

Eberhard Tiefensee

Vorsichtige Neugier. Glaubensvermittlung in radikal säkularen Kontexten

♦ Die Rede vom „Megatrend Spiritualität“ oder von der „Rückkehr der Religion“ läuft Gefahr, ein religionsgeschichtlich einmaliges Phänomen zu übersehen, das besonders in Ostdeutschland und Tschechien zu beobachten ist: Seit Generationen entsteht dort eine Art selbstverständlicher „Volksatheismus“, eine Kultur der „religiösen Indifferenz“, welche die klassische These von einer natürlichen Religiosität des Menschen radikal fraglich werden lässt. Was heißt Glaubensvermittlung in einem solchen Kontext? Der Erfurter Theologe und Philosoph Eberhard Tiefensee liefert eine spannende und aufschlussreiche Analyse dieses Phänomens und plädiert für eine Ökumene der dritten Art, eine Ökumene der Alterität. (Redaktion)

Herausforderungen und Chancen – erste Beobachtungen

Er wohne nicht im Priesterseminar, sondern in einem ganz gewöhnlichen Studentenwohnheim, berichtete der Priesteramtskandidat aus Südtirol, der für ein Jahr in Erfurt studiert. Gefragt, wie denn seine Mitbewohner reagierten, wenn er sein Studienfach oder sein Berufsziel bekannt gab, antwortete er: „Ich habe noch nie so viel diskutiert, wie in den wenigen Wochen, die ich jetzt hier bin – und ich bin doch erst im dritten Studienjahr! Bei mir zu Hause fragt mich niemand. Da sind Gott und Kirche kein Thema.“

Diese Episode ist keine Ausnahme. Theologie- und Lehramtsstudierende aus katholisch geprägten Gegenden Deutschlands, die als Studienort Erfurt gewählt haben, berichten fast durchgängig Ähnliches:

zu Hause Desinteresse, zuweilen sogar Aggressivität, am Studienort vorsichtige Neugier – vorsichtig, weil jeder Vereinnehmung und jeder Art von Werbung ausgewichen wird, Neugier, weil mit diesem Themenbereich so gut wie keine persönlichen Erfahrungen verbunden sind. Da in volkskatholischen Gegenden viele ihre Distanz zur Kirche im Zusammenhang mit der Ablösung vom Elternhaus aufbauen und nicht selten an „Gottesvergiftung“ (T. Moser)¹ leiden, ist das Verhältnis zur Kirche dort stärker vorbelastet und oft sehr schwierig. Im Osten Deutschlands sind dagegen viele schon kirchenfern in der dritten Generation. Es handelt sich hier – nach einer treffsicheren Charakterisierung von M. Kaplánek – nicht um „Entfremdete“, sondern um „Unberührte“², die vielleicht erstmalig intensiver mit Christen und ihrer Lebensweise konfrontiert werden. Und

¹ Tilmann Moser, *Gottesvergiftung*, Frankfurt a. M. 1976.

² Vgl. Michal Kaplánek, *Entfremdete oder vom christlichen Glauben unberührte Jugend?*, in: Maria Widl / Ders. (Hg.), *Jugend – Kirche – Atheismus. Brückenschläge zwischen Ostdeutschland und Tschechien, České Budějovice–Erfurt 2006*, 88–98. 88f.

wer – wie viele junge Menschen – aus seinem Milieu ausbrechen will, ist neugierig auf neue Erfahrungen, auch im religiösen Bereich.

Die Episode macht damit die Herausforderungen und Chancen deutlich, welche sich in dieser im Folgenden noch näher zu charakterisierenden Situation verbergen:

1. Hier werden die Christen rasch auf ihre „Kernkompetenz“ zurückgeführt, ja zurückgezwungen. Die Außenstehenden wollen wissen: „Wozu seid ihr als Christen eigentlich gut? Was bringt das Christentum?“ Fast alles, was die Kirche intern oft intensiv beschäftigt (wie Zölibat, Frauenpriestertum etc.), ist für Außenstehende nachweislich zumeist uninteressant und unverständlich. Nachdem die medieninduzierten Üblichkeiten abgearbeitet sind, werden Christen vor allem als Menschen angefragt, die mit Religion Erfahrung haben, die Gottesdienste feiern und beten können. Sie sind sozusagen die „Gotteserfahrenen“ und müssen Auskunft geben. Den anderen fehlt die Sprache – damit Bilder und Gleichnisse – für Situationen, in denen auch ihnen das Geheimnis des Lebens, das die Christen Gott nennen, begegnet. Aber sie suchen ebenfalls Segen, Vergebung, Hoffnung, wollen die Erfahrung von Endlichkeit und trotz alledem Geborgenheit irgendwie thematisieren.

Allerdings erweist sich nicht nur der eingangs erwähnte Student als religiös ähnlich sprach- und bildlos wie Nichtchristen. Zur Rechenschaftslegung über die Hoffnung, die in ihnen lebt (1 Petr 3,15), sind zwar alle Christen aufgefordert, die in der Lage sind, einen vollständigen Satz zu formulieren, und ein Glaube, der nicht verkündet werden kann, ist eigentlich keiner. Aber gerade in ihrem Kernbereich sind sie oft seltsam schweigsam, was sich darin zeigt, dass sie nicht einmal ihren eigenen Kindern verständlich machen können,

was das Zentrum des eigenen Lebens ist. Auch theologische „Profis“ kommen ins Stottern, wenn die Stunde des Glaubenszeugnisses gegenüber Gesprächspartnern schlägt, denen unsere traditionellen Terminologien und Riten bisher so gut wie völlig unbekannt sind. Freilich lässt sich über Gott oder Gebet nicht reden wie über alltägliche Gegebenheiten. Aber oft sind die Schwierigkeiten nur Trainingsschwächen. Erst allmählich formt sich so im ständigen Kontakt mit den „Anderen“, wenn ihnen nicht ausgewichen wird, eine neue Sprache – in Worten und Zeichen.

2. Die „Unberührten“ müssen nicht „zurückgeholt“ werden. Dieses Problem, das oft Volkskirchen haben oder Eltern gegenüber ihren Kindern oder Pfarrern gegenüber ehemaligen Gemeindemitgliedern, reduziert sich in den neuen Verhältnissen: Christen können neugierig auf die andere Seite zugehen – wie in ein unbekanntes Land – und gespannt sein, ob und wie sich die Dinge dann entwickeln. Das führt zu einer großen Gelassenheit.

Was hier in Form einer Befindlichkeitsschilderung angedeutet ist, soll im Folgenden systematischer entfaltet werden.

Wahrnehmungsprobleme

Wie erfasst man ein Phänomen, das eigentlich ein Nicht-Phänomen ist? Alle Denotationen sind negativ: Konfessionslosigkeit, praktischer Atheismus, Areligiosität, religiöse Indifferenz. Die Erscheinung zeigt sich bei näherer Hinsicht als sehr komplex und individuell verschieden, aber der Einfachheit halber wäre wenigstens folgende Definition zu versuchen: Während der Atheismus – aus welchen Gründen auch immer – auf die Gottesfrage negativ antwortet und der Agnostizismus sich einer Stellungnahme enthält, nehmen „Areligiö-

se“ an der Abstimmung überhaupt nicht teil, weil sie die Frage als solche nicht verstehen oder für irrelevant halten. Sie haben vergessen, dass sie Gott vergessen haben, was die Suche nach einem „Anknüpfungspunkt“ erschwert: Fragen nach dem „Sinn des Lebens“ und Ähnliches werden vornehmlich als ein Krisensymptom wahrgenommen, das mit der Lösung der Problemlage wieder verschwindet. Ostdeutsche Jugendliche antworteten, als sie gefragt wurden, ob sie sich als Christen, als religiös oder als areligiös einstufen würden: „Weder noch, normal halt.“ Eine Studentin, gedrängt, sich angesichts der obengenannten Negativbezeichnungen positiv zu definieren, reagierte erbost: Sie lehne es ab, sich ein weltanschauliches Label umzuhängen und wenn sie unbedingt antworten müsste, würde sie eben sagen: „Ich bin sportlich.“

Während nun der Atheismus als quasi-dogmatische Position der Gottesleugnung schon seit Anselms Zeiten im Visier der philosophisch-theologischen Auseinandersetzung war, ist Areligiosität – abgesehen von wenigen Hinweisen wie z. B. in Dietrich Bonhoeffers Gefängnisbriefen zum „religionslosen Christentum“³ – erst in den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts entschieden in den Blick genommen

worden. Damals machte die evangelische Kirche in Ostdeutschland die schmerzliche Erfahrung, dass eine Restitution der Volkskirche nach dem Ende der staatlichen Repressionen eine Illusion bleiben wird: Viele Kinder im nun schulischen Religionsunterricht zeigten sich als für religiöse Themen so gut wie unansprechbar, noch mehr galt das für deren Eltern und das sonstige soziale Umfeld. Nach dem anfänglichen Schock wurde die wissenschaftliche Neugier geweckt.⁴ Bald folgte die EKD: „In der dritten repräsentativen Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der Evangelischen Kirche in Deutschland von 1992 ist erstmals besonderes Augenmerk auf die Konfessionslosen gerichtet worden. In West- und Ostdeutschland wurden ihre Lebensorientierungen, ihre Einstellungen und Verhaltensdispositionen zu Kirche und Glauben in einem teilweise gesonderten Fragebogenkomplex erhoben.“⁵

Inzwischen gibt es eine fast unüberschaubare Menge von Veröffentlichungen zum Thema „Konfessionslosigkeit“ (so der im evangelischen Raum vorherrschende Terminus) oder „religiöse Indifferenz“ (so der bevorzugte Begriff in der Religionswissenschaft).⁶ Im religionspädagogischen Bereich erschien jüngst ein Sammelband

³ Vgl. vor allem den Brief vom 30. April 1944, in: *Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft* (Hg. v. E. Bethge), München 1970, 303–308 (electronic ed.: <http://gaebler.info/oekumene/christentum.pdf> [Stand: 24. 11. 2007]).

⁴ Vgl. *Hartwig Kiesow, Jugendliche zwischen Atheismus und religiöser Kompetenz. Eine empirische Untersuchung zur Religiosität und zu Teilnahmemotiven für den Besuch des Evangelischen Religionsunterrichts unter 3889 Schülerinnen und Schülern der Klassen 8, 9 und 10 in Thüringen*, Jena 2003 (electronic ed.: http://www.db-thueringen.de/dissOnline/FSU_Jena_Kiesow_Hartwig [Stand: 24. 11. 2007]; *Ehrhart Neubert, „gründlich ausgetrieben“. Eine Studie zum Profil und zur psychosozialen, kulturellen und religiösen Situation von Konfessionslosigkeit in Ostdeutschland und den Voraussetzungen kirchlicher Arbeit (Mission) (Begegnungen 13)*, Berlin 1996.

⁵ *Rüdiger Schloz, Distanzierte Kirchenmitglieder und Konfessionslose in Ost und West*, in: J. Horstmann (Hg.), *Katholisch, evangelisch oder nichts? Konfessionslose in Deutschland (Akademie-Vorträge – Katholische Akademie Schwerte 46)*, Schwerte 2000, 21–46. 21.

⁶ Einschlägig sind im religionssoziologischen Bereich die zahlreichen Publikationen von *Detlef Pollack* (Frankfurt/Oder), vgl. z. B. *Ders., Säkularisierung – ein moderner Mythos?*, Tübingen 2003.

unter der Leitung des Hallenser Religionspädagogen Michael Domsgen; ein 2004 im Vatikan entstandenes Dokument zu Unglauben und religiöser Gleichgültigkeit kann zeigen, dass es sich bei dem besagten Phänomen um eine interkonfessionelle und globale Herausforderung handelt.⁷

Die Perspektive ist dabei zweigeteilt. Einerseits richtet sich das internationale Interesse auf die spezielle konfessionelle Entwicklung in Ostdeutschland, wobei derzeit noch der Eindruck von Exotik vorherrscht, welche die wissenschaftliche Neugier und auch missionarische Initiativen von außerhalb anzieht. Andererseits fokussiert es sich aber schnell auch auf den jeweils eigenen kulturellen Kontext, wo sich – zumindest in den Großstädten Westeuropas und Amerikas – ähnliche Tendenzen zeigen.

Das darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass das Phänomen Areligiosität nach wie vor weitgehend unterhalb des wissenschaftlichen „Radarschirms“ bleibt, der sich zumeist auf die „neue Religiosität“ richtet, obwohl diese sich statistisch im einstelligen Prozentbereich bewegt. Ein signifikantes Beispiel stellt das Projekt „Religion plural“ der Ruhr-Universität Bochum dar. Die Auflistung religiöser Optionen und Gemeinschaften ist beeindruckend, nur sind ca. 25 % der Bevölkerung Nordrhein-Westfalens abwesend: Der Koordinator Volkhard Krech bezeichnet die Konfessionslosen als „Restkategorie“.⁸ Eine nähere Analyse dieses „blinden Flecks“ muss hier aus Raumgründen unterbleiben, aber schon diese Andeutungen zeigen, was noch zu leisten ist, um das Phänomen zunächst überhaupt sichtbar zu machen.

Radikal säkular?

Dafür, dass die Art von Säkularisierung, wie sie sich außer in den neuen Bundesländern Deutschlands auch in Tschechien zeigt, von neuer Qualität ist, sprechen drei Charakteristika:

1. Die Konfessionslosigkeit hat in dem fraglichen Teil Europas Dimensionen angenommen, die weltweit einmalig sind. In den neuen Bundesländern lassen sich mehr als zwei Drittel der Bevölkerung keiner irgendwie als religiös zu bezeichnenden Lebensoption zuordnen, wobei es sich um Durchschnittswerte handelt, die regional und altersspezifisch noch erheblich höher liegen. Eine Umkehrung dieser Tendenz zur Entkonfessionalisierung ist nicht in Sicht – bestenfalls eine Abschwächung.

2. Tatsächlich scheint eine ganze Kultur bis in den privaten Bereich hinein betroffen zu sein. Areligiosität gilt in ihr als Normalität. Dabei kann aufgrund der schon mehrere Generationen prägenden Entwicklung von einer Art „Volksatheismus“ – analog zum „Volkskatholizismus“ oder „Volksprotestantismus“ andernorts – gesprochen werden. Das meint eine weitgehend unaufgeregte Beheimatung in einem sozialen Umfeld, in dem es zur regionalen Identität gehört, sich mit religiösen Fragen nicht weiter zu befassen. Geistesgeschichtlich ist das ein bemerkenswerter Kulturbruch: Offenbar war angesichts einer durchwegs konfessionell definierten Gesellschaft zumindest bis Ende des 1. Weltkriegs Konfessions- oder sogar Religionslosigkeit undenkbar. Vereinzelt gab es zu allen Zeiten Konfessionslose, die in Europa

⁷ Beide Quellen s. „Weiterführende Literatur“.

⁸ Vgl. Volkhard Krech, Kleine Religionsgemeinschaften in Deutschland – Eine religionssoziologische Bestandsaufnahme, in: H. Lehmann (Hg.), Religiöser Pluralismus im vereinten Europa: Freikirchen und Sekten (Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung; 6), Göttingen 2005, 116–144. 123f.

aber heimatlos waren, galten doch schon die Juden als Außenseiter. Wahrscheinlich erst mit dem Ende des protestantischen Summepiskopats wurde die Leugnung jeder Art von Religiosität „salonfähig“; das betraf allerdings noch nicht den weltanschaulichen Bereich als solchen, in den sich nun die konfessionellen Auseinandersetzungen verlagerten. Das zeigen aktuelle Nachhutgefechte wie die Kämpfe um den schulischen Religionsunterricht im Raum Berlin-Brandenburg, in denen ein Humanistischer Verband als „eine Weltanschauungsgemeinschaft im Sinne des Grundgesetzes“ die Vertretung aller Nichtreligiösen beansprucht.⁹

Die radikalere säkulare Variante am Ende des 20. Jahrhunderts geht über das Phänomen der „Säkularisierung“ bestimmter Öffentlichkeitsbereiche wie Naturwissenschaften, Politik, Recht und Kunst hinaus: Hier wurde noch vorausgesetzt, dass die Bevölkerungsmehrheit aus religiös geprägten Menschen besteht, wenn sie sich auch aufgrund der – inzwischen sogar von der Kirche anerkannten – Eigengesetzlichkeit dieser Bereiche in ihnen „religiös indifferent“ zu verhalten haben: Es gibt z. B. keine „christliche Naturwissenschaft“. Jetzt aber bestimmt diese Transformation so tief und umfassend auch die individuellen Lebensoptionen, dass selbst die immer noch als *sententia communis* vertretene Ansicht, der Mensch sei natürlicherweise oder „unheilbar“ religiös (N. A. Berdjajew) bzw. „anonymer Christ“ (K. Rahner) oder es existiere eine „unsichtbare Religion“ (Th. Luckmann), fraglich wird.

3. Trotz der verschiedentlich angekündigten „Wiederkehr der Religion“ (die

wohl eher ein Produkt der Feuilletons sein dürfte und eine „Wiederkehr des Themas Religion“ darstellt) scheint es sich bei diesem „Volksatheismus“ nicht um ein Intermezzo von kurzer Dauer zu handeln, sondern um eine veritable „Gottesfinsternis“ (M. Buber), die sich übrigens in Nietzsches Diktum „Gott ist tot“ schon langfristig angekündigt hatte. Sie stellt – nun aber anders als bei Nietzsches „tollem Menschen“ völlig unaufgeregt – viel stärker ein Wesensmerkmal der modernen Gesellschaft dar, als zuweilen vermutet. Da wir im Unterschied zum die Metapher liefernden astronomischen Ereignis bisher zu wenig über so fundamentale kulturelle Veränderungen wissen, wie sie sich in diesem Fall zeigen, sind verlässliche Prognosen kaum möglich.

Ursachenforschung und Bewertungen

Der gesamte Fragekomplex ist Teil der Kirchen-, näherhin der Konfessionsgeschichte dieses Teils Europas. Die Ursache für die flächendeckende Areligiosität allein im staatlichen und ideologischen Druck während der Zeit der Sowjetischen Besatzungszone bzw. der DDR zu suchen, greift – bei aller Berechtigung – im Blick auf andere ehemals sozialistische Länder zu kurz, in denen eine oft erheblich restriktivere Religionspolitik nicht annähernd solche Folgen für Kirche und Konfessionalität wie in Ostdeutschland und in Tschechien hervorgerufen hat. Das Phänomen ist also auch in historischer Perspektive vielgestaltig und in den religionspsychologischen

⁹ Vgl. dessen Internetauftritt unter <http://www.humanismus.de> (Stand: 24.11.2007). Ähnlich anachronistisch mutet *Richard Dawkins* militanter Atheismus an; vgl. *Ders.*, *Der Gotteswahn*, Berlin 2007.

und -soziologischen Details nach wie vor unzureichend begriffen. Im Folgenden nur einige Andeutungen.

1. Es scheint so etwas wie einen „atheistischen Halbkreis“ zu geben, der in Europa grob gezeichnet von den baltischen Staaten über die nordischen Länder (allen staatskirchlichen Residuen zum Trotz) bis nach Böhmen reicht. Franz Höllinger¹⁰ verortet auf diesem Hintergrund die Wurzeln des Problems für Deutschland in der Zeit der frühmittelalterlichen Christianisierung: Die Regionen weisen einen höheren Grad der Entkirchlichung auf, die damals nicht mehr im Strahlbereich der christlich gewordenen römischen Kultur gelegen hatten und in denen eine Missionierung „von oben“ vorherrschte, was sich bei der Einführung der Reformation und bei den anschließenden Religionskriegen fortsetzte. Das in Deutschland derzeit signifikantere West-Ost-Gefälle verdeckt demnach ein Süd-Nord-Gefälle (das sich auch in den Parteienpräferenzen bei Wahlen bemerkbar macht). Eine daraus resultierende Bruchstelle ist die damals grundlegende und seit der Reformation verstärkte Verbindung von Thron und Altar, wie sich bei der Abschaffung des Summepiskopats anlässlich des Endes des Kaiserreichs zeigte: Nach 1918 – und noch einmal ab den 1940er Jahren (Einfluss des Nationalsozialismus) – gab es regelrechte Kirchengeschehnisse.

2. Hinzu kam schon vorher die – nach dem Modernisierungsrückstand der deutschen „verspäteten Nation“ forcierte – Industrialisierung, welche mobilitätsbedingt die bereits geschwächten Kirchenbindungen lockerte. Die Großstadt-Seelsorge war angesichts der explodierenden Zuzüge aus

den ländlichen Gebieten personell und institutionell überfordert und reagierte wahrscheinlich zu träge. So kamen in Berlin 1893 auf einen Geistlichen der Zionskirche 23.000 Gläubige, wie ein Bericht das damalige pastorale Chaos verdeutlicht. Die sozialistische Arbeiterbewegung bildete nun eine ähnlich volksnähere und strukturell hoch anpassungsfähige Konkurrenz zur etablierten, aber total überforderten evangelischen Kirche wie neuerdings in Lateinamerika die US-amerikanischen Sekten im katholischen Umfeld, allerdings war damals die Alternative eben dezidiert atheistisch.

3. Hinzu kommt die Nach-„Wende“-Identitätskrise, die sich als Teil der permanenten deutschen Selbstverunsicherung beschreiben lässt. In diesem Kontext wird Areligiosität nun offenbar von den Ostdeutschen als zu ihrer Identität gehörig empfunden: So sind wir, und so wollen wir auch bleiben. Das lässt unter anderem die empirisch relevante Vermutung zu, dass in Umfragen ehemalige DDR-Bürger sich eher als „areligiös“ oder „atheistisch“ darstellen, als sie es in Wirklichkeit sind; im Westen Deutschland liegt der Fall wohl umgekehrt.

Diese Entwicklung entbehrt nicht einer gewissen Dramatik. Wenn sich in knapp zwei Generationen die Konfessionslosigkeit im Zentrum des „christlichen Abendlandes“ prozentual verzehnfacht, wie in Ostdeutschland zwischen 1946 und 1990 geschehen, ist das ein Desaster – und ein Menetekel für die gesamte Pastoral, selbst wenn sich geschichtliche Konstellationen nicht einfach wiederholen werden.

Die Bewertung fällt deshalb zumeist entsprechend alarmistisch aus. Von einem „Supergau von Kirche“ (Ehrhart Neubert)

¹⁰ Franz Höllinger, *Volksreligion und Herrschaftskirche. Die Wurzeln religiösen Verhaltens in westlichen Gesellschaften (Fragen der Gesellschaft)*, Opladen 1996.

ist die Rede. Auch das oben erwähnte römische Dokument feuert die gesamte Breitseite der bekannten Kritikpunkte gegen den „homo indifferens“ ab: Nihilismus in der Philosophie, Relativismus in Werten und Moralität, Pragmatismus, zynischer Hedonismus, Subjektivismus, Selbstzentriertheit, Egoismus, Narzissmus,

Konsumismus etc. Darin zeigt es sich wenig irritiert durch soziologische Studien, die auffällige Unterschiede in der Lebens-einstellung und in den Wertvorstellungen von Christen und Konfessionslosen nicht ermitteln konnten.¹¹ Religiosität und Moralität sind wohl doch nur schwach korreliert, oder m.a.W.: Gottlosigkeit ist nicht gleich Sittenlosigkeit.

Dass die „Gottesfinsternis“ inzwischen soweit eskaliert ist, dass sie bis in die Familien reicht – selbst in die „gut katholischen“ –, ist auch dem letzten aufmerksamen Christen bewusst geworden. Das kann zu Fatalismus und Ermüdungserscheinungen oder zu aggressiver innerkirchlicher Kritik führen (denn irgendjemand muss doch an der Misere Schuld sein), aber hoffentlich auch zu kreativen und konstruktiven Neuan-sätzen. Eine unaufgeregtete Betrachtung der Geschichte der Areligiosität im Osten Deutschlands lässt dann vielleicht die Frage aufkommen, ob es sich hier nicht – ähnlich wie bei der Säkularisation des 19. Jahrhunderts, als die katholische Kirche sich in vielen Ländern von manchen politischen und ökonomischen Privilegien trennen musste – auch um einen Befreiungsschlag handelt, für den die Kirchen und ihre Verkündigung im Nachhinein dankbar sein sollten. Die eingangs erwähnte Episode macht eine solche Bewertung plausibel.

Weiterführende Literatur:

Michael Domsgen (Hg.), *Konfessionslos – eine religionspädagogische Herausforderung*. Studien am Beispiel Ostdeutschlands, Leipzig 2005 (Evangelische Verlagsanstalt). – Der Sammelband bietet eine soziologische Analyse der ostdeutschen Situation und Überlegungen, wie ihr in Familie, Gemeinde, Schule und Medien zu begegnen ist. Einbezogen sind auch der katholische Raum sowie mitteleuropäische Erfahrungen.

Päpstlicher Rat für die Kultur, *Where is your God? Responding to the challenge of unbelief and religious indifference today*. Concluding document of the plenary assembly (electronic ed.: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/documents/rc_pc_cultr_doc_20040313_where-is-your-god_en.html [Stand: 24. 11. 2007]) – Das in verschiedenen europäischen Sprachen, aber seltsamerweise nicht in Deutsch publizierte Internetdokument wurde von Kardinal Paul Poupard auf der Basis einer weltweiten Umfrage verfasst. Es enthält eine Analyse der neuen Formen des Unglaubens und der religiösen Indifferenz, welche den klassischen Atheismus abgelöst haben, und konkrete pastorale Vorschläge.

Fragen nach der grundsätzlichen Einstellung

Diese Ambivalenz setzt eine Reflexion der eigenen Perspektive in Gang. Missions-theologisch könnte man – stark vereinfacht

¹¹ Vgl. *Paul M. Zulehner / Hermann Denz*, *Wie Europa lebt und glaubt*. Europäische Wertestudie, Düsseldorf ²1994; *Allbus 2002* (electronic ed.: http://www.univie.ac.at/soziologie-statistik/multi/allbus2002_codebook.PDF [Stand: 24. 11. 2007]).

– ein Defizienz- von einem Alteritätsmodell unterscheiden. Das Defizienzmodell hat als Leitfrage: „Was fällt bei der anderen Seite aus?“, das Alteritätsmodell: „Was ist dort anders?“ In analytischer Perspektive unterscheiden sich beide Modelle darin, dass jenes eher normativ, dieses eher deskriptiv problematisiert. Das Defizienzmodell impliziert die Vorstellung eines Weges zu einem Soll, auf den die anderen entweder noch nicht gefunden oder den sie vergleichsweise noch nicht weit genug zurückgelegt haben; beim zweiten Modell entsteht die Vorstellung sehr verschiedener Wege – vielleicht zum selben Ziel, vielleicht nicht einmal dieses.

Bezüglich der Areligiosität wäre das Defizienzmodell das sowohl biblisch und eschatologisch wie auch im Sinne eines substanziellen Religionsbegriffs (Religion als Glauben an ...) wahrheitstheoretisch am besten begründete.¹² Mission (Religionspädagogik inklusive) ist so gesehen als Therapie oder Belehrung zu interpretieren, wenn nicht sogar als „Gericht“ über das defiziente oder falsche Menschsein auf der anderen Seite. Es dürfte allerdings schwer bis unmöglich sein, auf ihr noch etwas wahrzunehmen, das der eigenen Lebensoption fehlt, nachdem sie gründlich diffamiert wurde. Vice versa geht es den anderen wahrscheinlich genauso. Damit zeigt sich, dass das Defizienzmodell überwunden werden muss, gilt doch auch im Umgang mit Areligiösen die Goldene Regel, dass das Eigene immer auch vom Anderen her zu denken sei.

Das Alteritätsmodell wäre demgegenüber weniger auf Belehrung und Über-

zeugungsarbeit denn auf Dialog und auf gemeinsame und vielleicht auch gegeneinander gerichtete Suche nach dem Ziel angelegt. Das klingt kommunikationstheoretisch nach taktischer Finesse, soll es aber nicht sein, da die Erfahrung der Andersheit des Anderen in Lebensfragen alle Dimensionen des Menschseins umfasst – nicht nur die Verbalkommunikation. Als der eigentliche Ort der Wahrheit gelten hier die oft unüberbrückbaren Differenzen: Beide Partner sind bei allem wechselseitigem Unverständnis und bei allen Akzeptanzproblemen insofern aufeinander verwiesen, als sie für sich allein das je eigene Ziel verfehlen würden. Gerade die Differenz macht sie gegenseitig darauf aufmerksam: „Veritas semper maior“.

Das Alteritätsmodell entspricht außerdem der heutigen Pluralitätserfahrung und der daraus resultierenden Mindestforderung nach Toleranz. Aus Respekt vor der Andersheit des Anderen sind also Abwertungen möglichst zu vermeiden, was wegen der obengenannten durchgängigen Negativbezeichnungen in unserem Fall zugegebenermaßen schwierig, aber nicht unmöglich ist.

Zu plädieren wäre deshalb missions-theologisch für eine Ökumene der dritten Art¹³ – anders, aber strukturanalog zur Ökumene zwischen den Kirchen (erste Art) und zwischen den Religionen (zweite Art). Die Grundvoraussetzung ist in beiden Fällen: Der Austausch geschieht auf Augenhöhe, und sein erstes Ziel ist nicht, die jeweils andere Seite zur eigenen herüberzuholen, sondern gemeinsam einen Weg in eine Konstellation zu finden, die

¹² Vgl. die klassische Stelle in Röm 1,19ff.

¹³ Eberhard Tiefensee, Ökumene der „dritten Art“. Christliche Botschaft in areligiöser Umgebung, in: Ders. / Klaus König / Engelbert Groß, Pastoral und Religionspädagogik in Säkularisierung und Globalisierung (Forum Religionspädagogik interkulturell 11), Münster 2006, 17–38.

unter eschatologischem Vorbehalt steht (der wiederum jede Art von Relativismus unterläuft). Zu dieser Maxime gibt es so gut wie keine Alternative. Das machen die derzeitigen Irritationen in der Ökumene der ersten und zweiten Art augenscheinlich. Was jedoch gegenüber anderen christlichen Konfessionen und anderen Religionen gilt, gilt analog auch gegenüber Areligiösen, die als gleichwertig akzeptiert und nicht im klassischen Verständnis missioniert werden wollen. „Mission“ ist dann nicht zuerst Mitgliederwerbung und (Rück-)Eroberung von Terrain, auch nicht Glaubensweitergabe in Form von zu akzeptierenden Sätzen, sondern ein „Senden“ und „Empfangen“. Geht es nicht eigentlich darum, die Menschenfreundlichkeit Gottes möglichst effektiv zu „ver-mitteln“, ganz

gleich, „ob uns das was bringt“? Damit liegt eine schwierige, aber auch interessante Herausforderung vor den Christen – zumindest für diesen unseren geografischen Raum und für dieses Jahrhundert.

Der Autor: *Geb. 1952 in Stendal, 1973–1977 Theologiestudium am Philosophisch-Theologischen Studium in Erfurt, 1979 Priesterweihe in Dresden, Promotion 1986, Habilitation in Bonn (1991/92) und Tübingen 1996. Seit 1997 Professor für Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt. Veröffentlichungen zur Religionsphilosophie des 19. Jahrhunderts (Johann Sebastian Drey und Franz Brentano) sowie zu Fragen der konfessionellen Situation in den neuen Bundesländern.*