

Die Frage nach dem »homo areligiosus« als interdisziplinäre Herausforderung

EBERHARD TIEFENSEE

Einleitung

2004 erschien ein Dokument des Päpstlichen Rates für die Kultur, das unter der Federführung von Kardinal Paul Poupard entstanden war und in Deutschland so gut wie unbekannt geblieben ist. In der englischen Fassung trägt es den Titel »Where is Your God? Responding to the Challenge of Unbelief and Religious Indifference Today«. Es registriert eine stillschweigende Distanzierung ganzer Bevölkerungen von religiöser Praxis und von überhaupt jedem Glaubensbezug. Die Kirche sei heute mehr mit Indifferenz und praktischem Unglauben konfrontiert als mit Atheismus, weshalb diese Phänomene, ihre Ursachen und Konsequenzen zu verstehen und Methoden zu erkennen, sie mit Gottes Hilfe zu bewältigen, zweifelsfrei eine der bedeutendsten Aufgaben für die Kirche von heute sei¹.

Nur wenige Jahre zuvor schrieb der kürzlich verstorbene Innsbrucker Phi-

¹ 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 (2004)* (URL: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/documents/rc_pc_cultr_doc_20040313_where-is-your-god_en.html; Stand: 01.12.07), Introduction nr. 2: »The Spiritual drama that the Second Vatican Council considered as one of the most serious problems of our times (Gaudium et Spes, n. 19), sees a silent distancing of entire populations from religious practice and even from any reference to the faith. The Church today is confronted more by indifference and practical unbelief than with atheism. ... To understand these phenomena, their causes and consequences, to discern methods to resolve them with the grace of God, is doubtless one of the most important tasks for the Church today. ... In fact, the new forms of unbelief and the diffusion of this »new religiosity« are intimately linked. Unbelief and bad-belief often come as a pair. In their deepest roots, they show at the same time both the symptom and the erroneous response of a crisis in values and in the dominant culture. The desire for autonomy, incapable of suppressing the thirst for the fullness and eternity which God wrote into the heart of man, seeks palliatives in the gargantuan supermarkets where all sorts of gurus offer recipes for an illusory happiness. Nevertheless, in this spiritual thirst an anchor point can be found for the proclamation of the Gospel, through the »evangelisation of desire.« – Der Text liegt in verschiedenen Weltsprachen vor, nur in Deutsch merkwürdigerweise nicht. – Vgl. auch, diesmal mit Verfasserangabe: Poupard, Paul, *Dov'è il tuo Dio? La fede cristiana di fronte alla sfida dell'indifferenza religiosa: Religioni e sette nel mondo 7* (2003/2004) nr. 2, 100–149.

losoph Emerich Coreth: »Es ist doch ein merkwürdiges, im Grunde erstaunliches Phänomen: die Macht des Religiösen in der Menschheit. Religion ist ein allgemein menschliches und spezifisch menschliches Phänomen. Wir kennen keine Kultur, mag sie noch so alt und fremd oder uns nahe vertraut, noch so primitiv oder hochentwickelt sein, in der es keine Religion gäbe oder gegeben hätte. Das ist geschichtlich bezeugt. Sicher gab es immer auch Zweifel und Unglaube an der konkreten Religion und Kritik an ihrer kultischen Praxis. Aber eine Kultur ohne Religion gibt es nicht. Wir wissen auch, dass Religion nicht auszurotten ist, weder durch theoretische Religionskritik (Feuerbach, Marx u. a.) noch durch politische Gewalt (atheistische Diktatur); das haben wir in unserer Zeit eindrucksvoll erlebt. Muss das nicht im Wesen des Menschen liegen, dass seine Transzendenz, sein Bedürfnis nach Religion nicht zu ersticken ist, sondern zäh am Leben bleibt oder immer neu zum Leben erwacht?«² Die Spannung zwischen diesen beiden Aussagen ist unübersehbar. Das römische Dokument bezeichnet die religiöse Indifferenz ganzer Bevölkerungen als eine der größten Herausforderungen der Kirche heute. Coreth dagegen vertritt die These, dass Religion in kulturgeschichtlicher und anthropologischer Hinsicht unausrottbar sei. Die meisten Religionsphilosophen dürften ihm zustimmen, was übrigens sogar für den zuerst zitierten Text gilt: Das Dokument meint, eine intime Paar-Beziehung zwischen den neuen Formen des Unglaubens und der »neuen Religiosität« wahrzunehmen, was die tiefe Sehnsucht nach Gott demonstriere.

Wer die Situation in den neuen Bundesländern intensiv wahrnimmt, wird das kritisch betrachten: Kommen die beiden wirklich »oft« oder doch eher nur »zuweilen« als ein Paar? Noch mehr wird er die optimistische sozialanthropologische These Coreths anzweifeln: Gibt es tatsächlich keine Kultur und kein Menschsein ohne Religion?

Im Folgenden soll nicht vorrangig diese Frage selbst in Angriff genommen, sondern eine Baustelle begangen werden, die sich auftut, wenn sich die Religionswissenschaften – die Religionsphilosophie eingeschlossen – und die Theologie dieser konkreten Herausforderung an die Kirche von heute stellen. Impliziert ist dabei die Kritik, dass das theologische Geschäft noch immer zu wenig Bezug auf die jeweiligen kulturellen Gegebenheiten nimmt. Was Maurice Merleau-Ponty einst für die Philosophie forderte, gilt auch für die Theologie: »Sie muss sich sehr eng an die Erfahrung halten und darf sich dennoch nicht auf die Empirie beschränken; sie hat in jeder Erfahrung die ontologische [in unserem Fall: die theologische] Chiffre wiederher-

² Coreth, Emerich, Mensch und Religion. Philosophisch-anthropologische Grundlagen, in: Wenn Gott verloren geht. Die Zukunft des Glaubens in der säkularisierten Gesellschaft (hg. v. T. Faulhaber und B. Stillfried) (Quaestiones disputatae 174), Freiburg i. Br. u. a. 1998, 98–107. 100.

zustellen, von der sie innerlich gezeichnet ist ... das unmittelbarste Leben ist selbst ›philosophisch‹ [hier: ›theologisch-‹] geworden«³. Eine solche Akzentuierung ist aber angemessen nur interdisziplinär zu erreichen, wobei jede Fachkultur das profiliert Ihrige beizutragen hat. Gerade die hier zu verhandelnde Frage erfordert diese Interdisziplinarität.

Als Orientierung werden die drei bekannten Leitbegriffe Sehen – Urteilen – Handeln dienen: Um sich einer Herausforderung zu stellen, muss sie überhaupt erst einmal wahrgenommen werden (1). Die Situation dann angemessen auf den Begriff zu bringen, erfordert eine weitere Anstrengung (2), die aber notwendig ist für strategische Überlegungen (3).

1. Sehen: Eine kurze Geschichte der Wahrnehmung bzw. der Nicht-Wahrnehmung des Phänomens Areligiosität

Wie erfasst man ein Phänomen, das eigentlich ein Nicht-Phänomen ist? Alle Denotationen sind negativ: Unglauben, Konfessionslosigkeit, praktischer Atheismus, Areligiosität, religiöse Indifferenz etc. Eine Geschichte der Wahrnehmung – bzw. genauer: der Nicht-Wahrnehmung – gibt es noch nicht, weshalb hier nur eine Skizze versucht werden kann. Während nämlich der Atheismus als quasi-dogmatische Position der Gottesleugnung schon seit Anselms Zeiten im Visier der philosophisch-theologischen Auseinandersetzung war, ist unser Thema erst in den 90er Jahren des letzten Jahrhunderts richtig in den Blick gekommen. Freilich hat es schon zuvor Hinweise auf so etwas wie einen Gewohnheitsatheismus gegeben – so z. B. in Bonhoeffers berühmten Brief vom 30. April 1944 aus dem Gefängnis⁴, welcher Ausgangspunkt des Gott-ist-tot-Diskurses und verschiedener theologischer Interpretationen der Säkularisierung war.

Eine umfassende und systematische Beschäftigung mit dem Phänomen Areligiosität *in nun anthropologischer Perspektive* begann aber erst nach 1989. Nach dem Ende des Staatssozialismus verzog sich allmählich der Pulverdampf der ideologischen Scharmützel mit dem Marxismus-Leninismus, und hervor trat der ostdeutsche Normalbürger als das gleichermaßen für die Religionswissenschaften und die Theologie bisher unbekannte Wesen. Als erste machte die evangelische Kirche Ostdeutschlands die schmerzliche Er-

³ Zit. n. Waldenfels, Bernhard, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt a. M. 2019, 49.

⁴ Vgl. Bonhoeffer, Dietrich, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft* (hg. v. E. Bethge), München 1970, 303–308 (URL: <http://gaebler.info/oekumene/christentum.pdf>; Stand 1. 12. 07), und dazu Körtner, Ulrich H. J., *Wiederkehr der Religion? Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit*, Gütersloh 2006, 31, der ebd. 54 auch auf Heideggers Rede vom »Fehl Gottes« verweist.

fahrung, dass eine Wiederkunft der ursprünglichen 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 geweckt⁵. Eine soziologisch relativ solide Studie, allerdings noch stark gezeichnet von den vergangenen ideologischen Grabenkämpfen, lag 1996 in Ehrhart Neuberts kleinem Heft mit dem bezeichnenden Titel »gründlich ausgetrieben« vor⁶. Neubert war es auch, der für die dramatische Entwicklung nach 1945 in der ehemaligen DDR den nicht übertriebenen Ausdruck »Supergau von Kirche« prägte⁷, hatte sich doch der Anteil der Konfessionslosen im kurzen Zeitraum von 1946 bis 1989 mehr als verzehnfacht⁸. Zeitgleich reagierte auch 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.«⁹

Inzwischen lässt sich auf 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) verweisen. Einschlägig sind im religionssoziologischen Bereich die zahlreichen Publikationen Detlef Pollacks (Frankfurt/Oder)¹⁰. Im religionspädagogischen Bereich erschien jüngst ein Sammelband unter der Leitung des Hallenser Religions-

⁵ Vgl. Kiesow, Hartwig, 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 (URL: http://www.db-thueringen.de/servlets/DocumentServlet?name=FSU_Jena_Kiesow_Hartwig; Stand: 1. 12. 07).

⁶ Neubert, Ehrhart, »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. Die Studie ist inzwischen vergriffen.

⁷ Der Ausdruck stammt von E. Neubert, zit. n. Materialien der Enquete-Kommission »Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland« (12. Wahlperiode des Bundestages; hg. v. Deutschen Bundestag), VI (Rolle und Selbstverständnis der Kirchen in den verschiedenen Phasen der SED-Diktatur), Frankfurt a. M. 1995, 130.

⁸ Siehe dazu detailliert unten 1.2.1.

⁹ Schloz, Rüdiger, Distanzierte Kirchenmitglieder und Konfessionslose in Ost und West, in: Katholisch, evangelisch oder nichts? Konfessionslose in Deutschland (hg. v. J. Horstmann) (Akademie-Vorträge. Katholische Akademie Schwerte; 46), Schwerte 2000, 21–46, 21.

¹⁰ Vgl. Pollack, Detlef, Säkularisierung – ein moderner Mythos?, Tübingen 2003 (u. weitere Publikationen).

pädagogen Michael Domsgen¹¹. Das oben zitierte Dokument aus dem katholischen Rom zeigt aber, dass es sich bei dem besagten Phänomen nicht nur um eine interdisziplinäre, sondern auch um eine interkonfessionelle und globale Herausforderung handelt. 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 jedoch schnell auch auf den jeweils eigenen kulturellen Kontext, wo sich – zumindest in den Großstädten Westeuropas und Amerikas – ähnliche Tendenzen zeigen.

1.1. Der »homo areligiosus« unterhalb der wissenschaftlichen Wahrnehmungsschwelle

Dies alles darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass der »homo areligiosus« nach wie vor weitgehend unterhalb des wissenschaftlichen »Radarbildschirmes« bleibt, so vor allem in laufenden religionswissenschaftlichen Forschungsprojekten. Ein signifikantes Beispiel stellt das Projekt »Religion plural« der Ruhr-Universität Bochum dar. Die Auflistung religiöser Optionen und Gemeinschaften in Nordrhein-Westfalen ist beeindruckend. Nur tauchen in der Statistik ca. 25 % der Bevölkerung überhaupt nicht auf¹². Der Koordinator Volkhard Krech bezeichnet die Konfessionslosen *expressis verbis* als »Restkategorie«¹³.

Wie ist dieser »blinde Fleck« erklärlich? Im ostdeutschen Kontext wäre eine Antwort darauf relativ leicht zu finden: Bis 1989 war das sozialistische Lager für die Religionssoziologen weitgehend terra incognita. Über Jahrzehnte stand die Auseinandersetzung mit der marxistisch-leninistischen Staatsdoktrin im Zentrum der Theologie. Dass jedoch der größte Teil der Bevölkerung der ehemaligen DDR weder Marxisten noch Atheisten waren und sind, wissen wir erst heute: Etwa ein Viertel der Bevölkerung Ost-

¹¹ Domsgen, Michael, *Konfessionslos – eine religionspädagogische Herausforderung. Studien am Beispiel Ostdeutschlands*, Leipzig 2005. 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.

¹² Religion plural (Religiöse Vielfalt lokal – regional – global) (URL: <http://www.religionplural.org/>; Stand 1. 12. 07).

¹³ Vgl. Krech, Volkhard, *Kleine Religionsgemeinschaften in Deutschland – Eine religionssoziologische Bestandsaufnahme*, in: *Religiöser Pluralismus im vereinten Europa. Freikirchen und Sekten* (hg. v. H. Lehmann) (Bausteine zu einer europäischen Religionsgeschichte im Zeitalter der Säkularisierung; 6), Göttingen 2005, 116–144. 123 f.

deutschlands deklarieren sich als Atheisten¹⁴, ein Drittel als Christen. Was ist mit dem »Rest«?

Der eigentliche Grund des Wahrnehmungsdefizits dürfte aber die *sententia communis* sein, der Mensch sei »unheilbar religiös« (N. A. Berdjajew¹⁵), so dass es einen »homo areligiosus« eigentlich gar nicht geben dürfte. Religion nehme nur neue Formen an und werde so für eine auf das Konfessionelle fixierte Wahrnehmung unsichtbar¹⁶. In den neuen Bundesländern drängt sich jedoch das angebliche Unsichtbarwerden der Religion in einer Weise auf, dass es das wissenschaftliche Geschäft fast aller in den relevanten Bereichen Lehrenden und Forschenden zumindest hintergründig beeinflusst – die Akzentuierungen sind freilich je nach Fachkultur und institutioneller Umgebung verschieden. Ohne daraus eine zu starke Regel machen zu wollen: Die Skeptiker hinsichtlich eines bloßen Unsichtbarwerdens durch Transformation oder sogar hinsichtlich einer »Wiederkehr der Religion« finden sich besonders unter den in der ehemaligen DDR Geborenen bzw. bei den sich seit der Wiedervereinigung in dieser Region schwerpunktmäßig Verortenden¹⁷. Außerhalb dieser Region scheint das Phänomen Areligiosität weiterhin unterhalb der Wahrnehmungsschwelle einer konfessionell geprägten Kultur zu liegen, selbst wenn diese inzwischen eigentlich stark säkularisiert ist. So registrierte Monika Wohlrab-Sahr folgendes Erlebnis eines ostdeutschen Studierenden: »Als er sich in Zürich polizeilich melden wollte, rief er offenbar großes Erstaunen hervor, als er auf die Frage nach der Konfession mit ›nein‹ antwortete. Das wiederum erstaunte ihn.«¹⁸ Eine solche Konstellation gegenseitiger Überraschung ist geradezu kabarettreif; einer weniger vorbereiteten Beobachterin – Wohlrab-Sahr ist Religionssoziologin in Leipzig – wäre sie wahrscheinlich gar nicht aufgefallen¹⁹.

¹⁴ Vgl. World Values Survey 1995–1997, zit.n. Froese, Paul/Pfaff, Steven, Explaining a religious anomaly. A historical analysis of secularization in Eastern Germany: *Journal for the scientific study of religion* 44 (2005) nr. 4, 397–422. 397 f.

¹⁵ Der vielerorts so oder ähnlich zitierte Ausspruch ist bisher nicht verifizierbar. Vgl. auch das Coreth-Zitat oben.

¹⁶ Vgl. Luckmann, Thomas, *Die unsichtbare Religion* (mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch), Frankfurt a. M. 1991.

¹⁷ Vgl. Tiefensee, Eberhard, Auf in den Osten. *Katholische Theologie in den neuen Bundesländern*, in: *Herder Korrespondenz* 60 (2006), nr. 11, 564–568.

¹⁸ Wohlrab-Sahr, Monika, Religionslosigkeit als Thema der Religionssoziologie: *Pastoraltheologie* 90 (2001) 152–167. 153.

¹⁹ Die Merkwürdigkeit, dass die Begebenheit im säkularisierten Zürich spielt, wird von Wohlrab-Sahr allerdings nicht kommentiert, was wiederum verwundert.

1.2. Charakteristika des Phänomens Areligiosität

Schon diese Andeutungen zeigen, dass die derzeitige Diskussionslage die Aufmerksamkeit für das hier zu verhandelnde Phänomen nicht gerade fördert. Um den Diskurs über den »homo areligiosus« überhaupt in Gang zu bringen, dürfte also ein intensiverer Blick auf die Situation in den neuen Bundesländern hilfreich sein. Dafür, dass diese Art von Säkularisierung ausgangs des 20. Jahrhunderts von neuer Qualität ist, sprechen m. E. folgende Charakteristika.

1.2.1. Eine quantitativ neue Art von Säkularisierung

In nicht ganz zwei Generationen erfolgte in Ostdeutschland ein durchschnittlicher Rückgang der Christen von 94 % (1946) auf unter 30 % und etwa eine Verzehnfachung der Konfessionslosen von knapp 6 % (1946) auf zwei Drittel der Bevölkerung²⁰. Dabei handelt es sich um Durchschnittswerte, die durch einige volksskirchliche Gebiete und durch die ältere Generation stabilisiert werden. In Satellitenstädten wie Berlin-Marzahn sind Christen beider Konfessionen inzwischen Minderheiten, die sich statistisch gesehen im Bereich von Sekten bewegen. Zwar gibt es auch im Westen einen Rückgang der konfessionellen Bindung, doch hat er bisher nicht die Größenordnungen der neuen Bundesländer erreicht: Während im Westen und Süden Deutschlands jeweils ca. ein Drittel der Bevölkerung katholisch bzw. evangelisch ist, liegen die Vergleichszahlen in Ostdeutschland erheblich niedriger. Mehr als 70 % der Bevölkerung sind ohne Konfession, denn andere religiöse Gruppierungen spielen keine nennenswerte Rolle. Auch bei den jungen Erwachsenen sind die West-Ost-Unterschiede signifikant: 1993 (als die Ost-West-Vermischung der Bevölkerung noch in den Anfängen war) glaubten in der Personengruppe der damals 18–25jährigen nach eigenen Angaben im Osten nur noch 20 % an Gott, im Westen immerhin noch 59 %, die entgegengesetzte Position nehmen im Osten 69 %, im Westen nur 18 % der Befragten ein. Da diese Zahlen wiederum Durchschnittswerte sind (also örtlich weit tiefer liegen können) und weil diese Altersschicht die nachfol-

²⁰ Die Quellen für diese und die folgenden Zahlenangaben sind zu finden in: Tiefensee, Eberhard, »Religiös unmusikalisch«? – Ostdeutsche Mentalität zwischen Agnostizismus und flottierender Religiosität, in: Wiedervereinigte Seelsorge – Die Herausforderung der katholischen Kirche in Deutschland (hg. v. J. Wanke), Leipzig 2000, 24–53. – Es sei schon hier auf die am Ende von 2.3. noch einmal explizierte Feststellung hingewiesen, dass eine starke Unterscheidung von Nichtkirchlichkeit bzw. Nichtkonfessionalität und Areligiosität zumindest in den neuen Bundesländern nicht sinnvoll ist, weshalb im Folgenden das eine für das andere stehen kann.

gende Generation maßgeblich prägt, lässt sich zumindest hier eine Prognose wagen: Eine Umkehrung der Tendenz zur Entkonfessionalisierung ist nicht in Sicht – bestenfalls eine Abschwächung.

1.2.2. Areligiosität als Normalität

Das zweite Charakteristikum ist darin zu sehen, dass eine ganze Kultur betroffen zu sein scheint: Areligiosität ist »normal« geworden. Dabei kann aufgrund der schon mehrere Generationen prägenden Entwicklung von einer Art »Volksatheismus« analog zum »Volkskatholizismus« oder »Volksprotestantismus« andernorts gesprochen werden. Entscheidender nämlich als der zahlenmäßige Vergleich ist zu werten, dass sich die Entkirchlichung im Westen und im Osten Deutschlands unterschiedlich darstellt. Zugegebenermaßen etwas grob lässt sich die Differenz im Blick auf die Kirchenfernen schlagwortartig als Gegenüberstellung von emanzipiertem Religionspluralismus im Westen und areligiösem Milieu im Osten charakterisieren. Oder anders gesagt: Der ostdeutschen Areligiosität entspricht eine flottierende Religiosität im Westen.

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

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

Hand« kommen. Dass es so etwas wie Christen gibt, ist Areligiösen bekannt, bleibt aber gewöhnlich außerhalb ihres Horizonts existentieller Auseinandersetzung. Hier gilt folglich weder: »fides quaerens intellectum«, noch: »intellectus quaerens fidem«.

Das ist geistesgeschichtlich ein bemerkenswerter Kulturbruch. Offenbar war angesichts einer durchgehend konfessionell definierten Gesellschaft zumindest bis zum Ende des 1. Weltkriegs Konfessions- oder sogar Religionslosigkeit undenkbar. Vereinzelt gab es zu allen Zeiten Konfessionslose, die in Europa aber heimatlos waren, galten doch schon die Juden als Außenseiter. Wahrscheinlich wurde erst mit dem Ende des protestantischen Summeepiskopats 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. Diese Konstellation der ersten Jahrhunderthälfte lässt sich gut an den heutigen Kämpfen um den schulischen Religionsunterricht im Berlin-Brandenburger Raum nachvollziehen, bei denen ein Humanistischer Verband als »eine Weltanschauungsgemeinschaft im Sinne des Grundgesetzes« die Vertretung aller Nichtreligiösen beansprucht und sogar eigene Schulen fordert, was wie anachronistische Nachhutgefechte einer vergangenen Epoche anmutet²¹. Der Einheitsdrang zu irgendeiner Weltanschauung dürfte sich postmodern in einer Gesellschaft, die es lernt, fraktioniert und mit Patchwork-Identitäten zu leben, zunehmend verflüchtigen.

Einige Illustrationen für dieses zweite Charakteristikum: Ostdeutsche Jugendliche antworteten, als sie gefragt wurden, ob sie sich als Christen, als religiös oder als areligiös einstufen würden: »Weder noch, normal halt.«²² Sie sind – nach einer treffsicheren Charakterisierung des Budweiser Religionspädagogen Michal Kaplánek – nicht dem Christentum »Entfremdete«, sondern vom ihm »Unberührte«²³. Eine Mecklenburgerin, im Gespräch dazu 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.«²⁴ Der in der DDR aufgewachsene

²¹ Vgl. dessen Internetauftritt unter <http://www.humanismus.de/> (24. 11. 07). Ähnlich anachronistisch mutet Richard Dawkins militanter Atheismus an; vgl. ders., *Der Gotteswahn*, Berlin 2007.

²² Wohlrab-Sahr, *Religionslosigkeit* (Anm. 18), 152.

²³ Vgl. Kaplánek, Michal, *Entfremdete oder vom christlichen Glauben unberührte Jugend?*, in: *Jugend – Kirche – Atheismus. Brückenschläge zwischen Ostdeutschland und Tschechien* (hg. v. M. Widl / M. Kaplánek), Ceske Budejovice/Erfurt 2006, 88–98. 88 f.

²⁴ T. W. aus Mecklenburg-Vorpommern in einer E-Mail: »Wieso haben Sie ... uns gefragt, was wir dann wären, wenn nicht religiös? Liberal? Humanistisch? Feministisch? Rationalistisch? – weiß ich doch nicht. Und ist das nicht irgendwie zu einfach gefragt? Sie sagen, Sie sind religiös, genauso gut hätte ich sagen können, ich bin sportlich. Auf meiner Seite

Schriftsteller Erich Loest charakterisiert sich in seiner Autobiographie ab dem Tag der Konfirmation als »Untheist«, nicht als »Atheist«: »Religion oder Nichtreligion wurden ihm nie wieder zum Problem.«²⁵ Solche Stimmen sind nicht auf die neuen Bundesländer beschränkt: Neben den aus dem sächsischen Mittweida stammenden E. Loest kann Marcel Reich-Ranicki gestellt werden: »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.«²⁶

Die hier aufgeführten Beispiele sind nur von begrenzter Signifikanz, weil sie sich immerhin wenigstens am Rand auf Fragen nach der religiösen Option beziehen – für die meisten dürfte auch diese Art von Fragestellung so gut wie vollständig ausfallen. Dementsprechend reagierte, im Interview auf Religion, Spiritualität oder Philosophie angesprochen, ein Chefmanager der Telekommunikationsbranche: »Wenn ich noch nicht mal weiß, was Sie mit dieser Frage meinen, dann bin ich wohl nicht spirituell. Es entspricht nicht meiner Fokussierung.«²⁷ Areligiöse sind für sich selbst ebenso wenig »Areligiöse«, wie andere für sich »Nicht-Reiter«, solange diese Negation nicht durch irgendetwas provoziert wird.

Daran ändert wohl auch die verschiedentlich angekündigte »Wiederkehr der Religion« wenig. Abgesehen davon, dass sie vor allem ein Produkt der Feuilletons sein dürfte (was eher auf eine »Wiederkehr des Themas Religion« hinweist), entspricht sie auch nicht der Wahrnehmung des ostdeutschen

gab es da ursprünglich keine Differenzen. Wie Ihre Jugendlichen vom Bahnhof [s. Anm. 22] hätte ich früher auch mit »normal« geantwortet. Muss ich mich überhaupt positionieren? Ohne Religion muss ich mich doch nicht zwangsläufig bei einer bestimmten Weltanschauung positionieren. Für wen ist denn das wichtig? Ich brauche kein Label der Weltanschauung zur Identitätsfindung.«

²⁵ Loest, Erich, *Durch die Erde ein Riß. Ein Lebenslauf*, München 1999, 36: »Er war 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.«

²⁶ Reich-Ranicki, Marcel, *Mein Leben*, München 2000, 56f. Die Fortsetzung des Zitats: »Die Rebellion des Goetheschen Prometheus – ›Ich dich ehren? Wofür?‹ – ist mir vollkommen fremd. In meiner Schulzeit habe ich mich gelegentlich und vergeblich bemüht, den Sinn des Wortes ›Gott‹ zu verstehen, bis ich eines Tages einen Aphorismus Lichtenbergs fand, der mich geradezu 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.«

²⁷ »was bewegt ... Eckhard Spoerr?«, in: »Die ZEIT« vom 1. September 2005, 28.

Normalbürgers. So scheint es sich bei diesem »Volksatheismus« um kein Intermezzo von kurzer Dauer zu handeln, sondern um eine veritable »Gottesfinsternis« (Martin Buber), die sich im übrigen in Nietzsches »tollem Menschen« schon lange angekündigt hat und die – nun aber anders als bei Nietzsche völlig unaufgeregt – viel stärker ein Wesensmerkmal der modernen Gesellschaft darstellt, als zuweilen vermutet. Da wir im Unterschied zum die Metapher liefernden astronomischen Ereignis bisher zuwenig über so fundamentale kulturelle Veränderungen wissen, wie sie sich in diesem Fall zeigen, sind verlässliche Prognosen kaum möglich.

2. Urteilen: Die Frage nach dem Phänomen Areligiosität als wissenschaftliches Problemfeld

Die Religionswissenschaften (Religionsphilosophie inklusive) und die Theologie haben sich seit dem 19. Jahrhundert in einer Weise spezialisiert, dass es nicht verwundert, wie unterschiedliche Gestalten das skizzierte Phänomen annimmt, sobald es in deren Blickfeld rückt. Dass sich aus dieser Multiperspektivität ein einigermaßen scharfes Bild ergibt, kann bisher schwerlich behauptet werden. Dafür ist vermutlich die Wahrnehmung historisch noch zu frisch und das Phänomen zu komplex. Einige offene »Baustellen« seien im Folgenden schlaglichtartig vorgestellt.

2.1. Terminologische Probleme

Fraglich ist schon die angemessene Benennung der hier interessierenden Personengruppe, was seine Ursache darin hat, dass sie in sich äußerst plural ist und sich Kategorialisierungen immer aus dem gewählten Blickwinkel ergeben. Hilfreich dürfte zunächst eine möglichst klare Abgrenzung zum Atheismus und zum Agnostizismus sein, da Areligiöse an der Abstimmung über die Gottesfrage nicht teilnehmen und deshalb weder wie Atheisten mit Nein noch wie Agnostiker mit Enthaltung votieren: Sie verstehen die Frage als solche oft nicht bzw. halten sie für völlig irrelevant.

Wie bereits angedeutet, gibt es im Wesentlichen bisher nur negative Bezeichnungen für diese Gruppe. Religionssoziologische Untersuchungen in Berlin ergaben vier Kategorien: Gottgläubige, Transzendenzgläubige, Unentschiedene, Atheisten²⁸. Für Österreich werden als Weltanschauungstypen u. a. Atheismus und Anomie benannt sowie im Bereich der Kirchlichkeit

²⁸ Jörns, Klaus-Peter, Was die Menschen wirklich glauben. Ergebnisse einer Umfrage, in:

auch eine Gruppe der Unreligiösen, womit aber wohl eher Atheisten gemeint sein dürften²⁹. Direkter auf das Ziel steuern Detlef Pollack und Gert Pickel in Frankfurt/Oder zu, indem sie eine klar profilierte Gruppe der Areligiösen von Durchschnittschristen, Sozialkirchlichen, außerkirchlich Religiösen, engagierten Christen und Synkretisten abheben, allerdings wieder mit einem konfessionellen Unterton, dessen aktivistische Komponente nur bedingt zutreffen dürfte: »In dieser Gruppe werden alle Formen von Religiosität abgelehnt, sowohl traditionale Kirchlichkeit als auch individuelle christliche und außerkirchliche Religiosität«³⁰.

Eher begriffsanalytisch erzeugte Einteilungen kennen auch die Religionsphilosophie und Theologie: Walter Brugger bezeichnet das bis zum Extremfall der völligen Religionslosigkeit gehende Vergessen oder Nichtbegreifen der Gottesfrage bzw. die Unkenntnis Gottes als negativen Atheismus, wobei mit »negativ« ein Mangel an jeglicher, auch indifferent bleibender Stellungnahme markiert wird³¹. Hans Waldenfels unterscheidet mit ähnlicher Intention zwischen (passivem) »Gottesfehl« und (aktiver) »Gottesleugnung«³². Auch die Bezeichnung »Neue Heiden« kommt vor – neu, weil sie nachchristlich und im Unterschied zu den »alten Heiden« ohne jede Art von Religion sind. Areligiöse bezeichnen sich selbst ungern als »areligiös«, sondern eher als »religionsfrei«.

Die Religionswissenschaft bevorzugt den Begriff der religiösen Indifferenz, den auch das zitierte Vatikanpapier übernimmt, indem es mehrfach vom »homo indifferens« spricht³³. Auch wenn dieser Terminus weniger diffamierend daherzukommen scheint als die anderen, ist auch er problematisch, steht er doch eigentlich in einem zunächst religionspolitischen Kontext, bezogen auf die Neutralität des Staates gegenüber allen Religionen, die auf andere kulturelle Bereiche wie z. B. auf die Naturwissenschaften und deren methodischen Atheismus ausgeweitet wurde. So gibt es zwar christliche Naturwissenschaftler oder Politiker, aber keine christliche Naturwissenschaft oder Politik. Das von uns angesprochene Phänomen betrifft aber nicht bestimmte gesellschaftliche Sektoren, in denen Menschen unbeschadet ihrer religiösen Grundeinstellung handeln, als hätten sie diese nicht oder

Gewagter Glaube. Gott zur Sprache bringen in säkularer Gesellschaft (hg. v. T. Brose), Berlin 1998, 119–132.

²⁹ Zulehner, Paul Michael/Hager, Isa/Polak, Regina, Kehrt die Religion wieder? Religion im Leben der Menschen 1970–2000, Ostfildern 2001.

³⁰ Pollack, Detlef/Pickel, Gert, Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland: Zeitschrift für Soziologie 28 (1999) 465–483. 466.

³¹ Vgl. Brugger, Walter, Summe einer philosophischen Gotteslehre, München 1979, 242 ff.

³² Waldenfels, Hans, Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn 1985, 118–129. 118 f.

³³ Päpstlicher Rat für die Kultur, Where (Anm. 1), Introduction nr. 1 u. ö.

»etsi deus non daretur«, sondern diesmal sind Menschen umfassend in ihrem Selbstverständnis betroffen.

2.2. Geschichtliche Wurzeln des Phänomens

Die genetische Frage nach dem »homo areligiosus« ist Teil der Kirchen-, näherhin der Konfessionsgeschichte unseres Teils Europas. Auch in historischer Perspektive ist das Phänomen vielgestaltig und im Detail erst unzureichend erforscht. Der konstatierte ostdeutsche »Supergau von Kirche« legt zunächst eine Erklärung nahe, welche den staatlichen und ideologischen Druck während der Zeit der Sowjetischen Besatzungszone bzw. der DDR in Anschlag bringt³⁴. Doch greift sie – bei aller Berechtigung – im Blick auf andere ehemals sozialistische Länder zu kurz, in denen eine oft erheblich restriktivere Religionspolitik (in der Sowjetunion sogar über einen längeren Zeitraum hinweg und in Albanien mit zuweilen tödlichem Ausgang für Dissidenten) nicht annähernd solche Folgen für Kirche und Konfessionalität hervorgerufen hat. Die Differenz zwischen den Teilen der vormaligen Tschechoslowakei macht das augenscheinlich: Tschechien ist weitgehend säkularisiert, für die Slowakei gilt das nur mit Einschränkungen, obwohl die kommunistische Religionspolitik jeweils dieselbe war. Die Ursachen müssen also tiefer liegen.

Ostdeutschland liegt inmitten eines »atheistischen Halbkreises«, der in Europa grob gezeichnet von den baltischen Staaten über die nordischen Länder (allen staatskirchlichen Residuen zum Trotz) bis nach Böhmen reicht. Ein diesbezüglicher Erklärungsversuch verortet auf diesem Hintergrund die Wurzeln des Problems in der Zeit der frühmittelalterlichen Christianisierung. Franz Höllinger vertritt zumindest für Deutschland die plausible These, dass solche Regionen einen höheren Grad der Entkirchlichung aufweisen, die frühmittelalterlich nicht mehr im Strahlbereich der christlich gewordenen römischen Kultur gelegen hatten und in denen deshalb eine Missionierung »von oben« vorherrschte, die sich bei der Einführung der Reformation und den anschließenden Religionskriegen fortsetzte³⁵. Das derzeit signifikantere West-Ost-Gefälle in Sachen der Religion in Deutschland

³⁴ Vgl. besonders Neubert, »gründlich ausgetrieben« (Anm. 5).

³⁵ Höllinger, Franz, Volksreligion und Herrschaftskirche. Die Wurzeln religiösen Verhaltens in westlichen Gesellschaften (Fragen der Gesellschaft), Opladen 1996; erste Vermutungen in dieser Richtung finden sich schon beim Leipziger Kirchengeschichtler Nowak, Kurt, Historische Wurzeln der Entkirchlichung in der DDR, in: Gesellschaften im Umbruch. Kongreßband 2: Sektionen und Arbeitsgruppen (hg. v. H. Sahner und Deutsche Gesellschaft für Soziologie) (Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Soziologie; 27), Opladen 1995, 665–669.

verdeckt demnach ein eigentliches Süd-Nord-Gefälle (das sich auch in den Parteienpräferenzen bei Wahlen bemerkbar macht).

Die damals grundgelegte und seit der Reformation verstärkte spezifisch deutsche Verbindung von Thron und Altar beengte den Spielraum der Kirchen bei politischen und gesellschaftlichen Umbrüchen, wie sich bei der Abschaffung des Summepiskopats anlässlich des Endes des Kaiserreichs 1918 zeigte, so dass es nach 1918 und ab den 40er Jahren zu großen Kirchenaustrittswellen kam³⁶ – ein Vorgang, der sich 1945 in Ostdeutschland auf Dorfebene wiederholte, als die oft auch kirchlich einflussreiche Gutsherrschaft vertrieben wurde und infolgedessen ganze Ortschaften fast vollständig jede Art von Kirchlichkeit aufgaben. Hinzu kam schon vorher die forcierte Industrialisierung Deutschlands, welche mobilitätsbedingt die bereits geschwächten Kirchenbindungen lockerte. Die Großstadt-Seelsorge war angesichts der explodierenden Zuzüge bereits im 19. Jahrhundert personell und institutionell überanstrengt und reagierte wahrscheinlich zu träge, z. B. durch ein verspätetes Kirchenbauprogramm in Berlin (deren bekanntestes Ergebnis die Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche war). So kamen dort 1893 auf »einen Geistlichen der Zionskirche ... 23.000 Seelen«, wie ein Bericht das damalige pastorale Chaos verdeutlicht³⁷. Die sozialistische Arbeiterbewegung bildete nun eine ähnlich volksnähere und strukturell hoch anpassungsfähige Konkurrenz zur etablierten, aber völlig überforderten evangelischen Kirche wie neuerdings in Lateinamerika die US-amerikanischen Sekten im katholischen Umfeld, allerdings war damals die Alternative eben dezidiert atheistisch³⁸.

Hinzu kommt als weitere Ursache 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 und festgehalten: 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 Deutschlands liegt der Fall wohl umgekehrt.

³⁶ Hölscher, Lucian (Hg.), Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland. Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg, Berlin u. a. 2001.

³⁷ Aus dem Bericht von Ursula Kästner anlässlich des 100jährigen Bestehens der Gethsemanegemeinde in Berlin – zit. n. Motikat, Lutz/Studien- und Begegnungsstätte Berlin, Volkskirche, Minderheitskirche, was sonst? Ost-West-Gespräch über Identität und Öffentlichkeit der Kirche (Begegnungen; 9), Berlin 1994, 16.

³⁸ Vgl. Froese, P./Pfaff, S., Explaining (Anm. 14).

2.3. Religionsphänomenologie I: Die religionssoziologische Perspektive

Damit ist der Übergang zur Religionssoziologie gegeben. Man kann in der Religionsphänomenologie grob zwei Hauptrichtungen unterscheiden: Eine Phänomenologie der *Religionen*, in der wie im Falle von Mircea Eliade und Gerardus van der Leeuw mehr lebensweltlich orientiert von der Deskription konkreter religiöser Phänomene ausgegangen wird – das ist empirisch gewendet im wesentlichen der Ansatzpunkt der Religionssoziologie. Die andere Richtung wäre eine Phänomenologie der *Religion* bzw. der *Religiosität*, nämlich die Analyse des religiösen Aktes. Diesen Weg haben z. B. Rudolf Otto und Max Scheler beschritten. Dieser Ausgangspunkt führt empirisch in die Religionspsychologie und religionsphilosophisch in die »religious epistemology«, die nach dem Erkenntniswert eines religiösen Aktes fragt, sei es eine religiöse Erfahrung oder eine religiöse Überzeugung.

In den Bereich der soziologischen Auseinandersetzung³⁹ gehört nun vor allem die sogenannte Säkularisierungsthese, die je nach Definition in unterschiedlicher Weise Säkularisierung und Modernisierung korreliert. Angesichts der konfessionellen Entwicklungen in den USA sowie in den sich rasant modernisierenden Schwellenländern in Asien wird diese These inzwischen kritisiert, wobei jedoch – zumindest von Autoren wie José Casanova und Hans Joas – nicht die Säkularisierung als solche bezweifelt wird, sondern das in der These behauptete starke Bedingungsverhältnis von Modernisierung und Säkularisierung zur Debatte steht⁴⁰. Diskutiert wird auch, da die sogenannte »Wiederkehr der Religion« eben keine Rechristianisierung sei, ob sich für Westeuropa statt von einer Säkularisierung nicht eher von einer Dechristianisierung sprechen ließe, die wohl anhalten wird, aber eben nicht ein Verschwinden von Religion, sondern deren Transformation bedeutet⁴¹.

Für Ostdeutschland sind diese Differenzierungen jedoch weitgehend belanglos, weshalb gerade für Detlef Pollack in Frankfurt / Oder die klassische Säkularisierungsthese besonders für die genannte Region revitalisiert wird, was freilich um den Preis zu geschehen scheint, dass wieder stärker eine kirchensoziologische Perspektive eingenommen werden muss – nach Thomas Luckmanns Entdeckung der »invisible religion« gewissermaßen eine

³⁹ Zur zweiten religionsphänomenologischen Perspektive siehe unten 2.5.

⁴⁰ Vgl. Casanova, José, Die religiöse Lage in Europa, in: Säkularisierung und die Weltreligionen (Hg. v. H. Joas/K. Wiegandt), Frankfurt a. M. 2007, 322–357; bes. 332–342; sowie Joas, Hans, Gesellschaft, Staat und Religion. Ihr Verhältnis in der Sicht der Weltreligionen. Eine Einleitung, in: ebd. 9–43, besonders 13–15.

⁴¹ Vgl. Lehmann, Hartmut (Hg.), Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte; 130), Göttingen 1997.

der Todsünden der Religionssoziologie⁴². Begründen lässt sich das aber mit der inzwischen empirisch gut belegten starken Korrelation von Religiosität, Christlichkeit und Kirchlichkeit in den neuen Bundesländern, welche die sonst notwendigen Unterscheidungen obsolet werden lässt. Es gibt dort keine nennenswerte außerkirchliche Religiosität: Ostdeutsche fahren auch nicht zum Dalai Lama⁴³.

2.4. Religionsphilosophie I: Der Religionsbegriff

Eine mögliche Abwesenheit von jeglicher Art Religion zu konstatieren, erfordert freilich deren präzisen Begriff. Hier ist jedoch inzwischen so viel Falschgeld unterwegs, dass man versucht ist vorzuschlagen, den Terminus »Religion« als solchen aus dem diskursiven Verkehr zu ziehen. Es ist hier nicht der Ort, dem vor allem zwischen einem substantiellen und funktionalen Religionsbegriff hin und her gehenden Pendel zu folgen. Die in der Religionssoziologie seit Émile Durkheim und Niklas Luhmann bevorzugte funktionale Begriffsbestimmung hat sich weder für die Präzision des Begriffs als dienlich erwiesen, noch ist sie logisch sauber. Einerseits wird der Begriff nämlich so sehr ausgeweitet, dass er jegliche Trennschärfe verliert und sich außerdem unverhältnismäßig vom Alltagsverständnis entfernt, andererseits stellt sich der Rückschluss, was eine bestimmte Funktion erfülle, sei Religion, als klassischer Paralogismus heraus, falls nicht von vornherein Äquivalenz gesichert ist: Beispielsweise dient fraglos Religion auch der praktischen Kontingenzbewältigung, weshalb jedoch nicht jede Kontingenzbewältigungspraxis Religion sein muss. Steve Bruce nennt dieses Verfahren sarkastisch das »football-is-really-a-religion«-Argument⁴⁴. Es ist aber trotz wachsender Distanz zum funktionalen Religionsverständnis⁴⁵ noch allenthalben zu finden.

Dass ein angemessen präziser Religionsbegriff nicht zu erhoffen ist, zeigt eine kleine Studie des Leipziger Theologen Matthias Petzold⁴⁶, welche nicht die Funktionen von Religion, sondern die des *Religionsbegriffs* analysiert.

⁴² Vgl. Pollack, Säkularisierung (Anm. 10); Luckmann, Religion (Anm. 16), 50–61.

⁴³ Man könnte ergänzen: Relativ wenige Deutsche fahren zu Weltjugendtreffen und noch weniger Ostdeutsche; vgl. die etwas hilflose – nämlich hauptsächlich ostdeutsche Medienberichte referierende – Darstellung »Der Jugendtag ging am Osten nicht vorbei« nach dem Kölner Treffen in: FAZ vom 24. August 2005.

⁴⁴ Vgl. Bruce, Steve, God is Dead. Secularization in the West (Religion in the modern world), Oxford 2002, 200–203.

⁴⁵ Vgl. Homann, Heinz-Theo, Das funktionale Argument. Konzepte und Kritik funktionslogischer Religionsbegründung, Paderborn u. a. 1997.

⁴⁶ Vgl. Petzoldt, Matthias, Zum Unterscheidungspotential des Religionsbegriffs. Eine Problemanzeige, in: Dialog und Unterscheidung. Religionen und neue religiöse Bewegungen

Einerseits müsste er wie jeder Begriff ein bestimmtes semantisches Unterscheidungspotential bieten, um auch operativ verwendbar sein zu können (z. B. in der Gesetzgebung), andererseits erwartet man aber von ihm eine semiotische Weite, die es möglich macht, bisher nicht als religiös qualifizierte Phänomene als solche zu kennzeichnen und zu erfassen. Ist dieser Spagat schon schwer zu erreichen, kommt nun noch ein sprachpragmatisches Problem hinzu: Der Religionsbegriff bewegt sich nämlich einerseits normativ zwischen Authentizität und Täuschung (wenn es um das Thema Pseudoreligion geht), andererseits deskriptiv zwischen oft nichtreligiösem Selbstverständnis (welches in der Nachfolge Karl Barths auch schon das Christentum betreffen kann) und Fremdwahrnehmung (z. B. beim Thema Kryptoreligion). Es ist also das Problem von Sein oder Schein einerseits und Innenperspektive und Außenperspektive andererseits. Jeder Versuch einer Begriffsbestimmung von Religion stellt sich somit als die hermeneutische Quadratur des Kreises heraus.

Als Faustregel dürfte m. E. aber gelten: Es muss eine Trennlinie möglich sein zwischen Ersatzreligion und Religionsersatz. Letzterer ist nicht mehr Religion; diese Grenze darf also nicht verwischt werden. Außerdem ist die Innenperspektive hinreichend zu würdigen, um nicht Religion zu unterstellen, wo es dem Selbstverständnis der fraglichen Personengruppe deutlich widerspricht – das würde jede Kommunikation mit ihr von vornherein erschweren. Die zweite Faustregel könnte also lauten: Nur wo der Bezug auf ein Absolutes thematisiert wird und nicht so implizit bleibt, dass er nur dem religiös geprägten oder religionswissenschaftlich geschulten Beobachter sichtbar wird, kann legitim das Vorhandensein von Religion und Religiosität unterstellt werden.

2.5. Religionsphänomenologie II: Die religionspsychologische Perspektive

Die Frage, wie so etwas wie Religiosität entsteht bzw. ausfallen kann, öffnet ein neues Untersuchungsfeld. Religionspsychologien, insbesondere wenn sie entwicklungspsychologisch arbeiten, erörtern ausführlich die Entstehung von so etwas wie religiösen Überzeugungen in den verschiedenen Altersstufen, aber selten die Frage, wie z. B. eine natürliche Religiosität im Kindesalter alsbald komplett verschwinden kann. Die vielen sich aufdrängenden Problemkreise seien hier versuchsshalber auf den Begriff der »religiösen Erfahrung« konzentriert, wobei deren epistemischer Status – das Thema der

im Gespräch. Festschrift für Reinhart Hummel (hg. v. R. Hempelmann) (EZW-Texte. Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen; 151), Stuttgart 2000, 98–107.

»religious epistemology« – als für unsere Fragestellung nachrangig ausgeklammert sei, da es im Folgenden um diese Erfahrung als solche geht.

Was charakterisiert eine Erfahrung als religiös? Handelt es sich um ein spezielles Erlebnis zum Beispiel des Ergriffenseins, und hat dann dieses eo ipso religiöse Qualität, oder erhält es diese erst im Zirkel von Artikulation und Interpretation?⁴⁷ Hier wäre noch einmal zu unterscheiden, ob es sich um die Eigen- oder die Fremdinterpretation handelt, könnten doch Menschen religiöse Erfahrungen machen, ohne sie selbst als solche zu erkennen. Oder handelt es sich überhaupt nicht um spezifische Erlebnisse, sondern um Interpretationen ganz alltäglicher Erfahrungen im Transzendenz-Kontingenz-Schema? Dann wäre es wohl von der jeweiligen Sozialisation abhängig, ob solche Alltagserlebnisse religiös oder nicht religiös verstanden werden, womit sich wieder ein Übergang zur Religionssoziologie zeigt⁴⁸. Anders gesagt: Existiert erst Religion als Kontext, dann die entsprechende Erfahrung – oder umgekehrt?

Alle Varianten, die hier in verschiedenen Abstufungen denkbar sind, müssten auf mögliche »Ausfallstellen« hin analysiert werden, was in den entsprechenden religionsphänomenologischen Diskursen bisher nur andeutungsweise geschieht. Auch hier ist wieder ein Blick auf die Faktenlage in den neuen Bundesländern hilfreich: In der Regel beten Areligiöse auch in Grenzsituationen nicht, was wohl beweist, dass Not nur diejenigen beten lehrt, die es schon einmal gelernt hatten. Die hermeneutische Krisenbewältigung bewegt sich bei Areligiösen stattdessen vornehmlich im naturwissenschaftlich geprägten Kategorienschema, das Gleiche gilt von der Interpretation der sogenannten »Flow-Erlebnisse« (M. Csikszentmihalyi)⁴⁹. Im konzeptionellen Rahmen eines umfassenden Naturalismus gerät alles religiöse Erleben unter den Verdacht, Symptom einer momentanen Lebenskrise zu sein, das mit deren Überwindung wieder verschwindet. Auch die sich wohl jedem Menschen irgendwann stellende Frage nach dem Sinn des Lebens wäre folglich nicht als solche einer Antwort zuzuführen⁵⁰, sondern

⁴⁷ Vgl. Joas, Hans, Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg i. Br. 2004, 50–62.

⁴⁸ Vgl. Ricken, Friedo (Hg.), Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch (Münchener philosophische Studien, N.F.; 23), Stuttgart 2004. Eine bemerkenswerte kleine Studie hat dazu vorgelegt Adriaanse, Hendrik Johan, Vorzeichnung der religiösen Erfahrung in der Alltagserfahrung; Auszeichnung der Alltagserfahrung in der religiösen Erfahrung, in: Alltag und Transzendenz. Studien zur religiösen Erfahrung in der gegenwärtigen Gesellschaft (hg. v. B. Casper und W. Sparr), Freiburg i. Br. u. a. 1992, 51–66.

⁴⁹ Vgl. Josuttis, Manfred, Heiligung des Lebens. Zur Wirkungslogik religiöser Erfahrung, Gütersloh 2004, 32.

⁵⁰ Ganz abgesehen davon, dass »Warum« oder »Wozu«-Fragen oft als »Wie«-Fragen interpretiert werden. Vgl. die interessante Beobachtung von Fraas, Hans-Jürgen, Die Religiosität des Menschen. Ein Grundriß der Religionspsychologie, Göttingen 1993, 64: »In

das Interesse müsste sich darauf richten, die sie auslösenden Konstellationen zu verhindern oder zu bereinigen.

2.6. Religionsphilosophie II: Die philosophische Anthropologie

»Es scheint, soweit wir wissen, keine Menschen ohne ›Religion‹ zu geben – wie immer man dieses Phänomen im Einzelnen zu bestimmen sucht.« Der Sammelband, aus dessen Einleitung dieses einleitende Zitat stammt, trägt den Titel »Homo naturaliter religiosus«⁵¹. Aus der titelgebenden anthropologischen Bestimmung folgt, dass Menschen ohne Religion undenkbar sind. Das ist offenbar die Basisannahme der meisten Religionswissenschaftler und Theologen, was hieße: Wenn nur hinreichend lange gesucht wird, findet sich Religion auch bei angeblich Areligiösen. Die daraus resultierenden Wahrnehmungs- und Kommunikationsblockaden wurden schon angesprochen. In philosophischer Perspektive stellen sich hier die Fragen nach der Differenz von normativer und deskriptiver Anthropologie und nach der Differenz von Aussagen zum Wesen des Menschen und zum konkreten Menschsein – beide Differenzen werden in der zitierten Aussage ebenso verwischt wie bei dem eingangs zitierten E. Coreth⁵². Wer nicht riskieren will, dass der Religionsbegriff am Ende unverständlich oder dass den »Areligiösen« ihr Menschsein abgesprochen wird oder wenn die Basisannahmen der philosophischen und theologischen Anthropologie zum »homo naturaliter religiosus« erhalten bleiben sollen (wofür zunächst zu plädieren wäre), gibt es wohl nur diesen Weg: Da jeder Mensch kein bloßer »Fall von Menschsein« ist, weil er wesentlich (!) anders ist als alle anderen und deshalb um so mehr Mensch, je mehr er anders ist, muss besonders in einem Bereich von so hoher anthropologischer Relevanz wie der Religiosität mit ihren starken individuellen Momenten genau unterschieden werden: Menschsein ohne

einer technisch-naturwissenschaftlich bedingten Umwelt ... findet das Kind auf die Frage ›wozu‹ wenig Antwortbereitschaft; viel eher neigt der Erwachsene dazu, kausale Erklärungen im Sinn wissenschaftlicher Weltbetrachtung abzugeben. So verlernt das Kind die Sinnfrage – die entsprechende Haltung wird dadurch abgebaut (extinguiert), dass sie durch das Umweltverhalten nicht bestätigt wird –, während seine kausale Denkrichtung gleichzeitig verstärkt wird. Es ist charakteristisch für die Gegenwartssituation, dass in der Religionspädagogik häufig davon die Rede ist, die ursprüngliche Fragehaltung des Schülers erst neu hervorrufen zu müssen.«

⁵¹ Stolz, Fritz (Hg.) *Homo naturaliter religiosus*. Gehört Religion notwendig zum Mensch-Sein? (*Studia religiosa Helvetica*. Jahrbuch; 3), Bern u. a. 1997; das Zitat steht in der Einführung des Herausgebers: 7–12. 9.

⁵² Zum folgenden detaillierter Tiefensee, Eberhard, *Areligiosität denken*, in: *Christi Spuren im Umbruch der Zeiten* (Festschrift für Bischof Dr. Joachim Wanke zum 65. Geburtstag; hg. v. J. Freitag und C.-P. März) (*Erfurter Theologische Studien*; 88), Leipzig 2006, 39–60.

Religion wäre dann zwar defizitäres Menschsein (ähnlich wie Menschsein ohne Vernunftbegabung oder Sprachfähigkeit defizitär ist), für den konkreten Menschen gilt das jedoch nicht. Ein »Areligiöser« ist nicht weniger Mensch als ein Christ – sondern anders Mensch. Diese Andersheit des Anderen wäre zu respektieren, womit diese Überlegungen auf relativ kurzem Weg bei Maximen angekommen wären, wie missionsstrategisch mit der Areligiosität umzugehen ist⁵³.

Areligiosität wird denkbar und zeigt sich dann z. B. im Blick auf die neuen Bundesländer auch als hinreichend häufig exemplifiziert. Alle Versuche, diese Personengruppe als »irgendwie doch religiös« zu charakterisieren, wären also nicht zwingend nötig, wenn sie auch zuweilen hilfreich sein mögen und sogar einsichtig sind – allerdings wohl nur, solange präzise zwischen universal-menschlicher religiöser Disposition und tatsächlicher Religiosität, die dann auch fehlen kann, unterschieden wird. Die Disposition zu ermitteln, wäre Sache von Religionsphilosophie und Theologie, die tatsächliche Religiosität zu eruieren, Sache der empirischen und historischen Religionswissenschaften. »Gottlosigkeit« ist so gesehen bestenfalls eine deskriptiv-religionswissenschaftliche Kategorie, nicht aber eine theologische: »denn keinem von uns ist er fern« (Apg 17,27). Das schiedliche Nebeneinander der Perspektiven ruft jedoch nach einer Vermittlung, in der sich wieder einmal bestätigt: Menschsein lässt sich nur typologisch definieren. Dass in den jeweiligen Charakterisierungen eines »typischen Menschseins« dann aber eine gewisse geschichtliche Willkür unvermeidlich ist, dürfte unbestritten sein. So ist zu vermuten, dass Aussagen z. B. über die religiöse Natur des Menschen, die gern im Gewand der zeitlosen Gültigkeit daherkommen, stärker kulturell eingefärbt und damit lokal und temporal begrenzt sind, als zumeist bewusst gemacht wird. Die philosophischen und theologischen Konsequenzen dieser Verunsicherung wären eigens zu diskutieren.

3. Handeln: Missionstheologie zwischen Defizienz- und Alteritätsmodell

Die Frage nach dem »homo areligiosus« ist selbstverständlich von hoher missionstheologischer Brisanz. Zunächst stellt sich die Frage nach dem »Anknüpfungspunkt« in aller Schärfe, wenn erstmalig in der gesamten Kirchengeschichte die christliche Verkündigung nicht auf andere Religionen, sondern auf Religionslosigkeit trifft. Junge Mormonen, die kurz nach der Öffnung des Eisernen Vorhangs nach Leipzig kamen, sollen dort einem

⁵³ Siehe unten 3.

evangelischen Jugenddiakon auf der Straße um den Hals gefallen sein, weil er der Erste war, der überhaupt verstand, was sie wollten. Hier zeigt sich, dass jede Art von »Mission« immer auch einen Lernprozess der Missionierenden darstellt: So manche mit der Erwartung schneller Erfolge nach 1989 in den neuen Bundesländern gestartete missionarische Initiative wurde alsbald enttäuscht abgebrochen – oft ohne eingehende Analyse dieses Scheiterns. Sein Grund könnte in einem Wahrnehmungsdefizit liegen, womit sich der Rundgang auf unserer »Baustelle« schließt⁵⁴. Hier ist offenbar das explorative Moment, das jedem dieser Versuche eignen sollte, unterbestimmt und damit die Chance einer rückwirkenden Selbstveränderung in Theorie und Praxis verpasst worden⁵⁵.

Aus strategischer Perspektive ließe sich stark vereinfacht ein Defizienz- von einem Alteritätsmodell unterscheiden. Letzteres wäre ein Plädoyer für eine »Ökumene der dritten Art«. 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. Bei dem 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, eschatologisch wie auch wahrheitstheoretisch im Sinne des substantiellen Religionsbegriffs (Religion als Glauben an ...) am besten begründete⁵⁶. Mission (Religionspädagogik inklusive) ist so gesehen zumindest als Therapie oder Belehrung zu interpretieren, wenn nicht sogar als »Gericht« über das defiziente oder falsche Menschsein auf der anderen Seite. Dementsprechend feuert auch das eingangs zitierte römische Dokument 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.⁵⁷ Darin zeigt es sich wenig irritiert durch soziologische Studien, die auffällige Unterschiede in der Lebenseinstellung und in

⁵⁴ Siehe oben 1.

⁵⁵ »Muss nur ich mich bewegen?«, erwiderte mir einmal eine areligiöse »Kontrahentin«. Die ekklesiologischen Implikationen dieser vorwurfsvollen Frage wage ich kaum auszumessen. Erinnern wir uns noch daran, dass die Pastoralkonstitution des letzten Konzils einen Artikel zu dem Thema enthält: »Die Hilfe, welche die Kirche von der heutigen Welt erfährt« (Gaudium et spes 44)?

⁵⁶ Vgl. die klassische Stelle in Röm 1,19 ff.

⁵⁷ Vgl. Päpstlicher Rat für die Kultur, *Where* (Anm. 1), cap. I.2.2. u. ö.

den Wertvorstellungen von Christen und Konfessionslosen nicht ermitteln konnten⁵⁸: Religiosität und Moralität sind offenbar schwächer korreliert, als mancher Wertediskurs vermutet, und Gottlosigkeit ist nicht gleich Sittenlosigkeit.

Es dürfte schwer bis unmöglich sein, auf der anderen Seite noch etwas wahrzunehmen, das der eigenen Lebensoption fehlt, nachdem sie so gründlich diffamiert wurde⁵⁹. 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, die fordert, das Eigene immer auch vom Anderen her zu denken. Das Alteritätsmodell wäre demgegenüber weniger auf Belehrung und Überzeugungsarbeit 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. Die oft unüberbrückbaren Differenzen gelten als der eigentliche Ort der Wahrheit – beide Partner sind bei allem wechselseitigen Unverständnis und bei allen Akzeptanzproblemen insofern aufeinander verwiesen, dass sie für sich allein das je eigene Ziel verfehlen würden. Gerade die Differenz macht sie gegenseitig darauf aufmerksam, dass gilt: »Veritas semper maior«.

Das Alteritätsmodell entspricht außerdem der heutigen Pluralitätserfahrung und der daraus resultierenden Mindestforderung nach Toleranz. Es liegt auch in der Perspektive der sogenannten Philosophie der Differenz, die, in starkem Maße von der europäischen Unheilsgeschichte inspiriert (gipfelnd in der Shoah des 20. Jahrhunderts), nicht nur die Toleranz, sondern die Akzeptanz der Andersheit des Anderen, der jeweils unhintergehbaren

⁵⁸ Vgl. Zulehner, Paul M./Denz, Hermann, *Wie Europa lebt und glaubt: europäische Wertestudie*, Düsseldorf 2 1994; sowie Zentralarchiv für empirische Sozialforschung an der Universität Köln / Zentrum für Umfragen, Methoden und Analysen (ZUMA) (Hg.), *Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften (Allbus 2002)* (URL: http://www.univie.ac.at/soziologie-statistik/multi/allbus2002_codebook.PDF). – Zum Vergleich der Wertvorstellungen Religiöse – Nichtkonfessionelle vgl. die (im Sinne der Konfessionslosen interessengelenkte) Auswertung der Umfrage durch die »Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland« (URL: <http://fowid.de/>; Stand jeweils 1. 12. 07).

⁵⁹ Das könnte z. B. die größere Nüchternheit und auch ehrlichere Konsequenz bezüglich der Nicht-Erfahrbarkeit Gottes sein. Schon Simone Weil vermutete hier einen Vorsprung der Atheisten – vgl. dies., Simone, *Zeugnis für das Gute. Spiritualität einer Philosophin (Klassiker der Meditation)*, Zürich/Düsseldorf 1998, 189 f.: »Insofern die Religion ein Quell des Trostes ist, ist sie ein Hindernis für den wahren Glauben, und in diesem Sinne ist der Atheismus eine Läuterung. Ich soll Atheist sein mit dem Teil meiner selbst, der nicht für Gott gemacht ist. Unter den Menschen, bei denen der übernatürliche Teil ihrer selbst nicht erweckt ist, haben die Atheisten recht, und die Gläubigen haben unrecht. ... Weil wir de facto in einem Zeitalter des Unglaubens leben, warum den läuternden Gebrauch des Unglaubens vernachlässigen? Ich kenne diesen Gebrauch aus Erfahrung.«

Perspektivität und der unüberbrückbaren Differenzen einfordert – hier stehen Namen wie Emmanuel Lévinas, Jean-François Lyotard und Jacques Derrida. Aus Respekt vor der Andersheit des Anderen sind also Abwertungen möglichst zu vermeiden, was wegen der durchgängigen Negationen in unserem Fall (»areligiös«, »konfessionslos« etc.) zugegebenermaßen schwierig, aber nicht unmöglich ist.

Zu plädieren wäre deshalb missionstheologisch für eine »Ökumene der dritten Art« – anders, jedoch 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 herüberzuziehen, sondern gemeinsam einen Weg in eine Konstellation zu finden, die unter eschatologischem Vorbehalt steht. Dieser Vorbehalt der je größeren Wahrheit würde dann auch jeden Relativismus von vornherein unterlaufen. Zu dieser ökumenischen 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 Geltung beansprucht, gilt analog auch gegenüber Areligiösen, die als gleichwertig akzeptiert und nicht im klassischen Verständnis missioniert werden wollen⁶⁰. »Mission« wäre dann nicht zuerst Mitgliederwerbung und (Rück-)Eroberung von (verlorenem) Terrain, auch nicht Glaubensweitergabe in Form von zu akzeptierenden Sätzen, sondern ein »Senden« und »Empfangen«. Geht es nicht letztlich darum, die Menschenfreundlichkeit Gottes möglichst effektiv zu »ver-mitteln«, ganz gleich, »ob uns das etwas bringt«? Damit liegt eine schwierige, aber auch interessante Herausforderung vor den Christen – zumindest für diesen unseren geographischen Raum und für dieses Jahrhundert.

⁶⁰ Vgl. Tiefensee, Eberhard, Ökumene der »dritten Art«. Christliche Botschaft in areligiöser Umgebung, in: Tiefensee, E./König, K./Groß, E., Pastoral und Religionspädagogik in Säkularisierung und Globalisierung (Forum Religionspädagogik interkulturell; 11), Münster 2006, 17–38; dort auch Hinweise zu pastoralen Initiativen. – Das vatikanische Papier (s. Anm. 1) enthält zwar neben einer Analyse der neuen Formen des Unglaubens und der religiösen Indifferenz auch konkrete pastorale Vorschläge, vermerkt jedoch keine Beispiele aus Deutschland.