

Indifferent? Ich bin normal. Indifferenz als Irritation für kirchliches Denken und Handeln.

Fachtagung des EKD-Zentrums für Mission in der Region,
Augustinerkloster Erfurt, 22.–24.11.2016

KIRCHE IM AUFBRUCH



Evangelische Kirche
in Deutschland

■ Mit den Indifferenten ins Gespräch kommen

»Wer bin ich und wenn ja wie viele?« Richard David Prechts Frage passt auch zu denen, die aus welchen Gründen auch immer nicht oder mal und mal nicht religiös sind. Sie bilden die Mehrheit der Bevölkerung. Für sie bleiben Glauben, Kirche, Gott schlicht ohne Relevanz. Und sie haben höchst unterschiedliche Interessen oder Einstellungen. Was bestimmt Indifferente? Wie und wo kann man ihnen begegnen? Welche Möglichkeiten gibt es, mit den Indifferenten über Glauben ins Gespräch zu kommen? Welche

Formen sind hilfreich, um ihnen eine berührende Begegnung mit Kirche, Gott und Glauben anzubieten? Die ZMiR-Jahrestagung 2016 bot qualifizierte Impulse, bundesweite Erfahrungen und Austausch sowie hilfreiche Umsetzungen an.

(Christhard Ebert, EKD-Zentrum für Mission in der Region- ZMiR)

»Und so steht an allem Anfang einer gelingenden Kommunikation über Religion und Glauben Vertrauen. Dieses aufzubauen braucht Zeit. Zu einer gelingenden Kommuni-

kation über Religion braucht es sehr niedrigschwellige Angebote...und viel Geduld. Zu einer gelingenden Kommunikation über den Glauben gehört nach meiner Erfahrung auch, auf die Frage des Gegenübers warten zu können. Und ein letztes zu gelingender Kommunikation: die Sprache. Manchmal frage ich mich, was Martin Luther zu unserem von Fernstehenden oft so bezeichneten ‚Kirchensprech‘ heute sagen würde.«

(Aus dem Grußwort von EKD-Synodenpräsident Schwaezter zur ZMiR-Jahrestagung, S. 4)

Quellen:

Indifferent? Ich bin normal.

Indifferenz als Irritation für kirchliches Denken und Handeln

Fachtagung des EKD-Zentrums für Mission in der Region, Augustinerkloster Erfurt, 22. –24.11.2016

Eine Teilaufgabe dieser Ausgabe erscheint mit einem Sonderumschlag.

Aus dem Inhalt:

Indifferent? Ich bin normal. Indifferenz als Irritation für kirchliches Denken und Handeln
Fachtagung des EKD-Zentrums für Mission in der Region, Augustinerkloster Erfurt, 22. –24.11.2016

▶ Grußwort von Dr. Irmgard Schwaetzer	4
▶ Geistliche Impulse	6
Juliane Kleemann: Geistlicher Impuls zur Eröffnung der Tagung	6
Benjamin Stahl: Geistlicher Impuls	8
Christhard Ebert: Geistlicher Impuls	10
▶ Vorträge	12
Prof. Dr. Detlef Pollack: Kirchenbindung und religiöse Indifferenz	12
Prof. Dr. Tomás Halik: Den Unglauben umarmen	29
Prof. Dr. Michael Domsgen: Das Evangelium unter Indifferenten kommunizieren	35
Prof. Dr. Maria Widl: Säkularität und Religion in der Postmoderne	45
▶ Tagungsrückblicke	46
Birgit Dierks	46
Henning Reinhardt	48
▶ Anhang	50
Tagungsprogramm	50
Autorenverzeichnis	50

Grußwort

Von Dr. Irmgard Schwaetzer, Präses der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland

Indifferent? Ich bin normal. Indifferenz als Irritation für kirchliches Denken und Handeln – Fachtagung des EKD-Zentrums für Mission in der Region, Erfurt, 22.– 24. 11. 2016

Lieber Herr Pompe,
meine Damen und Herren,

zum siebten Mal seit seiner Gründung lädt das Zentrum für Mission in der Region zu einer großen Fachtagung ein. Mit großer Resonanz. 120 Teilnehmerinnen und Teilnehmer. Das zeigt, dass Sie ein Thema gefunden haben, das kirchenleitend Handelnde wirklich umtreibt.

Sie haben Ihrem Treffen einen provozierenden Titel gegeben: »Indifferent? – Ich bin normal.« Wer wollte da nicht kontern: Ich bin engagiert – ich bin normal. Und rückblickend auf mein Leben: Es hat beides gegeben, Indifferenz und Engagement – und ist das nicht normal? Wen also wollen wir ansprechen? Wen erreichen wir?

Zu den Erkenntnissen der fünften Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung (KMU V) gehört unter anderem ein zu beobachtender Relevanzverlust und ein Mangel an gelingender Kommunikation bei kirchlichen wie generell bei religiösen Themen:

- So etwas wie eine »Wiederkehr der Religion« ist derzeit nicht erkennbar.
- Die Kommunikation über Themen, die als religiös eingeordnet werden, geschieht vor allem im privaten Nahbereich – eine Anfrage an das Wirken von Pfarrern und engagierten Laien.
- Gelingende religiöse Sozialisation geschieht vor allem im engsten Familienkreis durch Eltern und Großeltern – der Traditionsabbruch in religiöser Sozialisation, den die KMU V ebenfalls konstatiert, ist eine Anfrage an das Wirken von kirchlichen Kindergärten und Schulen.
- Ausgetretene ziehen einen Wiedereintritt selbst als theoretische Absicht kaum in Betracht; im Gegenteil: Austritte ziehen die von weiteren Familienangehörigen nach sich.

Für das missionarische Handeln der Kirche kann man aus der KMU V im Wesentlichen zweierlei folgern:

Zum einen: Es gelingt, die kirchlich Verbundenen zu stärken und zu motivieren. Das ist ein Effekt, der in seiner Relevanz nicht zu unterschätzen ist.

Zum anderen bleibt aber auch festzuhalten: Die Zielgruppen, an die sich das missionarische Handeln richten müsste – Konfessionslose, Ausgetretene und kaum Verbundene – werden weniger erreicht.

Darum ist es gut und wichtig und von besonderer Relevanz, wenn Sie in den nächsten beiden Tagen eine solche Zielgruppe besser kennenlernen wollen und das für diese Zielgruppe »passende« kirchliche Handeln erörtern.

Es ist, wenn ich es richtig weiß, das zweite Mal, dass sich eine Jahrestagung des ZMiR mit einer Zielgruppe befasst: 2013 ging es – auch hier in Erfurt – um die »Unerreichten«, unter dem Motto: »Das Evangelium, die Unerreichten und die Region«.

»Wie erreicht man Menschen?«, haben Sie damals gefragt, und »Ist die kirchliche Selbstbeweinung eine unserer großen Versuchungen, die für Neugierige oder Skeptiker eine Begegnung mit dem Evangelium verhindert?«

Auch damals gab es schon ein Forum zum Thema »Wie können wir Indifferente interessieren?« Dabei war der Begriff der religiösen Indifferenz aber konkret auf einen Typus »ostdeutscher Konfessionslosigkeit« bezogen.¹

Diesmal bezieht sich der Begriff auf die Typologisierung der KMU V und ist ein gesamtdeutsches Phänomen. Wer damit konkret gemeint ist, lässt sich freilich gar nicht so leicht erfassen. Religiöse Indifferenz sei »geprägt durch fehlendes religiöses Wissen, fehlende Erfahrung mit religiösen Praktiken und das Gefühl, dass Religion eigentlich für das eigene Leben gar nicht notwendigerweise gebraucht werde,« findet sich als Definition.²

Albrecht Nollau, Superintendent im Kirchenbezirk Dresden-Nord, hat im Rahmen einer Tagung 2014 in Berlin zur KMU V und den Folgen für das Leitungshandeln der Kirche gesagt: »Die Gruppe

der Indifferenten kennen wir wenig (ich meine damit nicht, dass es kein Datenmaterial gäbe, sondern die persönliche Kenntnis). Das ist vielleicht zugespitzt formuliert. Aber suchen wir intensivere Sozialkontakte mit Menschen, denen Kirche völlig fremd und für die Religion keine Option ist? ... Kennen wir sie so, dass wir sie hinreichend verstehen? Gehören sie zu unserem Freundeskreis?³

Und wie weit sind die, zu deren Freundeskreis und vertrauten Personen am Arbeitsplatz sie mutmaßlich eher gehören – nämlich die kirchlichen Laien – in alle Überlegungen einbezogen, möchte ich ergänzend fragen, wenn ich mir die Teilnehmerliste Ihrer Tagung ansehe. Dabei ist mir natürlich klar, dass Pfarrer am Wochenende, Laien dagegen während der Woche schlecht an derartigen Tagungen teilnehmen können. Unbefriedigend wird es trotzdem bleiben.

Aus eigener Erfahrung weiß ich, dass ein Rollenwechsel von einer Berufstätigen (in meinem Fall Politikerin), die selten über ihren Glauben sprach, zur kirchlich Engagierten von anderen kirchlich Gebundenen mit Freude, von Fernstehenden und Indifferenten zunächst mit Skepsis aufgenommen und mit Distanz beantwortet wird. Das unausgesprochene Signal war: Komm ja nicht auf die Idee, mich missionieren zu wollen – dann ist unsere Freundschaft zu Ende.

Und so steht an allem Anfang einer gelingenden Kommunikation über Religion und Glauben Vertrauen. Dieses aufzubauen braucht Zeit. Zu einer gelingenden Kommunikation über Religion braucht es sehr niedrigschwellige Angebote...und viel Geduld. Zu einer gelingenden Kommunikation über den Glauben gehört nach meiner Erfah-

rung auch, auf die Frage des Gegenübers warten zu können. Und ein Letztes zu gelingender Kommunikation: die Sprache. Manchmal frage ich mich, was Martin Luther zu unserem von Fernstehenden oft so bezeichneten »Kirchensprech« heute sagen würde.

Sie werden in den kommenden Tagen die Gruppe der Indifferenten zumindest in der Theorie genauer kennenlernen. Ich wünsche Ihnen, dass Sie vor allem auch über Handlungsoptionen sprechen, über Kommunikationsstrategien, die sich an den Bedürfnissen einer säkularen Gesellschaft orientieren.


Nicht, dass es Ihnen am Ende wie dem Professor ergeht, der den Studenten in der Prüfung fragt: »Erläutern Sie den Unterschied zwischen Ignoranz und Indifferenz« – und der antwortet: »Ich weiß es nicht und will es auch nicht wissen.«

Ich wünsche Ihnen viele Erkenntnisse und kluge Ideen!

Anmerkungen:

¹ Thomas Schlegel, *Mission im Osten Deutschlands und das Problem des Anknüpfungspunktes*, epd-Doku 7/2014, S. 47-49: S. 47.

² *Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis*. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Hannover 2014, S. 68.

³ Albrecht Nollau, *Engagierte und Indifferente – für wen sind wir wichtig?*, in: Peter Burkowski / Lars Charbonnier (Hg.), *Mehr Fragen als Antworten? Die V. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung und ihre Folgen für das Leitungshandeln in der Kirche, Kirche im Aufbruch*, Bd. 16, Leipzig 2015, S. 59-65: S. 61f. 

Geistlicher Impuls zur Eröffnung der Tagung

Von Juliane Kleemann, Stendal

Indifferent? Ich bin normal. Indifferenz als Irritation für kirchliches Denken und Handeln – Fachtagung des EKD-Zentrums für Mission in der Region, Erfurt, 22.– 24. 11. 2016

Was ist heute christlich? – fragte die Wochenzeitung DIE ZEIT in ihrer Ausgabe vom 27. Oktober. Darauf haben 95 Autorinnen und Autoren geantwortet. Zum Beispiel so:

Christsein in einer friedlosen Welt heißt: sagen, was ist, damit es nicht so bleibt. (Thomas Schiller, epd)

Christentum ist keine Seelenwellness. Paulus erklärt, dass Gott gleich einem Töpfer das Recht habe, aus seinem Ton – sprich: uns – zu machen, was er will. Tafelgeschirr oder Nachtgeschirr. Welch krasse Beleidigung menschlicher Autonomie und Würde! Doch nur solch krasse Christentum kann uns Selbstgefälligen Stachel im Fleische sein. Honig schmiert uns der Zeitgeist schon genug ums Maul. (Thea Dorn, Schriftstellerin)

Je mehr die christlichen Kirchen auf Randfragen fixiert sind, desto mehr verlieren sie ihre Mitte aus den Augen. Wenn Gott nicht im Mittelpunkt steht, schaffen die Kirchen sich selbst ab. (Georg Augustin, Professor für Dogmatik)

Dazu dann in der Ausgabe vom 10. November erste Leserbriefe unter die Überschrift gesetzt: Wo bleibt die Sünde?

»Als evangelisch sozialisierter Zeitgenosse irritiert mich bei der Lektüre der 95 Antworten die fast völlige Abwesenheit der Worte Sünde, Buße, Reue. Ist denn die Sünde aus der Welt gekommen? Und was bedeutet ein christliches Bewusstsein ohne Sünde für eine Gesellschaft? Antworten hierauf fände ich allemal wesentlicher als den vorherrschenden Honig von Friede, Freude, Eierkuchen.«

»Die Titelfrage »Was ist noch christlich?« scheint mir falsch gestellt. Die meisten Autoren sind keineswegs kompetent genug zu sagen, was christlich ist; ihr gutes und unbestreitbares Recht ist es dagegen zu sagen, was sie für christlich halten – ein wichtiger Unterschied.«

Soweit die Stimmen der Gefragten und der darauf Reagierenden.

Einerseits klare Erwartungen. Andererseits Irritation über erlebte Kirche. Was erwarte ich? Was erlebe ich? Was kann man grundsätzlich erwarten von der Kirche, vom Christentum? Die einen erwarten klare Antworten, vielleicht sogar Wahrheiten, Haltung. Andere erwarten nichts, nichts mehr. Die einen sehen in den Kirchen ethische Stammhalter, andere in ihnen angepasste Großorganisationen. Alle aber haben Erwartungen.

Und der, in dessen Nachfolge wir stehen ruft: »Folgt mir nach, ich will euch zu Menschenfischern machen.«

Aufruf und Lockruf zugleich. Seit diesen Tagen sind Menschen getrieben von und in diesem Auftrag. Unsere Zeit hält uns in diesem Tun manches Vergebliche hin. Bei weitem nicht mehr für die meisten ist das, was sie durch die Nachfolgerinnen und Nachfolger hören und erleben, relevant, macht Sinn.

Von den Fischern können wir lernen: Wer erfolgreich beim Fischen sein will, braucht zuerst viel Geduld und Ruhe: Wer zu hektisch agiert und zu viel und zu laut redet, verscheucht die Zielgruppe.

Deswegen:

1. Du sollst nicht zu viel auf einmal wollen und nicht allein auf die Masse schießen. Zu viel und zu schnell gefangen, lässt die Netze reißen.
2. Wisse: Man kann einen Fisch nicht zum Anbeißen zwingen, es sei denn, er ist schon tot. Oder aus der Werbebranche geplaudert: Man kann einem Kunden wohl etwas andrehen, was er nicht braucht, aber niemals etwas, was er nicht kauft.
3. Wer erfolgreich fischen will, muss sich auch hinauswagen in neue, unbekannte Gewässer (vor allem, wenn die alten überfischt sind). Gute Orientierung im Unbekannten einerseits und einen sicheren Heimat-Hafen andererseits. Das eine, um nicht unterzugehen, das andere für Erholung und zum Auftanken.
4. Für unterschiedliche Fischarten brauche ich auch unterschiedliche Köder. Manche lassen sich durch Blendwerk fangen, für andere reicht der »Blinker« nicht. Da muss schon was Lebendiges

am Haken sein. Klar doch: Der Köder muss dem Fisch schmecken, nicht dem Fischer!

Das Netz sollte fair geknüpft sein: Die noch zu klein oder unfertig sind, müssen auch entwischen dürfen. Vielleicht muss ich für die später noch mal wiederkommen.

Und schließlich 5.: Wer erfolgreich fischen will, muss es mit Lust und Liebe tun. Manche Fische

schlupfen durch die Maschen und schwimmen dann weiter in dem ihnen vertrauten Gewässer. Vielleicht gehen sie ja später mal an die Angel oder ins Netz.

Aber wisse: Niemals steigt man zweimal in den gleichen Fluss und auch der Fisch selbst schwimmt nicht im gleichen Fluss. **D**

Geistlicher Impuls

Von Benjamin Stahl, Greifswald

Indifferent? Ich bin normal. Indifferenz als Irritation für kirchliches Denken und Handeln – Fachtagung des EKD-Zentrums für Mission in der Region, Erfurt, 22.– 24. 11. 2016

Indifferenz: »Unentschiedenheit oder Gleichgültigkeit gegenüber der Existenz Gottes bzw. der Gottesfrage.« Konsequenz: »Existenz von Personen, die Religion für ihr Leben als kaum bis gar nicht bedeutsam empfinden.«

Im Osten Deutschlands, in dem ich aufgewachsen bin, lebe und arbeite, leben Christen in einer stabilen säkularen Kultur. Die Götter tun nichts zur Sache. Die Götter kommen im Alltag nicht mehr vor. Gott scheint mit ihnen verschwunden zu sein.

Christen, Gemeinden, ja die Kirche finden sich in einer Umgebung wieder, die von Gott nichts weiß. Früher konnte man noch sagen: Sie will auch von Gott nichts wissen. Heute muss man sagen: Es wird kein Funken Energie darauf verwendet von Gott nichts wissen zu wollen. In Bezug auf Transzendenz ist es hier dunkel geworden. Die Lichter sind aus und die Erkenntnis sowohl gering als auch nicht begehrt.

Das ist der Boden, auf dem wir mit nackten Füßen stehen.

Beim Thema Indifferenz tapen wir im Dunkeln. Unsicher sind unsere nackten und verletzlichen Füße.

Wir können noch nicht einmal sehen, wo wir hintreten. Wir kennen das Terrain nicht mehr. Jeder Schritt muss ertastet werden: Ist es ein

gangbarer Weg oder liegt vor uns ein steiniger Weg? Die Füße der Freudenboten laufen unter diesen Bedingungen nicht schnell. Es ist mühsam. Verzagtheit macht sich breit und die Debatten um ein gut und sinnvoll ausgebautes Wegenetz mit idiotensicheren Markierungen für die Dunkelheit stehen an. In den Strukturen suchen wir Lösungen – und die brauchen Zeit.

Was machen wir in der Zeit?

Unsere Füße sind nackt und wir stehen auf dunklem Boden. Brauchen wir Schuhe? – Ich glaube nicht, dass Schuhe oder Wegmarkierungen für die Dunkelheit das Entscheidende sind. Die nackten Füße erinnern uns: Du stehst auf heiligem Land! Es mag um Dich herum dunkel sein – aber mein Licht leuchtet in dieser Dunkelheit auf.

Es ist ein sonderbares Licht. Es scheint nicht zum Fenster herein. Es kommt von draußen, von hinter dem Bildrand – von ganz draußen eben. Das Fensterlicht bleibt ihm gegenüber stumpf und genauso aussagelos wie die Wand. Dieses Licht scheint in die Finsternis und gibt der Szene ihr eigenes Licht.

Bevor wir die ganze Szene sehen, noch ein Detail: Das Licht trifft auch ihn.

Die Arme über Kreuz, der Rücken rund – der Kopf schaut nach unten. So hockt er in sich hinein verkrümmt am Tisch und stiert auf das Geld. Seine Augen sind im Schatten. Er sieht *im* Licht. Aber das Licht, das seine Augen sucht, sieht er nicht.

Wir sehen ihn in diesem Licht. Er sieht gut aus. Reich gekleidet. Gesund. Er hat alles, was er

braucht. Jung ist er auch. Wieso sollten wir ihm irgendeinen Mangel unterstellen? Wie er mit dem Geld umgeht, wissen wir nicht. Er muss nicht unmoralisch sein. Nein. Er hat bestimmte Wertmaßstäbe, um mit dem ihm anvertrauten Geld umzugehen. Schließlich kommt er aus gutem Hause.

Allein die Lichtverhältnisse stellen eine Anfrage an seine Haltung.

Nun erfolgt endlich der Blick auf die ganze Szene: Die Berufung des Matthäus von Caravaggio (1599/1600). (Mt. 9,9-13)



Von Christus und von über ihm her kommt das Licht. Er steht mit Petrus barfuß auf dem Boden, den er heilig macht. Und sein Ruf: »Folge mir!«, ergeht an Matthäus.

Matthäus, der Mann mit jüdischem Namen. Der Mann, der mit den Römern gemeinsame Sache macht. Der Mann, dem die Wege seines Volkes und ihres Gottes egal sind. Ein Mann, der ganz pragmatisch lebt und dem Schimpf und Schande der religiösen Narren egal ist.

Matthäus fragt nicht nach Religion, sondern tut, was sinnvoll ist. Die Römer herrschen und so furchtbar schlecht ist das nun auch wieder nicht gewesen. Matthäus käme in einer Welt, in der Religion ihren allzu hohen Stellenwert eingebüßt hat, super zurecht.

Matthäus trifft dieses Licht. Unerwartet. Ohne Anknüpfungspunkt. »Folge mir!« Das ist furchtbar unkompliziert.

Matthäus begreift es erst nicht. Ist er gemeint, oder der junge Mann, der neben ihm am Tisch hockt? Die Hand verweist auf beide Figuren im Bild. Doch das Licht hat seine Augen gefunden. Ihm wurden die Augen aufgetan. Er sieht ins Licht und das Licht blendet ihn nicht. Es ist eines der Wunder in diesem Bild: Das Licht blendet nicht – oder anders gesagt: Das Überwältigende überwältigt nicht. Es erhellt, deckt auf, wärmt und zieht den Blick auf sich. Es ist ein gnädiges Licht.

Und Matthäus folgt nach. Er folgt dem Wink des Herrn. Diese Hand zeigt eine Geste, die frei von Machtansprüchen und Gewalt ist. Unbeschreiblich leicht ist der Wink und doch so unwiderstehlich und kräftig: Du bist gemeint.


Es ist der Wink des zweiten Adam – der Wink Christi, der das volle Leben reflektiert, wie es Gott einst dem ersten Adam gab. Es ist die Kraft des Schöpfers selbst, die hier ruft und zu Gehör gebracht wird.

Diese Kraft haben wir als Christen nicht. Sie gehört Christus. Doch wir gehören an seine Seite und sehen die Welt in seinem Licht. Unsere Handbewegungen mögen zögerlich sein, nicht die gleiche Leichtigkeit und Schöpferkraft verkörpern... doch auch Petrus ruft eine Person vom Tisch: Ich sehe sein Licht auf Dir. Folge nach.

Leben Christen, Gemeinden, ja, die Kirche wirklich in einer dunklen Welt? Gewiss ist uns, dass uns das Licht des Herrn die Szene erleuchtet. Seine »Handlungen« sind unseren Handlungen voraus. Christen tun es ihm nach. Nachfolgen heißt mit Caravaggio gesprochen: die Welt in seinem Licht betrachten und seinen Ruf zu Gehör bringen: »Folge nach.«

Amen.

Urheberhinweis für das Bild: Von Michelangelo Merisi da Caravaggio – photo of art work made by Paul Hermans. Aufgenommen am 10. Januar 2011, Gemeinfrei,

<https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=19369688> 

Geistlicher Impuls

Von Christhard Ebert, Bielefeld

Indifferent? Ich bin normal. Indifferenz als Irritation für kirchliches Denken und Handeln – Fachtagung des EKD-Zentrums für Mission in der Region, Erfurt, 22.– 24. 11. 2016

Liebe Schwestern und Brüder, ich möchte unsere Aufmerksamkeit für einige Minuten auf einen Aspekt unseres Seelen- und Glaubenslebens lenken, der oft verleumdet, gefürchtet, verdrängt, abgewürgt oder totgeredet wird – und der das alles eigentlich gar nicht verdient hat. Ich meine den Zweifel.

Zunächst mal den rationalen Zweifel. Der ist so eine Art mentale Dehnungsübung. Sie kennen vielleicht das Beispiel vom Frosch. Das ist nicht lecker, aber einleuchtend. Wenn ich einen Frosch in ein Gefäß mit heißen Wasser setze, merkt er sofort: »Viel zu heiß für mich« und springt wieder raus. Wenn ich ihn aber in ein Gefäß mit kaltem Wasser setze und das dann langsam erwärme, dann denkt er vielleicht bei 30 Grad: Angenehm hier, lasst uns Froschhütten bauen. Danach hört er auf zu denken und merkt nicht, wie das Wasser langsam eine froschfinale Temperatur erreicht. Dem Frosch hätte ein rationaler Zweifel das Leben gerettet. Nun sind wir keine Frösche, aber die langsame Änderung von Umgebungsvariablen kriegen wir auch nicht so gut mit und plötzlich ist eine Krise da und wir wissen nicht, woher. Also: Zweifel, willkommen Zuhause.

Dann gibt es eine andere Art des Zweifels, nämlich den existentiellen. Den hat Lothar Zennetti kunstvoll in Worte gefasst und den wollen wir nun besingen.

1. Ich steh vor dir mit leeren Händen, Herr; / fremd wie dein Name sind mir deine Wege. / Seit Menschen leben, rufen sie nach Gott; / mein Los ist Tod, hast du nicht andern Segen? / Bist du der Gott, der Zukunft mir verheißt? / Ich möchte glauben, komm du mir entgegen.

2. Von Zweifeln ist mein Leben übermannt, / mein Unvermögen hält mich ganz gefangen. / Hast du mit Namen mich in deine Hand, / in dein Erbarmen fest mich eingeschrieben? / Nimmst du mich auf in dein gelobtes Land? / Werd ich dich noch mit neuen Augen sehen?

Beide Arten können auch gemeinsam auftreten, wie bei meinem biblischen Lieblingszweifler:

Thomas aber, einer der Zwölf, der Zwilling genannt wird, war nicht bei ihnen, als Jesus kam. Da sagten die andern Jünger zu ihm: Wir haben den Herrn gesehen. Er aber sprach zu ihnen: Wenn ich nicht in seinen Händen die Nägelmale sehe und lege meinen Finger in die Nägelmale und lege meine Hand in seine Seite, kann ich's nicht glauben. Und nach acht Tagen waren seine Jünger abermals drinnen, und Thomas war bei ihnen. Kommt Jesus, als die Türen verschlossen waren, und tritt mitten unter sie und spricht: Friede sei mit euch! Danach spricht er zu Thomas: Reiche deinen Finger her und sieh meine Hände, und reiche deine Hand her und lege sie in meine Seite, und sei nicht ungläubig, sondern gläubig! Thomas antwortete und sprach zu ihm: Mein Herr und mein Gott! Spricht Jesus zu ihm: Weil du mich gesehen hast, darum glaubst du? Selig sind, die nicht sehen und doch glauben!


Hätte Thomas damals schon Internet gehabt, hätte er sicherlich einige Blogs gekannt, die sich mit dem Zweifel beschäftigen und manchmal eine Reihe von Schritten empfehlen, um damit gut umgehen zu können. Die ersten beiden kannte er allerdings auch ohne Internet. Nämlich: seinen eigenen Zweifel zulassen. Das tut er offensichtlich. Und dann: ihn in einen sozialen Kontext einbetten, sprich: mit anderen darüber reden. Auch das macht er. Zu den weiteren Schritten kam er vielleicht nicht, denn dann taucht Jesus auf und das verändert wie immer alles.

Zunächst nimmt Jesus den Zweifler und seinen Zweifel ganz ernst. Ja, denn der Glaube verdunstet oder erstarrt, wenn er ohne Erfahrungen bleibt. Aber Thomas darf Erfahrungen machen: Reiche deine Hand her und lege sie in meine Seite. Sieh hin. Spüre. Fühle. Ja, Gott will, dass unser Glaube uns hören, sehen, riechen, schmecken, fühlen lässt. Aber auch Gottes Erfahrungen sind wie eine Pralinenschachtel. Man weiß nicht, was man kriegt. Es kann sein, dass du dann auf Gottes fremde, abgründige, zutiefst geheimnisvolle Seite stößt. Dass du vom Berg der Verklärung direkt in finstere Tal geschubst wirst und Stecken und Stab dir zerbrochen sind. Dann verdünnt sich der rationale Zweifel und der existentielle Zweifel färbt alles ein, was du überhaupt noch sehen kannst. Und wenn dann noch – was nicht ganz

unwahrscheinlich ist – deine Angst dazu kommst, dann wird aus Zweifel Verzweiflung und dann, allerdings auch erst dann, haben wir wirklich ein Problem.

Damit das nicht passiert, schickt Jesus seinen Thomas auf einen geistlichen Lernweg. So verstehe ich diesen letzten Satz an ihn: Selig sind, die nicht sehen und doch glauben. Die dort, wo nichts mehr wahrzunehmen ist, vertrauen. Vertrauen, das in guten Zeiten erlernt ist, in schwierigen Zeiten sich bewährt hat und in Krisenzeiten

das Einzige ist, das den Zweifel vor der Verzweiflung bewahrt.

*3. Sprich du das Wort, das tröstet und befreit /
und das mich führt in deinen großen Frieden. /
Schließ auf das Land, das keine Grenzen kennt, /
und laß mich unter deinen Kindern leben. / Sei du
mein täglich Brot, so wahr du lebst. / Du bist
mein Atem, wenn ich zu dir bete.* 

Was wird aus der Kirche? Religionssoziologische Beobachtungen und vier Vorschläge

Von Prof. Dr. Detlef Pollack, Münster

Indifferent? Ich bin normal. Indifferenz als Irritation für kirchliches Denken und Handeln – Fachtagung des EKD-Zentrums für Mission in der Region, Erfurt, 22.– 24. 11. 2016

(Der nachfolgende Text entspricht nicht dem frei gehaltenen Vortrag von Prof. Dr. Pollack, ist uns aber von ihm – da inhaltlich ähnlich – freundlicherweise zur Verfügung gestellt worden.)

Wurde bis in die 1980er Jahre das Konzept der Säkularisierung relativ bedenkenlos verwendet, um die religiösen Veränderungen in Deutschland zu beschreiben, so hat sich in der Zwischenzeit ein neuer Religionsdiskurs etabliert. Die Signaturen des gegenwärtigen religiösen Wandels bezeichnet man nicht mehr mit Stichworten wie Säkularisierung, Entkirchlichung, Rationalisierung oder Entzauberung. Die Zentralbegriffe sind heute vielmehr *Desecularization* (Peter L. Berger), *Wiederverzauberung der Welt* (Ulrich Beck), *Respiritualisierung* (Matthias Horx) oder *Entprivatisierung* des Religiösen (José Casanova). Prozesse der Modernisierung wie Urbanisierung, Industrialisierung, Wohlstandsanhebung, Individualisierung oder kulturelle Pluralisierung werden nicht mehr als Ursachen für den Rückgang der sozialen Signifikanz religiöser Institutionen, Glaubensvorstellungen und Praktiken gesehen. Vielmehr lautet die gegenwärtig weithin vertretene Annahme, dass Religion auch unter modernen Bedingungen eine hohe Prägekraft besitzt, mit der Moderne kompatibel ist und selbst zu einer Quelle von Modernität zu werden vermag.

Die leitende Frage der folgenden Analysen lautet daher, inwieweit wir es in Deutschland tatsächlich mit einem Stopp des bis vor kurzem noch allgemein unterstellten Entkirchlichungs- und Säkularisierungsprozesses sowie mit Prozessen eines religiösen Bedeutungszuwachses zu tun haben. Um dieser Frage nachzugehen, ist es erforderlich, zunächst zu rekonstruieren, was die unter Druck geratene Säkularisierungsthese besagt und welche alternativen theoretischen Angebote zur Deutung des religiösen Wandels in modernen Gesellschaften zur Verfügung stehen (1.). Nach der Darstellung der theoretischen Deutungsmodelle sollen ihre Aussagen einer empirischen Überprüfung unterzogen werden (3). Zuvor müssen jedoch methodologische Überlegungen

bezüglich der Erfassbarkeit von Religion und Religiosität angestellt werden (2.). Abschließend wird es darum gehen, im Rückgriff auf die dargestellten theoretischen Ansätze einige Erklärungsangebote für die beobachteten religiösen Wandlungsprozesse zu unterbreiten (4.) und im Anschluss daran einige Schlussfolgerungen für das kirchliche Handeln zu ziehen (5.).

1. Theoretische Überlegungen

1.1. Die Säkularisierungstheorie

Die Säkularisierungsthese blickt auf eine lange soziologische Geschichte zurück. Bereits Weber und Durkheim gingen davon aus, dass Religion in modernen Gesellschaften ihre einst zentrale Stellung eingebüßt hat und nicht mehr wie noch in vormodernen Gesellschaften eine gesamtgesellschaftlich verbindliche Weltdeutung anzubieten vermag. Wenn freilich heute Kritiker der Säkularisierungsthese den Anhängern dieser These unterstellen, sie würden annehmen, Prozesse der Modernisierung brächten Religion und Glauben zum Verschwinden, so ist dies falsch. Weder Weber und Durkheim vertraten eine solche Annahme, noch tun dies die neueren Säkularisierungstheoretiker wie Bryan Wilson, Steve Bruce oder Karel Dobbelaere. Eine solche Position findet sich allenfalls bei Auguste Comte.

Was die neueren Säkularisierungstheoretiker vertreten, ist allerdings die Position, dass der die gesamte soziale Struktur umwälzende Prozess der Modernisierung an den Beständen religiöser Traditionen und Institutionen nicht folgenlos vorübergeht. Die Kernthese der Säkularisierungstheoretiker besagt, dass Prozesse der Modernisierung einen letztlich negativen Einfluss auf die Vitalität von Religionsgemeinschaften, religiösen Praktiken und Überzeugungen ausüben. Damit ist nicht gesagt, dass sich diese Entwicklung unausweichlich vollzieht. Norris und Inglehart (2004: 16) grenzen sich ausdrücklich von einem solchen Verständnis von Säkularisierung ab und kennzeichnen ihre modernisierungstheoretische Argumentation als »probabilistic, not deterministic«. Die Säkularisierungsthese läuft auch nicht auf die Behauptung hinaus, dass der Bedeutungsrückgang des Religiösen in modernen Gesellschaften unumkehrbar sei. Zwei wichtige Vertreter der

Säkularisierungstheorie – Roy Wallis und Steve Bruce (1992: 27) – erklärten vielmehr bereits 1992, »nothing in the social world is irreversible or inevitable«. Und schon gar nicht ist es richtig, den Säkularisierungstheoretikern zu unterstellen, sie behandelten die Prozesse des Bedeutungsrückganges von Religion und Kirche als wünschenswert. Heute wird die Veränderung des Stellenwerts der Religion in modernen Gesellschaften von Vertretern der Säkularisierungstheorie frei von qualifizierenden Werturteilen beschrieben und – man denke an Bryan Wilson oder Peter L. Berger (vgl. Bruce 1992: 2) – allenfalls eher beklagt als begrüßt.

Gleichwohl halten sich die Vorbehalte gegenüber der Säkularisierungstheorie hartnäckig. Sie beziehen sich nicht nur auf die wohl unberechtigte Annahme, dass die Säkularisierungstheorie einlinig, deterministisch und teleologisch argumentiere, sondern auch auf die in ihr unterstellte Gegensätzlichkeit von Religion und Moderne. Vor allem aber werden empirische Argumente gegen ihre Gültigkeit angeführt. Die religiöse Renaissance in Osteuropa, der charismatische Aufbruch in Lateinamerika, das Kirchenwachstum in Südkorea sowie die religiöse Vitalität in den USA dienen dazu herauszustellen, dass Modernisierung und religiöser Aufschwung Hand in Hand gehen könnten. Dieses Argument wird auch für Deutschland geltend gemacht. Kirchliche Massenevents wie die evangelischen Kirchentage, der Weltjugendtag oder der Katholikentag, ein boomendes Interesse an Esoterik, Spiritualität und Okkultismus sowie die neue öffentliche und mediale Sichtbarkeit von Religion bewiesen die eingeschränkte Plausibilität der Säkularisierungstheorie. Zur Erklärung der Veränderungen auf dem religiösen Feld greift man daher oft auf alternative Theorieansätze zurück: die Individualisierungstheorie und das ökonomische Marktmodell.

1.2. Die Individualisierungstheorie

Im Unterschied zur Säkularisierungstheorie nimmt die Individualisierungstheorie nicht an, dass die umfassenden Umwälzungsprozesse in der Moderne zu einem Bedeutungsverlust von Religion führen. Vielmehr geht sie davon aus, dass Religion in den Prozessen der Modernisierung der Gesellschaft lediglich ihre dominanten Erscheinungsformen wandle. Während früher Religion in den Kirchen institutionalisiert gewesen sei, löse sich der Zusammenhang zwischen Religiosität und Kirchlichkeit in der Moderne zunehmend auf. Religion und Religiosität seien heute auch an Orten zu finden, wo man sie frü-

her nicht erwartet hätte: in der Psychoanalyse und Körperpflege, in der Freizeitkultur und im Gemeinschaftskult, im Tourismus und im Sport (Luckmann 1991; Knoblauch 2009). Das Verhältnis des einzelnen zur Religion habe sich aus der Vormundschaft der großen religiösen Institutionen befreit und obliege zunehmend der Verfügungsmacht des Individuums. Heute bestimmten nicht die Kirchen, was der einzelne glaubt, vielmehr entscheide jeder selbst über seine weltanschauliche Orientierung. Die Konstitution der individuellen religiösen Überzeugungen und Praktiken gestalte sich daher zunehmend als individuell einzigartige Auswahl aus unterschiedlichen religiösen Traditionen, innerhalb derer das Christentum zwar noch ein wichtiges Element darstellen könne, aber eben nur eines unter vielen. Selbst dort, wo der einzelne an seiner Zugehörigkeit zur Kirche festhalte, gewinne seine Glaubenspraxis den Charakter von Selbstbestimmtheit und Individualität. Mit dem Rückgang der gesellschaftlichen Bedeutung der religiösen Institutionen gehe also nicht ein Bedeutungsverlust des Religiösen für den einzelnen einher. Im Gegenteil. Institutionalisierte Religion und individuelle Spiritualität stehen, wie einige der Individualisierungstheoretiker behaupten, sogar in einem umgekehrt proportionalen Verhältnis: »As the institutional disciplines decline, belief not only persists, but [...] shows a reverse tendency« (Davie 2002: 8; vgl. auch Wuthnow 1998; Inglehart/Baker 2000: 46f.).

Auch an diesem Ansatz ist vielfach Kritik geübt worden. Sie bezieht sich einmal auf die Überdehnung des verwendeten Religionsbegriffs, sodann auf die behauptete Unabhängigkeit der individualisierten Religiosität von institutionellen Rahmenbedingungen sowie auf die angenommene Selbstbestimmtheit der neuen Religiosität. Vor allem aber wird eingewandt, dass die Vertreter der Individualisierungsthese die soziale Bedeutung alternativer Religiositätsformen wie Esoterik, Okkultismus, Energietraining, Zen-Meditation usw. überschätzen.

1.3. Das ökonomische Marktmodell

Die Vertreter der ökonomischen Markttheorie, die insbesondere in den USA verbreitet ist (Stark/Finke 2000; Iannaccone 1991; 1994), gehen davon aus, dass sich die Vitalität des Religiösen in Abhängigkeit vom Grad der Konkurrenz zwischen religiösen Angeboten verändert: Je pluralistischer der religiöse Markt sei und je mehr Konkurrenz zwischen den einzelnen religiösen Anbietern herrsche, desto stärker seien die ein-

zelen Religionsgemeinschaften herausgefordert, ihren Service zu verbessern, um ihre Klientel halten und neue Kunden zu gewinnen. Besäßen religiöse Gemeinschaften in einer Region dagegen das Monopol, tendiere der Klerus dazu, faul und nachlässig zu werden und an den aktuellen Bedürfnissen der Menschen vorbeizugehen. Die in modernen Gesellschaften beobachtbare Vervielfältigung der Glaubensoptionen übe insofern einen stimulierenden Einfluss auf die Vitalität von Religionsgemeinschaften aus. Mit der Pluralisierung des religiösen Feldes gehe das Religiositätsniveau nicht zurück, wie Berger und Bruce annehmen, sondern erhöhe es sich. Auch für den Einzelnen habe der religiöse Pluralismus einen belebenden Effekt, denn wenn mehr religiöse Angebote zur Verfügung stehen, nehme die Wahrscheinlichkeit zu, dass der Einzelne unter ihnen dasjenige finde, das seinen Bedürfnissen am ehesten entspricht. Bei einem Mangel an Alternativen steige hingegen die Wahrscheinlichkeit, dass der Kunde im Falle von Produkt-Unzufriedenheit der Religion überhaupt den Rücken kehrt.

Die wichtigsten Bedingungen für die Entstehung eines religiösen Wettbewerbs bestehen den Markttheoretikern zufolge in der strikten Trennung von Staat und Kirche und der rechtlichen Gleichstellung der Religionsgemeinschaften.¹ Nur wenn der Staat sich aus religiösen Angelegenheiten weitgehend heraushalte und keine Kirche gegenüber anderen bevorzuge, sei ein fairer Wettbewerb garantiert, in dem sich der Stärkere durchsetzen könne.

Die Kritik am ökonomischen Marktmodell richtet sich auf die rationalistische Überzeichnung des Entscheidungscharakters individueller Religiosität, die Unterschätzung der sozialisatorischen Bedingtheit religiöser Einstellungen und Verhaltensweisen und die weitgehende Vernachlässigung der kulturellen Rahmenbedingungen der Anziehungskraft religiöser Gemeinschaften. Religiöse Dynamik hängt nicht nur und vielleicht sogar überhaupt nicht mit religiöser Konkurrenz zusammen. Blickt man etwa auf das hohe Religiositätsniveau in religiös relativ homogenen Ländern wie Polen Irland, Dänemark, Kroatien oder Italien, dann wirkt die Behauptung eines engen Zusammenhanges zwischen religiösem Wettbewerb und religiöser Vitalität wenig überzeugend. Tatsächlich lassen sich positive Effekte religiöser Pluralität auf das Religiositätsniveau oft nicht nachweisen.

2. Methodologische Überlegungen

Bevor wir dazu übergehen können, den gesellschaftlichen Bedeutungswandel von Religion und Kirche in Deutschland zu untersuchen und die vorgestellten theoretischen Modelle der empirischen Überprüfung auszusetzen, muss die Frage aufgeworfen werden, auf welche Weise sich Religiosität, Kirchlichkeit und Spiritualität sozialwissenschaftlich erfassen lassen. Die Datenlage ist äußerst disparat, und es können natürlich die unterschiedlichsten Phänomene zur Bestätigung oder Widerlegung der aufgestellten Thesen herangezogen werden. Man könnte sich auf der gesamtgesellschaftlichen Ebene auf die Berichterstattung über Religion in den Massenmedien beziehen und von der gestiegenen öffentlichen Aufmerksamkeit für religiöse Themen auf die zunehmende soziale Bedeutung von Religion in der Gegenwart schließen. Man könnte ebenso die Ressourcenausstattung der religiösen Institutionen zum Gegenstand seiner Analysen machen und aufgrund der Finanzierungs-, Struktur- und Personalprobleme vieler religiöser Institutionen, insbesondere der Großkirchen, zu der Schlussfolgerung gelangen, dass die Bedeutung von Religion in modernen Gesellschaften sinkt. Genauso wäre es möglich, die Vielzahl kleiner religiöser Gruppen, Initiativen und Bewegungen, die Gemeindekreise, christlichen Elterninitiativen, kirchlichen Chöre, Therapiegruppen, Gesprächskreise, Meditationskurse, die vielfältigen kirchlichen Angebote von musikalischer Früherziehung, über Seniorentanz bis hin zu meditativem Wandern ins Zentrum der Aufmerksamkeit zu rücken und angesichts der zunehmenden Vielfalt dieser Gruppierungen und ihrer beachtlichen Aktivitäten die These eines Relevanzgewinns von Religion aufzustellen.

Wir wollen uns hier auf den Versuch beschränken, den sozialen Bedeutungswandel von Religion in der Moderne auf der Mikroebene, also auf der Individualebene abzuschätzen. Diese Ebene ist die entscheidende, denn über die Lebendigkeit von Religion entscheidet letztendlich weder die Häufigkeit und Prominenz der medialen Berichte noch die Ausstattung religiöser Institutionen mit finanziellen und personellen Ressourcen, weder die Vielzahl religiöser Angebote noch die Zahl der Interneteinträge über Religion, sondern ihre Akzeptanz durch das religiöse Individuum. Natürlich bestehen zwischen den unterschiedlichen Dimensionen Interdependenzen. Die unterschiedlichen Ebenen sollten in ihrer wechselseitigen Bedeutung füreinander nicht unterschätzt werden. Gleichwohl scheint die individuelle Ebene

doch die entscheidende zu sein, da Medienberichte, institutionelle Angebote, Interneteinträge, Buchveröffentlichungen usw. nur in dem Maße soziale Relevanz gewinnen können, wie sie individuell auf Resonanz stoßen.

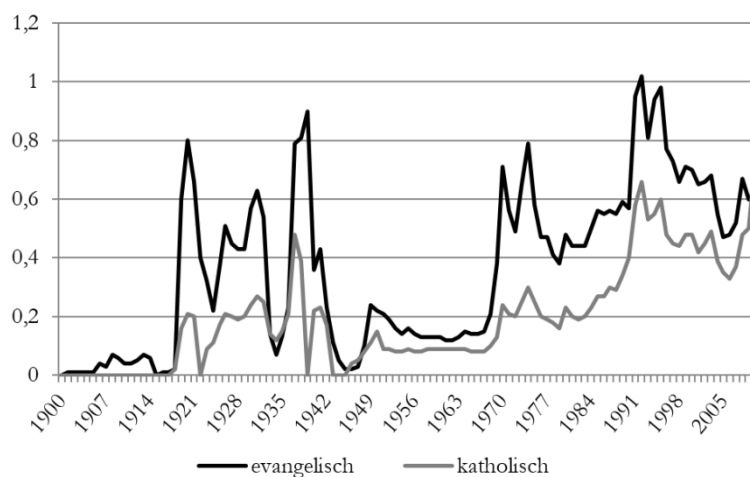
Um die Signifikanz von Religion auf der individuellen Ebene zu erfassen, sei hier zwischen drei Dimensionen individueller Religiosität unterschieden: der Dimension religiöser Zugehörigkeit, religiöser Praxis und religiöser Überzeugung. Die Zugehörigkeitsdimension wird über die Konfessionszugehörigkeit und den Kirchenaustritt gemessen, die Praxisdimension über die Häufigkeit des Kirchgangs und religiöse Aktivitäten außerhalb des Gottesdienstes, die Überzeugungsdimension über den Glauben an Gott sowie den Glauben an außerkirchliche Religionsformen wie Reinkarnation, Astrologie, an die Wirksamkeit von Amuletten, Spiritualismus und Okkultismus.

3. Empirische Befunde

3.1. Die Zugehörigkeitsdimension

Ein Blick auf die Veränderung der Kirchenzugehörigkeit in Westdeutschland in den letzten 60 Jahren (vgl. Tab. 1) zeigt einen stetigen Abwärtstrend. Gehörten 1950, zum Zeitpunkt der Gründung der Bundesrepublik, noch über 95 % der Bevölkerung einer der beiden großen Kirchen an, so beläuft sich der Anteil der Kirchenmitglieder heute auf weniger als 70 %. Die stärksten Verluste musste die evangelische Kirche hinnehmen. Aus einer protestantischen Mehrheit wurde innerhalb von 60 Jahren ein Bevölkerungsanteil von weniger als einem Drittel. Der Protestantismus, der im Wilhelminischen Deutschland einst die Leitkultur bildete, ist in den Status einer Minderheitskonfession abgerutscht – und dies, ohne dass wie in Ostdeutschland ein diktatorisches Regime durch politische Repression und kulturelle Stigmatisierung nachgeholfen hat. Im Gegenteil. Die kirchenpolitischen und kirchenrechtlichen Verhältnisse in der Bundesrepublik waren seit ihrer Gründung durch Kirchen- und Religionsfreundlichkeit gekennzeichnet.

Grafik 1: Kirchenaustritte in Deutschland 1900–2010 in Prozent der Mitglieder (Deutschland: bis 1945 Reichsgebiet nach dem jeweiligen Gebietsstand, ab 1945 Bundesgebiet, 1990–2010 früheres Bundesgebiet)



Quellen: Kuphal 1979: 28f., 37; außerdem für die katholischen Zahlen: Kirchliches Handbuch 25, 1962: 441–452; IKSE 1997: 35; Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 2014; für die evangelischen: Evangelische Kirche in Deutschland 2006: 6; Evangelische Kirche in Deutschland 2011: 6.

Tabelle 1: Konfessionszugehörigkeit in Westdeutschland 1950–2010

	Bevölke- rung, frühe- res Bundes- gebiet	Ev. Kirchen- mitglieder	In % der Bev.	Kath. Kirchen- mitglieder	In % der Bev.
1950	50.798	26.172	51,5	22.518	44,3
1955	53.518			23.457	43,8
1960	55.958			24.583	43,9
1961	56.589	28.400	50,2	24.956	43,9
1965	59.297	29.079	49,0	26.142	44,1
1970	61.001	28.378	46,5	27.206	44,6
1975	61.645	27.184	44,1	27.011	43,8
1980	61.658	26.104	42,3	26.713	43,3
1985	61.020	25.106	41,1	26.308	43,1
1989	62.679	25.132	40,1	26.746	42,7
1990	63.726	25.156	39,5	27.423	43,0
1995	64.172	23.653	36,9	26.634	41,5
2000	65.027	22.846	35,1	25.854	40,0
2005	65.698	21.986	33,5	25.030	38,1
2010	65.426	20.863	31,9	23.848	36,5

Von 1950 bis 1990 mit West-Berlin und Saarland, von 1995 bis 2010 ohne Berlin. In leeren Rubriken sind verlässliche Zahlenangaben nicht verfügbar.

Quellen: Statistisches Bundesamt, Statis; für 1950: Ergebnisse der Volkszählung, vgl. Kirchliches Jahrbuch 85, 1958, 430f.; für kath. Kirchenmitglieder: Liedhegener 2006: Tab. A 2.1 sowie Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Eckdaten des kirchlichen Lebens 1990 und 2010; 1990 Zahlen für Westberlin geschätzt nach IKSE 1997, Schätzungen ebenso für 1995; für ev. Kirchenmitglieder 1961: Kirchliches Jahrbuch 114, 1987, 417; ansonsten: Evangelische Kirche in Deutschland 1997: 78; Evangelische Kirche in Deutschland 2006: 6; Evangelische Kirche in Deutschland 2011: 6.

In Bezug auf die Kirchengaustrittsrate (vgl. Grafik 1) fällt das niedrige Niveau in den 1950er Jahren bis Mitte der 1960er Jahre auf. Jährlich verließen damals nicht mehr als Zwanzig- bis Dreißigtausend die katholische und Dreißig- bis Vierzigtausend die evangelische Kirche. Das entsprach einer jährlichen Kirchengaustrittsrate von 0,1 bis 0,2 %. Die Zahl der Eintritte und Wiederaufnahmen lag auf einem ähnlich hohen Niveau und glich die Zahl der Austritte nahezu aus.

In der zweiten Hälfte der 1960er Jahre schnellten die Kirchengaustrittszahlen jedoch quasi »über Nacht« nach oben (Gabriel 1992: 46). Der Anstieg setzte 1967/68 ein und erreichte bei den Evangelischen mit 216.000 Austritten im Jahr 1974 –

dem Höhepunkt der Austrittswelle – mehr als das Fünffache und bei den Katholiken mit 83.000 im selben Jahr das Dreieinhalbfache des Niveaus von 1965. So plötzlich die Austrittskurve angestiegen war, so plötzlich flachte sie sich ab Mitte der 1970er Jahre wieder ab (vgl. Grafik 1). Auch wenn sie das niedrige Niveau der 1950er Jahre nicht wieder erreichte, blieb sie für reichliche zehn Jahre auf einem moderaten Level, bevor sie im Zuge der Wiedervereinigung wiederum steil in die Höhe ging. Zwar schwächte sie sich nach wenigen Jahren wieder ab, sank aber auf ein Niveau, das noch einmal höher lag als das Weltlental der 1980er Jahre.

Die Mitgliederverluste fielen für die evangelischen Kirchen stets deutlich höher aus als für die katholische Kirche. Nur im Jahr 2010 war es anders. Wahrscheinlich aufgrund der bekannt gewordenen und öffentlich breit diskutierten Missbrauchsfälle übertraf 2010 die Zahl der Austritte aus der katholischen Kirche die der aus der evangelischen. Im Jahr darauf hatte sich das bekannte Verhältnis zwischen evangelischer und katholischer Kirchengliedern wieder hergestellt.

Interessanterweise verliefen die katholische und die evangelische Austrittsraten vollkommen parallel (vgl. Grafik 1). Das verweist darauf, dass Kirchengliedern primär von kirchenexternen Faktoren, weniger vom Handeln der Kirchen beeinflusst wurden. Als solche Kontextfaktoren wird man für die Kirchengliederschwelle, die nach den Jahren kirchlicher Stabilität Ende der 1960er Jahre einsetzte, die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Umbrüche dieser Zeit verantwortlich machen müssen. Eine Rolle spielten aber auch die in dieser Zeit auftretenden finanziellen Belastungen der Haushalte, insbesondere der Konjunkturzuschlag von 1970 und 1971. Die Kirchengliederschwelle nach 1990 stand offenbar im Zusammenhang mit den durch die Wiedervereinigung ausgelösten sozialen, politischen und ökonomischen Veränderungen, den damit einhergehenden sozialen Unsicherheiten und den finanziellen Mehrbelastungen, etwa durch den Solidaritätszuschlag.

Vor allem aber fällt bei einem Blick auf den Verlauf der Kirchengliederschwelle in den letzten 60 Jahren auf, dass sich das Plateau der Kirchengliederschwelle nach den jeweiligen Austrittswellen stetig erhöht hat und die Kirchengliederschwelle nicht mehr auf das Ausgangsniveau fiel. Das deutet darauf hin, dass der Erosionsprozess der Kirchen mit einer zunehmenden Geschwindigkeit verläuft und möglicherweise sogar eine gewisse Eigendynamik besitzt. In Befragungen gibt seit Anfang der 1970er Jahre ein konstanter Anteil von fünf bis zehn Prozent der evangelischen Kirchengliedern Westdeutschlands – für den Bereich der katholischen Kirche fehlen vergleichbare Befragungsergebnisse – an, aus der Kirche austreten zu wollen und dazu fast schon entschlossen zu sein oder diesen Schritt so bald wie möglich zu vollziehen (Kirchenamt der EKD 2003: 14; KMU V 2012). Ein weiterer Anteil von etwa zehn Prozent hat über einen Kirchengliederschwelle zwar schon öfter nachgedacht, ist sich aber noch nicht sicher. 15 bis 20 % der Mitglieder der evangelischen Kirche ziehen einen Kirchengliederschwelle also in Betracht.

Dieser Anteil hat sich in den letzten 40 Jahren nicht verkleinert. Die Minorisierung der Gemeinden hat mithin im Gegensatz zu den Annahmen des ökonomischen Marktmodells nicht zu einer höheren Bindung an die Kirche geführt. Das Gefühl der Verbundenheit mit der Kirche ist in den letzten Jahren, wie ein Mittelwertvergleich des Verbundenheitsgefühls derselben Untersuchung über die letzten Jahrzehnte zeigt, vielmehr in etwa gleich geblieben.

Doch warum treten die Menschen aus der Kirche überhaupt aus? Als Gründe für den Kirchengliederschwelle geben die Befragten – einbezogen sind hier nur Personen, die aus der evangelischen Kirche ausgetreten sind² – an, dass sie mit ihm die Kirchensteuer sparen wollen, dass ihnen die Kirche gleichgültig und fremd geworden sei und dass sie sie unglaublich finden (vgl. Tab. 2). Kaum eine Rolle spielt der Ärger über den Pastor und andere kirchliche Mitarbeiter, und auch der Ärger über kirchliche Stellungnahmen (Denkschriften, Orientierungshilfen) nimmt keinen hohen Stellenwert ein. Wichtiger ist schon, dass man mit dem Glauben nichts mehr anfangen kann und Religion für sich selbst für entbehrlich hält. Der Kirchengliederschwelle wird von den befragten Konfessionslosen also überwiegend nicht auf die unzureichende Qualität der pastoralen Arbeit oder den Ärger über konkrete kirchliche Verlautbarungen zurückgeführt; die relevante Motivation ist vielmehr die individuelle Distanz zur Institution Kirche und zur Religion insgesamt. Als unchristlich will man sich trotz des Kirchengliederschwelle allerdings nicht verstehen. Dass man auch ohne Kirche christlich sein kann, ist im Westen Deutschlands vielmehr das am häufigsten bejahte Motiv des Kirchengliederschwelle (Mittelwert = 5,58), noch wichtiger als das der Kirchensteuerersparnis. Offenbar ist das Christentum im Westen Deutschlands, wo sich die Mehrheit nach wie vor als Christ versteht, noch immer eine gesellschaftsweit akzeptierte Größe. Doch grenzen die Ausgetretenen dieses Christentum von der Kirche ab, die sie unglaublich finden und der sie gleichgültig und fremd gegenüberstehen. Im Osten dagegen findet die Aussage, man könne auch ohne Kirche christlich sein, als Begründung für den Kirchengliederschwelle nur wenig Zustimmung. Darin spiegeln sich die konfessionellen Mehrheitsverhältnisse. Im Osten Deutschlands besitzen die Begründungen für den Kirchengliederschwelle, die auf die Entfremdung vom Glauben und die Nutzlosigkeit von Religion abstellen, eine weitaus höhere Relevanz als im Westen (Tab. 2). Dort ist der christliche Wertehorizont verblasst und die Distanz zu Christentum, Religion und Glaube ein wichtigerer Kir-

chenaustrittsgrund als im Westen. Dass man eine andere religiöse Überzeugung gefunden hat, stellt allerdings weder im Osten noch im Westen einen Austrittsgrund dar. Die oft vertretene These, dass die Distanzierung von der Kirche die individuelle Religiosität nicht berühre und keine Abwendung

von der Religion, sondern nur deren Verinnerlichung und Individualisierung bedeute (Luckmann 1991; Davie 2002; Knoblauch 2009), findet hier also keine Bestätigung.

Tabelle 2: Austrittsgründe aus der evangelischen Kirche ausgetretener Konfessionsloser: Mittelwerte von 7 (= trifft voll und ganz zu) bis 1 (= trifft überhaupt nicht zu)

»Ich bin aus der Kirche ausgetreten weil ...«	West MW	Ost MW
mir die Kirche gleichgültig ist	4,78	4,93
ich mich über Pastor/innen und/oder andere kirchliche Mitarbeiter/innen geärgert habe	2,96	2,35
ich mich über kirchliche Stellungnahmen geärgert habe	3,78	2,95
ich dadurch Kirchensteuern spare	5,51	5,25
ich eine andere religiöse Überzeugung gefunden habe	1,67	1,51
ich auch ohne die Kirche christlich sein kann	5,58	3,88
ich in meinem Leben keine Religion brauche	4,42	5,44
ich die Kirche unglaubwürdig finde	4,94	4,53
es in meinem Umfeld normal war/ist, nicht in der Kirche zu sein	2,46	4,17
ich mit dem Glauben nichts mehr anfangen kann	3,99	5,05
ich politisch unter Druck gesetzt wurde	1,39	1,68
ich mir (und meinen Kindern) unnötige Auseinandersetzungen ersparen wollte	1,77	2,25
mir die Kirche fremd geworden ist	4,25	4,90

Quelle: KMU IV, 2002.

Auf die Frage, warum sie in der Kirche seien, antworten die meisten, weil ihnen der christliche Glaube etwas bedeute und sie religiös seien (KMU V). Die Möglichkeit zu sinnvoller Mitarbeit spielt als Mitgliedschaftsgrund hingegen kaum eine Rolle. Dabei muss, was die Mitgliedschaftsgründe angeht, zwischen kirchlich engagierten und passiven Kirchenmitgliedern unterschieden werden. Für regelmäßige Gottesdienstbesucher sind traditionale Gründe der Kirchenmitgliedschaft wie der, dass man Kirchenmitglied sei, weil sich das so gehöre oder weil die Eltern auch in der Kirche waren oder sind, am wenigsten bedeutsam, für die kirchendistanzierten Mitglieder sind sie hingegen am wichtigsten. Die große Zahl der Kirchenmitglieder, die am kirchlichen

Leben nicht teilnehmen, aber aus der Kirche auch nicht austreten, ist also vor allem durch traditionale Motive mit der Kirche verbunden.

Auch wenn man nicht der Kirche angehört, hat man durchaus Erwartungen an die Kirche. Mehr als die Hälfte der Konfessionslosen sagen, die Kirche sollte Arme, Kranke und Bedürftige betreuen und sich um Menschen in Notlagen kümmern (KMU V). Etwa die Hälfte der Konfessionslosen erwartet von der Kirche, dass sie Gottesdienst feiert. Sie selbst haben nicht vor, an den kirchlichen Veranstaltungen teilzunehmen. Sie schließen aber nicht aus, dass die Kirche dafür da ist, Gottesdienste durchzuführen. Auch dafür, dass die Kirche für Werte eintritt, Raum für Stille

und Gebete bereit stellt und die christliche Botschaft verkündigt, sprechen sich etwa zwei Fünftel der Konfessionslosen aus. Dass sie sich um den Arbeitsalltag der Menschen kümmern oder sich zu politischen Grundsatzfragen äußern sollte, meint hingegen nur etwa ein Fünftel. Diakonische Tätigkeit und religiöse Kommunikation – das sind die beiden Funktionen, die der Kirche auch außerhalb ihrer selbst zugeschrieben werden. Die Beschäftigung mit politischen Fragen und Problemen des Arbeitsalltags wird ihr hingegen kaum zugebilligt.

Ein solche klare funktionale Differenzierung nehmen die Konfessionslosen auch vor, wenn es darum geht, ob die Kirche überhaupt die Kompetenz besitzt, die unterschiedlichen Aufgaben in der Gesellschaft und im Leben des Einzelnen zu erfüllen. Gefragt danach, ob die evangelische Kirche Wesentliches zur Lösung religiöser Fragen beitragen kann, antworten zwei Drittel der Konfessionslosen mit Ja (KMU V). Geht es hingegen um soziale, moralische, familiäre Probleme und um Sinnfragen, trauen nicht mehr als 20 % von ihnen der Kirche eine beachtliche Kompetenz zu.

Wieder unterscheiden die Menschen außerhalb der Kirche deutlich zwischen religiösen und nicht-religiösen Funktionen. Selbst für die Behandlung von Sinnfragen und moralischen Problemen wird der Kirche von den Nichtkirchenmitgliedern kaum Kompetenz zugeschrieben.

3.2. Religiöse Praxis

Der Kirchgang gilt als eine Variable, die über die Religiosität eines Menschen wenig aussagt (Luckmann 1991; Davie 2002; Hervieu-Léger 2004; Knoblauch 1999: 94; 2009). Wie eine genaue Prüfung der Empirie zeigt, ist der Gottesdienstbesuch jedoch ein erstaunlich guter Indikator für die ausgeübte religiöse Praxis und die individuelle Religiosität. Er steht mit vielen anderen religiösen Praktiken, etwa der Teilnahme an Evangelisationen, an theologischen Seminaren, an Bibel-, Frauen-, Mütter- oder Seniorenkreisen, an kirchenmusikalischen und anderen kirchlichen Veranstaltungen (Kirchenamt der EKD 2003: 23), aber auch mit religiösen Einstellungen und Überzeugungen in einem engen positiven Zusammenhang.

Tabelle 3: Regelmäßiger Gottesdienstbesuch der Katholiken und Protestanten in Westdeutschland 1952–2012 (in %)

8	1952	1963	1967/69	1973	1982	1991	1999	2005	2012
Katholiken insgesamt	51	55	48	35	32	33	26	23	23
Katholiken im Alter von:									
16–29	52	52	40	24	19	17	10	6	4
30–44	44	51	42	28	26	21	15	12	14
45–59	50	56	53	46	29	34	24	18	17
60 Jahre und älter	63	64	62	57	54	54	50	41	41
Protestanten insgesamt	13	15	10	7	6	8	7	8	8
Protestanten im Alter von:									
16–29	12	11	6	3	4	4	4	3	1
30–44	7	10	6	3	4	4	3	8	6
45–59	13	16	11	7	6	7	6	5	6
60 Jahre und älter	23	24	22	12	12	17	15	13	15

Quelle: Allensbacher Institut für Demoskopie: Allensbacher Markt- und Werbeträgeranalyse 1978 ff.; Köcher 1987: 175.

Tabelle 4: Anteil derer, die wöchentlich die Kirche besuchen, unter den Katholiken beziehungsweise Protestanten 1950–2010 in Westdeutschland (kirchliche Zählungen) (in %)

	Katholiken	Protestanten
1950	52,4	-
1955	50,6	-
1960	48,6	-
1963	46,0	7,0
1965	44,9	-
1970	37,3	-
1973	33,7	5,0
1975	32,6	5,5
1980	29,1	5,4
1985	25,8	5,4
1990	21,9	4,1
1995	18,6	4,2
2000	16,5	4,0
2005	14,3	3,7
2010	12,6	3,5

Quelle: Liedhegener 2006: Anhang A 2, Grunddaten zur Kirchenbindung unter Katholiken; Rohde 1987: 433; Evangelische Kirche in Deutschland (1990ff.); Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (1990ff.).

Wie Tabelle 3 und 4 zeigen, waren die Jahre zwischen 1950 und 1965 noch durch einen hohen Gottesdienstbesuch auf nahezu gleichbleibendem Niveau gekennzeichnet. Nach den Selbstaussagen der Befragten stieg der Anteil der regelmäßigen Gottesdienstbesucher sowohl in der katholischen als auch in der evangelischen Kirche zwischen 1952 und 1963 sogar leicht an (Tab. 3). Den statistischen Erhebungen zufolge, die allerdings nur für die katholische Kirche vorliegen, verringerte er sich von 1950 bis 1965 moderat (Tab. 4). Für das Dezennium von 1965 bis 1975 aber müssen wir von einem Einbruch des Gottesdienstbesuches sprechen. In den Jahren nach dem Umbruch der endsechziger und der beginnenden siebziger Jahre senkte sich die Gottesdienstbesucherrate zwar weiter ab, allerdings in einem geringeren Tempo. In den 1980er Jahren lassen sich bei den Rückgangstendenzen sowohl in der evangelischen als auch in der katholischen Kirche leicht retardierende Momente bemerken (vgl. Tab. 3). Interessant ist, dass bei den Katholiken erst in den 1980er Jahren die Selbstaussagen und die kirchlichen Zählungen stark auseinandergehen.³

Man könnte dieses Auseinandertreten von Selbsteinschätzung und Zählung als Vorauslaufen der kirchlichen Praxis gegenüber dem kirchlichen Selbstverständnis der Kirchenmitglieder lesen. Insgesamt sind die Verluste allerdings auch nach 1975 beachtlich. Sie erfassen die katholische Kirche stärker als die evangelische und sind überproportional hoch in der jungen Generation. Lag der Gottesdienstbesuch der 16-29-Jährigen in der ersten Hälfte der 1960er Jahre sowohl in der evangelischen als auch in der katholischen Kirche noch fast im Durchschnitt, so macht er heute in beiden Kirchen weniger als ein Zehntel des Anteils der Gottesdienstbesucher unter den über 60-Jährigen aus (Tab. 3). Der Kirchgang wird also auch in Zukunft weiter fallen, und dieser Rückgang dürfte sich zukünftig wohl sogar noch beschleunigen.

Auf dem Land ist der Gottesdienstbesuch höher als in der Stadt. Bildung übt einen positiven Einfluss auf den Gottesdienstbesuch aus. Unter Personen mit Hochschulreife ist der Anteil der Gottesdienstbesucher höher als bei denen ohne

Hochschulreife. Außerdem ist es von Bedeutung, ob und wie viele Kinder man hat. Wer von den Evangelischen vier Kinder hat, weist eine 50-prozentige Chance auf, den Gottesdienst mindestens einmal im Monat zu besuchen, wer drei Kinder hat, eine 30-prozentige, wer kein Kind hat, aber nur eine 17-prozentige (Pollack/Rosta 2015: 122). Die familiäre Situation erweist sich also als einflussreicher Faktor der kirchlichen Bindung. Wie bedeutsam die Familie für die Beteiligung am kirchlichen Leben ist, zeigt sich auch darin, dass von denen, die zumindest gelegentlich mit anderen zum Gottesdienst gehen, die meisten der eigenen Familie angehören. 94 % von ihnen sagen, dass sie mit dem (Ehe-)Partner in den Gottesdienst gehen; mit der Familie gehen 64 %, mit Freunden und Bekannten aber nur 36 %, mit Nachbarn 21 % und mit Arbeitskollegen sogar nur sechs Prozent (KMU V). Wer als Evangelischer in einer Gegend wohnt, in der überwiegend Evangelische wohnen, neigt stärker zum Gottesdienstbesuch als der, bei dem das nicht der Fall ist (KMU V). Und für die katholische Kirche gilt ebenfalls, dass der Kirchgang in Gegenden, in denen Katholiken die Mehrheit stellen, über dem Niveau von Regionen liegt, in denen Katholiken in der Minderheit sind (Arbeitshilfen 2007: 23). Die vom Marktmodell unterstellte Mobilisierungskraft religiös pluraler Situationen lässt sich mithin auch hinsichtlich des Gottesdienstbesuchs nicht nachweisen.

Gefragt danach, ob sich evangelische Kirchenmitglieder abgesehen vom Gottesdienstbesuch am kirchlichen Leben beteiligen, antwortet etwa ein Viertel mit Ja (KMU V). Drei Viertel nehmen unabhängig vom Gottesdienst an keiner einzigen kirchlichen Veranstaltung teil, seien es kirchliche Konzerte, Seminare, Vorträge, Frauen- oder Seniorenkreise oder Meditationsabende, und engagieren sich auch sonst nicht in der Kirchengemeinde. Von ihnen geht zwar immerhin knapp ein Fünftel zumindest monatlich einmal in den Gottesdienst. Von denen, die sich an mindestens einer außergottesdienstlichen Aktivität der Kirche beteiligen, sind es hingegen vier Fünftel, die mindestens einmal im Monat den Gottesdienst besuchen; von denen, die sich an zumindest drei kirchlichen Aktivitäten beteiligen, sogar mehr als 90 %. Bei denen, die weniger als einmal im Monat im Gottesdienst zu finden sind, macht der Anteil der anderweitig kirchlich Engagierten gerade einmal fünf Prozent aus. Von ihnen besuchen nicht mehr als zwei Prozent kirchliche Konzerte und andere kulturelle Veranstaltungen in der Kirche und nur 0,9 % Vorträge und Seminare. Und von denen, die den Gottesdienst nie besuchen, nimmt nach

den Erhebungen der KMU V auch niemand an anderen Formen des kirchlichen Lebens teil. Das heißt, der Gottesdienst ist nicht nur theologisch, sondern auch kirchensoziologisch die zentrale kirchliche Veranstaltung, die die Kirchenmitglieder zu binden vermag, sofern sie sich überhaupt auf die Kirche einlassen. Andere kirchliche Aktivitätsformen spielen kaum eine selbstständige Rolle. Die oft zu hörende Behauptung, dass es unabhängig vom Gottesdienst eine Vielfalt unterschiedlicher kirchlicher Engagementformen gibt, die darüber hinaus vielleicht sogar in der Lage sind, unterschiedliche Typen von Kirchenmitgliedschaftsverhältnissen zu begründen – ein altruistisch-solidarisches Christentum, ein Bildungschristentum, ein Kulturchristentum, ein projektbezogenes Christentum – steht in Konflikt mit den empirischen Befunden. Zwar beteiligen sich nicht wenige an anderen kirchlichen Aktivitäten. Aber in der Regel tun sie das als Teil der Gottesdienstgemeinde.

Obschon die Beteiligung am kirchlichen Leben im Großen und Ganzen rückläufig ist, hat sie sich in wenigen Bereichen erhöht. So ist der Weihnachtsgottesdienst in den letzten vier Jahrzehnten nicht gefallen, sondern angestiegen und hält sich seit Jahren in etwa auf dem gleichen Stand, in Westdeutschland bei etwa 30 % der evangelischen Kirchenmitglieder und in den östlichen Gliedkirchen bei etwa 50 % (Evangelische Kirche in Deutschland 2011: 15). Die hohen Besucherzahlen zu den Weihnachtsgottesdiensten weisen wiederum auf die besondere Bedeutung der Familie für die Bereitschaft zur Inanspruchnahme kirchlicher Angebote hin, denn zu den Christvespern und Metten am Heiligen Abend geht man nicht allein, sondern im Kreis seiner nächsten Angehörigen.

Die Dimension der religiösen Praxis umfasst auch den ganzen Bereich der sogenannten Kasualien. Auch wenn sich die Kirchenmitglieder in der evangelischen und katholischen Kirche mehrheitlich nicht intensiv am kirchlichen Leben beteiligen, so sind die kirchlichen Rituale wie Taufe oder Beerdigung doch stark nachgefragt. Etwa 90 % der Kinder, von denen mindestens ein Elternteil evangelisch oder katholisch ist, werden in Westdeutschland getauft (Evangelische Kirche in Deutschland 2009: 6; Arbeitshilfen 2007: 12). Die Bestattungsrate beträgt bei den Katholiken über 90 %, bei den Evangelischen 85 % (Arbeitshilfen 2007: 17; Evangelische Kirche in Deutschland 2011: 17).

Der Grund, warum die Menschen nicht stärker am kirchlichen Leben teilnehmen, liegt nicht so sehr darin, dass sie an der Kirche sehr viel stört, dass sie sie ablehnen und kritisieren. Vielmehr ist ihnen das Engagement in der Kirche nicht so wichtig. In der Zeit des Gottesdienstes gibt es Dinge zu tun, auf die es ihnen mehr ankommt: Ausschlafen, Zeitung lesen, der Besuch von Freunden, ein Ausflug mit der Familie, die Erledigung liegen gebliebener Arbeit. Unter allen Gründen, warum die Menschen nicht zur Kirche gehen, ist der, dass sie den Gottesdienst für ihren Glauben als unwichtig einschätzen, der wichtigste, gefolgt von dem, dass sie am Wochenende ausspannen wollen (Huber u.a. 2006: 455). Offenbar gehören beide Motive zusammen. Man hält den Gottesdienst für den eigenen Glauben für entbehrlich und hat anderes, das man als wichtiger einschätzt, zu tun. Demgegenüber ist es nur eine Minderheit, die sich durch die Predigt, den Gesang der Kirchenlieder oder die Atmosphäre, die in der Gemeinde herrscht, davon abgehalten fühlt, am Gottesdienst teilzunehmen.

3.3. Religiöse Überzeugungen und Erfahrungen

Nicht nur die Kirchenbindung, sondern auch der Glaube an Gott ist seit Jahrzehnten rückläufig. 1949 gaben noch knapp 90 % der deutschen Bevölkerung an, an Gott zu glauben, 78 % ohne Vorbehalte und weitere zehn Prozent nach eigenen, nicht kirchlich-dogmatischen Vorstellungen (Pollack/Rosta 2015: 132). Zwanzig Jahre später, 1968, stellten die Gottgläubigen noch immer mehr als 80 % der westdeutschen Bevölkerung. Inzwischen hat sich der Anteil der Gottesgläubigen auf einen Wert deutlich unter der Marke von 70 % eingependelt (ebd.). Wie diese Befragungsergebnisse deutlich machen, kann weder von einer Unabhängigkeit des individuellen Gottesglaubens von der Kirchenzugehörigkeit (»believing without belonging« – Grace Davie) noch gar von einer Wiederkehr der Götter (Friedrich Wilhelm Graf) die Rede sein. Im Gegenteil. Wie die Beteiligung am kirchlichen Leben und die Kirchenmitgliedschaft schwächt sich auch der Glaube an Gott ab, allerdings in einem geringeren Tempo. Doch nicht nur die Verbreitung des Gottesglaubens ist zurückgegangen; mit dem Rückgang hat sich auch eine Veränderung der dominanten Form des Gottesglaubens vollzogen. Immer mehr Menschen glauben nicht mehr an einen persönlichen Gott, sondern an eine höhere Macht oder ein höheres geistiges Wesen. In Westdeutschland glauben inzwischen sogar mehr an ein höheres Wesen als an einen persönlichen Gott (Allbus 2012: Variable 185). Damit liegen die Westdeutschen im Trend,

denn auch in den meisten anderen westeuropäischen Ländern verschiebt sich das Gottesbild von einer konkret-personalen hin zu einer abstrakt-apersonalen Vorstellung. Im Osten Deutschlands macht der Anteil der Gottgläubigen nur 28 % (Allbus 2012) beziehungsweise 26 % (EVS 2008) aus. Aber auch dort bevorzugen die wenigen, die überhaupt noch an Gott glauben, die Vorstellung eines unpersönlichen höheren Wesens gegenüber der Idee eines persönlichen Gottes.

Aber hat sich gegenläufig dazu nicht der Anteil derer erhöht, die esoterische, magische und okkultistische Vorstellungen bejahen? In der Studie »Church and Religion in an Enlarged Europe« (C&R 2006) gaben 25 % der Westdeutschen an, sie würden zumindest etwas daran glauben, dass Amulette, Steine oder Kristalle hilfreich sein könnten (Pollack/Rosta 2015: 142), zwölf Prozent erklärten, sie würden an die Wirksamkeit von Magie, Spiritualismus und Okkultismus glauben, und 18 %, sie würden an Astrologie und Horoskope glauben. Im ISSP (2008) belief sich der Glaube an die Reinkarnation auf 28 % und der ans Nirwana auf zwölf Prozent. Trotz des in den Massenmedien vielfach behaupteten Esoterik-Booms, liegt der Glaube an diese Vorstellungen und Praktiken weit unter der Akzeptanz des Glaubens an Gott. Während den Daten des Religionsmonitors 2012 zufolge 47 % der Westdeutschen fest und weitere 13 % ziemlich fest daran glauben, dass Gott oder etwas Göttliches existiert, und noch einmal 13 % moderat von seiner Existenz überzeugt sind, macht der Anteil der streng Glaubenden im Falle von Magie, Spiritualismus, Okkultismus und Nirwana drei Prozent aus und der der moderat Glaubenden neun Prozent. Zwar haben über die Hälfte der Westdeutschen schon einmal religiös-alternative Praktiken ausprobiert. Aber die meisten halten nicht viel davon. Ein Anteil von 10 bis 25 % glaubt ein wenig an die Wirksamkeit bestimmter religiös-alternativen Praktiken. Die Gruppe der fest überzeugten Esoteriker indes überschreitet nicht die Zehn-Prozent-Marke und liegt wohl eher bei fünf Prozent als bei zehn Prozent (Pollack/Rosta 2015: 139-142). Als Ideengut und als Ressource praktischen Verhaltens wirkt die Esoterik weit in die Gesellschaft hinein, aber Akzeptanz finden esoterische Vorstellungen und Praktiken nur bei einer Minderheit.

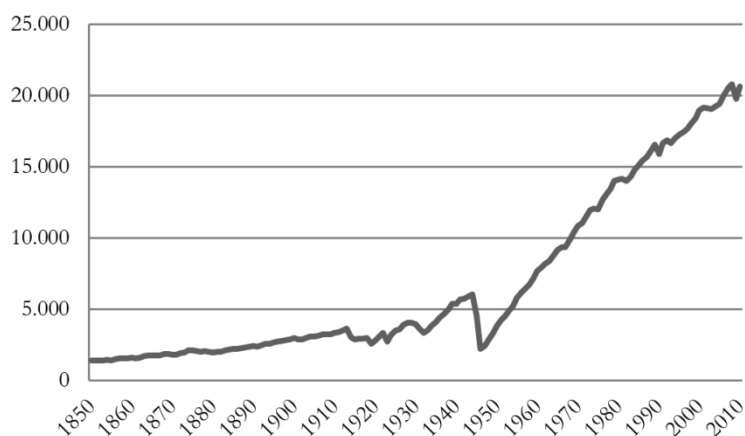
4. Erklärungen

Zur Erklärung der beschriebenen Veränderungsprozesse auf dem religiösen Feld seien vier Faktoren angeführt.

1. Seit den 1950er Jahren ist die Wirtschaftskraft in den westlichen Industrieländern erheblich gestiegen (für Westdeutschland vgl. Grafik 2). Prozesse der Wohlstandsanhebung üben einen negativen Einfluss auf die Vitalität von Religionsgemeinschaften, religiösen Praktiken und Überzeugungen aus. Das hängt vor allem damit zusammen, dass durch den mit der steigenden Wirtschaftskraft einhergehenden Ausbau des Konsumsektors mehr und mehr nicht-religiöse Freizeit- und Unterhaltungsangebote bereitstehen, die zu den kirchlichen Angeboten in Konkurrenz geraten. Aufgrund der wachsenden Einkommen

können sich immer mehr Menschen die säkularen Waren- und Freizeitangebote leisten, wodurch der Wettbewerbsdruck auf die kirchlichen Angebote steigt. Ob es sich um Formen von Geselligkeit und Gemeinschaft, um Lebensdeutungen und Weltinterpretationen, um heilpraktische und psychologische Betreuung und Beratung oder um die Feier von biographischen Übergängen handelt, stets stehen neben den Angeboten der Religionsgemeinschaften säkulare Alternativen bereit, und nicht selten erscheinen den Menschen diese attraktiver, so dass sie sich statt für die kirchlichen für die säkularen Angebote entscheiden.

Grafik 2: Bruttoinlandsprodukt pro Kopf, Deutschland 1850–2010 (in 1990 Int. GK\$)



Quelle: Maddison Historical GDP Data, heruntergeladen von <http://www.worlddeconomics.com/Data/MaddisonHistoricalGDP/Maddison%20Historical%20GDP%20Data.efp> (28.02.2014).

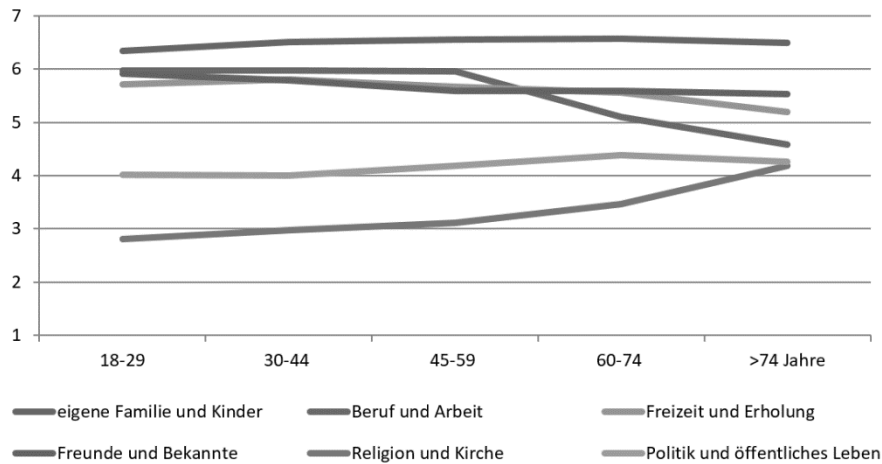
2. Funktionale Differenzierung meint, dass die Semantiken und Diskurse der einzelnen gesellschaftlichen Bereiche wie etwa der Wirtschaft, der Politik, der Erziehung oder des Rechts sich mehr und mehr verselbständigen. Für Religion und Kirche hat dies zur Folge, dass ihre Weltdeutungen und Werte von den Menschen nicht mehr so ohne weiteres für nichtreligiöse Bereiche als relevant angesehen werden. Um erfolgreich in einem Bereich operieren zu können, sind religiöse Werte daher vielfach entbehrlich. Die Folge ist, dass Menschen der Bereich der Religion als nicht mehr so bedeutsam erscheint. Verglichen mit Beruf, Familie, Freizeit, Politik nimmt der Bereich von Religion und Kirche den geringsten Stellenwert ein. Dabei scheint sich die Bedeutung von Religion und Kirche immer weiter abzuschwächen; in der jüngsten Alterskohorte wird der Religion die geringste Bedeutung beigemessen (vgl. Grafik 3). Auch spricht sich die Mehrheit dagegen aus, dass die Kirchen und Religionsgemeinschaften in andere Gesellschaftsbereiche intervenieren.

Besonders hinsichtlich des Verhältnisses von Kirche und Staat bestehen die meisten auf einer strikten Trennung (vgl. Pollack/Rosta 2015: 183). Wenn aber die Menschen einer Intervention von Kirche und Religion in andere Lebensbereiche häufig skeptisch gegenüberstehen und der Religion zugleich keine große Bedeutung in ihrem eigenen Leben zuerkennen, dann wird die soziale Position von Religion prekär. Wie wir oben in Tab. 2 gesehen haben, treten die meisten Menschen nicht deswegen aus der Kirche aus, weil sie mit den kirchlichen Stellungnahmen oder gar mit der Arbeit des Pfarrers und der Pfarrerin unzufrieden sind. Wichtiger ist, dass ihnen die Kirche gleichgültig geworden ist, dass sie keine Religion brauchen, dass ihnen die Kirche fremd geworden ist. Selbst religiöse Alternativangebote spielen für den Kirchenaustritt so gut wie keine Rolle (Huber u.a. 2006: 455). Auch verzichten viele Menschen nicht deshalb auf den Gottesdienstbesuch, weil ihnen die Predigt nicht zusagt oder der Gesang der Kirchenlieder oder die Atmosphäre im Got-

tesdienst, sondern weil sie am Sonntag anderes zu tun haben, ausschlafen wollen, oder meinen, auch ohne Kirche Christen sein zu können. Ausschlaggebend für die Abwendung von der Kirche sind also weniger push-Faktoren, Gefühle der Unzufriedenheit mit dem kirchlichen Handeln, als

pull-Faktoren, die Überordnung anderer Lebenszusammenhänge und Handlungsmöglichkeiten über kirchliche Bezüge. Viele Menschen haben vielleicht gar nicht vor, der Kirche den Rücken zu kehren, anderes aber zieht sie oft stärker an, so dass im Ergebnis die Kirchenbindung zurückgeht.

Grafik 3: Wichtigkeit verschiedener Lebensbereiche nach Altersgruppen



Quelle: ALLBUS 2012; 7er-Skala (1 = unwichtig, 7 = sehr wichtig); Mittelwerte

3. Individualisierung kann als ein Prozess verstanden werden, in dessen Verlauf die selbstbestimmten Anteile in der Biographie der Menschen zunehmen und die fremdbestimmten abnehmen. Die Kirchen sind von den Prozessen der Individualisierung insofern betroffen, als die Betonung individueller Selbstbestimmung häufig mit einer besonderen Skepsis gegenüber institutionellen Vorgaben und einer Distanz zu Gemeinschaftsformen einhergeht. Tatsächlich stehen die Indikatoren konventioneller Religiosität wie Kirchenzugehörigkeit, Gottesglaube oder auch Gebet und Kirchgang in einem negativen Verhältnis zu Individualisierungswerten: Je mehr eine Person diesen zustimmt, desto wahrscheinlicher ist es, dass sie eine geringe Kirchen- und Glaubensbindung aufweist, sofern diese mit den angegebenen Variablen gemessen wird (Pollack/Rosta 2015: 162). Im Falle nicht-christlicher Religiosität wie Esoterik, Magie oder New Age verhält es sich umgekehrt. Diese Religiositätsformen korrelieren mit Individualisierungswerten wie Selbstbestimmung oder politische Partizipation positiv. Individualisierung ist also mit neueren, nicht-institutionalisierten Religionsformen eher kompatibel als mit konventioneller institutionalisierter Religiosität.

Gleichwohl wäre es voreilig, die Zukunft der Religion allein in unkonventionellen individualistischen Religionsvorstellungen und -praktiken zu

sehen, denn Religiosität wird sozial, zumeist über das Elternhaus, vermittelt und steht vielfach in einem positiven Verhältnis zu religiösen Gemeinschaftsformen. Wie Tabelle 5 zeigt, steigt die Wahrscheinlichkeit, an Gott zu glauben, wenn man auch am Gottesdienst teilnimmt, und sogar schon, wenn man lediglich Kirchenmitglied ist. Zwischen individueller Religiosität und Einbindung in gemeinschaftliche Zusammenhänge besteht also ein positiver Zusammenhang. Durch Kontakt mit religiös Gleichgesinnten wird der subjektive Glaube gestärkt. Der ins Unanschauliche ausgreifende subjektive Glaube gewinnt an Stabilität, wenn ihn der Einzelne mit anderen teilt, wenn er durch soziale Plausibilitätsstrukturen gestützt ist. Daraus erklärt sich auch die besondere Bedeutung, die der Familie nicht nur in der Vermittlung, sondern auch in der Aufrechterhaltung des Glaubens zukommt.

Außerdem besteht zwischen kirchlicher Zugehörigkeit und Gottesdienstbesuch auf der einen Seite und nichtchristlicher Religiosität kein Negativverhältnis, sondern überhaupt kein Zusammenhang (vgl. Tab. 5). Das heißt, es ist sehr unwahrscheinlich, dass individuelle außerchristliche Religiosität an Relevanz gewinnt, wenn die kirchliche Bindung wegbricht. Vielmehr wird sie durch letztere weder gestärkt noch geschwächt.

Tabelle 5: Korrelationen zwischen traditionaler Kirchlichkeit, individueller Religiosität und außerkirchlicher Religiosität in Westdeutschland 2008

	Kirchgang	Glaube an Gott	Subjektive Religiosität (Skala 1-7)	Glaube an die Reinkarnation	Glaube an das Nirwana
Konfessionszugehörigkeit	,356**	,438**	,473**	n.s.	n.s.
Kirchgang (aufst.)		,376**	,537**	n.s.	n.s.
Glaube an Gott			,679**	,178**	,083*
Subjektive Religiosität				,197**	,077*
Glaube an die Reinkarnation					,633**

** Die Korrelation ist auf dem Niveau von 0,01 (2-seitig) signifikant; * Die Korrelation ist auf dem Niveau von 0,05 (2-seitig) signifikant; n.s.: nicht signifikant

Quelle: ISSP 2008.

4. Im Unterschied zur oft vertretenen Annahme, religiöser Wettbewerb tue der Vitalität religiöser Gemeinschaften gut, geht die Kirchenbindung bei hoher religiöser Pluralität zumeist zurück. Die Minorisierung der Kirchengemeinden hat in den west- und mitteleuropäischen Verhältnissen in der Regel keinen bestärkenden Effekt, sondern entweder gar keinen oder einen negativen. Schon die Kirchen in der früheren DDR haben von ihrer Verkleinerung nicht profitiert. Der Kirchgang war 1990 in der Schar der kleiner gewordenen Kirchenmitglieder prozentual nicht höher als im Westen, der Glaube an Gott nicht intensiver (Pollack 2012: 110f.). Unter den Kirchenmitgliedern entsprachen sich nach dem Untergang des Staatssozialismus die Strukturen der Kirchen- und Glaubensbindung in Ost und West vielmehr trotz der gravierenden Unterschiede in den konfessionellen Mehrheitsverhältnissen weitgehend. Die Kirchen in der DDR waren laxen Volkskirchen geblieben, auch wenn sie nicht mehr die Mehrheit der Bevölkerung umfassten, sondern nur noch eine Minderheit.⁴

Auch ist die Wahrscheinlichkeit, dass die religiös Unentschiedenen sich der jeweiligen konfessionellen Mehrheit anpassen unter den Bedingungen eines lauen Kirchenverhältnisses relativ hoch. In Ostdeutschland neigen die religiös Unentschiede-

nen und Agnostiker mehr zur Haltung der Konfessionslosen als im Westen. Zwingt man die Gruppe der Agnostiker, sich für oder gegen den Gottesglauben zu entscheiden, so sprechen sich in Westdeutschland 32 % von ihnen für einen Glauben an Gott aus, im Osten hingegen nur zehn Prozent (vgl. Tab. 6). Der Unterschied zwischen Ost und West ist kein zufälliger, sondern tritt systematisch auf. Fragt man nach der Konfessionszugehörigkeit der religiös Unentschiedenen, so ist er sogar noch größer. In Westdeutschland gehören 77 % der Agnostiker einer Konfession an, im Osten nur 17 % (Tab. 6). Ähnliche, wenn auch nicht ganz so markante Unterschiede lassen sich auch finden, wenn es etwa um die Selbsteinschätzung als religiöse Person oder die Wichtigkeit von Religion für das eigene Leben geht (Tab. 6). Auch Deisten, die an ein höheres Wesen, aber nicht an einen persönlichen Gott glauben, unterscheiden sich in Ost und West. Im Westen gehören 92 % von ihnen einer Religionsgemeinschaft an und glauben 84 % an Gott; im Osten belaufen sich die entsprechenden Anteile nur auf 49 beziehungsweise 56 % (Tab. 6).⁵ Mit hoher Wahrscheinlichkeit sind die systematisch auftauchenden Unterschiede zwischen West und Ost auf die Wirksamkeit der jeweiligen konfessionellen Mehrheitskultur zurückzuführen.

Tabelle 6: Konfessionszugehörigkeit, Glaube an Gott, religiöse Selbstzuschreibung und Wichtigkeit von Religion nach unterschiedlichen Transzendenzvorstellungen (in %)

	Konfessionszugehörigkeit	Glaube an Gott	religiöse Person	Wichtigkeit von Religion
<u>Westdeutschland</u>				
persönlicher Gott	94	97	83	67
höheres Wesen	92	84	62	43
Agnostisch	77	32	20	19
Skeptisch	51	8	12	7
<u>Ostdeutschland</u>				
persönlicher Gott	87	88	82	67
höheres Wesen	49	56	47	34
agnostisch	17	10	8	10
Skeptisch	5	1	1	1

Persönlicher Gott: »Es gibt einen persönlichen Gott.«; *höheres Wesen:* »Es gibt irgendein höheres Wesen oder eine geistige Macht.«; *agnostisch:* »Ich weiß nicht richtig, was ich glauben soll.«; *skeptisch:* »Ich glaube nicht, dass es einen Gott, irgendein höheres Wesen oder eine geistige Macht gibt.«; *Konfessionszugehörigkeit:* Anteil der Konfessionszugehörigen; *religiöse Selbsteinschätzung:* 3er-Skala (»religiöse Person« – »keine religiöse Person« – »überzeugter Atheist«, Anteil derjenigen, die von sich selbst sagen, dass sie eine religiöse Person sind; *Glaube an Gott:* dichotom, Anteil derjenigen, die mit »ja« antworten; *Wichtigkeit von Religion:* 4er-Skala, Anteil derjenigen, die Religion in ihrem Leben für »ziemlich wichtig« beziehungsweise »wichtig« halten; alle Angaben in Prozent.

Quelle: EVS 2008.

Schließlich sei darauf hingewiesen, dass die Wirksamkeit der konfessionellen Mehrheitskultur auch sichtbar wird, wenn man sich die Effekte der konfessionellen Mehrheitsverhältnisse im Wohnumfeld auf die Kirchenverbundenheit ansieht. 1972 gaben noch 56 % der evangelischen Kirchenmitglieder an, in einem überwiegend evangelischen Wohnumfeld zu leben. 2012 waren es noch 38 %, die das behaupteten (KMU I und KMU V). Zugleich hatte die Wohnsituation 1972 keine Effekte auf das Gefühl der Verbundenheit mit der Kirche, 2012 jedoch sehr wohl. 2012 war die Verbundenheit mit der Kirche umso höher, je religiös homogener das Wohnumfeld wahrgenommen wurde. Während die Zugehörigkeit zur Kirche in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts offenbar von vielen noch als etwas Selbstverständliches angesehen wurde, hat sich die Situation nach der deutschen Wiedervereinigung verändert. Nun spielt es für das kirchliche Verbun-

denheitsgefühl eine Rolle, ob man in seiner Haltung zur Kirche durch eine konfessionelle Mehrheitskultur unterstützt wird oder nicht. Die mehrheitliche Bestätigung ist anscheinend umso wichtiger, je mehr die eigene schwache Kirchenbindung aufhört, selbstverständlich zu sein. Unter den Bedingungen gewachsener religiöser Pluralität wird die Kirchenbindung in Westdeutschland jedenfalls nicht stärker, wenn der Einzelne in einer als religiös divers wahrgenommenen Umwelt lebt.

5. Vorschläge für das kirchliche Handeln

Welche Schlüsse lassen aus den religionssoziologischen Erklärungen der religiösen Veränderungen für das kirchliche Handeln ziehen?

Der negative Zusammenhang zwischen Wohlstandsanehebung und kirchlich-religiöser Bindung

spricht dafür, dass die Kirche alles tun muss, um ihr Handeln zu professionalisieren und attraktiv zu gestalten. In der Ausrichtung von Feiern und Riten, in der seelsorgerlichen Begleitung von Menschen in Not, in der diakonischen Hilfe, in der Ausdeutung der Sinnbezüge des Lebens, im Angebot von Gemeinschaft und Geselligkeit muss sie konkurrenzfähig sein und den säkularen Alternativen Gleichwertiges an die Seite stellen können.

2. Angesichts der Ausdifferenzierung unterschiedlicher Gesellschafts- und Wertesphären und der negativen Effekte, die die Ausdifferenzierung auf die Integrationskraft der Kirche hat, muss die Kirche darauf achten, gesellschaftlich nicht isoliert zu werden. Sie müsste also auf die Verbreiterung ihrer Kontaktflächen zur Gesellschaft Wert legen und trotz aller Ausrichtung auf die religiöse Kernfunktion eine Vermischung mit anderen, nicht-religiösen Funktionen anstreben. So würde es sich für das kirchliche Handeln anbieten, die Flüchtlingsarbeit, die Armenfürsorge, die Bildungsarbeit (Schulen, Kindertagesstätten), die Alltagshilfe, auch Besuchsdienste und Fahrdienste sowie die Alleinerziehendenarbeit zu stärken und Kunst-, Literatur- und Musikangebote, Lesungen, Filmprojekte, Klinikseelsorge (Grüne Damen und Herren) oder auch die Bahnhofsmision auszubauen. Kontaktverbreiterung lässt sich natürlich auch erzielen, indem säkulare Kommunikationsformen im Raum der Kirche angesiedelt werden, wenn also etwa Popmusik im Gottesdienst erklingt, wenn vor dem Gottesdienstraum ein Kaffee-shop eingerichtet wird und während des Gottesdienstes Kinderbetreuung angeboten wird, wenn das Gemeindehaus für soziale Anliegen und öffentliche Angelegenheiten geöffnet (Gemeindebibliothek, Verein, Heimatstube), also multifunktional genutzt wird oder Konfessionslose in die Arbeit von Kirchbauvereinen einbezogen werden.

3. Religiöse Vorstellungen gewinnen, wie wir gesehen haben, an Überzeugungskraft, wenn der Einzelne sie mit anderen teilt, wenn er am Gottesdienst teilnimmt und rituelle, institutionelle, gemeinschaftliche und personelle Stützung erfährt. Wenn es richtig sein sollte, dass kirchliche Bindungen und Individualisierung in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen, dann wird Kirche nicht gut beraten sein, Individualisierungsprozesse voranzutreiben. Verweigern kann sie sich ihnen allerdings auch nicht. Für kirchliches Handeln käme es daher darauf an, individuelle Ansprüche und gemeinschaftliche Einbindung miteinander zu verknüpfen. Durch die Stärkung folgender Formen des kirchlichen Handelns

ließe sich eine solche Verknüpfung herstellen: durch die Erhöhung von Gelegenheiten zur Kommunikation von Angesicht zu Angesicht, durch die aktive Einbeziehung von Laien in die Gestaltung des Gottesdienstes, zum Beispiel als Lektor, bei der Ankündigung von Veranstaltungen oder auch beim Sprechen von Gebeten,⁶ durch die Organisation von Hauskreisen, die Gelegenheit zum Dialog und zur individuellen Entfaltung bieten, durch die Förderung von Teamarbeit sowie durch die Schaffung von Knotenpunkten, die als Treffpunkte von Professionellen und ehrenamtlichen Laien dienen.

Die Meinung, man könne auch ohne Kirche gläubig sein, ist zwar weit verbreitet. Tatsächlich ist die Wahrscheinlichkeit, dass man sich zum Glauben an Gott bekennt, in der Kirche jedoch weit aus höher als außerhalb von ihr. Die oft in Anspruch genommene Semantik der religiösen Individualisierung ist ein gesellschaftliches Zurechnungsschema, dem der Einzelne nicht entkommen kann. Die kirchlich Handelnden werden es diskursiv bedienen müssen, sich aber zugleich dessen bewusst sein müssen, dass die Menschen der Kirche bedürfen, auch wenn sie sie zu ihr auf Distanz gehen und meinen, sie für ihren Glauben nicht zu benötigen. Kaum jemand ist religiös auf der Suche (14 % der Evangelischen, 3 % der Konfessionslosen) (Pollack/Rosta 2015: 146). 8 % der Deutschen denken über Sinn des Lebens sehr oft nach, 27 % oft (ebd.: 225). Die Mehrheit tut das nicht. Der Anspruch auf religiöse Selbstbestimmung ist zwar ubiquitär. Viele Indikatoren deuten aber eher auf so etwas wie eine weit verbreitete religiöse Unterindividualisierung. So wird die Kirche die individuellen Ansprüche auf religiöse Selbstbestimmung zwar einerseits ernstnehmen müssen, andererseits sollte sie sich von ihnen aber auch nicht abhängig machen. Wenn sie Raum für Individualisierung gewährt und zugleich Gemeinschaftlichkeit pflegt, zum Beispiel durch eine besondere Familienfreundlichkeit oder durch die Organisation von Hilfsaktionen und die Pflege zwischenmenschlicher Solidarität, kann sie ein Resonanzraum für individuelle Selbstbestimmungsansprüche und Gemeinschaftsbedürfnisse sein und als solcher in die Gesellschaft ausstrahlen.

4. Wie jede Institution bedarf auch die Kirche für ihr Agieren der Unterstützung durch das kulturelle Umfeld. Offenbar erfahren religiöse Überzeugungen und Praktiken in konfessionell homogenen Kontexten Unterstützung, während konfessionelle Heterogenität den Gläubigen diese Unterstützung entzieht. An die Mehrheitsmeinung

muss Kirche daher bei allem Bestehen auf Entweltlichung und Außeralltäglichkeit auch immer anknüpfen. Den common sense muss sie genau wahrnehmen und in ihrem Handeln berücksichtigen, selbst wenn sie ihm nicht folgt. Indem die Kirche Mehrheitsstimmungen und verbreitete Meinungen aufgreift, kann sie sich aber auch zum Sprecher dieser Stimmungen machen. Die Kirche wird gut beraten sein, genau danach zu fragen, welches die die Menschen berührenden Fragen, welches ihre Nöte und Probleme sind. Nur wenn sie an den Denkhorizont der Menschen anknüpft, kann sie ihre Botschaft so transportieren, dass sie bei ihnen ankommt.

Anmerkungen:

¹ Dies verkennt Hans G. Kippenberg (2007: 48), der merkwürdigerweise davon ausgeht, dass das ökonomische Marktmodell die rechtlichen Rahmenbedingungen religiöser Entwicklungen ignoriere.

² Für den Bereich der katholischen Kirche sind detaillierte Befragungsergebnisse nicht verfügbar.

³ Wahrscheinlich verhält sich dies bei den Evangelischen ähnlich; freilich fehlen uns hier verlässliche Vergleichszahlen für die 1950er und 1960er Jahre.

⁴ Vielleicht ändert sich das jetzt. Jedenfalls liegt die Gottesdienstbesucherrate (Anteil der regelmäßigen Kirchgänger an der Gesamtzahl der Kirchenmitglieder) im Osten inzwischen über der im Westen (Pollack 2009: 135).

⁵ Die Befunde werden in einem Vergleich mit osteuropäischen Ländern bestätigt. Im stark entkirchlichten Estland etwa antworten 19 % derjenigen, die bei der differenzierten Frage nach den Transzendenzvorstellungen mit »Ich weiß nicht, was ich darüber denken soll« votieren, bei der dichotomen Frage zum Gottesglauben mit »ja«, 66 % mit »nein«, in der Tschechischen Republik, die ebenfalls zu den am stärksten säkularisierten Ländern Europas gehört, lautet das Verhältnis elf zu 64 %. In den kirchlich-religiös geprägten Gesellschaften Ostmittel- und Osteuropas kehrt sich dieses Verhältnis dagegen um: In Polen lautet die Relation 72 % (»ja«) zu 16 % (»nein«), in der Slowakei 53 zu 22, in Rumänien 90 zu fünf Prozent. Von denjenigen, die nicht an einen persönlichen Gott, aber an ein höheres Wesen oder an eine geistige Kraft glauben, bezeichnet sich bei der einfachen Frage nach dem Glauben an Gott in Estland (55 %) und in der Tschechischen Republik (59 %) nur etwa jeder zweite als gläubig, in Polen (94 %), in der Slowakei (88 %) und in Rumänien (98 %) ordnet sich dagegen nahezu jeder aus dieser Gruppe den Gottesgläubigen zu. Auch hier ist es also so, dass diese beiden Gruppen, wenn sie sich bei der einfachen Frage nach dem Glauben an Gott vor die Entscheidung gestellt sehen, sich entweder als gläubig oder als nicht gläubig einzuschätzen, in den Ländern, deren Kultur stark kirchlich-religiös geprägt ist, unter dem »Druck« der Mehrheit mit »ja« antworten, während sie in den Ländern, in

denen nennenswerte Teile der Bevölkerung säkulare Positionen vertreten, eher die Option »nein« wählen (vgl. Müller 2013: 124).

⁶ Die Übernahme dieser Aufgaben erlaubt dem Einzelnen, in der Gemeinschaft der Gläubigen hervorzutreten, sich zu zeigen und spontane Momente in den Gottesdienstablauf einzubringen.

Literaturverzeichnis

Allbus (Allgemeinen Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften) (1996, 2002, 2012): Drei Wellen einer langfristig angelegten Umfrageserie zu Einstellungen, Verhaltensweisen und Sozialstruktur der Bevölkerung in der Bundesrepublik Deutschland. Datensatz. Köln: Gesis.

Allensbacher Institut für Demoskopie (1978ff): Allensbacher Markt- und Werbeträgeranalyse.

Arbeitshilfen (2007): Statische Daten 2005/hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Arbeitshilfen Nr. 207. Bonn: Katholische Kirche in Deutschland.

Bruce, Steve (Hg.), Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis, Oxford 1992.

Bruce, Steve (1996): Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults. Oxford: Oxford University Press.

C&R (2006): Church and Religion in an Enlarged Europe: Codebook. Frankfurt (Oder): Europa-Universität.

Davie, Grace (2002): Europe: The Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World. London: Darton, Longman and Todd.

Evangelische Kirche in Deutschland (1990ff.): Statistik über Äußerungen des kirchlichen Lebens in den Gliedkirchen der EKD. Statistische Beilage zum Amtsblatt der EKD. Verschiedene Jahre. Hannover: EKD.

Evangelische Kirche in Deutschland (1997): Statistik über Äußerungen des kirchlichen Lebens in den Gliedkirchen der EKD in den Jahren 1993 und 1994. Statistische Beilage Nr. 91 zum Amtsblatt der EKD, Heft 2 vom 15.2.1997. Hannover: EKD.

Evangelische Kirche in Deutschland (2006): Statistik über die Äußerungen des kirchlichen Lebens in der EKD in den Jahren 1980 bis 2005. Hannover: Kirchenamt der EKD.

Evangelische Kirche in Deutschland (2009): Statistik über die Äußerungen des kirchlichen Lebens in der EKD im Jahr 2007. Hannover: Kirchenamt der EKD.

Evangelische Kirche in Deutschland (2011): Statistik über Äußerungen des kirchlichen Lebens in den Gliedkirchen der EKD im Jahr 2010. Hannover: Kirchenamt der EKD.

EVS (European Values Study) (1981–2008): Internationale Bevölkerungsumfrageserie, vier Wellen (1981, 1990, 1999, 2008). Datensatz. Köln: Gesis.

Gabriel, Karl (1992): Christentum zwischen Tradition und Postmoderne. Freiburg u.a.: Herder.

Hervieu-Léger, Danièle (2004): Pilger und Konvertiten: Religion in Bewegung. Würzburg: Ergon.

Huber, Wolfgang/Friedrich, Johannes/Steinacker, Peter (Hg.) (2006): Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge: Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.

Iannaccone, Laurence (1991): *The Consequences of Religious Market Structure: Adam Smith and the Economics of Religion*, in: *Rationality and Society* 3, S. 156–177.

Iannaccone, Laurence R. (1994): *Why Strict Churches are Strong*, in: *American Journal of Sociology* 99, S. 1180–1212.

IKSE, Institut für kirchliche Sozialforschung des Bistums Essen (1997 und 1999): *Statistische Daten der deutschen Bistümer in Zeitreihen: Daten der Statistischen Jahrerhebungen ab 1960*. Essen: IKSE.

Inglehart, Ronald/Baker, Wayne E. (2000): *Modernization, globalization and the persistence of tradition: Empirical evidence from 65 societies*, in: *American Sociological Review* 65, S. 19–55.

ISSP (International Social Survey Programme) (1991, 1998 und 2008): *Drei Wellen mit Schwerpunkt Religion einer internationalen Bevölkerungsumfrageserie*. Datensatz. Köln: Gesis.

Kippenberg, Hans G. (2007): *Europäische Religionsgeschichte: Schauplatz von Pluralisierung und Modernisierung der Religionen*, in: Graf, Friedrich Wilhelm/Grosse Kracht, Klaus (Hg.): *Religion und Gesellschaft: Europa im 20. Jahrhundert*. Köln; Weimar; Wien: Böhlau, S. 45–71.

Kirchenamt der EKD (2003): *Kirche: Horizont und Lebensrahmen: Vierte Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*. Hannover: Kirchenamt der EKD.

KIRCHLICHES HANDBUCH (VERSCHIEDENE JAHRE): STATISTISCHES JAHRBUCH DER BISTÜMER IM BEREICH DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ/HRSG. VOM SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ. RHEINBREITBACH: PLUMP.

Kirchliches Jahrbuch 76ff. (1949ff.): *Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland*. Gütersloh: Bertelsmann, Gütersloher Verlagshaus.

KMU IV: *Vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft von 2002*. Datensatz. Hannover: Sozialwissenschaftliches Institut.

KMU V: *Fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft von 2012*. Datensatz. Hannover: Sozialwissenschaftliches Institut.

Knoblauch, Hubert (1999): *Religionssoziologie*. Berlin/ New York: Walter de Gruyter.

Knoblauch, Hubert (2009): *Populäre Religion: Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt/M.; New York: Campus.

Köcher, Renate (1987): *Religiös in einer säkularisierten Welt*, in: Noelle-Neumann, Elisabeth/Köcher, Renate (Hg.): *Die verletzte Nation: Über den Versuch der Deutschen, ihren Charakter zu ändern*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, S. 164–281.

Kuphal, Armin (1979): *Abschied von der Kirche: Traditionsabbruch in der Volkskirche*. Gelnhausen: Burckhardthaus-Laetare.

Liedhegener, Antonius (2006): *Macht, Moral und Mehrheiten: Der politische Katholizismus in der Bundesrepublik Deutschland und den USA seit 1960*. Baden-Baden: Nomos.

Luckmann, Thomas (1991): *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt/M.: Suhrkamp. (Ursprünglich: Luckmann, Thomas (1967): *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan).

Müller, Olaf (2013): *Kirchlichkeit und Religiosität in Ostmittel- und Osteuropa: Entwicklungen – Muster – Bestimmungsgründe*. Wiesbaden: Springer VS.

Norris, Pippa/Inglehart, Ronald (2004): *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pollack, Detlef (2009): *Rückkehr des Religiösen?: Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II*. Tübingen: Mohr.

Pollack, Detlef (2012): *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland I*. Tübingen: Mohr.

Religionsmonitor 2012: *Repräsentative Untersuchung der Bertelsmann Stiftung zu Religion und Religiosität, durchgeführt in 13 Ländern*. Datensatz. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung.

Rohde, Dieter (1987): *Kirchliche Statistik*, in: *Zahlen und Fakten zum kirchlichen Leben*. Lieferung 3 des Kirchlichen Jahrbuchs für die Evangelische Kirche 114, S. 267–453.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (1990ff.): *Eckdaten des kirchlichen Lebens in den Bistümern Deutschlands*. Homepage der Deutschen Bischofskonferenz.

Stark, Rodney/Finke, Roger (2000): *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley/ Los Angeles: University of California Press.

Statistisches Bundesamt (2013): *Statistisches Jahrbuch*. Wiesbaden.

Wallis, Roy/Bruce, Steve (1992): *Secularization: The Orthodox Model*, in: Dies. (Hg.): *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*. Oxford: Oxford University Press, S. 8–30.

Wuthnow, Robert (1998): *After Heaven: Spirituality in America Since the 1950s*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press.

Den Unglauben umarmen

Von Prof. Dr. Tomas Halik, Prag

Indifferent? Ich bin normal. Indifferenz als Irritation für kirchliches Denken und Handeln – Fachtagung des EKD-Zentrums für Mission in der Region, Erfurt, 22.– 24. 11. 2016

Die religiöse Szene von heute ist vielfältig. Es gibt viele Arten und Formen von Glaube und Unglaube. Man muss sich von der allzu vereinfachenden Vorstellung befreien, dass es in der Konfrontation zwischen Glaube und Unglaube um einen Streit zweier klar abgegrenzter Gruppen geht. Der Dialog zwischen Glaube und Unglaube findet im Innern der Herzen und Gemüter von Menschen statt. Immer mehr Menschen unserer Zeit könnte man als »simul fidelis et infidelis« bezeichnen, zugleich gläubig und ungläubig.

Außer Glaube und Unglaube ist noch der Zweifel da, die Fähigkeit, an den allzu selbstsicheren Glauben sowie den allzu selbstsicheren Unglauben kritische Fragen zu stellen. In meinen Büchern spreche ich vom Zweifel als von einer Schwester des Glaubens. Glaube und Zweifel brauchen einander: Glaube ohne Zweifel könnte der Versuchung, der Gefahr von Erstarrung, Fundamentalismus, Bigotterie oder Fanatismus erliegen. Zweifel ohne Glaube, ohne »Urvertrauen«, Zweifel unfähig, sich selbst in Zweifel zu ziehen, kann zu Erbitterung und Zynismus führen.

Es wäre eine strafwürdige Vernachlässigung, wenn das Christentum nicht jene Tatsache zum eigenen Vorteil ausnützte, dass es – wie keine andere Religion – in der Zeitperiode der Moderne einer läuternden Feuerprobe atheistischer Kritik ausgesetzt gewesen war. Wir sollten – durch Apostel Paulus belehrt – nicht bitten, der Leib des Christentums möge von diesem Stachel verschont bleiben, im Gegenteil, der Stachel des Atheismus sollte unseren Glauben ständig aus der einschläfernden Geruhsamkeit falscher Gewissheiten wecken hin zu einem stärkeren Vertrauen auf die Kraft der Gnade, die sich gerade in unserer Schwäche offenbart.

Ich bin überzeugt, dass jeder Mensch, dessen Glaube lebendig ist, dessen Glaube Weg ist und nicht tote Ideologie, von Zeit zu Zeit in Krisen gerät, durch dunkle Schluchten schreitet, Gottes Schweigen erfährt. Das Erlebnis der radikalen Verborgenheit und Entfernthet Gottes (die jüdische Mystik verwendet dafür den Ausdruck »hes-

ter panim«, verhülltes Antlitz) verbindet uns mit vielen Menschen, die sich als *Atheisten* hinstellen. Wir haben ein- und dasselbe Erlebnis, aber interpretieren es unterschiedlich.

Atheisten bestimmter Art sage ich nicht, sie hätten nicht Recht, sondern sie hätten keine Geduld, wenn sie Gottes Schweigen als Beweis des Todes Gottes oder der Nichtexistenz Gottes deuten. Ähnlich ungeduldig sind allerdings auch religiöse Enthusiasten, die das Schweigen Gottes mit ihrem begeisterten Halleluja überschreien, oder religiöse Traditionalisten, die das Schweigen Gottes nicht hören, weil sie ununterbrochen ihre gelernten Formeln wiederholen.

Glaube, Hoffnung, Liebe sind drei Aspekte *unserer Geduld mit Gott*; sie sind drei Weisen, mit der Erfahrung der Verborgenheit Gottes umzugehen. Sie bieten einen ganz anderen Weg, als es der Atheismus oder der »billige Glauben« tut, sie stellen – gegenüber jenen beiden oft angebotenen Verkürzungen – ein wahrlich langes Unterwegssein dar. Ähnlich wie der Exodus des Volkes Israel, der das trefflichste biblische Symbol dieses Pilgerns ist, führt es auch durch Wüste und Dunkelheit. Ja, von Zeit zu Zeit verliert sich der Weg – zu dieser Wüste gehört ein ständiges Suchen und zeitweiliges Herumirren, manchmal müssen wir recht tief in den Abgrund, in das Tal der Schatten hinabsteigen, um den Pfad wieder zu finden. Würde er nicht hierdurch führen, so wäre es kein Weg zu Gott – Gott wohnt nicht an der Oberfläche.

Der reife christliche Glaube kann vielleicht das zu verwirklichen, wonach sich Nietzsche und Jung so sehr gesehnt haben: Die Ganzheit der Wirklichkeit zu umfassen, nicht nur das Licht des Tages, sondern auch die Dunkelheit der Nacht. Ja, mein Verständnis des Christentums ermöglicht es mir, nicht nur die Wahrheit des Glaubens anzunehmen, sondern auch eine gewisse »Wahrheit des Unglaubens« – die Erfahrung des Tragischen und der Absurdität als einer wahrheitsgemäßen Beschreibung der einer durch die Sünde zerrissenen Welt.

Religion ist nicht gleich Religion und Atheismus ist nicht gleich Atheismus. Atheismus bedeutet nicht notwendig eine »Gottlosigkeit« im Sinne einer Ablehnung Gottes, sondern oftmals die Ablehnung einer bestimmten Art des Theismus,

einer bestimmten Vorstellung von Gott. Jeder Atheismus bezieht sich auf einen bestimmten Typ des Theismus – und es gibt viele Arten des Theismus, die den Menschen auf dem Weg zu jenem Geheimnis, das wir Gott nennen, eher im Weg stehen als helfen. *Und ein bestimmter kritischer Atheismus hilft paradoxerweise, diese Hindernisse auf dem Glaubensweg zu überwinden.*

Der Hauptfeind des christlichen Glaubens ist also nicht der Atheismus – im Sinne der Ablehnung bestimmter religiöser Vorstellungen und Theorien –, sondern der Aberglaube, die Idolatrie, der Götzendienst; diese hat der biblische Glaube immer als eine Lästerung, als Sünde gegen den Glauben abgelehnt.

Der kritische Atheismus kann eine ikonoklastische Rolle einnehmen, er kann ein Verbündeter des Glaubens sein in dessen Kampf gegen Karikaturen und Ersetzungen, gegen die menschlichen, allzu menschlichen Bilder Gottes, die zu schaffen und zu verehren vom biblischen Glauben verboten wurden.

Die Idolatrie ist die Absolutsetzung relativer Werte. Der Glaube an einen Gott bedeutet die Ablehnung der Vielgötterei – in unserer Zeit die Ablehnung nicht berechtigter Ansprüche vieler irdischer Wirklichkeiten oder menschlicher Ideen auf religiöse Verehrung. Jesus trat auf als Relativator vieler Werte – einschließlich einer ganzen Reihe von religiösen Traditionen und Bräuchen; es scheint, als dass das einzige, was für ihn absolut und göttlich erschien, die Liebe war. Kein Wunder, dass strengen Vertretern des biblischen Glaubens in der antiken Welt vieler religiöse Kulte als »atheistisch« erschienen.

Die »Theologie nach dem Tode Gottes« der sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts war in gewissem Sinne vor allem eine Radikalisierung der Kreuzestheologie Luthers, beziehungsweise des Motivs des »Kreuzesparadoxons«, das von Paulus über Tertullian bis Pascal und Kierkegaard vorkommt.

Nietzsche war doch auch – wie einmal Dietrich von Hildebrand bemerkte – in gewissem Sinne »ein radikal protestantischer Prediger« und seine Aussage »Gott ist tot« können wir auch als einen gewissen Ausfluss der »negativen Theologie« Eckharts und der deutschen Mystiker sowie der »Kreuzestheologie« Luthers lesen.

Diese »Theologie nach dem Tode Gottes« kann also ein wenig als ein zur Unzeit geborenes Kind angesehen werden; sie kam zu spät, um rechtzei-

tig den Handschuh aufzuheben, den Nietzsche dem Christentum zugeworfen hat, und zu früh, um den Herausforderungen unseres Zeitalters standhalten zu können, in welchem sich ein radikaler Säkularismus mit der Inflation einer aufdringlichen, billigen Religiosität und Esoterik vermischt.

Ja, Religion ist nicht gleich Religion und Atheismus ist nicht gleich Atheismus. Neben dem arroganten »wissenschaftlichen Atheismus« der kommunistischen Ideologie oder dem »postulato- rischen Atheismus« eines übermäßigen menschlichen Egos (»Wenn es Gott gäbe, wie könnte ich es ertragen, dass ich nicht Gott bin«) existiert auch ein »Atheismus des Schmerzes«: Ich würde gerne glauben, aber schmerzhaft Erfahrungen mit dem Bösen in der Welt oder in meinem eigenen Leben erlauben es mir nicht.

Ich glaube, dass gerade diese Art des Atheismus von unserer Seite einen ganz anderen Zugang verdient als der kämpferische, den Gläubigen verachtende Atheismus. Den »Atheismus des Schmerzes« sollten wir nicht mit den Argumenten aus den apologetischen Handbüchern erschlagen, sondern ihn umarmen, integrieren: zeigen, dass die christliche Erfahrung des Glaubens auch diese Augenblicke kennt, dass die zentrale Geschichte des Christentums, das österliche Drama, auch die Finsternis des Karfreitags und den Aufschrei der Verlassenheit Jesu beinhaltet. Ich bin überzeugt, dass zur Reife des Glaubens die Fähigkeit gehört, ohne Angst auch diese Weisen der menschlichen Existenz zu erfassen und einzuschließen, denen wir aus dem Schatz des Glaubens nur die Hoffnung dazugeben können, dass der Karfreitag nicht das letzte Wort ist, dass es – mit Worten des Dichters Jan Zahradníček gesprochen – niemanden gelingen wird, die Geschichte am Nachmittag des Karfreitags anzuhalten.

Vom Glauben erwarte ich nicht nur Antworten, sondern auch den Mut, im offenen Raum der Frage zu verharren, in der dunklen Wolke des Geheimnisses.

Es scheint, dass *Gott eher als Frage denn als Antwort an uns herantritt*. Vielleicht fühlt er sich wohler in jenem offenen Raum der Frage als in der allzu engen Klamm unserer Antworten, unserer endgültigen Behauptungen, unserer Definitionen und Vorstellungen. Gehen wir daher höchst zurückhaltend und vorsichtig mit seinem heiligen Namen um! Vielleicht ist er gerade eher dann gegenwärtig, wenn wir zögern, das Wort »Gott« allzu schnell auszusprechen.

Ein Theologe ist ein »professioneller Zweifelder«. Auch dann, wenn er mit dem eigenen aufrechten und glühenden Glauben ganz in Gott verankert ist, ist es doch seine Pflicht, sich der Schar der Suchenden insofern anzuschließen, dass er immer wieder in Frage stellen muss, wie er seinen Glauben erlebt, begreift und ausdrückt.

Der amerikanische Soziologe Robert Wutnow stellte bereits vor Jahren fest, dass die Haupttrennlinie nicht zwischen den Gläubigen und Ungläubigen führt, sondern zwischen den »Eingewohnten« (dwellers) und den »Suchenden« (seekers). Diese Unterscheidung halte ich für die trefflichste Charakteristik der geistigen Situation unserer Zeit und bin überzeugt, dass sie in unseren, die Aufgaben der Kirche in der Zukunft betreffenden Überlegungen eine Schlüsselbedeutung haben soll.

An die Suchenden können wir nur als selber Suchende herantreten. Herantreten an die Suchenden darf man nicht »von oben«, als »Besitzer der Wahrheit«. Die Wahrheit ist ein Buch, das niemand von uns schon zu Ende gelesen hat. »Ich bin die Wahrheit« kann nur Christus sagen; wir aber sind nicht Christus, wir sind »unnütze Diener«, denen die nicht leichte Aufgabe der Nachfolge Christi aufgetragen ist. Christus-Wahrheit heißt für uns Weg. Wir sind unterwegs, nicht am Ziel, wir sind als Kirche eine »communio viatorum«, eine Gemeinschaft von Pilgern. Ähnlich wie dem Apostel Peter ist es auch uns nicht gestattet, hier und in beliebigem Augenblick der Geschichte, »drei Hütten zu bauen« und im Glanz des Berges Tabor zu baden in alle Ewigkeit.

Paul Tillich hat behauptet, dass die wichtigste Grenze nicht zwischen denjenigen führt, die sich für gläubig halten, und denjenigen, die sich als Atheisten bezeichnen, sondern zwischen denjenigen, die gegenüber der Frage nach Gott gleichgültig sind (es können sowohl konventionelle Gläubigen, als auch konventionelle Atheisten sein) und denjenigen, die diese Frage erregt, die sie nicht gleichgültig lässt (und solche Menschen sind sowohl unter den Gläubigen, als auch unter den leidenschaftlichen Atheisten zu finden).

Der radikale Atheismus, der einem bestimmten Typus vor allem der französischen Aufklärung und den Ideologien des neunzehnten Jahrhunderts entstammt, war nicht so erfolgreich, wie es zu Anfang schien. Während des zwanzigsten Jahrhunderts verbreitete sich vor allem in den gebildeten Schichten eine ruhige Form der Distanz zur Religion, insbesondere zu ihrer traditio-

nellen kirchlichen Form, nämlich der *Agnostizismus*. Der Agnostizismus war besonders für die Gebildeten attraktiv, die die Haltung des damaligen kirchlichen Milieus gegenüber der Entwicklung der Wissenschaften und der modernen Kultur allgemein als zu engstirnig, verständnislos und dünnhäutig wahrgenommen haben. Im Gegensatz zu der arroganten Selbstsicherheit religiöser Fundamentalisten, die glaubten, zu wissen, dass Gott existiert und zu der gleichermaßen arroganten Selbstsicherheit der Atheisten, die glaubten, zu wissen, dass Gott nicht existiert, erschien der Agnostizismus als eine intelligente Haltung derjenigen, die *wissen, dass sie das nicht wissen*: Die Frage der Existenz Gottes hielten sie für vom Standpunkt der Vernunft aus unentscheidbar. Immanuel Kant, der größte geistliche Vater des modernen Agnostizismus, hatte erklärt, dass er die Kompetenz der Vernunft in religiösen Fragen einschränkte, um damit einen Raum für den Glauben freimachen zu können.

Ähnlich wie der Glaube und der Atheismus so hatte und hat auch der Agnostizismus viele Gestalten. Auf der einen Seite der Bandbreite gibt es ein ehrerbietiges Stillwerden vor dem Geheimnis: Hier nähert sich der Agnostizismus der tiefen Tradition der *negativen Theologie*, die der christlichen Mystik entwachsen ist: Von Gott können wir keine Aussagen darüber machen, was er ist, sondern nur darüber, was er nicht ist. Auf der anderen Seite der Bandbreite steht ein Desinteresse an der Religion, weil das, was sich der Kompetenz der Vernunft und der wissenschaftlichen Rationalität entzieht, einer ernsthaften Aufmerksamkeit nicht würdig sei. Aus dieser Randerscheinung des Agnostizismus erwächst *der Apatheismus*, der sich von der Religion und der christlichen Kultur so sehr entfernt hat, dass er an ihr jegliches Interesse verloren hat. Eine andere Begleiterscheinung des Agnostizismus ist der säkulare Humanismus, der viele Merkmale der christlichen Kultur übernimmt, zum Glauben in seiner traditionellen kirchlichen Gestalt und zur Kirche jedoch eine große Distanz aufweist.

In der Tschechischen Republik und in den Bundesländern auf dem Gebiet der ehemaligen DDR lebt wohl der höchste Anteil von Atheisten auf diesem Planeten.

Der verbreitete »Volks-Atheismus« in den postkommunistischen Ländern ist nur in Randbereichen kämpferisch, eher geht er leicht in der Gleichgültigkeit. Für viele Einwohner dieser Länder bedeutet die Aussage »Ich bin Atheist« einfach »Ich bin normal« – ich gehöre (ganz natür-

lich) zur Mehrheit, nicht zu irgendeiner Minderheit von Sonderlingen. In diesem Umfeld bedeutet das Bekenntnis »Ich bin Atheist« in der Regel kein Bekenntnis zu irgendeiner gedanklichen Richtung, sondern einfach »Ich bin ohne Bekenntnis« und noch häufiger nur »Ich gehe nicht in die Kirche« – ich war noch nie in einem Gottesdienst und sehe keinen Grund, warum ich dorthin gehen sollte, weil das, was dort womöglich geschieht, mein Leben nicht betrifft und nicht zu meiner Welt gehört. Ist die Bezeichnung »Atheist« für diese Menschen zutreffend?

Gemäß einer sarkastischen Definition, die wohl im Kreis der Schüler Martin Heideggers die Runde machte, dass ein »Atheist ein Mensch ist, der ständig an Gott denkt«, wären diese Menschen keine Atheisten, sondern eher *Apatheisten*: An Gott denken sie nicht einmal in der Weise, dass sie seine Existenz leugnen würden. Die Apatheisten sind der Religion gegenüber apathisch, gleichgültig – und zwar nicht nur gegenüber den religiösen Antworten, sondern auch gegenüber den Fragen, die der Glaube stellt. Ein Apatheist lässt sich nicht vom Glauben und von Überlegungen zum Thema Religion behelligen, er verliert nicht einmal Zeit damit, gegen den Glauben zu polemisieren.

Der Apatheismus fühlt sich zu Hause in einem Klima, das wir eher als »religiösen Analphabetismus« bezeichnen könnten – den völligen Mangel solider Kenntnisse und authentischer Erfahrungen auf dem Gebiet der Religion. Die öffentliche Sphäre erinnert mich daher in manchem an die Szene aus dem berühmten Gleichnis vom tollen Menschen Nietzsches – auch hier würde ein Mensch, der Gott sucht, oftmals Verwunderung hervorrufen und ironischen Blicken begegnen.

Mit dem Ende der alten Regime endete auch das ideologische Monopol des marxistisch-leninistischen Atheismus, aber das Wissensvakuum auf diesem Gebiet besteht weiterhin. An die Stelle der verschwundenen Staats-Ideologie sind die Schlagzeilen der Boulevardmedien über Skandale in den Kirchen getreten, in Tschechien dazu noch der Wiederhall der politischen Streitigkeiten um die Rückgabe des vom sozialistischen Staat konfiszierten kirchlichen Eigentums – und das sind in der Regel die ersten und einzigen Assoziationen, die Menschen in der Tschechischen Republik kommen, wenn sie Begriffe aus dem religiösen Vokabular hören.

Den Kirchen ist es nicht gelungen, religiöse Begriffe in die Alltagssprache jener Menschen zu

übersetzen, die keinen Kontakt mit dem kirchlichen Milieu haben; es ist ihnen nicht gelungen, sich als ein natürliches Mitglied der Gesellschaft zu präsentieren und die traditionelle kirchliche Gestalt des Glaubens als eine Möglichkeit und glaubwürdige Alternative auf dem plötzlich geöffneten freien Markt der Ideen und Angebote verschiedenster Lebens- und Glaubensstile. Auf dem bunten »religiösen Markt« nach der Aufhebung der ideologischen Zensur und des staatlichen Monopols auf die Kultur konnten sich kommerzielle Nachahmungen verschiedener Motive fernöstlicher Religionen mehr Geltung verschaffen, indem sie als billige Instantgetränke den Durst nach der Transzendenz schnell und einfach stillten und stillen.

Auf der heutigen Bühne gibt es zu viele Trompeten und Trommeln. Auf der einen Seite der militante und naive »neue Atheismus« eines Richard Dawkins und seiner Gefährten, auf der anderen Seite sein gleich lauter und gleich naiver Zwilingsbruder, der christliche Fundamentalismus und die »religiöse Rechte«. Lassen wir beide Seiten auf den Bussen ihre Plakate mit ihren geschwollenen Parolen aufkleben und miteinander streiten. In diesem Stürmen und Streiten ist nicht der Gott, der zu Elija in der sanften Brise gesprochen hat. Große Wahrheiten kommen, wie der alte gute Nietzsche lehrte, »auf Taubenfüßen« daher.¹

In einer Reihe von Texten habe ich mich jenen Formen des Atheismus gewidmet, die dem christlichen Glauben in etwas nahe sind: Sie können ihm mit ihrer Kritik helfen, die allzu naiven Gottesbilder zu reinigen, sie können für eine »religiöse Erfahrung« eigener Art gehalten werden, für das »Karfreitags-Erlebnis« des *Todes Gottes*, für das Erleben der göttlichen Verborgenheit und der radikalen Transzendenz usw. Solche Typen des Atheismus kann der reife christliche Glauben »umarmen«, ihre »unvollständige Wahrheit« integrieren, im Dialog mit ihnen zeigen, dass auch der Glaube durch ähnliche Augenblicke »finsterer Nächte« hindurchgeht. Dazu haben meine Leser in diesem und in einigen früheren Büchern schon genügend Überlegungen vorgefunden.

Es existieren jedoch auch völlig andere Typen des Atheismus; es gibt auch eine radikale existenzielle Gottlosigkeit, die tatsächlich eine Sünde gegen Gott darstellt. Der Gegensatz zu dieser Gottlosigkeit ist nicht der Glaube (der Glaube als eine Überzeugung), sondern die Liebe – also ein Glaube, der mit der Liebe zu Gott verbunden ist.

Schon viele Jahren fasziniert mich eine Definition der Liebe, die dem heiligen Augustinus zugeschrieben wird: *amo: volo, ut sis*, ich liebe, das bedeutet: Ich will, dass du bist.² Ich werde versuchen, zu zeigen, dass wir diese »Formel« sowohl auf die Liebe zu einem Menschen, als auch auf die Liebe zu Gott beziehen können. Jene Gottlosigkeit, die ich erwähnt habe, ist ihr Gegenteil – denn sie sagt zu Gott: Ich will, dass du nicht bist.

Es gibt Leute, die beim Nachdenken über Gott immer wieder zu jenem demütigen »*Wir wissen es nicht*« zurückkehren. Wenn uns unsere Vernunft (oder genauer gesagt die moderne Rationalität) darüber in Unsicherheit belassen, dann können wir uns eine einfache, aber grundlegende Frage stellen: *Will ich, dass Gott ist, oder dass er nicht ist?*

Diese Frage wartet auf eine Antwort aus der größten Tiefe unseres Herzens, aus jenem Grund unseres Wesens. Vielleicht ist die Antwort auf diese Frage viel schwerwiegender als unsere Antworten auf die Fragen, die uns die Menschen stellen, nämlich wie *unsere Meinung* zu der Frage lautet, ob Gott ist oder nicht. Wenn ein Mensch antwortet, dass er *nicht weiß*, ob und wie Gott ist, muss er dadurch sein Nachdenken über Gott nicht beenden. Er kann sich noch eine andere Frage stellen: *Sehne ich mich nach ihm? Will ich, dass Gott ist?*

Gott ist uns nicht als eine simple Tatsache unter anderen Tatsachen gegeben, als ein Gegenstand unter anderen Gegenständen; Gott ist ein Geheimnis, das nur dem Glauben zugänglich ist, dem Geschenk der Gnade. Der Glaube ist unendlich mehr als die Anerkennung der göttlichen Existenz auf der Basis der logischen Reflexion über das Werk der Schöpfung, von dem der Apostel Paulus, aber auch das Dogma des Ersten Vatikanischen Konzils spricht, das die Kompetenz der Vernunft gegen einen biblischen Fundamentalismus und einen vom bloßen Gefühl bestimmten Fideismus verteidigt. Eine Sehnsucht, ein Wollen, ist dem Wesen des Glaubens sicher weitaus näher als eine bloße »Überzeugung«, als unsere bloßen Meinungen. In jenem *ich will* ist weder »ein bloßer Wunsch« noch ein bloßes »Gefühl«, sondern eine *existentielle Zustimmung*.

Deswegen kann die Frage, ob ein Mensch in seinem Wesen und aus der Tiefe seines Herzens will, dass Gott ist, sowohl an die gestellt werden, die *meinen*, dass Gott nicht ist, als auch an jene, die *meinen*, dass er ist; und natürlich auch an diejenigen, die wissen, dass sie das nicht wissen.

Eine *Überzeugung* entstammt der bloßen Vernunft, eine *Zustimmung* dagegen entspringt aus einer größeren Tiefe, aus dem *Grund* (dem Selbst), aus jenem Zentrum des *Feinsinns* (*l'esprit de finesse*), den Pascal das Herz nannte.³

Auch derjenige, für den sich die Antwort auf die Frage, wie Gott ist und was es bedeutet, dass »Gott ist«, in einer Wolke des Unwissens auflöst, kann diese Wolke mit dem Pfeil einer tiefen Leidenschaft durchdringen: Dieser Durst des menschlichen Herzens nach Gott (der im Durst nach Sinn, nach Liebe, nach Wahrheit und Gerechtigkeit verborgen sein kann) dringt sicherer in das Herz Gottes vor als die rein rationale Zustimmung durch den Verstand mit den definierten Artikeln des Glaubens. Der von der Leidenschaft der Liebe durchdrungene und belebte Glaube bedeutet ein »Ja« nicht nur zu den Aussagen über Gott, sondern zu Gott selbst. Er ist die Antwort des ganzen Menschen, der ganzen menschlichen Existenz auf das göttliche »Ja« uns gegenüber – er ist ein glühendes Wort der Liebe, keine Äußerung eines abstrakt kühlen Urteils.

Es gibt »Ungläubige«, die immer irgendetwas hindert, sich unter die Gläubigen zu rechnen, die sich aber nichtsdestoweniger in ihrem Wesen danach sehnen, dass Gott ist, – und es gibt auch »Gläubige«, die zwar von der Existenz Gottes überzeugt sind, deren Glaube an Gott aber, so wie sie sich ihn – häufig in Folge einer perversen religiösen Erziehung – selbst vorstellen, ihnen solche Schwierigkeiten bereitet, dass sie sich flehentlich wünschen, *dass Gott lieber nicht ist*.

Gott kann natürlich nicht durch mein Wollen »herbeigerufen« werden, das wäre jener Feuerbach'sche oder Freud'sche *Gott als Projektion unserer Wünsche*, »nichts als« ein Wunsch. Das Wollen, von dem hier die Rede ist, ist kein »Trachten«, keine Begierde (*concupiscentia*), sondern es handelt sich hier um eine essenzielle *Sehnsucht* des Herzens. Wenn ich mich nach Gott sehnen würde, damit ich ihn »besitzen würde« und ihn für meine Zwecke benutzen könnte, zur Erfüllung meiner Wünsche und »psychologischer Bedürfnisse«, ginge es eher um Magie, also um einen Gegensatz zum Glaubens, oder um ein selbstsüchtiges Streben, um den Gegensatz zur Liebe. Das liebevolles *ich will* ist ein *bewusster Akt der Öffnung eines Raumes meiner Freiheit*, in dem ich Gott Gott sein lassen will.

Gott ist sicher von meinem Wollen oder Nichtwollen absolut unabhängig, aus seinem Respekt vor dem Geschenk der Freiheit, dem größten


Geschenk, mit der er unsere Natur beschenkte, ergibt sich jedoch, dass seine explizite Anwesenheit in meinem Leben (meine Begegnung mit ihm im Glauben und das Verweilen mit ihm in der Liebe) jenes sehrende »ich will« voraussetzt und erfordert. Gott will in unser Herz nicht mit Gewalt wie ein ungebetener Gast eindringen. Er will durch das Tor der Freiheit hinein kommen, durch das Tor der sich sehrenden Liebe. In der Sprache der Mystiker gesagt: Gott selbst sehnt sich nach unserer Sehnsucht.

(In dem Artikel habe ich eine Reihe von Gedanken und Formulierungen aus meinen Büchern verwendet, vor allem aus »Geduld mit Gott« und »Ich will, dass Du bist«)

Anmerkungen:

¹ Vgl. Nietzsche, Fr., *Also sprach Zarathustra*, 2. Teil, Die stillste Stunde.

² Diese Aussage des von Augustinus zitiert J.B. Lotz aus einer Rede Heideggers zu Ehre von L. von Ficker; er fügt jedoch hinzu, dass es ihm nicht gelungen sei, die ursprüngliche Quelle zu finden (vgl. Lotz, J. B., *Allein die Liebe macht sehend*, Leipzig 1989, S.86 Anm. 83). Auch mir ist nicht gelungen – nach vielen Konsultationen mit Spezialisten für das Werk des heiligen Augustinus – die ursprüngliche Quelle zu finden; auch sie empfehlen daher, diese Aussage als »Satz, der dem heiligen Augustinus zugeschrieben wird« zu zitieren.

³ Erneut sei nachdrücklich darauf hingewiesen, dass man nicht den Pascal'schen Begriff des »Herzens« (und ebenfalls nicht den augustiniischen und biblischen) mit einer bloßen Emotionalität verwechseln darf; hier geht es nicht um etwas »Sentimentales«.

Das Evangelium unter Indifferenten kommunizieren

Von Michael Domsgen, Halle

Indifferent? Ich bin normal. Indifferenz als Irritation für kirchliches Denken und Handeln – Fachtagung des EKD-Zentrums für Mission in der Region, Erfurt, 22.– 24. 11. 2016

Von der Kommunikation des Evangeliums redet man heute in verstärkter Weise.¹ Ernst Lange hat diese Formel vor einem halben Jahrhundert in den Diskurs eingetragen. Die damit verbundenen Aspekte der Dialogizität und Vielfalt in der Kommunikation (des Evangeliums) gehören inzwischen zu den unhinterfragten Prämissen im praktisch-theologischen und religionspädagogischen Diskurs und erhöhen die Sensibilität für die Kommunikationsprozesse und die Kontexte, in denen sie stattfinden.

»Das Evangelium, das kommuniziert wird, ist [daher; M.D.] von vornherein in ein interaktives und damit gesellschaftlich manifestes Mitteilungsgeschehen einbezogen.«² Zugleich wird deutlich, dass der »Vorgang der Kommunikation konstitutiv in Wechselwirkung steht mit dem Gehalt des Evangeliums, oder schärfer: dass sich das Evangelium (für diejenigen, die an der Kommunikation teilhaben) erst im Vollzug von Kommunikation konstituiert«³.

Streng genommen kann das Evangelium deshalb *nicht unter*, sondern *nur mit* Menschen kommuniziert werden, weil die Kommunizierenden Teil des Prozesses sind und damit auch dessen Profil mit bestimmen. Die Rede von der Kommunikation des Evangeliums erinnert also an den produktiven Anteil beider Kommunikanten am Evangelium, das nicht als festliegendes Produkt, sondern als Ereignis zu verstehen ist. Deshalb ist die vordergründige Suche nach Anknüpfungspunkten, auf deren Grundlage das Evangelium dann als feststehende Größe an den Mann zu bringen wäre, problematisch. Vielmehr geht es darum, in gemeinsamer Verständigung nach der Bedeutung von Evangelium zu suchen und damit zu rechnen, auch von Menschen außerhalb des Kirchenmilieus theologisch lernen zu können.

Eine solche Sichtweise schärft den Blick auf Diejenigen, mit denen das Evangelium kommuniziert werden soll. In unserem Fall sind es die religiös Indifferenten. In einem ersten Schritt soll deshalb über sie nachgedacht werden. Wie das theologisch aufzunehmen ist, soll anschließend thema-

tisiert werden, um in einem dritten Schritt über die Möglichkeiten der Einladung religiös Indifferenten zur Kommunikation des Evangeliums nachzudenken. Was das wiederum für das Profil der Kommunikation des Evangeliums bedeutet, soll in einem vierten Schritt ausgeführt und in einem letzten kurzen Abschnitt am Beispiel der Segensfeiern für Jugendliche konkretisiert werden.

1. Religiös Indifferente – was sich über sie sagen lässt

Wer sich über religiös Indifferente Gedanken macht, betritt ein sensibles Feld. Denn auch religiös Indifferente gibt es nicht an sich, sondern im Gegenüber zu denjenigen, die sich als religiös verstehen. Dabei ist unsere Sicht auf die Anderen immer von unserer Sicht auf uns selbst geprägt. Insofern besteht die Gefahr einer vereinnahmenden Perspektive, die man als »diskursive Hegemonialität«⁴ bezeichnen könnte. Die Rede über die Anderen ist dann ein Akt der Machtausübung. Wir interpretieren etwas in die Anderen hinein, was mehr über uns selbst als über die Anderen aussagt. Der damit skizzierten Gefahr wird man wohl nie ganz entgehen können. Entscheidend ist jedoch, dass man sich ihrer bewusst ist. Denn das, was wir über die Anderen sagen, ist zuallererst einmal das, was *wir* über die Anderen sagen und nicht das, was beispielsweise sie selbst von sich sagen. Was lässt sich unter dieser Prämisse vertretbar über religiös Indifferente aussagen?

1.1 Differenzierungen vornehmen

Zunächst einmal sind Differenzierungen einzutragen.⁵ Bereits im Begriff liegt eine Unschärfe. Es ist ein deutlicher Unterschied, ob jemand nicht bereit ist, sich zwischen zwei Positionen zu entscheiden (jemand nimmt eine indifferente Haltung ein) oder aber, ob sich jemand gleichgültig und ohne innere Teilnahme verhält (jemand wirkt indifferent). Während eine Unbestimmtheit immer auch mit einer grundsätzlichen Offenheit gegenüber einem Sachverhalt einhergehen kann, tendiert Gleichgültigkeit eher zu einer Distanz, die keine Beziehung zu einem Sachverhalt erkennen lässt und insofern auch mit Teilnahmslosigkeit und Wirkungslosigkeit zusammenzubringen ist.

Dazu kommt, dass gerade in Religionsdingen beides ineinander übergehen und damit nicht mehr sinnvoll mit diesem Begriff beschrieben werden kann. Gerade in Ostdeutschland lässt sich das gut vor Augen führen. Zwar finden sich hier bei den meisten kaum dezidierte Auseinandersetzungen mit Kirche und christlichem Glauben. Allerdings führt dies nicht zu einer Art *tabula rasa* in religiösen Dingen. Die deutliche Ablehnung des Islam zeigt, dass die Positionierung hinsichtlich der verschiedenen religiösen Perspektiven ganz unterschiedlich ausfallen kann. Man kann also unbestimmt oder gleichgültig gegenüber dem Christentum sein und sich zugleich höchst different gegenüber dem Islam positionieren.

Innerhalb der Generationen ist religiöse Indifferenz zudem unterschiedlich profiliert. Die jüngeren, nicht mehr in der DDR sozialisierten Generationen zeigen eine Öffnung religiösen Fragen gegenüber. Indifferenz ist hier vor allem durch eine Unverkrampftheit geprägt, die es zulässt, sich solchen Themen wieder anzunähern. Allerdings scheint dies auch den Jüngeren nicht allen Religionen gegenüber gleichermaßen zu gelingen.

Vor einem solchen Hintergrund entfalten dann auch die konkretisierenden Unterkategorien des »Believing« und »Belonging« einen begrenzten Erkenntniswert.⁶ Sie können zwar ein Spektrum religiöser Indifferenz aufzeigen, ohne zwischen Kirchenmitgliedern und Nichtkirchenmitgliedern trennen zu müssen, verbleiben dabei aber auch in einer christlichen Perspektive, insofern sie die individualpsychologische Perspektive (Glauben) von vornherein mit einer organisationslogischen Sicht (Zugehören) verknüpfen. Ob man dies in einem Kontext, in dem die Mehrheit der Menschen in ihrer Sozialisation keine oder kaum direkte Kontakte zur organisierten Religion haben, so sagen kann, müsste zumindest diskutiert werden.

An dieser Stelle lassen sich weitere Differenzierungen eintragen. So scheint einerseits eine nicht unerhebliche Rolle zu spielen, in welchem Modus die Indifferenz erworben wurde. Handelt es sich um eine forcierte Indifferenz, also eine, die durch äußeren Druck zustande kam oder wurde sie ohne diesen Druck, quasi von selbst erworben?

Zudem ist es ein großer Unterschied, ob jemand zu einer »ausgearbeiteten Haltung« gekommen ist, die »Religion als gleichermaßen gut wie schlecht oder weder gut noch schlecht und daher als indifferent (,bewusste Indifferenz‘) einschätzt«

oder, ob wir auf eine »implizite und zur Gewohnheit übergegangenen Haltung« treffen, »z. B. charakterisiert durch die habituelle, aber nicht zwangsläufig verbalisierte Vorannahme, dass die zur Debatte stehenden Angelegenheiten irrelevant sind (,unbewusste Indifferenz‘).«⁷

Je nach Kontext können die »impliziten und expliziten Formen der Indifferenz«⁸ unterschiedlich aufeinander bezogen sein. Dabei spielt eine große Rolle, welche Prägung der Indifferenz dominiert. Letztlich können hier die Ausgangslagen so unterschiedlich sein, dass man sie kaum noch miteinander vergleichen kann. Wir kommen hier also an Grenzen in der Aufnahme des Indifferenzbegriffes. (Und genau da soll es in einem nächsten Schritt weitergehen.)

Interessant ist hier eine Differenzierung, die Andreas Quack und Cora Schuh unter Bezug auf Bullivant eintragen. Sie differenzieren nämlich zwischen »Indifferenz gegenüber Religiosität und Indifferenz gegenüber Religion. Indifferenz gegenüber Religiosität steht für eine beidseitige Abwesenheit sowohl von Religiosität als auch expliziter Nichtreligiosität. Sie ist eine Indifferenz gegenüber religiösen Überzeugungen, Praktiken und Zugehörigkeiten. Indifferenz gegenüber Religion dagegen bezieht sich auf eine fehlende Haltung oder Meinung gegenüber der Manifestation und dem angemessenen sozialen ‚Ort‘ von Religion. Eine solche Haltung kann Indifferenz gegenüber Fragen des Säkularismus beinhalten, sie kann aber auch Ausdruck eines ‚säkularen Habitus‘ sein, im Sinn einer tiefverwurzelten Vorstellung, dass Religion etwas ist, das, wenn überhaupt, von privatem Interesse ist, und dass man nichts darüber wissen muss.«⁹

1.2 Uneindeutigkeiten aushalten

Das Spektrum weltanschaulicher und religiöser Positionen unter Indifferenten kann nicht einfach auf einen Nenner gebracht werden. Zu meinen, Indifferente seien alle Atheisten, ist ebenso falsch wie die Unterstellung, bei ihnen würde es sich um eine Art verstecktes Christentum handeln. Vielleicht wird man als einziges verbindendes Moment festhalten können, dass sich mit diesem Begriff schwerpunktmäßig eine Distanzierung gegenüber religiösen Profilierungen beschreiben lässt, die auf eine Vereindeutigung religiöser Positionierung dringen, wobei dieses Drängen ganz unterschiedlich gestaltet sein kann. Dazu gehören nicht nur Gemeinschaften, die ein bestimmtes Bekenntnis einfordern, sondern auch die sog. Großkirchen, die in ihrem Kirchenmitgliedschafts-

recht einem »binäre(n) Code«¹⁰ folgen. Entweder man gehört dazu oder eben nicht.

Eine religiöse Weltsicht und Lebensgestaltung, die alles andere grundiert, scheint bei Indifferenten nicht im Blick. Aufgrund dieser Ausrichtung spricht sehr viel dafür, den Begriff der »multiple(n) Säkularitäten«¹¹ zu verwenden, um die Welt- und Lebenssicht religiös Indifferenten oder Konfessionsloser oder welche Bezeichnung man auch immer wählen möchte, zu beschreiben.

Dabei jedoch ist eine Entwicklung zu berücksichtigen, die Charles Taylor mit der Denkfigur des »gegenläufigen Drucks«¹² (»crosspressure«) beschrieben hat. Er verweist darauf, dass die »ganze Kultur [...] durch Erfahrungen gegenläufigen Drucks gekennzeichnet« sei, der »einerseits von Erzählungen der abgeschlossenen Immanenz und andererseits vom Gefühl der Unzulänglichkeit solcher Erzählungen ausgeht«¹³.

In manchen Milieus wird dies stärker empfunden als in anderen, »aber im gesamten Bereich unserer Kultur spiegelt er sich in einer Vielzahl mittlerer Positionen, die von beiden Seiten unter Druck gesetzt werden«¹⁴.

Dies führt einerseits zur Entstehung neuer Positionen und Möglichkeiten, »Religion ohne die abstoßenden Konsequenzen abzulehnen«¹⁵, andererseits aber auch dazu, dass »sich die Menschen lange nicht über ihre Einstellung zur Religion klarwerden«¹⁶.

Mit Blick auf das Christentum könnte man hier von einem Hin- und Hergerissensein sprechen »zwischen einer antichristlichen Stoßrichtung und dem Zurückweichen vor einer [aus unserer Sicht] extremen Form des Reduktionismus«¹⁷. Das Bewusstsein, dass es sich hier um eine Wahl handelt, ob man an eine transzendente Quelle oder Macht glaubt, steht vielen Menschen nicht vor Augen, »weil die Frage aufgrund ihrer Milieuzugehörigkeit, ihrer Affinitäten oder ihrer tiefen moralischen Orientierung vorentschieden ist. Die Kultur der Immanenz selbst läßt diese Entscheidung jedoch offen«¹⁸.

Die oft beklagte Unentschiedenheit, das Offenlassen der eigenen religiösen Positionierung oder mit Taylor gesprochen das Einnehmen einer »mittlere[n] Position«¹⁹ wird auf diese Weise in ein neues Licht gestellt. Dieses Agieren zwischen den Polen gegenläufigen Drucks ist in der gegenwärtigen westlichen Kultur angelegt.

Was das konkret bedeuten kann, lässt sich mit Blick auf Jugendliche in Ostdeutschland vor Augen führen. Im Jugendalter liegen die Zustimmungswerte von Konfessionslosen und Kirchenmitgliedern zum Gottesglauben und zur religiösen Praxis näher beieinander als im Erwachsenenalter²⁰. Etwas holzschnittartig ließe sich sagen: Im Jugendalter kommen ganz unterschiedliche Perspektiven in der Auseinandersetzung mit und Distanzierung von eigener familialer Sozialisation zusammen. Die nicht religiös Sozialisierten, die sich tendenziell eher als areligiös verstehen, zeigen sich zumindest teilweise offen für religiöse Fragen und Themen. Diejenigen, die eine religiöse Sozialisation erfahren haben und der Religion gegenüber nicht abgeneigt sind, suchen eine Klärung, die auch oft mit Distanz einhergeht. Gemeinsam ist beiden Gruppen, dass sie in der Phase des Testens sind. Die Erfahrung gegenläufigen Drucks erleichtert genau dieses Vorgehen und führt dazu, dass sich dieses Verhalten auch in anderen Altersgruppen zeigt. Dabei spielt dann eine grundlegende Rolle, in welchen Kontexten agiert wird. Sie bestimmen maßgeblich darüber, welche Tendenz unterstützt wird.

1.3. Kontextuelle Prägungen berücksichtigen

Indifferenz ist nicht gleich Indifferenz. Sie »kann verschiedene Grade von Ablehnung, Desinteresse und Gleichgültigkeit sowie nur bestimmte oder sämtliche Aspekte einer bestimmten oder jeglicher Religion umfassen. Sie kann sich zudem aus einer Vielzahl von Motiven und Hintergründen sowohl bewusst als auch unbewusst ergeben.«²¹ In alledem spielt eine grundlegende Rolle, wie die Mehrheitsverhältnisse geprägt sind.

Dabei geht eine quantitative Überlegenheit nicht automatisch mit einer kulturellen Normierung einher. Gleichwohl ist die Einstellung der Mehrheit für die Prägung einer Gesellschaft von grundlegender Bedeutung. Sie steht für das, was zur Dominanzkultur werden²² und für eine bestimmte Art des Umgangs mit Religion stehen kann.²³ Zugespitzt ließe sich sagen: Indifferentismus im Kontext eines mehrheitlichen Indifferentismus ist etwas anderes als Indifferentismus im Kontext einer mehrheitlichen Kirchlichkeit.

Für eine mögliche Kommunikation des Evangeliums spielt das eine wichtige Rolle, weil sie immer kontextualisiert stattfindet. Dabei sind einerseits unsere Lebensgeschichten von grundlegender Bedeutung. Andererseits sind es aber auch kulturelle Muster und Praktiken. Das, was in unserem Umfeld einsichtig, verständlich und plausibel ist,

bestimmt eben auch die Kommunikation des Evangeliums. Deshalb sind generalisierende Aussagen nur eingeschränkt möglich. Um dies adäquat aufnehmen zu können, werde ich mich im Folgenden beim Nachdenken über die Kommunikation des Evangeliums mit Indifferenten besonders auf Ostdeutschland beziehen. Sachlich lässt sich das damit begründen, dass hier die Herausforderungen diesbezüglich noch einmal deutlicher vor Augen stehen als in anderen Regionen Deutschlands. Ob es sich dabei um eine spezifische Ausgangslage oder eher um eine Art »Problemvorsprung gegenüber Westdeutschland«²⁴ handelt, kann hier dahingestellt bleiben. Die Kommunikation des Evangeliums ist immer kontextbezogen. Insofern können Konzepte nie ohne weiteres auf andere Kontexte übertragen werden.

3. Religiös Indifferente – auch theologisch als Gesprächspartner wahrnehmen

Im Bemühen um ein Verstehen von religiös Indifferenten zeigt sich einmal mehr, dass Menschen immer schon von eigenen, im Laufe ihrer Lebensgeschichte erarbeiteten Antworten und Lebensentwürfen her leben.²⁵

Zwar finden sich bei denjenigen, die nicht religiös sozialisiert wurden, kaum dezidierte Auseinandersetzungen mit Kirche und Glauben. Allerdings führt dies nicht zu einer Art tabula rasa in Sachen Religion. Ehemals von Kirche und Religion geprägte Felder bleiben nicht als Leerstelle zurück. Ein Vakuum im weltanschaulich-religiösen Bereich gibt es auch unter Indifferenten nicht. Vielmehr scheint eine spezifische Prägung dieses Feldes vor zu herrschen, die es zu entdecken und zu beschreiben gilt und über die wir bisher nur wenig wissen.

Wenn man das Bild vom Zachäusmenschen aufnehmen will, das Thomás Halík eingetragen hat²⁶, könnte man sagen: Es geht zuerst einmal nicht darum, den Zachäus vom Baum herabzurufen, sondern seine eigene Perspektive wahr- und ernst zu nehmen. Selbst dann, wenn er vom Baum herabsteigen sollte, was lange noch nicht ausgemacht ist, wird er seinen eigenen Weg zu finden haben, der Ausdruck seiner eigenen Geschichte ist.

Allerdings ist ein solches Bild auch eine Gradwanderung. Nicht alle, die auf den Bäumen rechts und links vom Wege hocken, haben sich bewusst da hinaufbegeben. Einige sitzen dort, weil sie immer dort gesessen haben. Andere sind dort, weil sie schlichtweg ihre Ruhe haben woll-

ten. Wieder andere sind »auf der Suche und voller Neugier«²⁷. Also, nicht auf alle trifft gleichermaßen zu, dass sie »Abstand« wollen, um »ihre Sicht der Dinge [zu; M.D.] bewahren«²⁸. Neben Zachäus sitzen nicht nur seine Geschwister auf Bäumen, sondern auch Großnichten und Großcousins, also Verwandte, die mit ihm außer dem Namen kaum noch etwas gemeinsam haben.

Eine Kirche, die lediglich fragt, wie »ticken« eigentlich die Indifferenten und was können wir ihnen als Antworten zur Orientierung geben, wird scheitern. Ein solches Konzept neigt nämlich zu einer einseitigen Defizit-Sicht vom Menschen und bekommt nicht in den Blick, dass Antworten und Lebensentwürfe immer schon da sind. Insofern ist hier Vorsicht geboten vor einer allzu leichtfertigen Rede von möglichen Anknüpfungspunkten. Die tatsächlichen wie potenziellen Gesprächspartner sind auch theologisch als Subjekte ernst zu nehmen. Dabei lassen sich dann auch Entdeckungen machen. Vor allem für die jüngeren Generationen gilt, dass sie eine Offenheit für religiöse Fragen mitbringen.

Die Frage ist nun, wie dies zu interpretieren ist. Sehr hilfreich kann dabei die Untersuchung religiöser Transformationsprozesse sein, wie sie beispielsweise Monika Wohlrab-Sahra mit ihren Mitarbeitern vorgenommen hat.²⁹ Sie führte Familiengespräche durch, in denen über die Frage diskutiert wurde »Was glauben Sie, kommt nach dem Tod?«. Dabei zeigte sich auch bei denen, die sich als nicht religiös verstanden, eine intensive Auseinandersetzung mit dieser schwierigen Frage. Vor allem die Jüngeren »überraschten die Eltern mit Spekulationen. Und sie kamen zu eigenen Formulierungen zu Themen, die man klassisch als Unsterblichkeit der Seele, Ewigkeit, Weiterleben der Person, Eingehen in den Kosmos und ähnliches bezeichnen könnte. Sie sprachen von Energiehäufchen, von etwas, das trotz des Verfalls des Körpers erhalten bleibt und sich anderswo wieder einnistet, von Wiedergeburt und anderem mehr. Im Übrigen waren die tastenden Formulierungsversuche bei den kirchlich Gebundenen kaum anders als bei den Konfessionslosen ... Diese Befunde zeigen, dass es eine Neugier gibt, sich auf die Frage nach dem Tod – gewissermaßen gedankenexperimentell – einzulassen. Aber es sind vor allem Filme und Informationen, die über die Medien verbreitet werden, die hier verarbeitet werden.«³⁰ Allerdings kann Wohlrab-Sahra eine solche Profilierung längst nicht bei allen Probanden beobachten, was noch einmal vor Augen führt, dass Indifferentismus ganz verschiedene Gesichter haben kann.

Interessant ist aber, dass sich Jugendliche, die nicht religiös sozialisiert worden sind, auch mit Blick auf eine eigene religiöse Praxis, wie beispielsweise das Gebet, eigene Tradierungswege suchen, über die wir momentan nur wenig wissen. So sagten 42% der Religionsschüler in Sachsen-Anhalt, mit denen als Kind nicht gebetet wurde, dass sie zumindest manchmal beten.³¹ Personen im familialen Nahbereich, von denen dies gelernt werden konnte, gab es nicht. Insofern ist anzunehmen, dass den Medien hier eine besondere Funktion zufällt.

Gestützt wird diese Hypothese durch eine Untersuchung, die Sarah Demmrich durchgeführt hat. Sie untersucht den Zusammenhang von Religiosität und Ritualen bei Jugendlichen. Die Jugendlichen, die nicht religiös sozialisiert sind, aber beten, geben ein experimentelles Ausprobieren des Gebetsrituals im Sinne eines Trial-and-Error-Lernens an. Die grundlegenden Impulse kommen also nicht aus der Familie. Vielmehr beten sie durch außerfamiliale Kanäle, primär den Medien, mittels Modelllernen und sozialer Bestätigung, wie Demmrich ausführt. Zugleich lässt sich für sie eine hohe Bedeutung des Gebets für die Regulierung der eigenen Emotionen aufweisen, ganz im Gegensatz zu einem großen Teil derjenigen Jugendlichen, die religiös sozialisiert wurden und die sich Gebet im Zuge des Modelllernens angeeignet haben.³²

Bereits hier lässt sich erkennen: Religiöse Kommunikation kann innerhalb des weiten Feldes der religiösen Indifferenz schwerlich durch Instruktion gefördert werden. »Wo kein (bewusster) Glaube ist, wird Belehrung nichts nützen.«³³ Da muss konsequent vom Lernenden her gedacht und gehandelt werden. Letztlich geht es darum, in bestimmten »Anlässen, Gegebenheiten und Herausforderungen« und das heißt auch im »geduldigen Abwarten«³⁴ Impulse geben zu können, die auf die konkreten Herausforderungen eingehen und darauf zugeschnitten sind.

Lernende und Lehrende stehen hier auf einer Ebene. Es geht nicht um Belehrung, sondern um Kommunikation. In der Konsequenz heißt das, religiöses Lehren vor allem als strukturiertes, umfassendes Angebot an den Lernenden zu sehen, das nicht nur auf der Inhalts-, sondern auch auf der Beziehungsebene abläuft.

Das Ziel aller Aktivitäten zur Beförderung religiöser Kommunikation sollte darin liegen, Sinn für den Sinn von Religion zu entwickeln. Letztlich geht es um die Plausibilisierung dessen, was dabei

geschieht. Notwendig dafür sind Räume, in denen Menschen die wesentlichen Fragen ihres Lebens überdenken und einander begegnen können, ohne dass damit Mitgliedschaftskonsequenzen verbunden wären. Fachdidaktisch übersetzt ließe sich mit Gundula Rosenow von einer »Didaktik der Potenzialität«³⁵ sprechen. Dabei gilt es, »diese Potenzialität für einen zukünftigen lebensbegleitenden Interpretationsprozess offen zu halten«³⁶. Dass es dabei nur um eine Begegnung auf Augenhöhe gehen kann, versteht sich von selbst. Thematisiert werden sollten dabei die Deutungen von Erfahrungen, die wir teilen. Die vorhandene religiöse Indifferenz, die erlebte Irrelevanz hinsichtlich der religiösen Dimension hängt zu einem guten Teil auch damit zusammen, dass wir die grundlegenden Fragen des Lebens nur noch selten zur Sprache bringen und uns nur selten Anteil geben an dem, was uns stärkt und uns über uns hinauswachsen lässt. Wo könnten solche Räume liegen? Primär eignen sich dafür diejenigen Orte, an denen Menschen sowieso zusammenkommen, also Orte, die von Öffentlichkeit geprägt sind. Die Schule und alles, was dazu gehört, nimmt dabei einen prominenten Platz ein. Der Religionsunterricht ist also alles andere als eine Marginalie. Auch Kindergärten wären hier zu nennen. Dazu käme der Marktplatz mit seinen Jubiläen, Feiern und Festen. Aber auch an die Orte, die mit den Schattenseiten des Lebens verbunden sind, wäre zu denken, wie das Krankenhaus oder der Friedhof. Bei alledem kommt der Familie eine große Bedeutung zu, weil hier das Spektrum in entscheidender Weise vorgeprägt wird, in dem Menschen sich auch in ihrer Positionierung zur Religion bewegen.

3. Religiös Indifferente – zur Kommunikation des Evangeliums einladen

Religiöse Kommunikation im Allgemeinen und die Kommunikation des Evangeliums gehören durchaus zusammen, können aber auch in Spannung zueinander treten. In der Begegnung mit Konfessionslosen ist jedoch ein weiterer Zugang unverzichtbar, um Menschen für Spuren der Transzendenz zu sensibilisieren. Allerdings geht die Kommunikation des Evangeliums darin nicht gänzlich auf.

Die Kommunikation des Evangeliums passiert nicht losgelöst von sonstigen Kommunikationsprozessen, sondern ist in sie eingebettet. Insofern kommt es darauf an, »allgemein menschliche Kommunikationsformen auf die Nähe der Gottes-herrschaft hin durchsichtig zu machen«³⁷.

Vor Augen führen kann man sich das an der Deutung des aaronitischen Segens in Verbindung mit dem abendlichen Zu-Bett-Geh-Ritual. »Wenn die Mutter sich lächelnd über das Bett des Kindes beugt, geht für das Kind die Sonne auf. Seine Existenzgrundlage wendet sich ihm zu. Im Bereich religiöser Sprache wird dieses Bild vom aaronitischen Segen [...] aufgenommen: ‚Der Herr lasse sein Angesicht leuchten über dir, der Herr erhebe sein Angesicht auf dich.‘ Auf der frühkindlichen Erlebnisbasis können diese Worte auch vom Erwachsenen unmittelbar nachempfunden werden. Das Angesicht der Mutter geht über dem Kind auf und verkörpert ihm Geborgenheit. So verbindet sich das menschliche Gesicht mit zahllosen Erwartungshaltungen des Kindes.«³⁸

Der christliche Glaube ist nicht etwas schlichtweg anderes als unsere zwischenmenschlichen Erfahrungen. Er stellt sie allerdings in ein neues Licht. Insgesamt wird es darum gehen müssen, unter den bereits genannten Bedingungen Angebote zu unterbreiten, die Menschen mit christlichen Themen, Räumen und Personen in Beziehung setzen, ohne sie dabei zu vereinnahmen. Letztlich geht es darum, den Glauben als hilfreich für die eigene Lebensführung und Persönlichkeitsentwicklung erlebbar werden zu lassen. Genau darin liegt der Schlüssel für die Profilierung solcher Angebote.

Grundlegend wäre zu überlegen und danach einhergehend auch erfahrbar zu machen, welche Bedeutung der christliche Glaube in den verschiedenen Lebensphasen haben kann.

Eine große Hilfe hinsichtlich einer lebensgeschichtlich relevanten Kommunikation des Evangeliums stellt die von Grethlein benannte dreifache Differenzierung der Kommunikationsmodi des Evangeliums dar. Er unterscheidet die verbale Kommunikation des Lehrens und Lernens von der Kommunikation beim gemeinschaftlichen Feiern und den Vollzügen beim Helfen zum Leben.³⁹ Angesichts des Ineinanders aller drei Kommunikationsformen im Wirken Jesu muss nicht zuletzt gefragt werden, ob sich das heute noch so durchhält. Vor allem die Tendenz zur Belehrung sowie die Separierung der Diakonie sind wohl problematische Entwicklungen.

»Kommunikation muss sich auf Bekanntes beziehen und zugleich darüber hinausweisen.«⁴⁰

Bei Jesus lässt sich beobachten, wie er in den drei bereits benannten Kommunikationsmodi des Lehrens und Lernens, des gemeinschaftlichen

Feierns und des Helfens zum Leben an bestehende Traditionen anknüpft, sie jedoch neu in den Horizont der anbrechenden Gottesherrschaft rückt und damit auch verändert. Worauf diese Kommunikation hinausläuft, steht vorher nicht fest. Sie ereignet sich eben, ohne dass gesagt werden könnte, zu welchem Ziel dies geschieht. Diese »Ergebnisoffenheit von Kommunikation erweist sich als irritierende Ungewissheit, aber zugleich als Bedingung für neue Einsichten bei den Kommunizierenden. [...] Von daher behindern lehrmäßige Fixierungen von ‚Evangelium‘ dessen Kommunikation, wenn sie diese regulieren wollen. Sie haben vielmehr die Aufgabe, für den Kommunikationsprozess Gesichtspunkte zur Verfügung zu stellen.«⁴¹

4. Religiös Indifferente – ihr eigenes Profil der Kommunikation des Evangeliums akzeptieren und aufnehmen

Die Kommunikation des Evangeliums in den Kirchen hat ein spezifisches Profil. Es ist vor allem für diejenigen anschlussfähig, denen Kontinuität wichtig ist und die bereit sind, sich in vorgegebene Formen einzufügen. So ist es auch kein Zufall, dass Menschen, die in traditionell ausgerichteten Familienformen leben, in den Kirchen überrepräsentiert sind.

Wer der evangelischen Kirche angehört, steht zumeist in einer familiären Traditionslinie. Das gilt auch dann, wenn diese Tradition eher nebensächlich und Kirchlichkeit nicht zentral ist. Dabei scheint ein Abweichen vom traditionellen Familienbild Kirchlichkeit zu erschweren. Verheiratete Eltern mit mehreren Kindern messen kirchlichen Angeboten mehr Bedeutung zu als Alleinerziehende oder nichteheliche Lebensgemeinschaften mit einem Kind. In gewisser Weise fallen Familien jenseits des (zumindest für Westdeutschland weitgehend noch anzutreffenden) Normalmodells aus dem primären Fokus kirchlicher Angebote heraus. Vergleichbares gilt auch für Familien, die weniger bildungsaffin sind und sozioökonomisch am Rand stehen. Einerseits liegt das daran, dass die unterschiedlichen Familienkonstellationen nicht gleichermaßen vom Nutzen solcher Angebote profitieren. Andererseits vermögen sie wohl die dafür erforderlichen Voraussetzungen schwerer aufzubringen.

Kirchlichkeit trägt in Deutschland institutionelle Züge und ist deshalb mit Elementen des »Vorgegebenen« und »Dauerhaften«⁴² verwoben. Damit wird primär eine Form der Religiosität beschrieben, die auf Langfristigkeit angelegt ist und damit

generationenübergreifend verstanden werden kann. Das macht sie in besonderer Weise anschlussfähig für bestimmte Familienkonstellationen und trägt in sich zugleich ein kontrastierendes Moment anderen Konstellationen gegenüber, die sich weniger im Gestern und Morgen als vielmehr im Hier und Jetzt verorten.

Mit Blick auf die hier zu verhandelnde Thematik wäre nun zu fragen, ob Konfessionslose, die das Evangelium in der Kirche kommunizieren wollen, diese Voraussetzungen erfüllen müssen oder ob sie eigene Formen der Kirchlichkeit entwickeln können. Neu ist diese Frage nicht. Es ist vielmehr eine Frage, die das Christentum seit seiner Entstehung begleitet.

Für die frühe Christenheit stand beispielsweise die Frage, ob »die Beschneidung als Zeichen des Bundes (vgl. Gen 17,11) und damit der Zugehörigkeit zum erwählten Volk Gottes auch für Christen aus griechisch-römischer Tradition generell verpflichtend«⁴³ sein sollte, ob man sich also erst beschneiden lassen müsse, um Christ zu werden. Heute steht diese Frage nicht mehr an. Die Beschneidung ist schon lange kein Kriterium mehr, »um zur auserwählten Gemeinde Gottes [...] gehören«⁴⁴ zu dürfen. Dafür scheint es heute andere Voraussetzungen zu geben, die erst vor allem dann vor Augen treten, wenn man mit Menschen zu tun hat, die eine Sozialisation erfahren haben, bei der Kirchlichkeit keine prägende Rolle spielte.

Die große Herausforderung besteht nun darin, neu danach zu fragen, »was auf ritueller und sozialer Ebene das Christentum ausmacht«⁴⁵. Es ist die Frage nach den »christlichen Identitätszeichen (.identity markers')« und dem »daraus folgende(n) Lebenswandel (.life-style')«⁴⁶.

Wer sie ernsthaft angehen will, wird wohl denjenigen gegenüber, die nicht kirchlich sozialisiert wurden, die jetzige Form der Kirchlichkeit nicht als letztverbindlich erklären können. Vielmehr kommt es darauf an, neue Formen zuzulassen. Wahrscheinlich wird das nur teilweise innerhalb der jetzt vorherrschenden gemeindlichen Strukturen und den dort anzutreffenden Profilen möglich sein. Wer sich nicht nur verbal offen zeigen will, sondern wirklich auf Indifferente zugehen möchte, sollte mit Neugier auf das schauen, was dabei entsteht. Gut möglich, dass die dabei entstehende Form der Kommunikation des Evangeliums fremd erscheint, so wie vor knapp zweitausend Jahren den Judenchristen die beschneidungsfreie Mission als schwer zu akzeptierende Zumutung erschien. Aber auch das lässt sich mit

Blick auf die damalige Grundsatzentscheidung lernen: Manchmal liegt gerade darin das Potenzial für einen Neuaufbruch.

5. Segensfeiern mit religiös indifferenten Jugendlichen und ihren Familien – ein kurzer Blick in die Praxis

Vor diesem Hintergrund verdient eine Entwicklung besondere Aufmerksamkeit, die ihren Anfang vor zwei Jahrzehnten nahm und ihren Ausdruck in der Gestaltung von sog. Lebenswende-feiern (so der vorwiegende Sprachgebrauch im katholischen Raum) bzw. von Segensfeiern (so die jetzt vor allem im Zusammenhang mit evangelischen Schulen gängige Bezeichnung) gefunden hat.⁴⁷ Vorbild dafür waren die Feiern zur Lebenswende, die der damalige Dompfarrer und heutige Weihbischof des Bistums Erfurt Reinhard Hauke 1997 in Erfurt initiiert hat.⁴⁸ Das Besondere daran ist, dass hier ein Angebot speziell für konfessionslose Jugendliche und ihre Familien entworfen wurde.

Inzwischen sind in Aufnahme und Auseinandersetzung des Erfurter Impulses mehr als 30 Initiativen entstanden, die über ganz Ostdeutschland hinweg zu finden sind. Sie sind inhaltlich und organisatorisch nur schwer unter einen Nenner zu bringen, was sich auch in den Bezeichnungen niederschlägt.

Während katholischerseits vorwiegend von Lebenswendefeiern gesprochen wird, hat sich im Umfeld evangelischer Schulen der Begriff der Segensfeier etabliert. Allerdings gibt es auch evangelische Initiativen ohne Segensritus, so dass Emilia Handke von Religiösen Jugendfeiern spricht und damit einen Oberbegriff wählt, der das inhaltliche Spektrum in seiner Breite zu erfassen sucht.⁴⁹

Die inhaltliche Breite schlägt sich auch in der unterschiedlichen organisatorischen Rückbindung nieder. Wie Emilia Handke zeigen kann, findet ein Großteil dieser Feiern an katholisch getragenen Schulen statt. Darüber hinaus sind einige auch an übergemeindliche Kontaktstellen der Katholischen Kirche angebunden. Neben manchen überwiegend gemeindenahen evangelischen Initiativen, die allerdings mit der Zeit wieder aufgegeben wurden, wurde 2011 die erste evangelische Segensfeier an der Evangelischen Sekundarschule in Haldensleben durchgeführt. Inzwischen sind weitere Segensfeiern an Evangelischen Schulen in Sachsen-Anhalt dazugekommen.

Hinsichtlich der Teilnehmerzahlen bewegt man sich insgesamt im übersichtlichen Bereich. In Haldensleben beispielsweise nahmen 2015 43 Jugendliche an der Segensfeier teil (darunter 12, die zusätzlich auch Konfirmation feierten). Das war eine deutliche Mehrheit der achten Klassen und ist damit für die Schule durchaus beachtlich. In der Fläche gesehen, fällt das jedoch weniger ins Gewicht.

Deutlich anders sieht es in Halle aus, wo im Jahr 2015 ungefähr 500 Jugendliche daran teilnahmen.⁵⁰ Aus einem Angebot einer katholischen Schule für ihre eigene Schülerklientel ist hier ein schulformübergreifendes Angebot für die gesamte Stadt geworden. Allerdings handelt es sich dabei nicht um eine spontane Bewegung. Vielmehr steht dahinter eine jahrelange kontinuierliche Arbeit. Die Lebenswendeferien werden seit 2001 angeboten und sind erst in den letzten Jahren zu einem Angebot geworden, das eine solch große Anziehungskraft hat.

Äußerst interessant ist ein erster Einblick in die Feierpraxis, den Emilia Handke auf der Grundlage von 41 Einzelinterviews und 2 Gruppendiskussionen im Kontext der Haldenslebener Feiern mit den teilnehmenden Jugendlichen, ihren Eltern sowie denjenigen Konfirmanden geführt hat, die bei der Segensfeier ihrer Mitschüler als Gäste dabei waren, ermöglicht.⁵¹ Dabei zeigt sich als durchgehender roter Faden, dass hinter der Teilnahme an der Segensfeier und der Teilnahme an der Konfirmation unterschiedliche Logiken stehen.

Die familiäre Sozialisation spielt dabei die maßgebliche Rolle. Fällt die religiös-kirchlich oder zumindest kirchenaffin aus, tritt die Konfirmation als wahrscheinliches Übergangsritual ins Blickfeld. Finden sich allerdings in der familialen Sozialisation keine religiös-kirchlichen Bezüge liegt die Entscheidung für die Konfirmation im »exterritorialen« Feld.

Die sozialisatorische Prägung in der Familie gibt also die Richtung vor und bestimmt maßgeblich über die Wahl des öffentlichen Ritus. Ein Überschreiten dieser Linien ist eher unwahrscheinlich und ist mit verschiedenen Faktoren verbunden, die zusammenkommen müssen. Neben den persönlichen Beziehungen hängt das stark von der Prägung des Mehrheitskontextes ab. Letztlich gilt aber, dass die Konfirmation für Konfessionslose biografisch kaum oder nur in Ausnahmefällen infrage kommt.

Das zeigen auch die Befunde der bundesweiten Studie zur Konfirmandenarbeit. In Mitteldeutschland finden sich unter den Konfirmandinnen und Konfirmanden 9% Ungetaufte. Das ist zwar mehr als im EKD-Durchschnitt, wo von 7% nicht getauften Jugendlichen in der Konfirmandenarbeit auszugehen ist. Allerdings wird dabei nicht erhoben, wie hoch der Anteil derer ist, die aus freikirchlich orientierten Familien stammen und deshalb nicht getauft sind. Zugleich muss man sich vor Augen halten, dass 9% im Verhältnis zur übergroßen Mehrheit der konfessionslosen Jugendlichen insgesamt sehr wenig ist.⁵²

Für die hier zu bedenkende Thematik steckt darin allerdings durchaus ein wichtiger Befund. Die Segensfeiern sind aus der Perspektive der nicht religiös sozialisierten Jugendlichen und ihrer Familien keine Konkurrenz zur Konfirmation, weil sie gar nicht auf die Idee gekommen wären, daran teilzunehmen. Dass sie eine evangelische Schule besuchen, ändert daran nichts.

Zugleich gilt in Haldensleben auch das Umgekehrte. Die Konfirmandinnen und Konfirmanden halten an ihrer Konfirmation fest. Getaufte Jugendliche nehmen nur im Ausnahmefall an der Segensfeier teil, wenn sie nicht an der Konfirmation bzw. Firmung teilnehmen wollen.

Von Bedeutung ist an dieser Stelle ein Blick auf die Familien der Jugendlichen. Lässt sich für die Konfirmandenarbeit aufzeigen, dass die dort Teilnehmenden mehrheitlich aus Mehrkindefamilien stammen, in denen die Eltern miteinander verheiratet sind und über ein (mindestens) ausreichendes Einkommen verfügen und somit sozial benachteiligte Familien so gut wie gar nicht vorkommen⁵³, so verhält sich die Ausgangslage in Haldensleben anders.

Die Jugendlichen, die dort an der Segensfeier teilnehmen, stammen nicht nur zum großen Teil aus Familien, in denen eine Kirchenmitgliedschaft bei den Eltern eher selten ist. Vielmehr ist auffällig, dass sie aus Familien stammen, in deren Entwicklung es zu Brüchen kam. Deutlich stärker als im Umfeld der Konfirmation treten hier Familienkonstellationen jenseits der Traditionsorientierung in das Blickfeld.

Entscheidend aus der Sicht der Rezipienten ist, dass man sich den Segen gefallen lassen kann, »ohne sich aktiv zu einer Glaubensüberzeugung bekennen zu müssen«⁵⁴. Diese Offenheit bildet geradezu die Voraussetzung dafür, dass die Jugendlichen und ihre Familien sich auf das kirchli-

che Angebot der Segensfeiern einlassen können. Je nachdem welche Prägung sie mitbringen, werden die dabei gesammelten Erfahrungen vor dem Hintergrund des Konfirmations- oder Jugendweiheparadigmas interpretiert. Immer jedoch lässt sich ein Voranschreiten beobachten, ein Annähern an eine ihnen bisher weitgehend verborgen gebliebene Dimension der Lebensgestaltung und -deutung. Nach der Segensfeier und ihren Vorbereitungsstunden zeigt sich ein verändertes Verständnis, weil nun eigene Erfahrungen mit dem Gegenstand gesammelt werden konnten. Welche Konsequenzen sich daraus ergeben, bleibt offen. Dazu gehört auch die kirchlicherseits drängende Frage nach Veränderungen hin zu einer Annäherung an die Kirche und ihre Vollzüge. Hier wird man nur festhalten können, dass durch solche Segensfeiern das Verhältnis zur Kirche eher positiv als negativ bestimmt wird.

Es sind allerdings nicht nur die Rezipienten, die von solchen Erfahrungen in zwischenräumlichen Situationen profitieren. Auch für die Kirche lassen sich produktive Effekte aufzeigen. Hier bekommt sie »ebenso hilfreiche wie manchmal auch irritierende oder gar schmerzhaft Anstöße dafür, eine verständliche Glaubenssprache und ein klares, schönes und einleuchtendes Handeln zu entwickeln.«⁵⁵

So gesehen setzen kirchliche Segensfeiern ein wichtiges Innovationspotenzial frei. Dass damit die Frage nach möglichen Rückwirkungen auf überkommene Formen kirchlichen Handelns im Raum steht, ist anzumerken, braucht aber hier nicht vertieft zu werden. Wer mit religiös Indifferenten das Evangelium kommuniziert, begibt sich auf neue Wege. Das hat auch Auswirkungen auf Althergebrachtes.

Christentumsgeschichtlich betrachtet gehören solche Aufbrüche immer mit dazu. Ob sie so weiterführend sind wie in der Frage nach der beschneidungsfreien Heidenmission, wird sich erweisen. Aller Wahrscheinlichkeit nach werden wir die Beurteilung dessen denjenigen zu überlassen haben, die nach uns kommen.

Anmerkungen:

¹ Vgl. zur gegenwärtigen Diskussion: Michael Domsgen, Bernd Schröder (Hg.), *Kommunikation des Evangeliums. Leitbegriff der Praktischen Theologie*, Leipzig 2014.

² Wilhelm Gräb, *Kirchentheorie: Praktisch-theologische Perspektiven auf die Kirche. Ein Fazit*, in: Birgit Weyel, Peter Bubmann

(Hg.), *Kirchentheorie. Praktisch-theologische Perspektiven auf die Kirche*, Leipzig 2014, 267-275, 269.

³ Bernd Schröder, Michael Domsgen, Vorwort, in: Domsgen, Schröder, *Kommunikation des Evangeliums*, 7-11, 9. Im Original teilweise kursiv.

⁴ Daniel Cyranka, *Missionsgebiete? Überlegungen zur Verortung von Theologien in Ostdeutschland*, in: Michael Domsgen, Dirk Evers (Hg.), *Herausforderung Konfessionslosigkeit. Theologie im säkularen Kontext*, Leipzig 2014, 213-232, 223.

⁵ Auch die Rede von den Indifferenten ist mehr eine Problemanzeige als eine inhaltliche Beschreibung. Die Indifferenten gibt es ebenso wenig wie die Indifferenz. Ich selbst spreche eher von Konfessionslosen, weil dieser Begriff inhaltlich keine Prägungen vornimmt, sondern in seiner rechtlichen Ausformung zunächst einmal nur das Faktum der Nichtmitgliedschaft in einer christlichen Kirche beschreibt. Zu den damit verbundenen Problemlagen vgl. Michael Domsgen, *Konfessionslosigkeit. Annäherungen über einen Leitbegriff in Ermangelung eines besseren*, in: Michael Domsgen, Dirk Evers (Hg.), *Herausforderung Konfessionslosigkeit. Theologie im säkularen Kontext*, Leipzig 2014, 11-27.

⁶ Vgl. Zentrum für Mission in der Region (Hg.), *Evangelium und Indifferenz. 35 Thesen*, Dortmund 2016, 13 ff.

⁷ Andreas Quack, Cora Schuh, *Religiöse Indifferenz zwischen Religion und Nichtreligion*, unter: <https://www.euangel.de/ausgabe-2-2016/religioese-indifferenz/religioese-indifferenz-zwischen-religion-und-nichtreligion/> (zuletzt abgerufen am 12.11.16).

⁸ Ebd.

⁹ Ebd.

¹⁰ Christian Grethlein, *Evangelisches Kirchenrecht. Eine Einführung*, Leipzig 2015, 212.

¹¹ Monika Wohlrab-Sahr, Uta Karstein, Thomas Schmidt-Lux, *Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands*, Frankfurt a.M. 2009, 30.

¹² Vgl. Charles Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, 2012, 990?1027.

¹³ AaO 991.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ AaO 996.

¹⁶ AaO 997.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ AaO 999.

¹⁹ AaO 1008.

²⁰ Vgl. David Käbisch, *Religionsunterricht und Konfessionslosigkeit. Eine fachdidaktische Grundlegung*, Tübingen 2014, 103f.

²¹ Quack, Schuh a.a.O.

²² Vgl. Birgit Rommelspacher, *Dominanzkultur. Texte zu Fremdheit und Macht*, Berlin 2006.

²³ Interessant sind hier die Ausführungen von Quack und Schuh zur Situation in Großbritannien, wo »von einer ‚gewohnheitsbedingten Triebkraft‘ (‚behavioural drift‘)« gesprochen werden kann »in dem Sinne, dass einer Verringerung der Praxis ein Rückgang an Glauben vorangegangen ist und in den meisten Fällen beides auf einem ‚Rückgang an Identifikation mit einer Religion‘ (Bagg/Voas 2010, 106) basiert«. Dies. A.a.O.

²⁴ So die Einschätzung von Klaus Friedrich und Peer Pasternack hinsichtlich der demographischen Entwicklung in Sachsen-Anhalt. Dies., Sachsen-Anhalt als ‚Hot-Spot‘ der demographischen Entwicklung in Deutschland. Ausgangspunkte und Fragestellungen, in: Dies. (Hg.), Demographischer Wandel als Querschnittsaufgabe. Fallstudien der Expertenplattform »Demographischer Wandel« beim Wissenschaftszentrum Sachsen-Anhalt, Halle 2012, 15-18, 15.

²⁵ Im Folgenden nehme ich Gedanken auf, die ich bereits an anderer Stelle ausführlich habe. Vgl. Fremdheit bereichert die Gemeinde. Konfessionslosigkeit als Herausforderung, in: Deutsches Pfarrblatt 116 (2016), H. 1, 16-19.

²⁶ Vgl. Thomás Halík, Geduld mit Gott. Die Geschichte von Zachäus heute, Freiburg i.Br. 2014, 22.

²⁷ Ebd.

²⁸ Ebd.

²⁹ Vgl. Monika Wohlrab-Sahr, Uta Karstein, Thomas Schmidt-Lux, Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands, Frankfurt a.M. 2009.

³⁰ Monika Wohlrab-Sahr, Sie sind längst nicht alle gleich. Konfessionslose, Religionslose: Was verbirgt sich dahinter, in: Gemeindegelbes der VELKD, Lasst uns drüber reden. Glaubenskurse im Osten Deutschlands, Weimar 2015, 103-110, 106.

³¹ Michael Domsgen, Frank M. Lütze, Schülerperspektiven im Religionsunterricht. Eine empirische Untersuchung in Sachsen-Anhalt, Leipzig 2010, 81. 5,1% derer, mit denen als Kind nicht gebetet wurde, sagen, dass sie beten. 37% geben an, dass sie es »manchmal« tun.

³² Vgl. Sarah Demmrich, Religiosität und Rituale. Empirische Untersuchungen an ostdeutschen Jugendlichen, Leipzig 2016.

³³ Hartmut von Henting, Glauben lernen? Zehn Gedanken zu einer Mathetik des christlichen Glaubens, in: Christenlehre/Religionsunterrichts – Praxis 4 (2004), 4-6, 4.

³⁴ Ebd.

³⁵ Gundula Rosenow, Individuelles Symbolisieren. Zugänge zu Religion im Kontext von Konfessionslosigkeit, Leipzig 2016, 284.

³⁶ Ebd.

³⁷ Christian Grethlein, Pfarrberuf vor alten und neuen Herausforderungen. Überlegungen zu Orientierung und Transformation eines theologischen Berufs, Vortrag auf der 6. Tagung im Konsultationsprozess »Konzentration im Pfarrberuf« 26. November 2010, masch. 9 Seiten, 5.

³⁸ Hans-Jürgen Fraas, Die Religiosität des Menschen. Ein Grundriß der Religionspsychologie, Göttingen 21993, 169.

³⁹ Christian Grethlein, Praktische Theologie. Berlin, Boston 2012, 163-167 u.ö.

⁴⁰ A.a.O., 179.

⁴¹ Ebd.

⁴² Holger Ludwig, Von der Institution zur Organisation. Eine grundbegriffliche Untersuchung zur Beschreibung der Sozialgestalt der Kirche in der neueren evangelischen Ekklesiologie, Leipzig 2010, 13.

⁴³ Udo Schnelle, Theologie des Neuen Testaments, Göttingen 2007, 179f.

⁴⁴ A.a.O., 179.

⁴⁵ A.a.O., 179f.

⁴⁶ A.a.O., 180.

⁴⁷ Vgl. Michael Domsgen, Segensfeiern im Jugendalter – Mitmachen oder Raushalten?, in: WzM 68 (2016), H. 1., 156-166.

⁴⁸ Einen ersten Überblick über die Entwicklungen gibt Annegret Freund, Alltag und Übergang. Die rituelle Begehung des Endes der Kindheit mit einem Evangelium im Pianissimo, in: Theo Web. Zeitschrift für den Religionsunterricht 2 (2003) H1., 63-84.

⁴⁹ Vgl. Emilia Handke, Religiöse Jugendfeiern »zwischen Kirche und anderer Welt«. Eine historische, systematische und empirische Studie über kirchlich (mit)verantwortete Alternativen zur Jugendweihe, Leipzig 2016, (zu den Zahlen: 185, 211).

⁵⁰ Damit wurden zweieinhalb Mal so viele Jugendliche erreicht wie es Konfirmandinnen und Konfirmanden im gesamten Kirchenkreis Halle gab.

⁵¹ Einen kleinen Einblick in die Segensfeier in Haldensleben gibt ein Trailer auf der Homepage der Forschungsstelle Religiöse Kommunikations- und Lernprozesse in Halle unter: http://www.theologie.uni-halle.de/pt_rp/rkl/. Ein längerer Film dazu sowie eine Diskussion in praktisch-theologischer und erziehungswissenschaftlicher Perspektive findet sich im Band »Lebensübergänge begleiten. Was sich von Religiösen Jugendfeiern lernen lässt«, hg. v. Michael Domsgen und Emilia Handke, Leipzig 2016.

⁵² Vgl. Michael Domsgen, Carsten Haeske, Konfirmandenarbeit und Konfirmation im Kontext der ostdeutschen Gesellschaft, in: Thomas Böhme-Lischewski u.a. (Hg.), Konfirmandenarbeit gestalten. Perspektiven und Impulse für die Praxis aus der Bundesweiten Studie zur Konfirmandenarbeit in Deutschland, Gütersloh 2010, 237-248, 238.

⁵³ Das gilt übrigens auch für den kleinen Teil der Jugendlichen, der nicht kirchlich geprägt ist. Vgl. Domsgen, Haeske ebd.

⁵⁴ Ulrike Wagner-Rau, Kasualien und Öffentlichkeit. Begegnungen und Vernetzungen im Zwischenraum, in: PTh 104 (2015), 77-90, 90.

⁵⁵ Ebd.

Säkularität und Religion in der Postmoderne – Eine praktisch-theologische Herausforderung

Von Prof. Dr. Maria Widl, Erfurt

Indifferent? Ich bin normal. Indifferenz als Irritation für kirchliches Denken und Handeln – Fachtagung des EKD-Zentrums für Mission in der Region, Erfurt, 22.– 24. 11. 2016

(Kurzfassung des ausführlichen mündlichen Vortrags)

Aus der Zeit der Volkskirche und der Spaltung in Konfessionen stammt die Gleichsetzung von Religion mit Glaube und Kirche. Dieses Verständnis ist historisch überholt, weil die Kirchen das Monopol auf Religion verloren haben. Es wird von Sekten, Esoterik und Okkultismus auf der einen Seite, von phänomenologisch teil-äquivalenten Vollzügen, wie z.B. Fußball oder Konsum auf der anderen Seite abgelöst. Es ist daher dringlich, zwischen *Glaube und Religion zu unterscheiden*. Gemäß einem *substantiellen Religionsbegriff* realisieren gläubige Menschen ihren Gottesbezug in fünf Bereichen (i.A. an Ch. Glock):

- Gottesdienste und Riten
- Moral und soziale Taten
- Glaubensgemeinschaft
- Glaubensüberzeugungen
- Kirchenwissen

Nach dem Ende der Gleichsetzbarkeit von Religion und Glaube etabliert die Religionswissenschaft neben dem substantiellen und dem phänomenologischen ein *funktionales Verständnis*. Demnach dient Religion entweder der Kontingenzbewältigung (Umgang mit Leid, Tod, Schuld und Versagen) oder der Transzendierung (Bezug zu etwas Höherem). Beide Verständnisse sind für die empirische Forschung gut operationalisierbar, genügen aber nicht dem christlichen Selbstverständnis. Dazu müssen sie auf *sechs Funktionen* erweitert werden; Franz-Xaver Kaufmann unterscheidet:

- Identitätsstiftung
- Handlungsführung
- Sozialintegration
- Kontingenzbewältigung

- Kosmisierung
- Weltdistanzierung

Sie sind konstitutiv für das Wesen des Menschen und beschreiben seine Lebensgrundausrichtung. Diese ist traditionell durch die Religion als Volksfrömmigkeit und Volkskirche gefüllt. Nach der Aufklärung wird sie zunehmend von der freien Selbstbestimmung des modernen Menschen abgelöst. Ein fundamentaler Konstruktivismus schafft *Säkularität als Zivilreligion*, darin die exakten Wissenschaften und den Sozialismus als prägende Systeme. Die Postmoderne zerstört die »großen Erzählungen«, eine Fülle an »*Religionsanaloga*« wird individuell kombiniert. In Mittel-/ Ostdeutschland scheint die Familie das wichtigste Religionsanalogon zu sein; für die Jugend insgesamt die Freunde, die Musik und die Mode.

Theologisch entspricht dies der Überzeugung, dass der *Mensch von Grund auf religiös* ist; er ist als Ebenbild Gottes auf Ihn hin geschaffen und hat daher von Ihm her immer einen Gottesbezug (vgl. K. Rahner). Diesen im Kontext durchgesetzter Säkularität zu reflektieren und zu artikulieren, wird zur neuen pastoralen Herausforderung für die Kirchen. Dem entspricht eine doppelte Gestalt nach innen (Verkündigung) und nach außen (Prophetie):

- Sie entwickelt auf der Basis der Religionsanaloga mit den Gläubigen die Themen und Inhalte des Glaubens so, dass sie im Kontext der Ökumene, des wissenschaftlichen Atheismus und einer säkularen Kultur in ihrer Bedeutung und Kraft, wie in ihrer Infragestellung und Erklärungsbedürftigkeit erfahren und verstanden werden.
- Sie erschließt ungetauften Interessierten die Themen und Inhalte des Glaubens in Anschluss und Differenz zu den Religionsanaloga so, dass daran die Erfahrungsschätze und Erlebnisqualitäten des kirchlichen Glaubens aufleuchten, und eine qualifizierte Entscheidung dafür heranreifen kann. D

Tagungsrückblick

Von Birgit Dierks, Berlin

Indifferent? Ich bin normal. Indifferenz als Irritation für kirchliches Denken und Handeln – Fachtagung des EKD-Zentrums für Mission in der Region, Erfurt, 22.– 24. 11. 2016

Als wir zu Beginn der Tagung in der Klosterkirche saßen, hat mich das sehr an eine Szene aus dem Lutherfilm erinnert: Luther, der seine Messe an diesem Altar hält und dort kniet. Das vor Augen habend, hat mich dieser Luther durch diese Räume und die Tagung begleitet und zwischendurch dachte ich dann: »Mensch, Luther sag mal, diskutieren wir hier nicht eigentlich eine Sache, die du uns eingebrockt hast? Wir feiern die Reformation und die Freiheit – zur Indifferenz – und jetzt müssen wir nochmal darüber nachdenken, wie wir das alles wieder einholen.«

Ich bin im Moment sehr viel auf Reisen und diese Tagung war für mich im besten Sinn ein »Kulturschock«, weil ich gerade aus Tagungen komme, die ganz pragmatisch mit dem Thema »wie begegnen wir Menschen, die nichts mit Kirche zu tun haben?« umgehen. Ich war in New York auf einer Movement-day-Tagung, auf der sich aus aller Welt Leitende versammelt hatten, die in ihrer Großstadt versuchen, mit Menschen außerhalb von Kirche in Kontakt zu kommen, die Sozialarbeit machen, um Menschen zu dienen und sich pragmatisch über ihre Arbeit austauschten. Ich war gerade in England auf einem »Fresh-expressions-Tag« der Diözese Leicester, auf dem ebenfalls ganz pragmatisch Erfahrungen ausgetauscht wurden zum Thema: »Wie leben wir mit Menschen, die nicht in unserer Kirche zu finden sind?« Insofern war das eine gute Herausforderung hier nochmal ganz analytisch heranzugehen und herausgefordert zu werden mit dem Thema »Indifferenz – ich bin normal!«. Und ich fand das sehr schön, gleich zu Beginn der Tagung von Frau Dr. Schwaetzer zu hören, sie fühlt sich normal und ich kann mich auch normal fühlen. Nicht, dass es jetzt heißt, wenn ich nicht indifferent bin, bin ich schon wieder unnormal.

Also mal ganz normal an dieses Thema herangehen. Mich hat es inspiriert, weil ich durch den sehr gelungenen thematischen Bogen, der durch die Abfolge der Themen und Vorträge gespannt wurde, nicht in eine Differenzierungsfalle getappt bin, vor der uns ja auch Fr. Dr. Schwaetzer gewarnt hat, sondern im besten Sinn einiges an Differenzierung mitgenommen habe.

Da möchte ich nur ein paar Punkte nennen.

Als erstes hat mir sehr euer Quadrant geholfen, den ihr zur Verfügung gestellt habt. Ihr habt euch ja als Team damit ein Jahr lang beschäftigt, und habt diesen allgemeinen Begriff »Indifferenz« nochmal aufgebrochen in diejenigen, die dazugehören (belonging) und nicht glauben (not believing) und denen, die glauben (believing), aber nicht dazu gehören (not belonging). Das hat mir geholfen und ich werde das sicher mitnehmen auch in Zusammenhänge, in denen ich unterwegs bin. Das ist wichtig für die Frage, wie man welchen Menschen begegnet.

Was mir aber aufgefallen ist, dass wir in all unserem Denken doch sehr Pfarrer- und Kirchensystemzentriert denken. Das gehörte mit zu dem »Kulturschock«, wo ich in meiner Reisegruppe, die ich sehr angenehm fand, immer wieder erlebte, dass schnell der Fokus auf der Frage liegt: »Wie kann ich, wie können wir das jetzt MACHEN?« Das würde ich als voreilige Pragmatisierungs- oder Lösungsfalle bezeichnen.

Ich werde von hier aus zu Tagung nach Herborn fahren (Perspektivo) und bin eingeladen morgen Abend zum Thema »fail«, also Fehler im Sinn von Pleiten, Pech und Pannen aus meinem früheren Pfarreraltag etwas zu erzählen. Und ich werde dort davon berichten, wie ich selbst mal vergessen habe, was der Unterschied zwischen Projekt und Prozess ist. Ich habe mal einen Transformationsprozess in der Gemeinde eingeleitet – vom Ausflugsdampfer zum Fischerboot – d.h. von der Gemeinde der Betreuten hin zur Gemeinde der Beteiligten, also gutes allgemeines Priestertum, zwei Jahre dafür angesetzt, kirchlich ist das als Projektzeit ja auch »in«. Die Gemeinde war dann ganz erschrocken, »Mensch, da hat sich ja kaum was getan«. Sie waren sehr verunsichert. Wir haben dann mühsam herausgearbeitet, dass es eben nicht nur ein Projekt ist, sondern ein Prozess (Haltungswechsel benötigen Zeit.) In Bezug auf die Indifferenz und den Umgang damit sehe ich es so ähnlich. Wir legen hier erstmal Samenkörner in Bezug auf unseren Umgang mit Menschen, die uns begegnen, aber ansonsten können wir nicht immer das »Rübchen« herausziehen und schauen, wie es gewachsen ist. Wir müssen mehr beobachten, was wächst und einen guten Boden schaffen. Das war für mich anregend, es nochmal in diese Richtung wahrzunehmen.

Was ich für meine Schatzkiste auch mitgenommen habe, sind die schönen Wortdifferenzierungen und Erweiterungen meiner Unterscheidungsfähigkeit. Dass es z.B. außer dem Atheismus so etwas wie Apathismus gibt, und den »Etwasismus« (Ich glaube, dass es da etwas gibt), was mich als Wortschöpfung sehr begeistert hat. Ich war unwahrscheinlich dankbar, wo es gelungen ist, diese analytische Ebene mit einer Herzebene zusammen zu bringen, z.B. sehr klar bei Herr Dr. Halik. Weil ich denke, dass darin auch ein Schlüssel liegt für den Umgang mit Indifferenz.

Auf einer Tagung des Emergent-Forums, auf der ich war, ging es auch um ein ähnliches Thema »Kirche für alle, aber...«, also die Frage, wie können wir Kirche für alle sein? Dort hat Christina Brudereck einen Vortrag gehalten und gesagt: ich möchte nicht das Aber sein, sondern das Und«. Für mich passt dies auch hier zum Thema. Und wenn sich bei uns sowohl Analyse als auch Herz, und sogar Kopf, Herz, Hand in einer guten Balance sind, dann ist das ein gutes »UND«.

Die Herzesebene wurde für mich ganz besonders angesprochen durch das Interview mit der Oberbürgermeisterin Frau Wolf. Dieser Gesprächsabend mit ihr war für mich die Mitte der Tagung, weil sie jemand ist, die in gewisser Weise zu unserer Zielgruppe gehört. Wie sie ihre Erfahrung bei einem Abendmahlsgottesdienst beschrieben hat. »Da sitze ich da als arme kleine Seele in der Bankreihe...«. Und in meinen Worten lautete ihre Botschaft »Leute, wenn ihr eine Einladung aussprecht (zu solch einem Gottesdienst mit Abendmahl), dann zieht diese Gastfreundschaft durch!«

Gastfreundschaft ist etwas auf Augenhöhe. Es hat etwas mit uns zu tun, mit Hineinnehmen und Gemeinsamkeit.

Das ist etwas, was ich mitnehme, in diesem ganzen »Indifferenten«: die Gastfreundschaft. Nicht nur, sie zu leben, indem ich sie anbiete, sondern auch indem ich sie annehme von anderen und mich damit auf Augenhöhe beuge.

In dieser Hinsicht glaube ich auch, dass zur Zukunft unserer Kirche ein Tisch mit einem Essen gehört, an dem wir uns unsere Lebensgeschichten erzählen.

Ich fand diesen großen Bogen sehr gut. Herzlichen Glückwunsch nochmals an euch, die ihr das geschafft habt. Und dass Fr. Dr. Widl heute eine Antwort war auf Herrn Dr. Pollack und uns erklärt hat, warum die Leute halt religiös nichts vermissen, wie er in seinem Vortrag festgestellt hat. Darüber brauchen wir jetzt nicht mehr länger nachdenken.

Kurz vor dem Schluss, den Früchten, nochmal etwas zum äußeren Tagungsablauf, der Tagung der »Heinzelmännchen«. Ich fand es total toll, wie es das Team und das Haus geschafft haben, sowohl den Tagungsraum zweckorientiert immer wieder neu umzugestalten und auch das Tagungsdesign, so dass ich nie das Gefühl hatte, das passt jetzt nicht so ganz. Diesen Heinzelmännchen also, die das so im Hintergrund vorbereitet und durchgeführt haben, noch einen herzlichen Dank.

Zum Schluss: Mission Gottes. Wir sind ja hier missionarisch unterwegs. Damit zittern wir ja immer auch ein bisschen ... »Mission!«. Für mich heißt das nichts anderes als dass ich dahin gehe, wo Gott schon ist. Und insofern nehme ich nun meinen Luther mit und meinen Gott und sage mir: »Ok, wohin soll ich dir folgen in diesem indifferenten Feld?« Das Beste war der Satz eines Tagungsteilnehmers, der erfrischend und erfrischt sagte: »Ich habe jetzt richtig Lust nach Hause zu gehen und dort nach draußen zugehen, mit anderen zu reden und sie kennenzulernen. Das war eine Frucht dieser Tagung.« Also im Sinne des Samenkorns kann doch nichts Besseres passieren, auch wenn einiges dieser Tagung daneben fällt und nicht aufgeht. Aber wenn das aufgeht – Begeisterung, wieder ein normaler Mensch zu sein – hat sich alles gelohnt.

Viel Spaß noch und eine gute Heimreise.



Tagungsrückblick

Von Henning Reinhardt, Malsfeld

Indifferent? Ich bin normal. Indifferenz als Irritation für kirchliches Denken und Handeln – Fachtagung des EKD-Zentrums für Mission in der Region, Erfurt, 22.– 24. 11. 2016

1. Begriffliche Unschärfe

Die Ausführungen von Tomás Halik und Michael Domsgen haben aus meiner Sicht deutlich gemacht, dass die Rede von »Indifferenten« problematisch unscharf ist. Indifferenz kann zum Beispiel ebenso bedeuten, dass in einem Menschen keine Resonanz ausgelöst wird (Halik »Apathisten«) wie dass ein Mensch eine Entscheidung für nicht fällbar hält. Es bedarf also eigentlich einer Art differenzierender Typologie der Indifferenz.

Das der Tagung vorangestellte Thema – »Indifferent? Ich bin normal« – ist aus meiner Sicht aber darin für die Auseinandersetzung trotzdem leistungsfähig, dass hier die immer wieder begegnende Differenz zwischen Eigen- und Fremdwahrnehmung aufgenommen wird. Die entscheidende Frage scheint mir zu sein, welchen Weg Christen hier gehen können: zwischen einer bloßen (und wahrscheinlich folgenlosen) Reklamation einer Deutungsmacht und einer rein relativistischen Zusammenstellung verschiedener und zumindest teilweise einander ausschließender Sichtweisen (siehe dazu weiter unter 3.).

2. Das Problem, das ich selber bin

Tomás Halik hat eindrucksvoll vor Augen geführt, dass die Gräben anders verlaufen, als wir es uns manchmal vorstellen und eingestehen: Es gibt die »Indifferenz« – in ihren verschiedenen Ausprägungen – ja auch in *mir*. Und das ist wohl nicht nur ein Problem, sondern in gewisser Weise auch Teil einer möglichen Lösung: Denn damit wird deutlich, dass sich hier nicht Christen und Nichtchristen, Überzeugte und Zweifler steril getrennt durch einen tiefen Graben gegenüberstehen. Die Ferne, die wir manchmal gegenüber denen empfinden, die sich selber nicht religiös verstehen und dies subjektiv auch nicht als Mangel erleben, ist wohl zumindest auch eine von uns selber erst künstlich geschaffene (!) Ferne. Dies geschieht, wenn wir eigene Zweifel, Verletzungen, Gotteskrisen etc. ausblenden und verdrängen. Wir sind aber »simul fidelis ac infidelis«. Und gerade diese Erfahrungen »von der anderen Seite des Grabens« könnten für das Gespräch mit denen,

die sich selber nicht religiös verstehen, hilfreich sein. Für das Reformationsjubiläum 2017 könnte das als Hausaufgabe heißen: wieder neu Luthers Schrift *De servo arbitrio* mit ihren Ausführungen über den *deus absconditus* lesen.

3. Wozu bin ich bereit?

Vor diese Frage haben mich die Ausführungen von Michael Domsgen zu den in Ostdeutschland an manchen Orten gefeierten religiösen Lebenswendefesten (mit Segenshandlung) gestellt. Ich erlebe hier einen inneren Zwiespalt: Einerseits freue ich mich, dass junge Menschen hier – jenseits biografisch gebahnter Konventionen – katholischen oder evangelischen Geistlichen offenbar mit einer Erwartungshaltung begegnen und sich etwas geben lassen möchten. Andererseits kann ich in mir nicht die Frage verleugnen: Erwarteten sie »das Richtige«?

Aber lässt sich ein solcher Deutungsanspruch überhaupt durchsetzen? Und vielleicht noch einmal grundsätzlicher gefragt: Weiß ich eigentlich wirklich, wer Jesus Christus für den anderen sein will? Vielleicht ist es am besten, mit dem positiven Vorurteil oder Zutrauen in Gespräche zu gehen, dass Jesus auch für einen »religionslosen Menschen« gut sein will, dass ich aber nicht im Voraus sagen kann, was Jesus von sich selber am Nächsten wirksam werden lassen möchte. Und dass hier auch Seiten von Jesus zum Tragen kommen können, die mir selber (noch) gar nicht vertraut sind.

4. Was ist die »Lutherfrage« (nach dem »gnädigen Gott«) der jungen Erwachsenen?

Im Workshop von Tobias Faix haben wir versucht, verschiedene Ergebnisse unter dieser Frage zu bündeln. Mein Antwortversuch wäre keine Frage, sondern eine Angst: die Angst, dass ich in meinem Leben etwas Wesentliches verpassen könnte, dass mein Leben, das der unendlich wirkenden Fülle der in unserer Gesellschaft zumindest greifbar erscheinenden Optionen gegenübersteht, unvollständig bleiben könnte. Im Kopf ist jungen Menschen in der Regel sicherlich klar, dass unser Leben unausweichlich fragmentarisch ist und bleibt. Nur ein Bruchteil der Optionen wird wirklich eingelöst werden können. Aber auch hier ist der Weg vom Kopf zum Herz weit. In Frage steht hier meiner Ansicht nach, die wirk-

liche Annahme meiner Geschöpflichkeit mit ihrer Begrenztheit, über die auch mögliche Göttlichkeits-Surrogate (z. B. moderne Medien als Versuche einer ubiquitären Existenz) nicht hinweghelfen können.

Und auch hier wieder die Frage: Stehe ich da wirklich auf der anderen Seite des Grabens? Oder kenne ich nicht zumindest auch die Unentschiedenheit, den Schmerz, die Überforderung oder Ratlosigkeit angesichts der vielen Möglichkeiten, von denen so viele in meinem Leben niemals Wirklichkeit werden?

Und noch einmal skeptischer: Gibt es wirklich die eine Frage, Angst, Sorge etc., die die Generation Y umtreibt oder die vielleicht immerhin als tendenziell typisch angesehen werden kann? Oder ist es eher die Freude des Theologen, der nun mit einer Kategorie bewaffnet in die Auseinandersetzung ziehen kann und meint, dass die Wirklichkeit somit beherrschbarer oder handhabbarer geworden sei?

5. Das Herz ist nie leer.

Maria Widl hat uns eindrucksvoll anhand des von F. X. Kaufmann erarbeiteten funktionalen Religionsbegriff sechs anthropologische Grundbedürfnisse vorgestellt, die bei Menschen in der einen oder anderen Art gestillt werden können. Bei nach eigenem Verständnis religionslosen Menschen werden sie diesem Ansatz zufolge durch Religionsanaloge befriedigt. Aus theologischer Sicht lässt sich sagen, dass damit Geschöpfliches und Vorletztes an die Stelle des Ewigen und Letzten gesetzt wird.

Persönlich stellt sich (ein weiteres Mal) die Frage: Ist mir das von mir selber so fremd? Was sind die Analogie, auf die ich selber gerne zurückgreife – wenn die Alternative darin bestünde, auf den unverfügbaren Gott mit leeren Händen zu warten und »mit ihm Geduld zu haben« (Tomás Halik)? Kann ich nicht auch hier irritierend gut nachvollziehen, was zunächst einmal als das Problem der anderen in den Blick genommen worden sein mag?



Tagungsprogramm

Dienstag, 22. November 2016

Bis 12.00	Anreise
12.00	Mittagessen
13.00	Geistlicher Beginn
13.30	Eröffnung und Einführung
14.30	Prof. Dr. Detlef Pollack, Münster: »Kirchenbindung und religiöse Indifferenz«
15.30	Pause
16.15	Reisegruppen
17.30	Marktplatz
18.30	Abendessen
20.00	Kamingespräch
21.00	Abendsegen

Mittwoch, 23. November 2015

Bis 09.00	Frühstück
09.00	geistlicher Start und Einstimmung
09.15	Prof. Dr. Tomás Halik, Prag: »Den Unglauben umarmen«
10.30	Foren <ul style="list-style-type: none"> ■ Forum 1: raumschiff.ruhr – als Pioniere in der Kirche unterwegs Rebecca John Klug (Essen) ■ Forum 2: Indifferente als Herausforderung für kirchliche Leitung Referent: PD Dr. Holger Böckel (Gießen) ■ Forum 3: Indifferente Junge Erwachsene erreichen Referent: Prof. Dr. Tobias Faix (Kassel) ■ Forum 4: Mission und Indifferenz Team des ZMiR
12.30	Mittagessen
14.30	Prof. Dr. Michael Domsgen, Halle: »Das Evangelium unter Indifferenten kommunizieren«
16.30	Foren 1-4 Wiederholung
18.30	Abendessen

Donnerstag, 24. November 2016

bis	9.00 Frühstück
9.00	Geistlicher Start und Einstimmung
9.15	Prof. Dr. Maria Widl, Erfurt: Säkularität und Religion in der Postmoderne
10.15	Kollegiale Beratung
11.45	Schlussplenum
12.30	Ende der Tagung

Die Autoren

Birgit Dierks, Berlin
 Prof. Dr. Michael Domsgen, Halle
 Christhard Ebert, Bielefeld
 Prof. Dr. Tomas Halik, Prag
 Juliane Kleemann, Stendal
 Prof. Dr. Detlef Pollack, Münster
 Henning Reinhardt, Malsfeld
 Dr. Irmgard Schwaetzer, Hannover
 Benjamin Stahl, Greifswald
 Prof. Dr. Maria Widl, Erfurt

Impressum:

Herausgeber des **Sonderdrucks**:
Kirchenamt der Evangelischen Kirche
in Deutschland
Herrenhäuser Straße 12
30419 Hannover
Internet: www.ekd.de

Zusammenstellung durch
das Gemeinschaftswerk der
Evangelischen Publizistik (GEP)
Frankfurt am Main
in: epd-Dokumentation Nr. 14/2017
veröffentlicht am 4. April 2017
Druck: Druckhaus Köthen

Umschlaggestaltung:
Atelier Thursch, Hannover

Als epd-Dokumentation zu bestellen bei:
Gemeinschaftswerk der
Evangelischen Publizistik (GEP)
Emil-von-Behring-Str. 3
60439 Frankfurt am Main
E-Mail: kundenservice@gep.de

oder als Sonderdruck:
Kirchenamt der EKD
Herrenhäuser Straße 12
30419 Hannover
Fax: 05 11 / 27 96 - 457
E-Mail: versand@ekd.de

KIRCHE IM AUFBRUCH

