
Konfessionslosigkeit als Konfession?

Sozialwissenschaftliche und kirchentheoretische Beobachtungen

Jan Hermelink

Um das komplexe Thema anzugehen, lege ich mir die Begriffe und Phänomene, die im Titel vorgegeben sind, zunächst ein wenig zurecht (Abschnitte 1. und 2.). Sodann stelle ich eine (sozialempirisch generierte) Innenperspektive und einige kirchliche Außenperspektiven auf den (möglichen) Bekenntnischarakter, also die Konfessionalität der Konfessionslosigkeit vor (3. und 4.). Schließlich sind einige wenige Impulse für die praktisch-theologische Diskussion zu skizzieren.

1. »Konfession« und »konfessionslos« – Bedeutungshorizonte

»Konfessionslos« – das ist kein Begriff der Alltagssprache. Abgesehen von kirchlichen und kirchensoziologischen Diskursen sowie von den Publikationen des »Internationalen Bundes der Konfessionslosen und Atheisten« und ähnlicher Verbände, begegnet man dem Begriff heute wohl nur einmal pro Jahr, nämlich beim Ausfüllen der Steuererklärung. Hier erscheint in der Kategorie »Religion« – neben »röm.-kath.« und »ev.-luth.« oder, je nach Region, auch »ev.-uniert« und vielleicht »baptist.« – stets auch die Möglichkeit »konf.los«. Weil es hier um den staatlichen Kirchensteuereinzug geht, müssen freilich auch Mitglieder eines Moscheevereins oder eines buddhistischen Klosters sich hier, wie auch beim Einwohnermeldeamt, als »konfessionslos« einordnen.

Der melde- und steuertechnische Gebrauch des Wortes »Konfession« geht bekanntlich – in Deutschland, in der Schweiz und wohl auch hier in Österreich – auf staatskirchenrechtliche Regelungen zurück, die bestimmten Religionsgemeinschaften, als »Körperschaften des öffentlichen Rechts«, u. a. das hoheitliche Recht des Steuereinzugs bei ihren »Konfessionsangehörigen« einräumen. Die staatliche Abfrage der »Konfession« erinnert damit an den historischen Bedeutungswandel des Begriffs, vom *Bekennntnis* im individuellen (exemplarisch: die *Confessiones* Augustins) oder kollektiven Sinn (*Confessio Augustana*) zur Bezeichnung einer kirchlichen *Institution*, der die Einzelnen zugeordnet sind bzw. der sie sich, im Gefolge zunehmender »Bekennntnisfreiheit«, selbst zuordnen – oder eben nicht mehr zuordnen.

Der Begriff »Konfession« kann demnach sowohl individuell als auch institutionell

verstanden werden; zugleich impliziert er stets einen *gesellschaftsöffentlichen Horizont*. Seit dem frühen 19. Jahrhundert wird die institutionelle Pluralität des Christentums staatsrechtlich durch »Konfessionen« geordnet und wissenschaftlich-theologisch durch die Konfessionskunde kartographiert. Dem entspricht die in dieser Zeit zunehmende Konfessionalisierung der europäischen Gesellschaft: In, mit und mitunter auch gegen die verfassten Kirchen bilden sich distinkte »Konfessionskulturen« (Thomas Kaufmann)¹ oder »konfessionelle Milieus« (Olaf Blaschke)², die sich durch gezielte Traditionspflege, durch eigene Ritual- und Festzyklen, Vereinsgründungen sowie breite Popular- und Wissenschaftspublizistik *stabilisieren* – und zugleich voneinander *abgrenzen*. Durch eben diese wechselseitige Abgrenzung bilden sich – regional unterschiedlich – jeweils profilierte, bis heute erkennbare *religionskulturelle Konstellationen*; und in der Folge sind auch die Einzelnen stärker zu weltanschaulicher und habitueller Selbstpositionierung genötigt.

Konfessionslosigkeit, verfassungsrechtlich ermöglicht durch die seit 1848 allmählich erweiterte Religionsfreiheit, führt nun alle diese Bedeutungshorizonte des Konfessionsbegriffs ebenfalls mit sich: »Konfessionslosigkeit« ist von Anfang an *öffentlich-rechtlich* geprägt; der Begriff markiert einen *individuellen Status* – wobei ebenso wie bei der christlichen »Konfession« offen bleibt, wie die Einzelnen sich diesen rechtlichen Status in eigener Überzeugung und Beteiligung zu eigen machen. Auch Konfessionslosigkeit wird in der Öffentlichkeit sodann durch *Institutionen* wie den Freidenker-Verband oder den Humanistischen Verband Deutschlands artikuliert. Und wenn Horst Groschopp, der Vorsitzende des Humanistischen Verbandes, von einer »dritten Konfession« spricht³, dann bezieht er sich nicht auf die eingeschriebenen Mitglieder, sondern ausdrücklich auf verbreitete »Überzeugungen«, ja »Gewissheiten«, die wiederum in bestimmten *sozialen Milieus* zu finden seien⁴. Diese Milieus formieren sich – historisch verständlich – bis heute vor allem durch Abgrenzung von »den Kirchen«; zugleich jedoch versuchen die entsprechenden Verbände, die gemeinsamen Überzeugungen »der« Konfessionslosen doch auch positiv und möglichst konsensfähig zu formulieren.

Aus diesen begriffshistorischen Andeutungen entnehme ich für die Themenfrage, inwiefern auch Konfessionslosigkeit als »Konfession« verstanden werden kann, drei Maßgaben:

1. Vgl. *Th. Kaufmann*, Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts, Tübingen 2006.
2. Vgl. *O. Blaschke*, Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970. Ein zweites konfessionelles Zeitalter, Göttingen 2002.
3. *H. Groschopp*, Wie humanistisch ist das säkulare Spektrum? Von den »Dissidenten« zur »dritten Konfession«, in: *A. Fincke (Hg.)*, Woran glaubt, wer nicht glaubt? Lebens- und Weltbilder von Freidenkern, Konfessionslosen und Atheisten in Selbstaussagen (EZW-Texte 176), Berlin 2004, 15-27, hier 16 ff.
4. A. a. O., 22. 20.

- Wie die »Konfession« markiert auch die »Konfessionslosigkeit« zunächst eine – öffentlich-rechtliche oder institutionelle – *Außenperspektive*, die von einem weltanschaulich-habituellen *Selbstverständnis* als »konfessionslos« sorgfältig zu unterscheiden ist. Neben eine exemplarische Innensicht (3.) sollen daher auch (hier kirchliche) Außensichten treten (4.).
- Ein Verständnis der Konfessionslosigkeit als individueller Überzeugung, sei sie selbst artikuliert oder von außen zugeschrieben, muss nach den jeweiligen *institutionellen*, den *rechtlichen* und nicht zuletzt den *milieu-kulturellen* Kontexten eines solchen Bekenntnisses, einer Konfession der Konfessionslosigkeit fragen.
- Dabei empfiehlt sich – angesichts der bis heute spürbaren Prägekraft konfessionell-kultureller Milieus – die Frage danach, welche Mechanismen interner *Stabilisierung* sowie externer, wechselseitiger *Abgrenzung*, nicht zuletzt seitens des kirchlichen Christentums, der Konfessionslosigkeit gleichsam die Konturen einer eigenen »Konfession« verleihen.

Mit der Frage nach der Rolle kirchlich-institutioneller Grenzmarkierungen zielt mein Impuls nicht zuletzt auf das Feld *kirchentheoretischer* Reflexion: Wie versteht und präsentiert sich die evangelische Kirche angesichts verstärkt wahrgenommener Konfessionslosigkeit (4.) – und wie lässt sich diese Selbstpräsentation theologisch verantworten (5.)?

2. Konfessionslosigkeit als konfessionelles Milieu – empirische Notizen

Gegen die Vermutung, Konfessionslosigkeit könne als eine subjektiv (bzw. kulturell) *ausdrückliche Überzeugung* und in diesem Sinn als Konfession verstanden werden, spricht zunächst die schlichte empirische Einsicht: »Die Konfessionslosen oder den Konfessionslosen schlechthin gibt es nicht.«⁵ Sozialstatistische wie sozialwissenschaftliche Untersuchungen markieren nicht nur tief greifende Unterschiede zwischen west- und ostdeutscher Konfessionslosigkeit – darauf ist gleich zurückzukommen. Vielmehr verweisen sie auch, quer dazu, auf die Differenz zwischen (durch Kirchenaustritt) »erworbener« und »ererbter« Konfessionslosigkeit, auf die Korrelation zu Alterskohorten, Bildungsstand oder Grad der Urbanität.

Aufschlussreich für die subjektive Dimension sind die vergleichenden Analysen zu den »Weltsichten« von ost- und westdeutschen Evangelischen und Konfessionslosen, wie sie Friederike Benthaus-Apel und Monika Wohlrab-Sahr im Rahmen der jüngsten Kirchenmitgliedschaftserhebung angestellt haben⁶. Sie zei-

5. So etwa W.-J. Grabner, Konfessionslosigkeit: Einstellungen und Erwartungen an das kirchliche Handeln, in: J. Hermelink/Th. Latzel (Hg.), Kirche empirisch. Ein Werkbuch, Gütersloh 2008, 133-150, hier 144. Dort (a. a. O., 149f.) auch Hinweise auf einschlägige Literatur.

6. Vgl. F. Benthaus-Apel/M. Wohlrab-Sahr, Weltsichten, in: W. Huber/J. Friedrich/P. Steinacker

gen, dass es – etwa im Blick auf den »Sinn des Lebens« – bei den Konfessionslosen u. a. ein kohärentes Einstellungsmuster der rational-»reflexiven Selbstbestimmung« gibt, das die Grenze eigener Möglichkeiten (das meist gewählte Item lautet: »Auch wenn man im Leben viel durch eigene Anstrengung bewirken kann, hat man doch nicht alles in der Hand«) akzeptiert – und das sich bei den befragten Evangelischen ganz ähnlich finden lässt⁷. Umgekehrt ist auch die unter Evangelischen verbreitete »traditional-religiöse Sinnordnung« (»Das Leben erhält seinen Sinn, weil es Gott gibt«) durchaus bei westdeutschen Konfessionslosen nachzuweisen; bei den ostdeutschen entspricht dem eine »immanente Sinnordnung«, der zufolge das menschliche Leben nach »einem bestimmten Plan« verläuft⁸. Und auch eine Weltsicht »rational kontrollierter Anomie« findet sich nicht nur bei Konfessionslosen, sondern durchaus auch bei evangelischen Kirchenmitgliedern. Auch im Blick auf die eigene Religiosität der Konfessionslosen oder ihre Erwartungen an das kirchliche Handeln finden sich sehr unterschiedliche und immer auch bei den Mitgliedern weit verbreitete Einstellungen. Gleichwohl ist deutlich, dass die religiösen und kirchlichen Einstellungen der Konfessionslosen in Ostdeutschland doch eine gewisse Kohärenz – und Stabilität – aufweisen. Während man hier die diakonische, in Grenzen auch die liturgisch-kasuelle Aktivität der Kirche – also die »Kirche für Andere« – durchaus positiv würdigen kann, ist das Interesse an religiös-existenziellen Fragen geradezu programmatisch gering: »Religion spielt für die meisten Ostdeutschen schlicht keine Rolle mehr«, heißt es in einer neueren sozialwissenschaftlichen Analyse⁹. Es herrscht inzwischen weitgehend Einigkeit über die *Bedingungsfaktoren* dieser ostdeutschen »Areligiosität« (Eberhard Tiefensee)¹⁰. Sie geht vor allem auf die Religionspolitik des SED-Staates seit den 1950er Jahren zurück, in der sich u. a. die öffentliche Marginalisierung kirchlichen Lebens, die aggressiv durchgesetzte Jugendweihe und die schulische Propagierung eines »wissenschaftlichen« Weltbildes verbanden. Der »Erfolg« dieser Religionspolitik beruhte freilich auch auf den regionskulturellen Verhältnissen Mitteldeutschlands, das schon seit dem 19. Jahrhundert stark von Kirchenkritik und -abstinenz geprägt war, sowie auf der spezifischen DDR-Variante der industriellen Modernisierung, die mit einer forcierten Umsiedlung großer Bevölkerungsteile einherging.

(Hg.), Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2006, 281-329.

7. Vgl. a. a. O., 312 ff. 316 ff.

8. Vgl. a. a. O., 307 ff. 315 ff.

9. O. Müller/G. Pickell/D. Pollack, Kirchlichkeit und Religiosität in Ostdeutschland: Muster, Trends, Bestimmungsgründe, in: M. Domszen (Hg.), Konfessionslos – eine religionspädagogische Herausforderung. Studien am Beispiel Ostdeutschlands, Leipzig 2005, 23-64, hier 61.

10. Vgl. etwa E. Tiefensee, Homo areligiosus, in: W. Bergsdorf u. a. (Hg.), Weltreligionen im 21. Jahrhundert. 21 Vorlesungen, Weimar 2001, 75-98; ders., Areligiosität. Annäherung an ein Phänomen, in: U. Laepple/V. Roschke (Hg.), Die so genannten Konfessionslosen und die Mission der Kirche, Neukirchen-Vluyn 2007, 66-77.

In einer furiosen Analyse hat Ehrhart Neubert bereits Mitte der 1990er Jahre begründet, warum die ostdeutsche Konfessionslosigkeit auch nach dem Wegfall staatlicher Repression des Christentums ein öffentlich verbreitetes und individuell stabiles (Selbst-)Deutungsmuster geblieben ist¹¹. Er weist u. a. auf die bleibende Relevanz einer »wissenschaftlichen« (szientistischen) und zugleich implizit eschatologischen Weltdeutung hin, die in der Schule, durch Bildungsvereine wie die »Urania«, aber auch durch regionale Zeitungen weitergetragen wird. Dazu ordnet sich die individuelle Lebensführung in einen Kranz von biographischen und jahreszyklischen Feiern ein; diese werden öffentlich propagiert (der Internationale Frauentag, der »Tag des Lehrers« und viele andere) und familiär aufwändig begangen. Viele dieser weltanschaulichen und rituellen Deutungsmuster sind zudem durch explizite Abgrenzung gegen »die Religion«, auch gegen die Kirchen geprägt.

Die ostdeutsche Konfessionslosigkeit weist insofern alle Strukturmerkmale eines klassischen »konfessionellen Milieus« (Blaschke) auf. Dessen enorme, eigentlich unzeitgemäße Beharrungskraft beruht, so Neubert, jedoch vor allem auf einem spezifischen *Mechanismus biographischer Selbstdeutung*. Die eben genannten Deutungsmedien kommen nämlich sämtlich darin überein, dass sie als typisch ostdeutsch zu charakterisieren sind. Die »ostdeutsche Identität«, die sich eigentlich erst nach 1990 artikuliert, nämlich angesichts der politischen, ökonomischen und kulturellen Dominanz Westdeutschlands, kann sich demgegenüber vor allem durch die Abstinenz gegenüber Religion und Kirche definieren: »Das haben wir hinter uns.«¹² In einer Situation, in der viele mühsam erworbenen Qualifikationen, Einstellungen und Fähigkeiten als irrelevant, ja vielleicht sogar als hinderlich erfahren werden, in dieser Lage markieren die Einzelnen die *Kontinuität ihrer Lebensgeschichte* nicht zuletzt dadurch, dass sie ihre bleibende Religionsferne betonen. Das kulturelle Milieu ostdeutscher Konfessionslosigkeit stabilisiert sich, so Neubert, durch das Bedürfnis nach biographischer Kohärenz angesichts des bedrohlich rapiden gesellschaftlichen Wandels.

3. Kirchlich-religiöse Distanz als Bekenntnis zu Kultur und Familiengeschichte – ein Mehr-Generationen-Interview

Die subjektive Logik dieser ostdeutschen Konfessionskultur vor und nach der »Wende« 1989/90 soll nun etwas genauer betrachtet werden anhand von Aus-

11. Vgl. zum Folgenden E. Neubert, »gründlich ausgetrieben«. Eine Studie zum Profil und zur psychosozialen, kulturellen und religiösen Situation von Konfessionslosigkeit in Ostdeutschland und den Voraussetzungen kirchlicher Arbeit (Mission), in: L. Motikat/H. Zeddies (Hg.), Konfession: keine. Ausgewählte Beiträge der Studien- und Begegnungsstätte Berlin, Frankfurt/M. 1997, 49-160.

12. Vgl. a. a. O., 71 ff. 142 f.

schnitten aus einem Mehr-Generationen-Interview, das im Rahmen eines DFG-Projekts über »Generationenwandel als religiöser und weltanschaulicher Wandel« (geleitet von M. Wohlrab-Sahar, Leipzig 2003-2006) vor einigen Jahren in Ostdeutschland geführt wurde. Meine – nur ganz knappe – Analyse konzentriert sich auf die Frage, welche *Abgrenzungen* und welche *Bindungen* hier zu gleichsam konfessorischen Formulierungen veranlassen.

»Die in Schlesien geborene Großmutter (GM) musste aufgrund der Kriegsereignisse fliehen und siedelte sich zusammen mit ihrem Mann und dessen Eltern 1945 in der Nähe Berlins an. Dort gründeten sie einen selbstständigen Handwerksbetrieb, der auch heute noch im Familienbesitz ist. Die Familie ist geprägt durch Unabhängigkeitswillen und Handwerkerstolz des Großvaters. Dieser wird als extrem leistungsorientiert (»Arbeiten bis die Knochen bluten«) und als Atheist charakterisiert. Zum DDR-Regime hatte er ein distanzierendes Verhältnis. [...] Auch bei GM ist der Bezug zum christlichen Glauben nur noch schwach. Sie wurde zwar getauft, charakterisiert ihr Elternhaus aber als kirchenfern. So scheint es nur folgerichtig, dass sie sich auch aus der religiösen Erziehung der Kinder heraushält. Diese Aufgabe übernimmt allerdings die Mutter des Großvaters (UGM): [M = Mutter; I = Interviewerin; // = überlappende Äußerungen]

M: *Und ja, und diese diese Oma [...] war sehr gläubig. Ich weiß noch, als se mir sachte, Gagarin flog das erste Mal im Weltall: »Kind jetzt wirste seh'n, jetzt kommt der liebe Gott und haut ihm was auf'n Deckel«.*

I: *{lacht} Hat se wirklich gesagt?*

M: *Hat se gesagt. [...] Nun muss man sagen, sie war also auch'n schlichter Mensch. Die hatten damals keine große eu/achte Klasse. Ah noch nicht'ma.*

GM: *Ach Dorfschule irgend'n//*

M: *//Also auf'm Dorf// groß geworden und, aber ähm, ja, äh, hatte ihre moralischen Grundwerte aus der Bibel eben, nich'? [...] Und durch sie hab ich so'n bisschen diesen christlichen, also bin ich an die Bibel rangeführt worden. Und da ich in Opposition stand mit den Jungpionieren und so weiter, en bisschen also mit diesem Staat, gefärbt durch meinen Vater wieder, eh bin ich, äh hab' ich mich also zu diesem Christlichen hingezogen gefühlt. Außerdem war ich ein sehr phantasievoller Mensch (2) und alles was mit Mythos und mit, des, was'n bisschen Märchen und Geschichten, das fand ich toll. [...]*

Obwohl ihre Eltern sie nicht hatten taufen lassen, entscheidet sich M als Jugendliche für Taufe und Konfirmation. [...] Im Verlauf der höheren Klassen vollzieht sich bei M – trotz der getroffenen Mitgliedschaftsentscheidung – eine zunehmende Abwendung vom Glauben:

M: *Und eh, ja, dann später setzten dann die naturwissenschaftlichen Fächer bei mir ein in der Schule. Und dann kam das, das, da, ja das Wissen dazu, und dann sagt man sich »Nein«. Weil ich ja den Glauben in dieser, in dieser kleinen einfachen Form kennen gelernt habe, dacht ich mir: »Des is' ja alles Humbug. Das is' Humbug. Man kann alles erklären. Der Mensch wird irgendwann alles eh' rausfinden«, wie uns also die Genossen auch immer gesagt haben: »realistisches Menschenbild« und so weiter. Toll, ja. Also zum Kommunisten bin ich trotzdem nicht geworden, aber erst mal zum Atheisten. [...]*

Die Tochter (T) nutzt über einen längeren Zeitraum die musikalischen Angebote der Kirchengemeinde, bleibt jedoch gegenüber der dort praktizierten Frömmigkeit distanzierter. Religion bleibt »Kultur« und damit notwendig relativ:

M: *Na du kamst ja auch nicht aus einem gläubigen Haus [...] wo dann also immer gebetet wurde vorm Essen oder so was. So wat war bei uns natürlich nicht der Fall. Wir ham zwar auch drüber geredet und sie kennt viele, du kanntest viele Geschichten aus der Bibel. Die hatt'//*

T: *//Jaa schön verpackt? und immer? mit Fragezeichen//*

M: *//ich dir auch erzählt, //aber immer als Geschichte und als Kulturgut mehr als dass es also Glaubens äh sache gewesen wäre. Ja. [...]*

Die jahrelange Aktivität im Kirchenchor führt zwar dazu, dass sich T mit zwölf Jahren noch nachträglich taufen lässt, aber eine gelebte Religiosität verbindet sich damit nicht. An anderer Stelle

stellt M die ihr offenbar begründungspflichtig erscheinende Taufentscheidung der Tochter insofern als legitim dar, als die christliche Religion zur ›abendländischen Kultur‹ gehöre, ›Werte vermittele‹ und deswegen eine wichtige Grundlage im Leben darstelle.«¹³

Auch wenn diese Familie (im rechtlichen Sinne) *keine* Konfessionslosigkeit praktiziert, so sind doch die Konfliktmuster und Bindungskräfte gut erkennbar, die das Bekenntnis zur Kirchendistanz bzw. zur Kirche regelmäßig prägen. Zugleich scheint mir das Interview aufschlussreich, weil es zeigt, wie beweglich, wie *disponibel* der Status der Konfessionslosigkeit ist. Vier Aspekte seien markiert.

(1) Die Konfessionsbindung steht hier im Konflikt zu anderen Zugehörigkeiten, oder genauer: zu anderen *institutionellen Loyalitäten*, etwa zu den Jungpionieren und anderen schulischen, überhaupt zu den staatlichen Vorgaben. – Insofern zeigt sich hier nochmals die Suprematie politisch-nationaler über religiöse Loyalität.

(2) Sodann ist die kirchlich-religiöse Selbstpositionierung geprägt durch ein komplexes Ineinander von Abgrenzung und Solidarität zwischen den *familiären Generationen*: Die väterliche Großmutter wird distanziert als »n'schlichter Mensch« beschrieben, sie konnte den Glauben nur in einer »kleinen, einfachen Form« vermitteln. Dennoch hat die Mutter sich in *ihrem* Sinne, und gegen die elterliche Überzeugung, taufen lassen – damit aber zugleich die väterliche Staatskritik aufgenommen. Die Tochter wiederum distanziert sich von der familiären Tradition der Unkirchlichkeit, ohne doch die Solidarität mit der Mutter aufzukündigen.

(3) Die schwankende Konfessionalität in dieser Familie ist durch die Auseinandersetzung zwischen religiöser und szientistischer *Weltdeutung* bestimmt¹⁴. Gegenüber einem naturwissenschaftlichen, durch moderne Technik gestützten Weltbild erscheint der Glauben als altmodisch, lächerlich und weltfremd. Um die Zuwendung der Mutter zum »Christlichen«, um später auch die Taufe der Tochter zu plausibilisieren, wird die Bibel als Sammlung von »Märchen und Geschichten« charakterisiert, die als »Kulturgut« weitergegeben werden. Im Kontext einer »realistischen« Weltdeutung können Bibel und Glaubenslehre jedoch keine existenzielle Verbindlichkeit beanspruchen – »immer mit Fragezeichen«, so die Tochter.

(4) Der entscheidende Deutungsrahmen, in dem hier über institutionelle wie inhaltliche Konfessionalität kommuniziert wird, ist jedoch wiederum die *Kohärenz der eigenen Biographie*, die zu überzeugender Darstellung kommen soll. Dies geschieht hier, mitbedingt durch die Anlage des Interviews, auch durch den Rekurs auf *familiäre* Traditionen, die die eigene Lebensdeutung ebenfalls als kohärent markieren, über politische und kulturelle Umbrüche hinweg. Im Rahmen die-

13. U. Karstein/Th. Schmidt-Lux/M. Wohlrab-Sahr/M. Punken, Säkularisierung als Konflikt. Zur subjektiven Plausibilität des ostdeutschen Säkularisierungsprozesses, in: BJSoz 4 (2006), 441-461, hier 452-454.

14. So auch Karstein u. a., a. a. O., 451 ff.

ser Selbstdeutung kann eine – durchaus engagierte – Zugehörigkeit zur Kirche, kann auch die Weitergabe biblischer »Geschichten« Platz finden, ungeachtet der atheistischen Vorgaben seitens der Familie und des Staates. Umgekehrt findet die positive Sicht des »Christlichen« jedoch dort seine Grenze, wo es – als »Glaubenssache« – inhaltliche Verbindlichkeit fordert oder gar die gesamte Lebensführung bestimmen will: Zu einem »gläubigen Haus« könnte diese Familie, so scheint es, nur um den Preis einer gleichsam gegenkulturellen, umfassenden Revision der eigenen Geschichte werden. Das kirchliche Bekenntnis wird hier – und wohl nicht nur hier – einem Bekenntnis zum *Sinn der eigenen Lebensgeschichte* konsequent untergeordnet.

4. Konfessionslosigkeit als Herausforderung der Kirche – typische Grenzmarkierungen

Neben diese Innenperspektive (die natürlich ihrerseits von außen, nämlich sozialwissenschaftlich präpariert ist) stelle ich nun – wiederum nur knapp – einige typische Außensichten der kirchlichen Institution. Wiederum ist die Frage leitend, welche *Abgrenzungen* das Thema der Konfessionslosigkeit provoziert und in welchen – nun theologischen – Deutungsmustern die Grenze Kirche / Konfessionslose bearbeitet wird.

Eine erste Beobachtung betrifft (fast) alle kirchlichen Äußerungen zum Thema. Die Grenze, die hier stets – und meist gleich zu Beginn – markiert wird, ist ja die zwischen west- und ostdeutschen Verhältnissen: »Hier bei uns¹⁵ ist es nämlich mit der Kirche ganz anders«, und zwar vor allem im Blick auf die Konfessionslosigkeit. Man könnte geradezu vermuten, dass dieses Thema auch und gerade innerkirchlich eine eigene, eine »ostdeutsche Identität« markieren soll.

Eine zweite Beobachtung, gültig ebenfalls für fast alle Beiträge, betrifft eine Grenze, die erstaunlicherweise nicht (mehr) in den Blick kommt. Die *Pluralität* der christlichen Kirchen, die die staatsrechtliche und gesellschaftskulturelle Unterscheidung lutherischer und reformierter, evangelischer und katholischer Konfessionen allererst provoziert hat – sie ist gegenüber der Konfessionslosigkeit offenbar irrelevant geworden. Das kirchliche Christentum, das sich um die Konfessionslosen bemühen soll, wird seinerseits *nicht* als konfessionell geprägt und abgegrenzt verstanden. Damit verschiebt sich der Begriff der Konfession, damit verschiebt sich jedoch auch der Begriff der *Kirche* in einer Weise, die dringend weiter zu untersuchen wäre.

Nun jedoch der Blick auf drei innerkirchliche Grenzmarkierungen gegenüber »den« Konfessionslosen.

15. Fast die gesamte einschlägige Literatur stammt aus dem Raum der ostdeutschen Landeskirchen.

(1) Eine vor allem in der kirchlichen Bildungsarbeit verbreitete Sicht formuliert Fred Mahlburg von der Evangelischen Akademie in Mecklenburg-Vorpommern¹⁶. Unter der Überschrift »Die Begegnung mit Konfessionslosen tut *uns* gut« heißt es dort:

»Sie bringen ein wichtiges Gut in unser kirchliches Leben hinein: interessierte Fragen, außerkirchliche Problemstellungen, außerkirchliche Kompetenzen, darunter auch [...] ihre außerkirchliche, säkulare Sprache. Wie sollten wir eigentlich ohne die Begegnungen mit interessierten, aufgeschlossenen Konfessionslosen unseres Glaubens gewiss bleiben?«

Und weiter: »Als Sympathisanten eines selbst gewählten Ausschnitts von Kirche fördern sie das gesamtgesellschaftliche Bewusstsein von der Bedeutung der Kirche. Sie wirken »missionarisch«, ohne »missioniert« worden zu sein. Ja, ich habe bisweilen den Eindruck, dass sie die Kirche in der Gesellschaft wirkungsvoller bekannt und anwesend halten als viele Kirchenmitglieder.«¹⁷

Die Konfessionslosigkeit markiert hier die Grenze zwischen einem kirchlichem Milieu, das in Binnensprache und -problemen verharrt, und der »Gesellschaft«, die als wesentlich »säkular« geprägt gilt. Es ist dann primär die Kirche, die sich ändern, öffnen muss, und zwar nicht nur um ihrer öffentlichen Sichtbarkeit willen, sondern auch zur Vergewisserung des eigenen Glaubens.

Die entscheidende Grenze, die das Thema Konfessionslosigkeit provoziert, ist dann nicht die rechtliche Zugehörigkeit zur Kirche, sondern ein »selbst gewähltes« Interesse, eine neugierig fragende Aufgeschlossenheit für ihre Themen. Diese Grenze – zwischen Interesse, Problembewusstsein, Sprachfähigkeit einerseits und sprachlosem religiösem Desinteresse andererseits – verläuft dabei innerhalb der Konfessionslosen wie innerhalb der Kirchenmitglieder: Auch die Gewissheit »unseres Glaubens« setzt hier ja Fragen, Interesse und Sprachfähigkeit voraus.

Diese Sicht der Konfessionslosen spiegelt offenbar ein kulturelles Milieu, das Artikulations- und Reflexionsfähigkeit schätzt. Die entsprechende Weltsicht »rational-reflexiver Selbstbestimmung« findet sich – wie Benthous-Apel und Wohlrab-Sahr gezeigt haben – inner- wie außerhalb der kirchlichen Mitgliedschaft.

(2) Alexander Garth, Gründer und Pastor einer »Missionsgemeinde« in Berlin-Hellersdorf, beschreibt die Arbeit mit Konfessionslosen oder »Atheisten« auf den ersten Blick anders:

»Es gibt kaum etwas Herausfordernderes für Atheisten als von Gott veränderte Leben: Geheilte Ehen und Beziehungen, Überwindung von lebenszerstörenden Süchten und Bindungen, [...] Menschen, die ihr Leben in Ordnung bringen und aufhören zu stehlen, zu lügen usw. [...] Atheisten, die Zeugen dieser Veränderung werden, suchen nach einer Erklärung. Bei manchen wird dabei die Frage nach Gott geweckt. [...] Wenn ein Mensch die Auswirkungen der Kraft Gottes in seinem Leben glaubhaft vorlebt, dann ist das eine ungeheure Herausforderung für Konfessionslose.«¹⁸

16. F. Mahlburg, Konfessionslos außerhalb und innerhalb der Kirche. Erfahrungen aus der evangelischen Akademiearbeit, in: G. Doyé/H. Kessler (Hg.), Konfessionslos religiös, Leipzig 2002, 243-254.

17. A. a. O., 247f.

18. A. Garth, Konfessionslose erreichen. Unmöglichkeit und Möglichkeit, ostdeutsche Konfes-

Auch Garth verbindet das Thema Konfessionslosigkeit mit Kirchenkritik: »Wenn die Kirche die Verlorenheit der Menschen ohne Christus aus den Augen verliert, dann wird sie keine absolute Notwendigkeit mehr darin sehen, [...] dass die Verlorenen gefunden werden. Sie wird sich mit dem Status Quo zwischen Glaube und Unglaube, zwischen Volk Gottes und heillosen Masse abfinden.«¹⁹

Die Grenze der Konfessionslosigkeit scheint hier theologisch klar (und dramatisch) benannt; es ist die Grenze »zwischen Volk Gottes und heillosen Masse«, zwischen »Verlorenen« und Geretteten. Dabei zeigt sich die Rettung durch die Kraft Christi – ganz paulinisch – in einem gänzlich *erneuerten Habitus*: in geheilten Beziehungen und geordneter Lebensführung.

Auch hier muss sich die etablierte Kirche für solche Einsichten allererst neu öffnen. Und auch hier markiert die theologisch wie praktisch entscheidende Grenze zugleich eine Differenz kultureller Milieus und Weltansichten. Wer von einer vorgegebenen, planvollen Ordnung des Lebens überzeugt ist, wer den Sinn des Lebens in Zielen sucht, »die über mein persönliches Dasein hinausweisen«²⁰, der oder die wird auch geneigt sein, zwischen verlorenem, verfehltem – und gelungenem Leben klar und eindeutig zu unterscheiden. Dieses Milieu definiert sich ebenfalls nicht einfach über rechtliche Zugehörigkeit: Mit jener Rhetorik von Verlorenheit, Rettung und neuer Ordnung wird bekanntlich auch die »nur« distanzierte Mitgliedschaft diskreditiert, in Ost- wie in Westdeutschland.

(3) In einem sehr differenzierten Beitrag über das »Außen« der Kirche²¹ betont der Magdeburger Bischof Axel Noack, dass die ostdeutschen Kirchen nach 1989 missionarisch weniger durch überzeugende Inhalte und eindrückliche »events« erfolgreich gewesen seien. Vielmehr:

»Wir haben Zugang zu den Menschen ohne kirchlichen Hintergrund vor allem dort gefunden, wo wir eine *Aufgabe* für sie hatten: Mitarbeit in einem Förderverein für eine Kirche, für eine Orgel oder ein neues Geläut, für ein Schul- oder ein Sozialprojekt, oder die Mitarbeit in einem Chor oder Posaunenchor. Dabei ist es gar nicht so leicht, die Motive für ein solches Mittun wirklich klar zu erkennen [...]. Gerade im Osten ist es nach all den Verwerfungen, die die Gesellschaft erleben musste, gut, wenn Menschen erfahren: Du wirst gebraucht!«²²

Noack formuliert allerdings auch die Probleme, die mit dieser Erfahrung verbunden sind. Er zitiert – »obwohl es theologisch eigentlich fürchterlich ist« – einen jungen Mann:

»Ich wünsche mir von der Kirche, dass sie offen steht, wenn ich sie brauche, aber es nicht übel nimmt, wenn man sie nicht besucht«. – So sind die Menschen! Vermutlich mehr, als wir denken. Und die sollen wir mögen! Für die sollen wir beten! Und jeder weiß sofort: Das ist ganz schön

sionslose mit dem Evangelium zu erreichen, MS 2006 – zugänglich unter <http://www.jungekirche-berlin.de/archiv/Konfessionsloseerreichen06.pdf> (Abruf 15.9.2008), 4.

19. A. a. O., 8.

20. Dieses Item gehört zu der von Benthous-Apel/Wohlrab-Sahr identifizierten Weltansicht »traditionaler Sinnhaftigkeit«, vgl. *dies.*, Weltansichten, a. a. O., 297 u. ö.

21. A. Noack, Wo ist aus Sicht der Kirche »außen«?, in: U. Laeppl/V. Roschke (Hg.), Die sogenannten Konfessionslosen und die Mission der Kirche, Neukirchen-Vluyn 2007, 127-139.

22. A. a. O., 135f.

anstrengend für unsere kleinen Kirchengemeinden. [...] Die Leute missbrauchen unsere Kirche einfach ein bisschen, und wir sind gefragt: Halten wir das aus?»²³

Wenn Noack die Erfahrung beschreibt, dass Konfessionslose dort zu gewinnen sind, wo sie sich an kirchlichen Projekten oder Gruppen aktiv beteiligen, dann ist auch hier ein bestimmter Lebensstil erkennbar: Konkretes, nachbarschaftlich-kommunales Engagement, Gemeinsinn und Geselligkeit stehen im Vordergrund. Man wird gebraucht – das ist diesseits wie jenseits der Kirche attraktiv.

Die entscheidende Grenze ist für Noack jedoch eine andere: nämlich die Grenze zwischen einer Unverbindlichkeit, der die gelegentliche Beteiligung an »events« oder Projekten genügt, und einer Verbindlichkeit kirchlicher Präsenz und gemeinsamen Gebets, das dann auch denen gilt, die diese institutionelle Verbindlichkeit »missbrauchen«. Die konfessionslose (und auch die innerkirchliche) Unverbindlichkeit wird für die Gemeindechristen zum Problem einer begrenzten emotionalen (»die sollen wir mögen!«) und »geistlichen Kraft«²⁴, zur Frage danach, wie weit die »feste Zuversicht in die Treue Gottes« reicht²⁵. Die Terminologie deutet es an: Theologisch werden die Erwartungen und die Enttäuschungen von »außen« hier als eine »auszuhaltende« *Anfechtung* begriffen. Diese Erfahrung, die alle Zuversicht oder Gewissheit des Glaubens begleitet, dürfte für Noack – angesichts der »Verwerfungen, die die Gesellschaft erleben musste«²⁶ – wiederum auch jenseits der Kirche zu finden sein.

5. Konfessionslosigkeit als Medium kirchlicher Selbstbeschreibung

Nicht nur aus sozialwissenschaftlicher Sicht kann Konfessionslosigkeit mitunter als biographisch prägende Überzeugung – und insofern als eine »Konfession« – verstanden werden. Auch die exemplarisch vorgestellten kirchlichen Perspektiven neigen zu einer solchen Sichtweise, so sehr diese im Einzelnen unterschiedlich ausfällt. Begründet ist diese *institutionelle* Zuschreibung – Konfessionslosigkeit als Konfession – offenbar durch die Handlungszwänge, denen sich vor allem die ostdeutschen Landeskirchen ausgesetzt sehen – wobei diese Fokussierung, so vermute ich, nicht zuletzt einer »ostdeutschen« Identitätsmarkierung dient.

Der Vergleich der kirchlichen Perspektiven zeigt (kaum überraschend), wie stark die Wahrnehmung des Gegenübers vom jeweiligen kirchlichen Blickpunkt geprägt ist: Akademien, missionarische Gemeinden, natürlich auch religionspädagogische Institute oder Fakultäten zeichnen ein Bild der Konfessionslosen, das ihnen selbst recht genau (vielleicht spiegelverkehrt) entspricht. Die Orientie-

23. A. a. O., 134.

24. A. a. O., 135.

25. A. a. O., 139.

26. Vgl. die oben zitierte Passage: a. a. O., 136.

rungskraft, ja der Erfolg solcher Bilder verdankt sich je spezifischen Wahrnehmungs- und Wertungsmustern, auch Praxisformen. Denn damit werden immer bestimmte Milieus angesprochen, die sich in der Kirche wie eben auch außerhalb ihrer Grenzen finden.

Eine kirchliche Sicht der Konfessionslosigkeit kann also immer auch als (indirekte) *Selbstbeschreibung* der kirchlichen Institution gelesen werden: ihrer milieu- und regionalspezifischen Inkulturation wie ihres Ringens um volkshirchliche, ja ökumenische Weite. Dabei lässt eine Synopse der kirchlichen Außen- und der biographischen Innenperspektiven mindestens drei gemeinsame Züge jener kirchlichen Selbstbeschreibung erkennen, die m.E. weitere Diskussion erfordern.

(1) Zum einen fällt auf, wie stark in allen Zuschreibungen das *Motiv des Nutzens*, des *Brauchens und Gebrauchtwerdens* betont wird. Das betrifft die gesellschaftliche Relevanz des kirchlichen Handelns, das Mahlborg und Noack durch die Beteiligung von Konfessionslosen gestärkt sehen; das betrifft aber vor allem den Nutzen kirchlicher Kontakte für die Einzelnen, die der Kirche (noch) nicht angehören. Dieser Kontakt befriedigt, so wird behauptet, das Interesse an Information und Auseinandersetzung; er vermittelt die Erfahrung sinnvollen Engagements; er mag – so Garth – die ganze Lebensführung zu heilen und zurechtzubringen. Auch das Interview (s.o. 3.) lässt indirekt so etwas wie den biographischen und familiären Nutzen erkennen, den die Beteiligung an kirchlichen Projekten und Gruppen haben kann.

Lutz Motikat hat in seinen Studien über Kirche und Konfessionslosigkeit in Ostdeutschland immer wieder nach einer »brauchbaren Kirche« gefragt²⁷, und er hat diese Kirche als »Ort vielfältiger Kompetenzen« beschrieben, die der Glaube aus sich heraussetzt – und die die Kirche nicht zuletzt den Konfessionslosen zur Verfügung stellt²⁸: Klagen, Danken, Beten, Barmherzig sein und werden – das sind für ihn »brauchbare« Qualifikationen, Kompetenzen des kirchlichen wie des christlichen Handelns.

Von hier aus wäre weiter zu diskutieren, inwiefern die Skizzen einer »nützlichen« Kirche die biblische Einsicht »Gott will, dass allen Menschen geholfen werde« (1 Tim 2,4a) konkretisieren – und inwiefern diese Brauchbarkeitsbehauptungen die aktuelle Debatte über ausweisbare »Ziele« der kirchlichen »Organisation« zu präzisieren vermögen. Dabei erinnert Bischof Noack daran: Die kirchliche Erfahrung, »gebraucht« zu werden, stellt keineswegs nur eine Quelle von Zuversicht und Gewissheit dar.

(2) In der Wahrnehmung und Beteiligung von Konfessionslosen zeigt sich die Kirche faktisch als eine höchst *vielschichtige* Institution. Das betrifft nicht nur

27. L. Motikat, Eine Grenzstudie. Kirche ohne Konfessionslose? Verluste und Chancen auf dem Weg zu einer offenen Kirche, in: *ders./H. Zeddes (Hg.)*, Konfession: keine, a. a. O. (Anm. 11), 161-298, hier 275 ff.

28. A. a. O., 293.

die gerade benannte Pluralität von Milieus, und auch nicht nur die Vielfalt von Aktivitäten, die im Blick auf Konfessionslose entfaltet werden: von Kinder- und Jugendarbeit über spezielle Gottesdienste und Glaubenskurse bis zur Kirchenpädagogik. Sondern die einschlägigen Reflexionen lassen zugleich stets eine erhebliche *Pluralität der kirchlichen Handlungssubjekte* erkennen.

Diese Pluralität erschließt sich – etwa bei Noacks Ausführungen – schon durch die Frage: Wer ist hier eigentlich »wir«? Je nach Kontext kommen damit die *Projekte* in den Blick, an denen Konfessionslose beteiligt sind; aber auch diejenigen, die *treu* – und zugleich angefochten – in den *Gemeinden* leben. »Wir«, das ist zugleich die *kirchenleitende* Position, die jene Projekte wie auch »unsere Gemeinden« visitiert, ihnen Zuversicht wünscht und sie zur Offenheit mahnt. Und »wir« sind es schließlich auch, die über »missionarische« Möglichkeiten und Grenzen *reflektieren* – etwa auf Tagungen und wissenschaftlichen Kongressen. Angesichts des Themas Konfessionslosigkeit steigert sich die Vielfalt des kirchlichen Lebens und Handelns erheblich – und damit steigt offenbar auch der Koordinations- und Reflexionsbedarf einer solchermaßen vielschichtigen Kirche. Woran soll sich diese – auf Verständigung zielende – Reflexion der vielen verantwortlichen Subjekte *theologisch orientieren*? Dies führt mich zu einem letzten kirchentheoretischen Impuls.

(3) Für die praktisch-theologische Rekonstruktion von »Konfessionslosigkeit« scheint es mir bedeutsam, dass jener Begriff zunächst (auch historisch) die fehlende Zugehörigkeit zu einer Kirche als ein *öffentlich-rechtliches Verhältnis* beschreibt. Um so mehr erstaunt es, dass dieser rechtliche, genauer: mitgliedschaftsrechtliche Aspekt des Themas kaum in den Blick kommt. Auch die drei vorgeführten Perspektiven gleichen sich darin, dass sie – zugunsten von problemorientierter Offenheit, rettendem Christusbezug oder verbindlichem Engagement – der formalen Mitgliedschaft nur wenig Aufmerksamkeit widmen²⁹.

Ob dieser blinde Fleck mit demjenigen Vollzug zu tun hat, welcher die Konfessionslosigkeit nachhaltig in Mitgliedschaft transformiert, nämlich mit der *Taufe*? Die Taufe steht ja – ich deute das nur noch an – in vieler Hinsicht quer zu den Grenzmarkierungen des hier betrachteten Diskurses. Die Taufe markiert eschatologische Rettung – nicht aber ein bestimmtes Religions- oder Organisationsprofil. Sie fundiert eine Gewissheit, die sich weder allein kognitiv, über religiöse Reflexion, noch vornehmlich emotional-erlebnisförmig bildet. Und die Taufe nimmt verbindlich, konfessorisch auf eine Weise in Anspruch, die Lebens- und Familiengeschichten integriert – und sie zugleich nachhaltig relativiert.

Ich schließe daher mit einem Satz, der die Frage nach der *Einheit* der pluralen Kirche wie nach ihrer Brauchbarkeit, ihrem *Nutzen* noch einmal ganz anders beleuchtet. Sie kennen ihn alle, Sie werden ihn bejahen und zugleich um seine Aus-

29. Vgl. nur (allerdings eher programmatisch) Noack, a. a. O., 128 f.

legungsbedürftigkeit wissen. Darum mag dieser alte Bekenntnissatz³⁰ eine praktisch-theologische Diskussion zum Thema Konfessionslosigkeit eröffnen: »Confiteor unum baptisma in remissionem peccatorum.«

30. BSLK, 27.