

ARELIGIOSITÄT ALS HERAUSFORDERUNG AN DIE KIRCHE

Eberhard Tiefensee

Vor zweihundert Jahren fand in Deutschland die Säkularisation statt. Mit wenigen Ausnahmen gingen gemäß dem Reichsdeputations-Hauptschluss von 1803 die geistlichen Territorien, die Güter der Domkapitel und die bischöflichen Domänen an die weltlichen Fürsten über.

Geschichte im Konjunktiv zu betreiben, ist immer ein problematisches Unternehmen. Aber was wäre gewesen, so frage ich aus der Perspektive der neuen Bundesländer, wenn diese Säkularisationsmaßnahme hundert oder sogar hundertfünfzig Jahre später erfolgt wäre? Schon Anfang des 19. Jahrhunderts war sie ein ambivalentes Ereignis: Einerseits bedeutete sie einen immensen Macht- und Imageverlust für die katholische Kirche in einer auf monarchische Repräsentation und regionale Dominanz ausgerichteten Kultur, andererseits löste sie nach einer relativ kurzen Phase der Irritation eine Emanzipationsbewegung des Religiösen aus staatlicher Bevormundung aus, führte zu einer Vertiefung des gemeindegkirchlichen Zusammenhalts zwischen Gläubigen und Klerus, beflügelte das Frömmigkeitsleben, verstärkte das weltkirchliche Denken – wenn auch in der heute eher kritisch betrachteten Gestalt des Ultramontanismus und der Neuscholastik –, etablierte so etwas wie den politischen Katholizismus und – das ist das entscheidende – bedeutete insgesamt gesehen keine nennenswerte Veränderung der konfessionellen Landschaft Deutschlands. Diese Veränderung setzte ja erst mit der im westeuropäischen Maßstab gesehen ziemlich verspäteten Industrialisierung Deutschlands ein.

Die Säkularisation zu Anfang des 19. Jahrhunderts war somit ein zunächst vor allem die Katholiken betreffendes Phänomen. Die protestantischen Kirchen blieben von einer Enthauptung ihrer landesherrlichen Führungsstruktur weitgehend verschont. Ahnungsvoll aber sahen weitsichtige Geister wie Schleiermacher das heraufziehende Ungewitter und versuchten, zumeist aus pietistischem Hintergrund stammend, den zu intensiven Konnex von Thron und Altar, von Politik und Religion zu lösen, um das Christentum aus dem Schußfeld der politischen Auseinandersetzungen zu nehmen. In seinen „Reden über die Religion“, gerichtet „an die Gebildeten unter ihren Verächtern“, polemisierte Schleiermacher schon 1799 gegen eine Verbandelung von Religion mit Moral, Recht, Kultur und sogar von Religion und Kirche, kämpfte damit gegen ein funktionalistisches Religionsverständnis – also all das, was zuvor unter dem Titel politische Theologie und später unter „Zivilreligion“ firmierte –, kritisierte volkscirchliches Denken und forderte eine Elite, für welche die Religion eine „Provinz im Gemüte“, eine Darstellung des Universums in der Anschauung ist. Deren gefühlte (!) Stärke definiert letztlich den Grad an Religiosität.

Der Versuch der Entpolitisierung des Christentums führte natürlich zu seiner Privatisierung und zur Verinnerlichung von Religion nebst einigen deutlichen pantheistischen Implikationen – Schleiermacher lobt ja Spinoza als neuen Kirchenlehrer aus. Der Preis der Immunisierung gegen politische Entwicklung war, dass der universale christliche Anspruch auf gesellschaftsgestaltende Kraft zurückgenommen wurde, m.a.W. die Katholizität des Christentums wurde aufgegeben. Schleiermacher ahnte schon damals die Grenzen seines rhetorischen Unternehmens. „Wie oft habe ich die Musik meiner Religion angestimmt, um die Gegenwärtigen zu bewegen, von einzelnen leisen Tönen anhebend und mit jugendlichem Ungestüm sehnsuchtsvoll fortschreitend bis zur vollsten Harmonie der religiösen Gefühle: aber nichts

regte sich und antwortete in ihnen!“ Das Echo der Klage findet sich ein Jahrhundert später in Max Webers Rede vom religiös unmusikalischen Menschen wieder, der dann spätestens zu Beginn des 20. Jahrhunderts zur vorherrschenden Spezies im nord-, west- und mitteleuropäischen Raum werden sollte. Max Weber zählte sich selbst dazu, wie er in einem Brief an den Soziologen und Philosophen Ferdinand Tönnies vom 19. Februar 1909 gestand: „... Denn ich bin zwar religiös absolut ‚unmusikalisch‘ und habe weder Bedürfnis noch Fähigkeit irgendwelche seelischen ‚Bauwerke‘ religiösen Charakters in mir zu errichten, das geht einfach nicht, resp. ich lehne es ab. Aber ich bin[,] nach genauer Prüfung, weder antireligiös *noch* *irreligiös*. Ich empfinde mich auch in dieser Hinsicht als einen Krüppel, als einen verstümmelten Menschen, dessen inneres Schicksal es ist, sich dies ehrlich eingestehen zu müssen, sich damit, um nicht in romantischen Schwindel zu verfallen, abzufinden, aber... auch nicht als einen Baumstumpf, der hie und da noch auszuschlagen vermag, mich als einen vollen Baum aufzuspielen.“

Inzwischen ist die zweite und dritte Säkularisationswelle über das Gebiet der neuen Bundesländer hinweggerollt und hat nicht allzu viel an Christlichkeit übrig gelassen. Was ich hier die zweite Welle nenne, führte nach 1918 mit dem Ende des Kaiserreichs zum Zusammenbruch der landesherrlichen Kirchenleitung im Bereich der evangelischen Kirche und damit nicht nur zu einer großen Umwälzung der institutionellen Strukturen, was sich an der Entstehung eines evangelischen Bischofsamtes ablesen lässt, sondern es löste auch – eben anders als die Säkularisation hundert Jahre zuvor im katholischen Bereich – deutschlandweit eine enorme Kirchenaustrittswelle aus. Die dritte Säkularisationswelle, bedingt durch zwei aufeinander folgende antichristliche Diktaturen, bewirkte dann das, was der evangelische Religionssoziologe Ehrhardt Neubert treffend einen „Supergau der Kirche“ genannt hat: „Was wir 1990 an

Kirche übernommen haben aus der DDR, ist eine weitgehende Zerstörung. Ich lasse mich nicht durch eine Illusion beruhigen. In Berlin gehören nur noch unter ein Prozent der jungen Leute zur Kirche, ich könnte noch vieles andere sagen, denn der Erosionsprozess ist ja längst weiter. Wir wissen ja, auch zur DDR-Zeit wäre die Kirche organisatorisch zusammengebrochen ohne das Westgeld, und heute wären wir auch nicht lebensfähig. Das ist ein Supergau der Kirche.“

Die Ausgangslage unserer Überlegungen stellt sich somit folgendermaßen dar: Die volksskirchlichen Strukturen sind in den neuen Bundesländern – nach menschlichem Ermessen unwiederbringlich – bis auf einige gefährdete Residuen zerstört, katholische und evangelische Christen befinden sich in einer Diasporasituation inmitten eines quasivolksskirchlichen areligiösen Milieus, besiedelt von religiös Unmusikalischen, der Spezies „homo areligiosus“, welche – solange überhaupt Milieus in der sich beschleunigenden nachindustriellen Entwicklung einer pluralen Postmoderne noch eine Chance haben – eine Art dritte „Konfession“ neben dem Protestantismus und Katholizismus bildet. Innerhalb von nicht zwei Generationen, so zeigen die Statistiken, hat sich der Anteil der Konfessionslosen nach 1945 im Bereich der ehemaligen DDR mehr als verzehnfacht. 1946 deklarierten sich 82% der Bevölkerung als evangelisch, 12% als katholisch; 1964 noch 60% als evangelisch und 8% als katholisch; für 1990 werden aber nur noch 25-30% als evangelisch und 3-5% als katholisch angegeben. Es handelt sich hier um Durchschnittswerte, welche durch die ältere Generation und einige volksskirchliche Regionen hochgehalten werden. Im Bereich der jüngeren Generation, welche ja die künftige Entwicklung bestimmen wird, da sich die christlichen Konfessionen in unserem Bereich bisher weitgehend biologisch reproduzieren (und das mit hoher Kindersterblichkeit, wenn man darauf schaut, was im Jugendalter dann noch übrig ist), sind 82% ohne konfessionelle

Bindung (vergleichsweise liegt der Wert in Westdeutschland bei 14%). In Satellitenstädten wie Berlin-Marzahn und Leipzig-Grünau bewegen sich die Mitgliedschaften beider christlicher Konfessionen nur noch im Bereich von Sekten. Eine Umkehr der Tendenz ist nicht erkennbar, vielleicht eine Abschwächung, und da es in den neuen Bundesländern so gut wie keine außerkirchliche Religiosität gibt – ein Ostdeutscher fährt anders als Westdeutsche nicht zum Dalai Lama –, kann man tatsächlich von einem areligiösen Milieu sprechen, das die kleinen christlichen Inseln umgibt.

Deutschland-Ost ist damit das einzige Gebiet Europas und wahrscheinlich der Welt, in dem die Areligiösen eine satte Mehrheit von über 65% 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 70% der Einwohner auf einem Gebiet von über 100.000 km² – 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.

Meine folgenden Überlegungen richten sich auf zwei Phänomene: 1. Das Phänomen des homo areligiosus, also des vorherrschenden Menschentyps, auf den die kirchliche Verkündigung trifft. 2. Das Phänomen einer universalen Diaspora, auf die hin sich die gesamte geistige Kultur in unserem Raum, wenn nicht sogar weltweit, bewegt und die für das Christentum der Zukunft eine neue Herausforderung darstellt. Beide Male wage ich nicht die starke Behauptung, es handle sich um geschichtlich erstmalige Konstellationen.

Denn hier und da, besonders in seiner Frühgeschichte, traf das Christentum immer mal wieder auf solche Verhältnisse (Areligiosität, Diaspora) und musste sie irgendwie bewältigen. Aber neu ist die Herausforderung insofern, als jetzt eine seit eineinhalb Jahrtausenden anders sozialisierte christliche und kirchliche Mentalität mit ihr konfrontiert wird. Die Herausforderung besteht in einem Prozess des Umdenkens. Es geht darum, die Moderne und Postmoderne nicht als Verhängnis zu begreifen, auf das mit Aggressivität oder Fluchtbewegungen reagiert wird, sondern als Chance und als Aufruf, Neues zu wagen. Dazu einige Ausblicke im dritten Teil meiner Ausführungen.

1. HOMO ARELIGIOSUS

1. *Das Phänomen – einige Beobachtungen*

Mit wie gesagt über zwei Dritteln der Einwohner ohne Konfession und ohne Religion auf einem Gebiet von über 100.000 km² – Stadt und Land umfassend – steht der Osten Deutschlands wohl weltweit einmalig da. Dabei sind Distanz zur Kirche und ihrer Botschaft zumeist kein bewusst vollzogener Akt, sondern Folge der fraglosen Beheimatung in der Umwelt. In diesem Sinne kann von einem „Volksatheismus“ als einer dritten „Konfession“ neben den beiden anderen Konfessionen des Katholizismus und Protestantismus gesprochen werden (der Islam unter der nicht-deutschen Bevölkerung käme als vierte Konfession hinzu). Diese Art von Konfessionalität ist dadurch gekennzeichnet, dass weltanschauliche Fragen überwiegend nicht als Gegenstand lebenspraktischer Auseinandersetzung und persönlicher Entscheidung gelten, sondern dass die Antworten, wenn solche überhaupt gesucht werden, sozusagen aus zweiter Hand kommen. 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 – Darstellungen der desorientierten Ostdeutschen wie im Film „Good bye, Lenin“ sind m.E. nur begrenzt zutreffend. Das Milieu ist zwar in eine Identitätskrise gestürzt, was sich im „Ossi-Wessi-Konflikt“ zeigt, es hat sich jedoch sowohl im Bereich der Wertvorstellungen als auch in Fragen der Lebensorientierung als überraschend beständig und krisenfest erwiesen – und als bleibend areligiös. Areligiosität gehört zu Ostdeutschland: So sind wir und so wollen wir bleiben. Dabei hilft zunächst einmal die über Jahrzehnte nicht ohne Hilfe der DDR-Ideologen ausgebildete Feierkultur. Geburt und Geburtstage, Weihnachts- und Osterfeiertage, Schulaufnahme (in Parallele zur Erstkommunion) und die sich ungebrochener Lebendigkeit erfreuende 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. So ähnlich vollziehen ja auch viele christlichen Familien eine Taufe, eine Hochzeit oder eine Erstkommunion. Warum diese areligiöse Feierkultur durch eine kirchliche ausgetauscht werden soll, dürfte den Nichtchristen in den neuen Bundesländern schwer einsichtig zu machen sein.

Auch die so genannten „Grenzsituationen“ wie Krankheit und Sterben bilden keinen Anlaß zu religiöser Ein- und Umkehr. Die Leute im Osten Deutschlands sind nach zwei Diktaturen und den damit verbundenen biographischen Abbrüchen in der Regel hinreichend trainiert, die Dinge zu nehmen, wie sie nun einmal sind, d.h. sich zu arrangieren und „durchzuwursteln“. Auch das, vermute ich, findet sich ebenfalls bei Menschen, die zwar einer Kirche angehören, ihre Religiosität aber mehr oder minder aus zweiter Hand beziehen und – mit Max Weber gesprochen – eigentlich

„religiös unmusikalisch“ sind: 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.

Eine weitere Beobachtung: Ostdeutschland beweist, dass die Gesellschaft ohne Religion offenbar nicht schlechter funktioniert als mit ihr. Überhaupt gilt es, sich bei der christlichen Beurteilung der anderen Seite der Abwertungen zu enthalten, was wegen der durchgängigen Negationen („areligiös“, „konfessionslos“, „agnostizistisch“ etc.) zugegebenermaßen nicht einfach ist. Besonders sollte die Unterstellung eines Werteverfalls in einer areligiösen Gesellschaft vermieden werden. Es handelt sich hierbei zwar um ein inkonsistentes Sammelsurium 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.

Das alles sind für Christen ein wenig erschreckende Beobachtungen: Religiös geprägte Gesellschaften sind offenbar weder mehr noch weniger moralisch hoch stehend als nichtreligiöse (wie ein Europa-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 nachzuschieben: Wozu nützt das Christentum eigentlich, 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? Denn man kann zwar religionslos, nie aber gottlos sein – ein Attribut, das aus den innerkirchlichen Vokabular besser zu streichen wäre: Niemand fällt rein aufgrund seiner weltanschaulichen Stellungnahme aus

der Barmherzigkeit Gottes einfach heraus. Also: Warum und wozu sind wir eigentlich Christen?

2. *Der Mensch – unheilbar religiös*

Vielleicht regt sich allmählich Unmut über diese Art der Analyse. Gibt es denn tatsächlich so etwas wie Areligiosität, wenn doch fast übereinstimmend von philosophischer und theologischer Seite davon gesprochen wird, dass der Mensch „homo naturaliter religiosus“ ist, oder m.a.W. „unheilbar religiös“?

Tatsächlich hat die Rede vom „natürlicherweise religiösen Menschen“ eine gewisse Berechtigung. Ein möglicher Ansatzpunkt ist die fundamentale Erfahrung unserer Fraglichkeit. Wir Menschen sind – soweit bekannt – die einzigen Wesen, die Fragen stellen. Mit jeder Frage verbindet sich die Hoffnung auf Antwort, wenn sie mehr sein soll als bloßes Herumsuchen. In den meisten Fällen kann der Mensch tatsächlich „in the long run“ (C. S. Peirce) eine Antwort erwarten, auch wenn sich immer wieder neue Fragen einstellen. Dass nun der Mensch auch nach sich selbst fragt, ist dabei nicht zu verhindern, kann doch alles erfragt werden: Irgendwann werden wir selbst das Thema. Spätestens hier aber erweist sich die Hoffnung auf Antwort als unerfüllbar. Das liegt nicht daran, dass wir wie in anderen Fragen „noch nicht soweit“ sind, um eine befriedigende Antwort geben zu können, sondern weil sich im Fall der Selbstbefragung eine prinzipielle Grenze zeigt.

Ich versuche, diesen Sachverhalt kurz und sicher unzulässig knapp zu entfalten: Wenn wir nach uns selbst fragen, wer und was wir sind – oder technischer ausgedrückt: nach dem Wesen des Menschen suchen –, sind wir zugleich das Subjekt und Objekt, der Fragende und das Erfragte. Aus diesem Zirkel gibt es letztlich keinen Ausweg. Gleichzeitig spüren wir aber, dass es ein Zirkel ist: Wir können über unser Denken nur nachdenken und über unsere Sprachlichkeit

nur sprechen; wenn wir unsere Geschichte durchleuchten, tun wir das als Teil dieser Geschichte. Bei allem wissenschaftlichen Bemühen um Objektivität trifft der Mensch letztlich immer wieder auf sich selbst, erreicht bestenfalls Intersubjektivität und erfährt nie, wie es sich – salopp gesagt – „wirklich“ verhält: Wir können nicht aus unserer Haut, wissen aber, dass wir in ihr stecken. Mathematiker kennen diese Zirkularität als Gödels Argument, Physiker als Heisenbergsche Unschärferelation, Wissenschaftssoziologen als den von Th. S. Kuhn beschriebenen Paradigmenwechsel.

Ludwig Wittgenstein hat dafür das Bild vom Fliegenglas geprägt, aus welchem die Fliege einen Ausweg sucht. Es beschreibt das menschliche Paradox, dass wir diese prinzipielle Grenze unserer Bemühungen gleichsam nur von innen erreichen: Wir wissen, dass es sich hierbei um eine Grenze handelt, denken also ein uns unerreichbares Außerhalb mit – das Gefängnis ist aus Glas. Die Bezeichnungen für diesen Umstand sind vielfältig: Allgemein wird von der Endlichkeit oder von der Kontingenz des Menschen gesprochen. Endlichkeit meint hier nicht nur die wenigen Jahrzehnte des individuellen Lebens, sondern den fundamentalen Umstand, niemals wirklich aus dem Menschsein insgesamt auswandern zu können, oder anders gesagt: das Bewusstsein, auf die letzten und eigentlich interessanten Fragen keine letztgültige Antwort zu finden. Immer begegnen wir zuletzt uns selbst, wohl wissend, dass wir nicht das Ganze sind. Man kann es auch die Unhintergebarkeit der Perspektiven nennen oder die Unfähigkeit, die menschliche Brille abzulegen. Friedrich Schleiermacher nannte dieses Paradoxon Anfang des 19. Jahrhunderts das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit.

Was nun das Außerhalb des Fliegenglases, das jenseits der prinzipiellen Grenze betrifft, so hat es verschiedene Namen bekommen: Für Platon ist es die Idee des Guten, Aristoteles nennt es den unbewegten Bewegter und das Den-

ken des Denkens, der Neuplatonismus spricht u.a. vom unennbaren Einen jenseits von Sein und Nichtsein. Die mittelalterliche Philosophie nannte es das letzte oder erste Prinzip, Nikolaus Cusanus eingangs der Neuzeit den Zusammenfall der Gegensätze, Kant später nur noch die regulative Idee der theoretischen und das Postulat der praktischen Vernunft, Hegel wieder das absolute Wissen und den Begriff des Begriffs, Wittgenstein vorsichtig das unaussprechliche Mystische, das sich nur zeigt, Max Horkheimer das „Ganz Andere“, Hilary Putnam das Gottesauge, über das wir nicht verfügen.

Mein Parforce-Ritt durch die Philosophiegeschichte sollte folgendes verdeutlichen: Hier spricht sich – bei allen Differenzen der Denkansätze und Terminologien – ein Wissen um ein Letztes, Absolutes aus, das zwar immer mitgedacht und mitgemeint ist, wenn wir uns um die Welt und um uns bemühen, das sich aber zugleich immer auch entzieht. Und: Anders als in vielen wissenschaftlichen Teilfragen handelt es sich nicht um etwas, das nur vorläufig noch Rätsel aufgibt, sondern um etwas, das eine prinzipielle Grenze markiert, die fundamental mit unserem Menschsein zusammenhängt.

Blaise Pascal brachte es schon im 17. Jahrhundert so auf den Punkt und markierte damit schon weise voraussehend das postmoderne Denken unserer Tage: „Das ist unsere wirkliche Lage, sie ist es, die uns unfähig macht, etwas gewiss zu wissen und wirklich nichts zu wissen. Auf einer unermesslichen Mitte treiben wir dahin, immer im Ungewissen, und während wir treiben, werden wir von einem Ende gegen das andere gestoßen. An welchen Grenzstein wir uns halten und binden möchten, jeder zerbricht und verschwindet, wollen wir ihm folgen, so entschlüpft er unserm Griff und entgleitet uns und entflieht in einer Flucht ohne Ende. ... [W]ir brennen vor Gier, einen festen Platz, einen wirklich beständigen Grund zu finden, um dort den Turm zu erbauen, der bis in das Unendliche ragt; aber alle Funda-

mente zerbrechen, und die Erde öffnet sich bis zu den Abgründen.“ Hier kommt kein wissenschaftsfeindlicher Pessimismus zu Wort – Pascal zählt zu den Spitzenmathematikern, dessen Namen noch heute eine Computer-Programmiersprache trägt. Er gibt vielmehr einer basalen Erfahrung des wissenden Nichtwissens Ausdruck. Noch einmal sei Wittgenstein zitiert: „Wir fühlen, dass, selbst wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind [ein sicher unerreichbarer Zustand, E.T.], unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind.“

Soweit die Philosophie. Religion ist, aus solcher Perspektive betrachtet, eine gesamt menschliche Weise, mit diesem Grundfaktum der Kontingenz umzugehen. Denn die Endlichkeit berührt nicht nur unsere wissenschaftlichen Bemühungen, sondern die menschliche Existenz in all ihren Vollzügen. Zu dem Paradox, das der Mensch sich selbst ist, muss er sich in ein Verhältnis setzen – das meint „religio“ als (dann eher institutionell verstandener) Bezug zu einem Unverfügbaren. Religiosität als entsprechende Disposition ist also nicht nur wissendes Nichtwissen und ist auf jeden Fall mehr als Emotion oder zeitweise Anwendung angesichts der Todesfurcht. Sie ist ein bestimmter Umgang mit einer Grundbefindlichkeit, die Augustinus in der ersten Autobiographie des Abendlandes als innere Unruhe charakterisierte: „... denn auf dich hin hast du [Gott] uns gemacht, und unruhig ist unser Herz, bis es ruht in dir“. Wir sind also seiner Meinung nach im Kern unseres Wesens so „konstruiert“, dass wir beim Gegebenen und Erfassbaren nie stehen bleiben können, sondern das Unmögliche versuchen: das Unverfügbare zu erreichen, das unser Menschsein letztlich bestimmt.

3. *Und doch gibt es unreligiöse Menschen*

Die grundstürzende Selbstbefragung des Menschen stößt auf die Gottesfrage, so kann man das Fazit ziehen. Es han-

delt sich hier um nur eine mögliche Interpretation des Menschen und seiner Daseinsvollzüge: Alternativen sind denkbar. Wo aber bleibt hier nun der homo areligiosus – der unreligiöse Mensch?

„Er war“, so Erich Loest über sich selbst, „in einem lässlich evangelischen Christentum aufgewachsen, mit fünf betete er abendlich, mit sieben quälte ihn schlechtes Gewissen, wenn er es eine Woche lang vergessen hatte. ...[D]ie Konfirmation war eine tiefe Enttäuschung, und vom nächsten Tag an war er Atheist. Besser: Er war Untheist. Gott existierte für ihn nicht mehr, kein Glaube gab ihm Kraft; Religion oder Nichtreligion wurden ihm nie wieder zum Problem. Eine Zeitlang allerdings beneidete er die, die einen Gott besaßen, das war viel später, als er im Zuchthaus in Bautzen ganz allein war, da hätte er Gott brauchen können. Aber kurzfristig lässt Gott sich nicht aufbauen, und er versuchte es auch nicht erst.“

Neben diese ostdeutsche Stimme aus dem sächsischen Mittweida stelle ich eine westdeutsche, die von Marcel Reich-Ranicki: „Einer jüdischen Maxime zufolge kann ein Jude nur mit oder gegen, doch nicht ohne Gott leben. Um es ganz klar zu sagen: Ich habe nie mit oder gegen Gott gelebt. Ich kann mich an keinen einzigen Augenblick in meinem Leben erinnern, an dem ich an Gott geglaubt hätte. Die Rebellion des Goetheschen Prometheus – ‚Ich dich ehren? Wofür?‘ – ist mir vollkommen fremd.“ Welch eine Kluft in der europäischen Geistesgeschichte tut sich hier auf: Das aufklärerische Ringen um Emanzipation des jungen Goethe in den 70er Jahren des 18. Jahrhunderts, an dessen Ende die Französische Revolution und die eingangs aufgerufene Säkularisation stehen, in unserer Zeit das blanke Unverständnis nicht nur für die damalige Antwort, sondern schon für die Frage. „In meiner Schulzeit“, so fährt Reich-Ranicki fort, „habe ich mich gelegentlich und vergeblich bemüht, den Sinn des Wortes „Gott“ zu verstehen, bis ich eines Tages einen Aphorismus Lichtenbergs fand, der mich ge-

radezu erleuchtete – die knappe Bemerkung, Gott habe den Menschen nach seinem Ebenbild geschaffen, bedeute in Wirklichkeit, der Mensch habe Gott nach seinem Ebenbild geschaffen. ...Dank Lichtenbergs effektiv formulierter Einsicht fiel es mir noch leichter, ohne Gott zu leben.“ Und im Blick auf den Tod seines Bruders im KZ: „Warum, frage ich noch einmal, musste er sterben, warum durfte ich am Leben bleiben? Ich weiß, dass es hierauf nur eine einzige Antwort gibt: Es war purer Zufall, nichts anderes. Doch kann ich nicht aufhören, diese Frage zu stellen.“

Also noch einmal: Wo bleibt nun nach dem philosophisch-theologischen Fazit der homo areligiosus – der unreligiöse Mensch? Kollidieren hier wieder einmal spekulativ-theoretische Betrachtung und empirische Soziologie?

Das Problem ist lösbar. Der Ansatz vom homo naturaliter religiosus lädt nämlich zu einem folgenschweren Fehlschluss geradezu ein: Wenn der Mensch natürlicherweise religiös ist, dann kann es keine Menschen ohne Religion geben. Das zu behaupten gehört zu den Basisannahmen der meisten Religionswissenschaftler und Theologen:

– Der Mensch ist natürlicherweise religiös.

– Also gibt es keine Menschen ohne Religion.

– Also muss nur lange genug gesucht werden, dann findet sie sich auch bei angeblich Areligiösen (denn an irgendwas glaubt doch wohl jeder).

Eine Folge dieses seltsamen Syllogismus ist, dass die Grenze zwischen Ersatzreligion, z. B. Esoterik, und Religionsersatz, z. B. einem sonntäglichen Einkaufsbummel in den „Konsumtempeln“, sich zunehmend verwischt. Dieses Spiel geht dann bis hin zu Untersuchungen über „Kochen als religiöse Praxis“.

Hier liegt jedoch ein anthropologischer Fehlschluss vor: Was heißt denn, dass ein Mensch natürlicherweise irgendetwas ist – vernünftig (animal rationale), mit Sprache begabt (so schon Aristoteles), mit Selbstachtung ausgestattet und eben auch religiös? Keine dieser Aussagen ist falsch. Aber

alle Versuche, über den Menschen als solchen etwas zu sagen, stoßen an eine weitere, nicht minder bedeutsame Grenze, als sie Wittgensteins Fliegenglas ist – die Grenze der unzulässigen Verallgemeinerung.

Wir bilden einen Begriff von etwas, indem wir verschiedene Beispiele zu einem Allgemeinen „zusammen-greifen“: Dies ist ein Baum und jenes ist ein Baum und das ist keiner. Das allen Gemeinsame macht dann den Begriff des Baumes aus. Bei der Frage nach dem Menschen verhalten wir uns nicht anders, kommen aber in grundlegende Schwierigkeiten aufgrund seiner Individualität. Ansatzweise zeigt sich das auch in anderen Untersuchungsbereichen, dass eins nicht wie das andere ist, so dass jeder Begriff eine Abstraktion darstellt. Die Individualität erreicht nun ein dramatisches Gewicht in der Rede vom Menschen: Jeder und jede ist wesentlich anders als alle anderen. Wir unterscheiden uns nicht nur durch Fingerabdruck und genetischen Code – das wäre unwesentlich, denn wir bestimmen uns selbst und andere nicht durch solche fast zu vernachlässigenden Nebensächlichkeiten. Es ist vielmehr eine fundamentale Einsicht, dass jeder und jede umso mehr Mensch ist, je mehr er oder sie sich von allen anderen unterscheidet. Deshalb empfinden wir das Auftreten eineiiger Zwillinge als Kuriosität, und kämen uns zehn absolut gleiche Menschen entgegen, wüssten wir: Hier stimmt etwas nicht, das können keine Menschen sein. Deshalb auch ringen wir darum, von anderen als einmalig respektiert zu werden, und halten eine uniformierte Masse für eine defiziente Form menschlichen Auftretens.

Damit ist aber eine unüberschreitbare Grenze erreicht, wenn vom Menschen als natürlicherweise religiösem Wesen gesprochen wird: Das mag als allgemeiner Begriff von Menschsein stehen bleiben (und schon in dieser Allgemeinheit ist diese Aussage diskutabel). Es kann jedoch nicht in jedem Fall gelten, ganz einfach deshalb, weil ein Mensch nur sehr abstrakt genommen ein „Fall von ...“ ist. Im eigentlichen Sinne ist er unverwechselbar anders als alle an-

deren, obwohl er – oder gerade weil er auf diese Weise – zur Allgemeinheit Mensch gehört. Wir treffen hier wieder auf eines der Paradoxa des Menschseins: diesmal das von Allgemeinheit und Individualität, Einheit und Differenz.

Um den anthropologischen Fehlschluss kreist die gesamte derzeit laufende Diskussion, was „den Menschen“ kennzeichnet und ob in diesem Sinne Embryos schon Menschen sind: Es lässt sich offenbar kein allgemeinverbindliches Set von Eigenschaften festlegen, das den Menschen als solchen charakterisiert (und definiert), um dann den speziellen „Fall“ dem so gewonnenen Begriff zuzuordnen. Es sei denn, man beachtet, dass bei aller Ähnlichkeit der „Fälle“ die Unähnlichkeit immer bei weitem größer ist, was die traditionelle Philosophie als *analogia entis* bezeichnet. Der Mensch ist z. B. als solcher *animal rationale*, aber wem Vernunft fehlt (dem Säugling, dem Alzheimerkranken und dem im Koma Liegenden, dem Schlafenden und Bewusstlosen) kann deshalb nicht das Menschsein abgesprochen werden. Ein einjähriges Kind in all seiner Unvernunft ist nicht mehr oder weniger Mensch als Goethe auf dem Gipfel seiner Produktivität, sondern: anders Mensch.

Von daher ist Menschsein konkret auch ohne Religion nicht nur denkbar, sondern, wie an Loest und Reich-Ranicki gezeigt, auch „exemplifiziert“ – inzwischen so häufig, dass diese Art von Menschsein zumindest regional dominiert. Es hat also Sinn, sich mit dem *homo areligiosus* zu befassen. Das aber wird immer ein begrenztes Unternehmen bleiben müssen, kann ich doch aus meiner religiös und von der abendländisch-christlichen Anthropologie bestimmten Perspektive nur begrenzt aussteigen. Das gilt dann aber auch umgekehrt – Menschen ohne Religion haben ebenso ihre eigene Perspektive auf den religiösen Menschen, aus der sie sich schwer lösen können. Gott lässt sich kurzfristig nicht aufbauen, so Loest, der Mensch schafft Gott nach seinem Ebenbild, so mit Feuerbachs und Lichtenbergs Religionskritik Reich-Ranicki: Der *homo areligiosus* versucht sich

ein Bild davon zu machen, was das sein könnte: Religion. Meines Erachtens stellt sich nun die Herausforderung an Theologie und Verkündigung, auf Religionskritik nicht nur apologetisch zu reagieren, sondern die Andersheit des Anderen deutlich wahrzunehmen: Religionskritik offenbart nämlich zumeist die Unfähigkeit der „religiös Unmusikalischen“, sich in den religiösen Mitmenschen hineinzusetzen, sich auf das Ganze, was Kirche, Christentum und Religion betrifft, einen angemessenen „Reim“ zu machen. Von daher entstehen solche Theorien, welche für Glaubende ein Missverständnis und eine Provokation darstellen, die er gern zurückweist, die aber vielleicht auch ein Warnzeichen sein können: Vielleicht verstehen sie umgekehrt den homo areligiosus auch nicht? Das hieße einerseits, dass wir, was das Begreifen des jeweils Anderen angeht, in einer hochdifferenzierten Kultur wie unserer nicht zu übermütig werden dürfen. Und 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 das, was wir als die Kontingenz und die Erfahrung eines Unverfügbaren eingangs zu umschreiben suchten, erfahrbar wird?

2. UNIVERSALE DIASPORA

Damit ist das Thema „Alterität“ angeklungen, Andersheit, die – so kann ich hier nur andeuten – zu den fundamentalen Gegebenheiten des Seins gehört, weshalb die scholastischen Philosophen das Anderssein als Transzendentalie (aliquid = aliud quid) bezeichneten. Ich möchte aber hier nicht in metaphysische Tiefen abtauchen, sondern sofort zum zweiten Punkt meiner Betrachtungen über die derzeitige Lage kommen.

Wir sind aller Wahrscheinlichkeit nach auf dem Weg in eine plurale Diaspora, die universal ist, denn es zeichnet

sich jetzt schon ab, dass zumindest mittelfristig die im Westen übliche Pluralisierung auch die relativ fest gefügten Milieus Ostdeutschlands aufbrechen wird. Noch weist auch das areligiöse Milieu quasi volkskirchliche Strukturen auf, ablesbar an einer relativ fest gefügten Kultur, Lebenswenden zu feiern, wie vorhin ausgeführt. Aber auch dort werden die Phänomene einer flottierenden Religiosität zunehmen, wie sie der Westen schon länger kennt, und die Diaspora in Ostdeutschland vor neue Anforderungen stellen. Umgekehrt werden sich im Westen Deutschlands die areligiösen Inseln ausweiten und zu größeren Flächen zusammenschließen. Also werden wechselweise die Erfahrungen derjenigen gefragt sein, welche mit dem Phänomen der säkularen Diaspora einerseits (Ostdeutschland) und der pluralistischen Diaspora andererseits (Westdeutschland) schon länger konfrontiert sind.

Wenn ich mich umschaue seit 1989 in der Gegend, in der ich zu Hause bin, dann springt mir in die Augen: Differenzen und Unterschiede werden immer wichtiger, von einer neuen Unübersichtlichkeit wird gesprochen, das Leben ist überall pluraler geworden: in der Gesellschaft, in den Kirchgemeinden, in den Familien. Die Verhältnisse haben sich verflüssigt: Wie führe ich eine Ehe, wie erziehe ich Kinder, wie organisiere ich meine Berufskarriere, wie soll ich wohnen, arbeiten, essen, schlafen, leben, sterben? Überall schwinden die Erfahrungsbestände, auf die man zurückgreifen kann, jeder muss gleichsam das „Schießpulver neu erfinden“, und eine Zielvorstellung, wie die Zukunft im Idealfall auszusehen hat, ein Programm, für das es zu leben und zu sterben lohnt, kann keiner mehr bieten.

Ein Blick in die Geschichte kann da hilfreich sein: Den festen Boden der Traditionen unter den Füßen haben die Menschen eigentlich spätestens seit Beginn der Neuzeit verloren. Aber bis vor kurzem konnte man sich wenigstens festhalten an der Zukunft, d.h. an bestimmten Idealen und Programmen: Das 19. Jahrhundert war begeistert von der

Wissenschaft, die Kolonialisierung trug die europäische Kultur – auch die kirchliche – in jeden Winkel der Welt, die Klassen rüsteten sich zum Kampf um Gerechtigkeit, erst gegen den Adel, dann gegen die bürgerlichen Kapitalisten. Der Sieg der Vernunft, der Triumph der Menschenrechte – das waren leuchtende Ziele. Die Wissenschaft baute Systeme, auch die Rechtssysteme wurden ausgebaut, die Bürokratien wurden immer effektiver. Man konnte den Eindruck gewinnen, dass im Wesentlichen absehbar war, worauf – von ein paar Verzögerungen abgesehen – die ganze Geschichte hinausläuft. Wer das durchschaute, der war sozusagen auf der Höhe der Zeit. Auch die Kirche sprang auf diesen Zug: Zentralisierung der Initiativen in Rom, Ausbau eines perfekten theologischen Systems in der Neuscholastik, Organisation der Pfarrstrukturen weltweit, ein global geltendes Kirchenrecht seit 1917, um nur einiges zu nennen.

Inzwischen ist dieser Traum ausgeträumt, auch wenn er hier und da gern revitalisiert wird: Jede und jeder weiß inzwischen, was es heißt, sich in einer Ausnahmesituation und Minderheitsposition zu befinden, d.h. was wertvoll und heilig erscheint, plötzlich einer unverständlich-abweisenden Umgebung ausgesetzt zu sehen. Das sind die Situationen, in denen verletzendende Bemerkungen treffen und alle Mühe aufgewendet werden muss, das Erkannte festzuhalten und zu leben. In Kulturen mit festen Traditionen oder mit Haupttrends und „mainstreams“ dürfte ein solches Erlebnis eher selten sein. Inzwischen ist aber eine fundamentale Verwandlung unseres gesamten Denkens eingetreten, die einsichtige Philosophen als das „Ende aller Zentrismen“ erkennen und was ich „universale Diaspora“ nenne: das Schwinden der Vorstellung von Einheit als einer letzten systematischen Synthese zu einem großen Ganzen, in dem jedes seinen Ort hat, oder sagen wir es im Bild: das Verschwinden der Radnabe, welche die Speichen zusammenhält.

Der skizzierte Umschwung hat etwas Radikales. „Universale Diaspora“ meint also nicht nur oder sogar am wenigsten die Rede von der weltweiten kleinen Herde, welche die Christen einmal bilden werden und das in allen Kulturen. Es meint: Eine vormalig in Traditionen und Konventionen fest gefügte, ja zuweilen betonierte Welt zerfällt plötzlich in ein Chaos von Atomen und Fragmenten; die vormalig so euphorisch beschworene eine Menschheit droht zu einem Hexenkessel von Interessengruppchen zu werden; der „einheitliche sozialistische Bildungsweg“ aus DDR-Zeiten, den es in abgewandelter Form – von der Taufe bis zur Letzten Ölung – auch für Christen gab, zersplittert nun in eine Flickwerk-Identität der Rollenspiele und zusammenhanglosen Lebensabschnitte. Jean-François Lyotard hat es „das Ende der großen Erzählungen“ genannt: Ende der großen Geschichten von der einen Menschheit, vom Sieg der Vernunft, der Demokratie, etc. Diese großen Erzählungen hat man sich gegenseitig zur Erbauung erzählt, aber man hat davon auch die Berechtigung abgeleitet, loszumarschieren: früher im Namen Gottes, neuzeitig im Namen der Freiheit, in Namen der Menschenrechte – im Irak erleben wir so gesehen noch 19. Jahrhundert. Man spürte jetzt nämlich: Wenn ich geschlossene Systeme baue – wissenschaftlich, dogmatisch, bürokratisch –, dann bleibt eigentlich nur eine Konsequenz: der Andere da draußen – und es gibt immer ein Draußen – ist entweder dumm oder boshaft: So sahen die Christen die Atheisten, die Marxisten die Christen, die Europäer die Afrikaner und Muslime etc. Wir spüren deutlicher als früher, das kann nicht gut gehen, denn ein gefährliches Endprodukt solcher Uniformierungsversuche war Auschwitz. Das „Ende der großen Erzählungen“ ist ähnlich wie die zu Beginn beschriebene Säkularisation durchaus ein ambivalentes Ereignis: Verlust und Befreiung. Wie es weitergehen wird ohne diese großen Erzählungen von Fortschritt, Vernunft, Menschheit – das wissen wir noch nicht. Ich glaube, es wird zumindest für

Europa das Problem schlechthin des nächsten Jahrtausends werden.

Wie fühlen wir uns angesichts dieser Situation? Ich vermute, es ist ein seltsames Gemisch von Angst und Neugier, ein Hin- und Herschwanken: Nostalgie, d.h. Sehnsucht nach alten geordneten Zeiten, fast verzweifelter Kampf um Räume der Geborgenheit und der Kontinuität, wohl wissend, dass sie extrem gefährdet und wahrscheinlich kaum zu halten sind, Abwehr – und doch wieder Neugier auf das, was wohl hinter der nächsten Ecke kommen wird. Es graust uns und zieht uns zugleich an. Es geht uns wie Menschen, die ständig umziehen müssen und gezwungen sind, ständig zu sortieren: Was behalte ich, weil ich es noch brauche; was muss ich wegwerfen, um nicht am Ballast zu ermüden? Wo muss ich – um es biblisch zu sagen – umkehren und neu anfangen; wo muss ich den guten Kampf weiterkämpfen und in Treue auf dem bisherigen Weg bleiben?

Wir spüren dabei deutlich: Die Kirche muss mit auf den Markt, hinein ins Getümmel. Sie muss den klar umbauten Petersplatz, auf den alles herbeiströmt, verlassen und sich wieder auf dem Areopag, dem Marktplatz von Athen unter diejenigen mischen, die da herumstehen, so wie Paulus damals, als er seine Missionsrede hielt. Sie muss sich der Konkurrenz stellen, ohne zu hoffen, sie könne sie irgendwann ausschalten; denn das sogenannte christliche Abendland wird nicht wieder kommen, wo die katholische Kirche in weltanschaulichen Fragen über Jahrhunderte hinweg die einzige nennenswerte Größe war. Das ist eigentlich seit der Reformation schon vorbei, aber es dauert eben eine Weile, ehe wir solche Entwicklungen in uns aufnehmen. Die Kirche und wir alle wissen zwar, dass wir zu neuen Ufern aufbrechen müssen, hoffen aber immer noch, das Ziel mit Küstenschiffahrt erreichen zu können. Wie leicht einzusehen ist, wird das kaum zu machen sein.

3. NEUE HERAUSFORDERUNGEN

Diese Ausgangslage einer tiefverwurzelten, aber gut funktionierenden Areligiosität, verbunden mit einer zunehmenden Auflösung jeglicher kultureller „essentials“ macht uns zunächst ziemlich ratlos. Die Situation ist wohl kirchengeschichtlich einmalig. Als Paulus auf dem Areopag in Athen seine berühmte Missionspredigt begann, konnte er mit Blick auf die vielen Altäre in der Stadt noch guten Gewissens beginnen: „Athener, nach allem, was ich sehe, seid ihr besonders fromme Menschen“. Es ist der Normalfall zu allen Zeiten gewesen, dass die christliche Botschaft auf andere Religionen traf, auf irgendeine bodenständige und milieustarke Volks-Frömmigkeit, an der sie „andocken“ konnte. Erstmals aber trifft sie auf eine Zuhörerschaft, der es jeder so gearteter Anknüpfungsmöglichkeit ermangelt und in der jede und jeder irgendwie anders ist. Diese neue Konstellation eines flächendeckenden areligiösen Milieus, das sich zunehmend pluralisiert, stellt für die Kirche eine neue Herausforderung dar, der sie sich in ihrem Epizentrum, nämlich in den neuen Bundesländern (inklusive Böhmen) stellen muss.

Ich spreche bewusst von Herausforderung, um allen Klagen von vornherein den Boden zu entziehen. Denn diese Situation stellt sich zumindest in Ostdeutschland als außergewöhnlich chancenreich dar. Ich nenne drei Chancen der ostdeutschen Diaspora:

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, eine Folge des Phänomens, das Tilman Moser „Gottesvergiftung“ nannte. In Ostdeutschland ist diese Haltung eher selten. Stattdessen finden sich hier oft eine vorsichtige Neugier und auch eine erstaunliche Offenheit.

2. 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 und Offenheit.

3. Offenheit ist aber nicht Profillosigkeit: In einer Diaspora, wie wir sie in Ostdeutschland erleben, werden die Christen rasch auf ihre „Kernkompetenz“ zurückgeführt, ja zurückgezwungen. Was die Kirche intern oft heiß und intensiv beschäftigt, ist für Außenstehende nämlich meist völlig uninteressant. Sie wollen wissen: Wozu seid ihr als Christen eigentlich gut? Was bringt ihr?

Ich wage keine Prognose, wie sich die konfessionellen Gewichte in den neuen Bundesländern verschieben werden, da besonders die Jugend wenig kalkulierbar ist. Ich enthalte mich auch jeglicher Voraussage, in welche Richtung sich auf längere Zeit das Wertebewusstsein verändern wird, wenn das Christentum nicht mehr prägend ist. 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: Die neuen Bundesländer mit ihrem hochprozentigen Anteil an Areligiösen, mit ihren Jugendweihen und auf rein weltlicher Basis arbeitenden Beerdigungsinstituten stellen ein hochinteressantes Experimentierfeld dar, wie sich das Mit- und sicher auch Gegeneinander der Lebenseinstellungen gestaltet.

Ich optiere für eine der Ökumene abgeschaute Strategie, die das Ziel hat, ein gesellschaftliches Tabu zu brechen. Das

heißt im Einzelnen: Toleranz ist das mindeste im Umgang miteinander. Gerade die jüngere Geschichte der betroffenen Region ist von Diffamierungen und propagandistischem Trommelfeuer, ja von existenzbedrohenden Diskriminierungen gezeichnet – hier sind schwer zu heilende Wunden geschlagen worden. Toleranz zwischen Religiösen und Nicht-religiösen ist also erstrebenswert. Die Grundhaltung – Respekt vor dem jeweils anderen (wohl ein anderes Wort für Nächstenliebe) – lässt sich rasch deklarieren, muss aber mühsam eingeübt werden.

Toleranz aber ist zuwenig. Meine Vorstellung orientiert sich am Modell der Ökumene, wie sie zwischen den Kirchen praktiziert wird. Ihr liegt eine europäische und insbesondere deutsche geschichtliche Erfahrung zugrunde: Der zunächst nahe liegende 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. Der „kalte Pluralismus“ eines schiedlich-friedlichen Nebeneinanders erwies sich dann 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, die einen „heißen Pluralismus“ darstellt: Es geht darum, den Kontakt zur anderen Seite und das intensive Miteinander auf allen möglichen Ebenen zu suchen, um sich gegenseitig weiterzubringen und dabei das jeweils eigene Profil zu schärfen. Im besten Fall kann keine Seite mehr denken, sprechen und agieren, ohne die andere dabei mitzudenken und einzubeziehen. Beide Partner steuern dabei einen Punkt vor ihnen an, den sie selbst noch nicht klar benennen können. So ähnlich verläuft inzwischen auch der interreligiöse Dialog.

Damit ist trotz aller nicht ausbleibenden Schwierigkeiten Ökumene offenbar ohne vertretbare Alternative. War-

um sollte eine „Ökumene der dritten Art“ nicht auch zwischen Menschen praktizierbar sein, die einesteils Christen, andernteils areligiös sind? Dass hier sogar so etwas wie eine „Lima-Liturgie“ der „dritten Art“ denkbar ist, zeigen erste gottesdienstliche Erfahrungen wie die Leipziger Friedensgebete, die Dresdner „Gebetsgruppe für Atheisten“, die „Feier zur Lebenswende“ als Jugendweihe-Alternative und das „Weihnachtslob für Ungetaufte“ im Erfurter Dom oder ganz unspektakulär die Schulgottesdienste in vielen Schulen Ostdeutschlands mit hohem Prozentsatz an areligiösen Schülern. Grundvoraussetzung für das Gelingen solcher Aktivitäten ist, dass die Formen gemeinsam, von Christen und Nichtchristen, entwickelt werden.

Aber wozu eine Bemühung, die zunächst keine „Taufzahlen“ verheißt? Ihr wichtigster 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 – um Bertolt Brecht zu zitieren – keine „irreligiösen Gefühle“ verletzen. Auf diese Weise haben wir aber – und da schließe ich die Christen mit ihren Problemen bei der Glaubens-Weitergabe 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 dafür adäquate Formen anzubieten, war die Herausforderung aller Jahrhunderte vor uns. Es wäre verwunderlich, wenn diese Anstrengung in unserer Zeit plötzlich ein Ende fände – und dies vielleicht auf eine Weise, dass es kaum jemand bemerkt.

Zum Nachweis der Zitate verweise ich auf meine Veröffentlichungen; dort sind auch einige der hier vorgetragenen Thesen ausführlicher erörtert:

Literatur

„Religiös unmusikalisch“? – Ostdeutsche Mentalität zwischen Agnostizismus und flottierender Religiosität, in: J. WANKE (Hg.), *Wiedervereinigte Seelsorge – Die Herausforderung der katholischen Kirche in Deutschland*, Leipzig (Benno) 2000, 24-53.

„Religiös unmusikalisch“? Zu einer Metapher Max Webers, in: *Zeiten des Übergangs*. Festschrift für Franz Georg Friemel zum 70. Geburtstag, (hg. v. B. PITTNER u. A. WOLLBOLD), (Erfurter theologische Studien; 80), Leipzig (Benno) 2000, 119-136.

Homo areligiosus. Überlegungen zur Entkonfessionalisierung in der ehemaligen DDR, in: *Gottlose Jahre? – Rückblicke auf die Kirche im Sozialismus der DDR* (hg. v. THOMAS A. SEIDEL im Auftrag der Evangelischen Akademie Thüringen und der Gesellschaft für Thüringische Kirchengeschichte), (Herbergen der Christenheit; Sonderband 7), Leipzig (Evangelische Verlagsanstalt) 2002, 197-215.

Auf dem Weg in eine universale Diaspora, in: *Lebendiges Zeugnis* 57 (2002) nr. 1, 44-58.