



„Gott ist ein sich selbst realisierender Begriff, eine *causa sui*, weil sie denkbar ist. Ich kann ihn denken, und weil er denkbar ist, muss es ihn auch geben, alles andere wäre ein Widerspruch, also weiß ich, dass es ihn auch dann gibt, wenn ich nicht an ihn glaube. Und deshalb glaube ich. Und vergiss nicht, wir realisieren seine Existenz durch tätige Nächstenliebe.“
 Daniel Kehlmann, F, Reinbek 2013, 135.

These 1: Religiöse Großwetterlage: Entzauberung und Wiederverzauberung der Welt

Über Jahrzehnte galt die in den Sozialwissenschaften verbreitete „Säkularisierungsthese“ zu den allgemein anerkannten Hypothesen: im Zuge der Modernisierung westlicher Gesellschaften würde die Bedeutung der Religion immer mehr abnehmen. Antreibende Motive für eine „Entzauberung der Welt“ seien die *Rationalisierung* (Max Weber 1904/5), die *Industrialisierung, Urbanisierung* und *Mobilisierung* (Bryan Wilson 1966) oder die *Auflösung traditioneller Bindungen* (Johannes Berger 1986). Die (post-)moderne Religionskritik sieht Religion¹ als *irrational, traditional, autoritativ* oder *gemeinschaftlich definiert* an (Detlef Pollack 2012).

Inzwischen distanzieren sich viele Soziologen ausdrücklich von der Säkularisierungsthese und sprechen von einer „Wiederverzauberung der Welt“ (Peter Berger 1995). Religion sei in einer durch wachsende Pluralität geprägte „post-säkularen Gesellschaft“ (Habermas 2001) durch individuelle Selektions- und Kombinationsvorgänge gekennzeichnet (Patchwork-Religiosität), die neue religiöse *Ausdrucksformen* hervorbrächten, die Einzelnen jedoch einem permanenten „Zwang zur Häresie“ aussetzten (Berger 1980), der sie auf Dauer überfordert. Die Individualisierung der Religion könne inhaltlich zu einem „subjektiven Polytheismus“ (Ulrich Beck 2008) führen, zu einer „Religion aus dem Hobbykeller“ (Rüdiger Safranski 2005), die kaum mehr überindividuell gedacht und kommuniziert werden könne.

Im Zusammenhang mit der Rede von der „Wiederkehr der Religion“ werden m.E. Umfang und Potenzial religiöser Aufschwungprozesse bisweilen stark überschätzt, insbesondere bezüglich ihrer gesellschaftlichen Prägekraft. Die Ergebnisse vielbeachteter internationaler Vergleichsstudien zur Religiosität weltweit unter dem Titel „Religionsmonitor“ (2008 – 2013²) legen die Einschätzung nahe, dass in weiten Teilen der Welt Bedeutung und Praxis der Religion zunehmen, während Mitteleuropa offenbar einen „Sonderweg“ (Hans-Martin Barth 2013, vgl. José Casanova 2012) geht. Einerseits nimmt in Teilen der Bevölkerung das religiöse Interesse spürbar zu („neue Religiosität“) und es kann kritisch geradezu von einer „Zeit der Leichtgläubigkeit“ (Berger 1995) gesprochen werden. Andererseits bleibt unsere Gegenwart in ihrem Kern von einer „transzendentalen Obdachlosigkeit“ (György Lukács 1920) geprägt, in der Konfessions- und Religionslosigkeit zunehmend an Boden gewinnen, ansatzweise auch ein „Neuer Atheismus“ (Gary Wolf, *Wired*-Magazin 11/2006). Von einer „spirituellen Revolution“ (Heelas/Woodhead 2005) kann jedenfalls keine Rede sein: „Im Modernisierungsprozess treten immer mehr Alternativen zur Religion auf“ (Religionsmonitor 2013). Der Ost-West-Vergleich in Deutschland zeigt signifikante Unterschiede bezüglich religiöser Identität und Sozialisation:

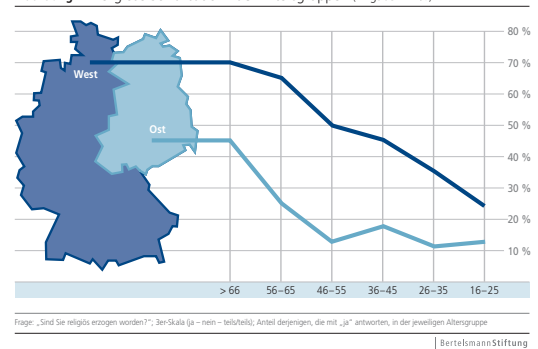
Tabelle 2 Religiöser Glaube und religiöse Identität (Angaben in %)

	Gottesglaube		religiöse Selbsteinschätzung		spirituelle Selbsteinschätzung	
	West	Ost	West	Ost	West	Ost
2008						
ziemlich/sehr	52	12	18	6	12	4
wenig/gar nicht	25	73	42	78	62	81
2013						
ziemlich/sehr	54	23	21	12	13	6
wenig/gar nicht	27	68	35	72	59	77

Gottesglaube: „Wie stark glauben Sie daran, dass Gott [Gottheiten] oder etwas Göttliches existiert?“, religiöse Selbsteinschätzung: „Als wie religiös würden Sie sich selbst bezeichnen?“, spirituelle Selbsteinschätzung: „Als wie spirituell würden Sie sich selbst bezeichnen?“, 5er-Skalen (gar nicht – wenig – mittel – ziemlich – sehr)

BertelsmannStiftung

Abbildung 2 Religiöse Sozialisation nach Altersgruppen (Angaben in %)



Frage: „Sind Sie religiös erzogen worden?“, 3er-Skala (ja – nein – teilweise), Anteil derjenigen, die mit „ja“ antworten, in der jeweiligen Altersgruppe

BertelsmannStiftung

Quelle: Religionsmonitor 2013

¹ Arbeitsdefinition *Religion*: Überindividueller, die Immanenz des Lebens überschreitender Kosmos, der als letztgültig und verhaltensprägend angenommen wird und der durch individuelle und kommunikative Praxis eine sozialwissenschaftlich erfassbare Gestalt gewinnt. (Vgl. Barth 2013, 27)

² Aktuelle Zusammenfassung: <http://de.slideshare.net/BertelsmannStiftung/religionsmonitor-2013>; für Deutschland: http://www.bertelsmannstiftung.de/cps/rde/xbcr/SID-8F66CBE1-456326C6/bst/Broschuere_Religionsmonitor_Deutschland.pdf, 3.1.2014.

These 2: Atheistisches Umfeld fördert Konfessionslosigkeit, Konfessionslosigkeit fördert Religionslosigkeit bzw. Areligiosität³

Der Anteil der Konfessionslosen ist in den vergangenen zwei Jahrzehnten stetig gestiegen: In Westdeutschland gehören im Jahr 1991 11% und im Jahr 2012 18% keiner Kirche an; in Ostdeutschland im Jahr 1991 65% und im Jahr 2012 68%; In der gesamten Bevölkerung einschließlich der Konfessionslosen gehen im Westen 1991 21%, 2012 25 %, im Osten 61 % und 57 % »nie« zur Kirche (Datenreport 2013). Nur eine Minderheit von 10% der Konfessionslosen verlassen die Kirchen um einer anderen religiösen Überzeugungen willen, die Mehrzahl nennt als Motiv, dass sie in ihrem Leben keine Religion (mehr) brauchen oder mit dem Glauben nichts (mehr) anfangen können (Pollak 2013). „Mit dem Formenwandel geht ein Bedeutungsverlust der Religion einher, der alle ihre Dimensionen betrifft, ihre institutionelle und rituelle, ebenso wie ihre individuelle und erfahrungs- und überzeugungsmäßige. Es ist einfach nicht wahr, dass die Kirchen sich leeren und die Religion boomt.“ (A.a.O., 137). Auch der „neue Atheismus“, so öffentlichkeitswirksam er bisweilen daherkommt, bleibt religionssoziologisch betrachtet ein Randphänomen.⁴ Auf dem Vormarsch hingegen ist eine elementare religiöse Bedürfnislosigkeit, die den Kreis der „religiös Unmusikalischen“ (Max Weber) bei weitem überschreitet.

Die staatlich-institutionelle Bekämpfung von Religion und Kirchlichkeit seitens des atheistisch geprägten SED-Regimes hat in Ostdeutschland zu einer „forcierten Säkularität“ (Monika Wohlrab-Sahr 2009) geführt, die auch unter den neuen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen nach der „Wende“ weiter wirkte: Heute bezeichnen sich 50% der Ostdeutschen explizit als „Atheisten“ (A.a.O.,13). Aber auch im freiheitlich-kapitalistisch geprägten Westen (stellt die Ausrichtung auf den „Gott des Geldes“ nicht auch eine Spielart atheistischer Prägung dar?) hat sich die Zahl der Konfessionslosen in zwei Jahrzehnten verdreifacht. „Die langfristige Entwicklung steuert auf einen niedrige Konfessionsmitgliedschaft in beiden Teilen Deutschlands, welches vom Niveau her wahrscheinlich noch unter die Tiefstwerte sinken wird, die zur Zeit in den neuen Ländern zu verzeichnen sind“ (Thomas Großbölting 2013, 199). Die steigende Zahl der Konfessionslosen in der jüngeren Generation zeigt, dass v.a. eine ausfallende religiöse Sozialisation (im Osten: parareligiösen Parallelangebot der Jugendweihe⁵) tendenziell nicht nur zu weiterer Konfessionslosigkeit, sondern in der Mehrzahl der Fälle (70%) zum Verlust jeglicher Form religiöser Transzendenzbindung führt. Dieses Phänomen ist im Osten wie im Westen gleichermaßen zu beobachten.

These 3: Die Gruppe der Religionslosen bzw. Religionsfreien muss von Kirche und Theologie verstärkt wahrgenommen werden

Ca. 1/3 der deutschen Bevölkerung ist konfessionslos, 2/3 von diesen sind religionslos (Religionsmonitor 2008). Die Gruppe der Religionslosen wurde bislang in der öffentlichen und wissenschaftlichen Wahrnehmung weithin marginalisiert. Auch im Rahmen von Theologie und Kirche müssen sie m.E. verstärkt wahrgenommen werden, da sie zunehmend an gesellschaftsprägender Kraft gewinnen – aktiv wie passiv.

Diejenigen, die ihre – zumeist atheistisch-humanistisch begründete – Religionsabstinenz öffentlich bekunden, repräsentieren nur eine Minderheit der Religionslosen.⁶ Als kleinster gemeinsamer Nenner verbindet die höchst heterogene Gruppe der Religionslosen bzw. Areligiösen zwei Überzeugungen: erstens die Skepsis gegenüber den großen Religionssystemen mit ihren Organisations- bzw. Machtstrukturen und zweitens die Abwehr des Vorwurfs, sie verträten keine Werte (vgl. Großbölting 2013).

Für die Mehrheit der Religionsfreien ist weder Religion noch Atheismus ein Thema.⁷ Eberhard Tiefensee vertritt in seinen Schriften zum „homo areligiosus“ die Auffassung, „Ostdeutsche stellten oft nicht einmal die Frage nach einem umfassenden Lebenshorizont. Tun sie es doch, so verwiesen sie auf einen vagen Humanismus“ (Barth 2013, 43). Die Dokumentation von Christel Gärtner/Kornelia Sammet „Wir machen weiter. Krisenbewältigung unter den Bedingungen der Religionslosigkeit“ (2003) kommt zum Ergebnis: „Ein anthropologisches Bedürfnis nach Religion (etwa Not lehrt Beten) kann ausgeschlossen werden.“ (zit. in

³ *Religionslosigkeit* meint die Nichtzugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft, *Areligiosität* das faktische Desinteresse an Religion, und zwar umfassend im Hinblick auf Sensibilität, Denken und Ausdrucksverhalten eines Menschen. (Vgl. Barth 2013, 30).

⁴ z.B. Ariane Sherine mit ihrer *Atheist Bus Campaign* (2008): „Es gibt mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit keinen Gott. Also mach' dir keine Sorgen und genieße dein Leben“.

⁵ Die Teilnahmezahlen an der Jugendweihe erreichte 1959 einen Höchststand mit > 80% einer Alterskohorte.

⁶ Beispiele sind der 1972 gegr.: Verein der Konfessionslosen und Atheisten [ca. 1.000 Mitgl.], der 1993 gegr.: Humanistischer Verband Deutschlands [ca. 10.000 Mitgl.] und der 1991 gegr.: Dachverband freireligiöser Weltanschauungsgemeinschaften [ca. 10 Mitgliedsorganisationen].

⁷ Wolf Krötke bringt es so auf den Punkt: „die Menschen haben vergessen, dass sie Gott vergessen haben“.

Barth 2013, 45). *Nota bene*: Areligiosität ist nicht nur ein außerkirchliches Phänomen. Religionssoziologische Untersuchungen belegen, dass 15% der evangelischen und 17% der katholischen Kirchenmitglieder sich selbst als areligiös beschreiben (Größböling 2013).

Missionswissenschaftliche „Gretchenfrage“ angesichts zunehmender Religionslosigkeit und Areligiosität: Kann man religionslos Christ sein? – Müssen Areligiöse religiös werden, um Christen werden zu können?

Karl Barth, dem stets die religionskritische Funktion des Evangeliums wichtig war, fragte einmal anlässlich einer evangelischen Taufe, weshalb hier Kerzen angezündet werden, obwohl doch helllicher Tag sei. Religionsphänomenologisch gesehen tritt das Christentum als Religion auf (besondere Orte, Gebäude, Symbole, Ämter etc.). Eine nicht mehr konfessionell geprägte und weithin areligiöse Gesellschaft wirft die Frage auf, ob sich das Christentum fernerhin an Religiosität (bestimmte Riten und Gebräuche) und Konfessionalität (bestimmte Traditionen und Glaubensüberzeugungen) binden muss oder ob es sich damit geradezu selbst im Wege steht.

Hans-Martin Barth (2013, 133f) plädiert für ein „religionskritisches Christsein“ im Anschluss an Bonhoeffer: „Christsein heißt nicht, in einer bestimmten Weise religiös zu sein ... Nicht der religiöse Akt macht den Christen, sondern das Teilnehmen am Leiden Gottes im weltlichen Leben“⁸ und fragt nach der Möglichkeit eines „religionslosen Christseins“ – gewissermaßen „als ob es Gott nicht gäbe“ (*etsi Deus non daretur*, Hugo Grotius, um 1622) – und einer christlichen Lebenspraxis „ohne den metaphysischen Vorteil vor den Nicht-Christen, in dem trotzdem an der Sache Jesu festgehalten wird“ (Dorothee Sölle)⁹. „Religionstranszendentes Christsein“ so Barth, „realisiert sich in der Nachfolge Jesu, die nicht von religiösen Gefühlen lebt“ (229).

Theologisch ist festzuhalten: „Bei Gott ist kein Ding unmöglich“ (Lk 1,37), auch nicht das Ansprechen von Areligiösen durch das Wirken des Heiligen Geistes. Weder ein religiöses noch ein areligiöses *A priori* ist darum Bedingung der Möglichkeit des Wirkens Gottes – dieses bleibt souverän, geheimnisreich und überraschend. Auf Gottes Offenbarungshandeln in der Begegnung mit der Areligiosität sind wir in der *gegebenen* Situation neu existenziell – daher betend – angewiesen: „Ich glaube, hilf meinem Unglauben“ (Mk 9,23).

Als Glaubende und damit *synergoi theou* (1 Kor 3,9) fragen wir danach, wie – nach menschlichem Ermessen – die Kommunikation des Evangeliums (Ernst Lange) unter den heutigen Gegebenheiten am ehesten gelingen kann. Von daher erscheint Barths Vorschlag bedenkenswert: „Wenn sich die religiöse Gestalt des Christentums nicht gänzlich vermeiden lässt, so kann sie doch mehr oder weniger stark ausgeprägt sein. Im Blick auf ein areligiöses Umfeld wird man sich um eine religionsarme Präsentation bemühen (falls die religiöse Gestalt nicht im Sinne einer ‚paradoxen Intervention‘ sinnvoll sein kann). Jedenfalls muss die Zielperspektive in einem religionstranszendenten Glauben liegen... Glaube transzendiert alle religiösen Gefühle und Vorstellungen. Nur so wird er erfasst als das, was er ist. Er ‚entrißt uns uns selbst‘ und bietet uns einen Ort ‚außerhalb von uns‘, unabhängig von unserer psychischen oder sonstigen Beschaffenheit. Es ist ein Glaube, der nicht von Religiosität lebt und daher auch areligiöse Menschen ‚erwischen‘ kann.“ (Barth 2013, 138f unter Bezug auf M. Luther, WA 40/1, 589,26f).

Ausblick: Nicht-religiös vom Heil in Christus reden – Ermutigungen und Perspektiven für Theologie und kirchliche Praxis

- **Theologie:** Bonhoeffer konstatierte „Wir gehen einer völlig religionslosen Zeit entgegen; die Menschen können einfach, so wie sie nun einmal sind, nicht mehr religiös sein“ und fragte weiter: „Wie kann Christus auch Herr der Religionslosen werden? (...) Wenn Religion nur ein Gewand des Christentums ist, (...) was ist dann religionsloses Christentum?“ (DBW 8, 404). Er selbst konnte diese Frage nicht mehr beantworten, seine Antwortversuche gehen in Richtung: Jesus – „der Mensch für andere“ (559) und „Nachfolge“ im oben beschriebenen Sinne.¹⁰ Er forderte eine *Arkandisziplin* (*arcanus*: Geheimnis), „durch die die Geheimnisse des christlichen Glaubens vor der Profanisierung bewahrt bleiben“ (415). Die Kirche müsse für die Öffentlichkeit eine „Sprache entwickeln, die vielleicht ganz unreligiös, aber be-

⁸ DBW 8, 535, zitiert bei Barth 2012, 137.

⁹ Dorothee Sölle, *Das Recht, ein anderer zu werden*. Theologische Texte, Olten 1968; zitiert bei Barth 2013, 138.

¹⁰ Manche Interpreten Bonhoeffers sehen diesen Ansatz im Kern als verfehlt an, vgl. Wolfgang Huber: „Religion bleibt eine notwendige Gestalt des christlichen Glaubens. Es erweist sich als vermessen, den Glauben ohne diese religiöse Gestalt haben zu wollen.“ In: „Das Vermächtnis Dietrich Bonhoeffers und die Wiederkehr der Religion“ – Vorlesung in Stettin: www.ekd.de/vortraege/huber/051006_huber_stettin.html.

freund und erlösend wie die Sprache Jesu“ (436). Hans-Martin Barth folgert: „Die Kirche muss sich allen triumphalistischen Gehabes und alles bevormundenden Klerikalismus enthalten. Sie muss sich an den Rand der Gesellschaft drängen lassen, aber für eben diese Gesellschaft ‚für andere‘ da sein wollen. Nur in diesem ‚für andere da sein‘ wird sie in einer religionslosen Situation sichtbar. Dass sie für andere da sein kann, setzt aber voraus, dass sie um Arkanum weiß und es hütet. Sie darf sich um eine nicht-religiöse Interpretation religiöser Begriffe, ja des biblischen Evangeliums bemühen, und sie darf hoffen, dass ihr irgendwann geschenkt werden. Aber sie vermag auch zu warten und zu schweigen.“ (Barth, 153). Barth fordert ein, dass dort, wo in der Kommunikation des Evangeliums *religiöse* Sprache verwendet wird (Symbole, Metaphern), die Sachinhalte empirisch-kognitiv in Aussagen übersetzbar sein müssen. Für die Einübung in *nicht-religiöser* Sprache empfiehlt er, sich in der säkularen Literatur umzusehen, in der nicht selten Glaubensinhalte in profane Sprache gebracht werden (Beispiele 171f), vgl. Apg. 17, 28. In beiden Fällen rät er zum Nachfragen, um Missverständnisse aufzuspüren und auszuräumen. In vielen Fällen würde nicht die Suche nach Anknüpfungsmöglichkeiten, sondern der „Mut zur Provokation“ weiterführen, um areligiöse Menschen „stutzig zu machen“ und auf Möglichkeiten der Erweiterung ihres Lebenshorizonts aufmerksam zu machen (184).

- **Theologie:** In unserem Themenzusammenhang stellt sich neu die – in der Theologiegeschichte kontrovers diskutierte – Frage nach „Anknüpfung und Widerspruch“.¹¹ Arbeit, Gemeinschaft und Ehrlichkeit gehören laut Umfragen zu den Werten, die Menschen im entkirchlichten Osten Deutschlands wichtig sind. Gäbe es hier Anknüpfungspunkte für die Kommunikation des Evangeliums?
- **Kirchliche Praxis:** Die Greifswalder Untersuchung „Wie kommen Erwachsene zum Glauben?“ ermutigt: Auch bei ausgefallener religiöser Sozialisation kann es gelingen, vormalig entkirchlichte und religionslose Menschen für den christlichen Glauben zu gewinnen (Johannes Zimmermann/Anne-Konstanze Schöder 2010/2012). Eine besondere Bedeutung kommt dabei „Kursen zum Glauben“ bei (z.B. Alpha-Kurs).¹² In unserem Themenzusammenhang kann die längerfristige Bedeutung gemeinde- und religionspädagogischer Angebote für eine christliche *Alphabetisierung* und Einladung zum Glauben nicht hoch genug veranschlagt werden (Kinder, Jugendliche, Erwachsene; Familie, Gemeinde, Öffentlichkeit...).
- **Kirchliche Praxis:** In Großbritannien und anderen stark säkularisierten Ländern gelingt es vielerorts in jungen Gemeinden (*Emerging Churches* bzw. *Fresh Expressions of Church*), areligiöse Menschen für den Glauben an Christus zu gewinnen, entweder durch einen bewusst „religionsarmen“ Auftritt (z.B. Skater-Gemeinde „Legacy XS“, Surfer-Gemeinde „Tubestation“) oder durch einen explizit religiöses Profil (z.B. „MOOT“, „Sanctus 1“, „Gebetshaus Augsburg“, Bewegung: *New Monasticism*) (Härtner 2011). Beispiele aus Ostdeutschland sind: „Lichthaus“ (Halle), „nebenan“ (Bergen/Rügen), „Checkpoint“ (Chemnitz), „Junge Kirche Berlin“.¹³ Von ihnen können die etablierten „Markenkirchen“ lernen: Diese Gemeinden haben *osmotisch* durchlässige Grenzen zwischen Religiosität und Profanität. Die Menschen in ihnen machen mit der Einsicht Ernst, dass der auferstandene Christus in der Welt nicht präsent, sondern bekannt zu machen ist. Ihr missionswissenschaftliche Ansatz kann mit *Konvivenz und Differenz* (Theo Sundermeier) gekennzeichnet werden: Im Mitleben und Mitteilen zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden wird die Zugehörigkeit zu Christus deutlich und die Bedeutung des Glaubens für den Alltag gemeinsam neu entdeckt. Dies erinnert an Paulus: „Wir waren bereit, euch nicht allein am Evangelium Gottes teilzugeben, sondern auch an unserem Leben“ (vgl. 1Thess 2,8).

Literaturhinweise:

Hans-Martin Barth: Konfessionslos glücklich. Auf dem Weg zu einem religionstranszendenten Christsein, Gütersloh 2013

Andreas Fincke: Woran glaubt, der nicht glaubt? Lebens- und Weltbilder von Freidenkern, Konfessionslosen und Atheisten in Selbstaussagen, Berlin 2004

Thomas Großbölting: Der verlorene Himmel. Glaube in Deutschland seit 1945, Göttingen 2013

Achim Härtner: Neue Ausdrucksformen von Gemeinde als Herausforderung *Emerging Churches* und *Fresh Expressions of Church* im internationalen Kontext, in: W. Haubeck/W. Heinrichs (Hg.): *Gemeinde der Zukunft – Zukunft der Gemeinde*, Witten 2011, 39-80

Detlef Pollack: Säkularisierung – einer moderner Mythos?, 2. Aufl., Tübingen 2012

Janek Schmid: Jubeln ohne Gott. Sonntagsmessen der Atheisten in England, in: *Die ZEIT* Nr. 42/2013, 64

Themenhefte „Neuer Atheismus“, ÖR 59 (2010) und GuL Nr. 2/2013

Monika Wohlrab-Sahr et al. (Hg.), *Forcierte Säkularität, Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands*, Frankfurt/M., 2009

¹¹ Vgl. Thomas Schlegel, *Das Evangelium, die Unerreichten und die Region*, in: *Alles auf Anfang. Missionarische Impulse für Kirche in nachkirchlicher Zeit*, hg.v. Michael Herbst, Matthias Clausen u. Thomas Schlegel, Neukirchen-Vluyn 2013, 117-135.

¹² Eine gute Übersicht zum umfassenden Angebot an Kursen zum Glauben gibt: www.glaubenskursfinder.de, www.kurse-zum-glauben.de; und das Kursbuch „Erwachsen glauben“, Gütersloh 2012.

¹³ Vgl. www.freshexpressions.de und die DVD mit Filmbeispielen: *kirche. erfrischend. anders.* (2013).