

EBERHARD TIEFENSEE

Wydział Teologiczny Uniwersytetu w Erfurcie

Religiöse Indifferenz als Herausforderung und Chance. Zur konfessionellen Situation in den neuen Bundesländern Deutschlands

Religious Indifferentism as a Challenge and Opportunity.
On the Denominational Situation in the New Federal States of Germany

EINLEITUNG

1993 integrierte Papst Johannes Paul II. den „Päpstlichen Rat für die Nichtglaubenden“ (das vormalige „Sekretariat für die Nichtglaubenden“) in den „Päpstlichen Rat für die Kultur“. Dessen Leiter, Kardinal Paul Poupard, initiierte eine weltweite Umfrage unter den Bischöfen und ließ die Ergebnisse in ein von ihm 2004 verfasstes Dokument mit dem Titel „Où est-il ton Dieu? La foi chrétienne au défi de l'indifférence religieuse“ einfließen¹. In ihm heißt es programmatisch:

„Das spirituelle Drama, das das 2. Vatikanische Konzil als eines der schwerwiegendsten Probleme unserer Zeit ansieht (GS 19), besteht in der stillschweigenden Abkehr ganzer Bevölkerungsgruppen von der religiösen Praxis und dem Verlust jedes Glaubensbezugs. Die Kirche ist heute stärker mit der Indifferenz und dem praktischen Unglauben konfrontiert als mit dem Atheismus, der sich weltweit auf dem Rückzug befindet. [...] Ohne Zweifel ist es heute eine der wichtigsten Aufgaben der Kirche, die Ursachen und Folgen dieser Phänomene verstehen zu lernen und mit Gottes Hilfe Wege zu finden, die hier Abhilfe schaffen.“²

¹ Üblicherweise werden bei vatikanischen Dokumenten keine Verfasser angegeben, aber dass Kardinal Paul Poupard selbst der Verfasser ist, offenbart eine italienische Veröffentlichung unter seinem Namen: *Dov'è il tuo Dio? La fede cristiana di fronte alla sfida dell'indifferenza religiosa*, „Religioni e sette nel mondo“ 7 (2003/2004) nr. 2, 100-149.

² Siehe Anm. 4. Hervorhebung E.T.

Obwohl der Text in einer internationalen Konferenz – u.a. mit einem Referat von Kardinal Walter Kasper – in Rom vorgestellt und in mehreren Sprachen im Internet veröffentlicht wurde³, ist er bis heute relativ unbekannt geblieben. Besonders in Deutschland und noch mehr in den neuen Bundesländern wäre ein solcher Impuls zum Thema „religiöse Indifferenz“ von enormer Relevanz, aber weder werden im Dokument unter den im letzten Teil aufgeführten missionarischen Initiativen Beispiele aus Deutschland erwähnt, noch findet sich das Dokument im Internet in deutscher Sprache⁴. Wie das Geschick dieses Dokumentes zeigen kann, bleibt das darin zentral herausgestellte Phänomen oft unterhalb der religionswissenschaftlichen und theologischen Wahrnehmungsschwelle, dagegen ist der – neuerdings oft militant und entsprechend lautstark auftretende – Atheismus einerseits leichter identifizierbar und andererseits steht für die Konfrontation mit ihm inzwischen ein ganzes Arsenal von Argumenten bereit – die Theologie und die kirchliche Verkündigung befinden sich hier sozusagen in ihrem Element. Die religiöse Indifferenz bereitet erheblich größere Probleme.

Im folgenden soll das Phänomen der religiösen Indifferenz im Osten Deutschlands näher vorgestellt werden (1.), um dann zu verdeutlichen, dass es sich dabei auch um eine Chance (2.) und eine neue Herausforderung für die kirchliche und insbesondere die missionarische Praxis handelt (3.).

1. DAS PHÄNOMEN DER RELIGIÖSEN INDIFFERENZ

Die neuen Bundesländer gehören zu den am meisten entkonfessionalisierten Regionen der Welt. 1946 deklarierten sich in einer Volkszählung nur knapp 6% der Bevölkerung als konfessionslos, während sich über 80% als zur evangelischen und über 12% als zur katholischen Kirche zugehörig bezeichneten. Nur zwei Generationen später hat sich diese Statistik radikal verändert: 1989 sind mehr als zwei Drittel konfessionslos und nur noch 26% evangelisch bzw. 6% katholisch. Dabei handelt es sich um Durchschnittswerte, welche von den Christen in den älteren Bevölkerungsschichten und in bestimmten volkswirtschaftlichen Regionen⁵ angehoben werden; in den „Suburbs“ der Großstädte wie Berlin-Mar-

³ Das Dokument ist in englischer, französischer, spanischer und italienischer Sprache zugänglich über http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/documents/rc_pc_cultr_doc_06121999_documents_en.html [31.10.12].

⁴ Inzwischen liegt eine deutsche Übersetzung vor: Päpstlicher Rat für die Kultur, *Wo ist dein Gott? – Der christliche Glaube vor der Herausforderung religiöser Indifferenz*, in: *Mission – Konzepte und Praxis der katholischen Kirche in Geschichte und Gegenwart*, Hg. B. Kranemann, J. Pilvousek, M. Wijlens, Erfurter Theologische Schriften 38, Würzburg 2009, S. 187-228 (mit einem Vorwort von Eberhard Tiefensee). Das Zitat S. 190f.

⁵ Auch in den neuen Bundesländern gibt es volkswirtschaftlich geprägte Regionen, z.B. evangelisch das Erzgebirge oder katholisch das Eichsfeld und das obersorbische Gebiet.

zahn liegt der christliche Anteil zusammen bei unter 4%: Das sind Zahlen auf Sekten-Niveau. Es ist verständlich, dass der evangelische Religionssoziologe Ehrhart Neubert diese dramatische Entwicklung im Rückblick auf die Folgen der DDR-Gesellschaft als „Supergau von Kirche“ bezeichnet hat⁶. Die Tendenz hat sich auch nach 1989 nicht geändert, vielleicht etwas verlangsamt.

Fragt man den Gottesglauben der Bevölkerung in den europäischen Ländern ab, dann liegen Rumänien, Polen, Irland (sowie Nordirland) und Portugal erwartungsgemäß mit weit über 90% bejahenden Antworten an der Spitze und Deutschland West am Anfang des letzten Drittels (mit etwas über 60%), während sich Tschechien (insbesondere der böhmische Teil) und Deutschland Ost mit 30% und weniger weit abgeschlagen am Ende der Skala befinden⁷. Insgesamt scheint Westeuropa so etwas wie ein „Katastrophengebiet für die Kirchen“ (P. L. Berger⁸) darzustellen, wobei Estland, Lettland, die nordischen Staaten – incl. Dänemark und die Niederlande –, Nord- und Ostdeutschland sowie Böhmen um Litauen und Polen herum so etwas wie einen atheistischen Halbkreis bilden, in dem die Säkularisierung besonders fortgeschritten ist; Ostdeutschland und Böhmen wären dann das Epizentrum der Katastrophe. Eine Diskussion der Ursachen für dieses Phänomen würde den Rahmen dieser Ausführungen sprengen, es sei aber nebenbei die Beobachtung erwähnt, dass es sich in fast allen Fällen um Regionen handelt, die volkskirchlich ursprünglich weder katholisch noch orthodox geprägt waren.

Eine interessante Differenz tritt im „World Values Survey“ von 1995-1997⁹ zu Tage: Der Versuch, die Atheisten in verschiedenen Weltregionen zu erfassen, sah Ostdeutschland mit reichlich 25% auf dem herausragenden Spitzenplatz, gefolgt von Japan mit 12%. Westdeutschland wird mit etwas mehr als 7% Atheisten angegeben. Die jüngste Chicagoer Studie „Belief about God across Time and Countries“¹⁰ gibt für 2008 in Ostdeutschland sogar 46% „strong atheists“ an, gefolgt von 26% in Tschechien; Westdeutschland rangiert mit knapp 5% weiter hinten. Auch wenn die Zahlen offenbar je nach Definition der „Atheisten“ und je

⁶ Vgl. Deutscher Bundestag (Hg.), *Materialien der Enquete-Kommission*, „Aufarbeitung von Geschichte und Folgen der SED-Diktatur in Deutschland“ (12. Wahlperiode des Deutschen Bundestages) VI, Frankfurt/M. 1995, 130. Der Terminus „GAU“ (Größter annehmbarer Unfall) stammt aus der Atomindustrie.

⁷ Vgl. D. Pollack, *Säkularisierung – ein moderner Mythos?*, Tübingen 2003, S. 190.

⁸ P.L. Berger, *An die Stelle von Gewißeheiten sind Meinungen getreten. Der Taumel der Befreiung und das wachsende Unbehagen darüber*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung“ vom 7.5.1998, Nr. 105, 14.

⁹ Zit. n. P. Froese, S. Pfaff, *Explaining a religious anomaly. A historical analysis of secularization in Eastern Germany*, „Journal for the scientific study of religion“ 44 (2005) nr. 4, 397-422. 397f.

¹⁰ T.W. Smith, *Belief about God across Time and Countries*, NORC/University of Chicago, http://www.norc.org/PDFs/Beliefs_about_God_Report.pdf, 12 [31.12.12].

nach Umfrageverfahren schwanken¹¹, so ergibt sich doch in den neuen Bundesländern ein Unterschied zwischen dem Anteil der Atheisten und den über 66% Konfessionslosen, der nur zu einem fast vernachlässigbaren Teil durch Angehörige anderer Religionsgruppen oder Anhänger einer flottierenden Religiosität, die sich auf dem freien Markt der religiösen und spirituellen Angebote bedient und deshalb in den Statistiken nicht sichtbar wird, erklärt werden kann. Es gibt nachweisbar so gut wie keine außerkirchliche Religiosität in dieser Region: Ostdeutsche fahren gewöhnlich auch nicht zum Dalai Lama. Bei der Differenz zwischen „Gottgläubigen“ und „Atheisten“ dürfte es sich also um die quantitativ schwer messbare „Grauzone“ der „religiösen Indifferenz“ handeln.

Ein grober Klassifizierungsversuch, der das verdeutlichen soll, könnte so aussehen: Theisten beantworten die Gottesfrage mit „Ja“, Atheisten mit „Nein“. Es handelt sich jedes Mal um ein Glaubensbekenntnis, denn auch Atheisten glauben und wissen nicht, dass Gott nicht existiert. Falls ein Atheist behauptet, er w i s s e, dass Gott nicht existiert, dann sei er kein Atheist, sondern ein Idiot, so hat es der französische Philosoph Comte-Sponville, selbst dezidierter Atheist, auf den Punkt gebracht¹². Eine dritte Variante der Stellungnahme zur Gottesfrage ist die agnostische: Während der Atheist glaubt, dass Gott nicht existiert, enthält sich der Agnostiker: Ich glaube nicht, dass Gott existiert. Entscheidend ist hier, dass die Negation – sprachanalytisch betrachtet – nicht wie bei den Atheisten bei der „proposition“ (fides quae), sondern bei der „propositional attitude“ (fides qua) ansetzt. Alle drei Varianten kennen in sich viele Modifikationen, doch scheinen sie hiermit im Wesentlichen systematisch erschöpft zu sein.

Es gibt aber noch eine vierte Gruppe, auf die das oben zitierte Vatikan-Papier hinweist: Die religiös Indifferenten, welche die Gottesfrage weder mit Ja noch mit Nein und auch nicht mit Enthaltung beantworten, sondern sie schlicht nicht verstehen und sozusagen an der Wahl nicht teilnehmen können oder wollen. Auf einen Vertreter dieser Gruppe, einen Topmanager der Telefonbranche, traf vor einigen Jahren die Reporterin einer renommierten deutschen Wochenzeitung und konstatierte frappiert: „Fragt man ihn nach Dingen wie Religion, Spiritualität oder Philosophie, dann sagt er: ‚Wenn ich noch nicht mal weiß, was Sie mit dieser Frage meinen, dann bin ich wohl nicht spirituell. Es entspricht nicht meiner Fokussierung.‘“¹³

¹¹ Die Studie meint damit Menschen, die nicht an Gott glauben oder niemals an ihn glaubten oder einen personalen Gott strikt ablehnen – das weite Antwortfeld erklärt damit auch die höheren Prozentzahlen gegenüber der früheren Studie.

¹² A. Comte-Sponville, *Woran glaubt ein Atheist? Spiritualität ohne Gott*, Zürich 2009, S. 89: „Wenn Sie jemand treffen, der behauptet: ‚Ich weiß, dass Gott nicht existiert‘, ist das kein Atheist, sondern ein Idiot. Und genauso verhält es sich meiner Ansicht nach, wenn Ihnen einer sagt: ‚Ich weiß, dass Gott existiert.‘ Das ist ein Idiot, der seinen Glauben für Wissen hält.“

¹³ „was bewegt ... Eckhard Spoerr?“, in: „Die ZEIT“ vom 1.9.2005, S. 28 (Hervorhebung E.T.).

Die Bezeichnungen für diese Gruppe schwanken. Während sie sich selbst wohl – wenn überhaupt – als „religionsfrei“ deklarieren würden, hat sich in der Religionssoziologie der zunächst wertneutrale Begriff der „religiösen Indifferenz“ eingebürgert. Die deutsche evangelische Kirchensoziologie bezeichnet sie als „Konfessionslose“. Zuweilen werden sie auch die „neuen Heiden“ genannt, weil sie im Unterschied zu den „alten“ ein nachchristliches Phänomen darstellen. Beide Bezeichnungen sind wenig glücklich: erstere wegen der Kirchenperspektive, die Religions- oder Kirchenzugehörigkeit unzulässig mit Religiosität gleichsetzt und deshalb weder konfessionslose Religiöse noch konfessionelle Areligiöse erfasst (die es ja auch in der Kirche gibt), letztere wegen ihrer Verwechselbarkeit mit den heutigen „Neopaganismen“ wie z.B. modernen Hexen- und Keltenkulten. Jürgen Habermas hat sich selbst – eine Metapher Max Webers aufgreifend¹⁴ – als „religiös unmusikalisch“ bezeichnet¹⁵. Karl Rahner charakterisierte sie als Menschen, die vergessen haben, dass sie Gott vergessen haben¹⁶. Treffsicher dürfte die Beobachtung eines tschechischen Pastoraltheologen hinsichtlich der Jugend seiner Region sein: Sie sind nicht „Entfremdete“ (hatten sie doch nie näheren Kontakt zum Christentum), sondern „Unberührte“¹⁷. Tatsächlich finden sich in den neuen Bundesländern viele, bei denen zuletzt die Großelterngeneration getauft und konfirmiert worden ist, schon die Eltern waren völlig kirchendistanziert.

Zwei Beispiele mögen die religiöse Indifferenz illustrieren: Bei einem religionssoziologischen Umfrageprojekt auf dem Leipziger Hauptbahnhof 1999 wurde eine Gruppe von Jugendlichen gefragt, ob sie sich eher als christlich oder als atheistisch bezeichnen würden. Die Antwort: „Weder noch, normal halt“¹⁸. Die vorgeschlagene Differenzierung wurde also nicht verstanden, sondern implizit als nicht sachgerecht, als unnormal angesehen. Diese Normalität ist vergleichbar mit der Volkskirchlichkeit andernorts: Wie es einen Volkskatholizismus oder Volksprotestantismus gibt, liegt hier eine Art „Volksatheismus“ vor, der nicht Ergebnis einer eigenen Entscheidung, sondern einer selbstverständlichen und fraglosen

¹⁴ E. Tiefensee, „Religiös unmusikalisch“. Zu einer Metapher Max Webers, in: *Zeiten des Übergangs* (FS Franz Georg Friemel), Hg. B. Pittner, A. Wollbold, Erfurter Theologische Studien 80, Leipzig 2000, S. 119-136.

¹⁵ Unter anderem in seiner berühmt gewordenen Dankesrede in der Frankfurter Paulskirche, *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Sonderdruck edition suhrkamp*, Frankfurt/M. 2001.

¹⁶ K. Rahner, *Meditation über das Wort „Gott“*, in: *Wer ist das eigentlich – Gott?*, Hg. H.J. Schultz, München 1969, S. 13-21, 18.

¹⁷ Vgl. M. Kaplánek, *Entfremdete oder vom christlichen Glauben unberührte Jugend?*, in: M. Widl, M. Kaplánek, *Jugend – Kirche – Atheismus. Brückenschläge zwischen Ostdeutschland und Tschechien*, České Budějovice – Erfurt 2006, S. 88-98, 88f.

¹⁸ Vgl. M. Wohlrab-Sahr, *Religionslosigkeit als Thema der Religionssoziologie*, „Pastoraltheologie“ 90 (2001), S. 152-167, 152.

Einbettung in das soziale Umfeld ist. Als ich selbst vor einigen Jahren zwei Berliner Studentinnen, die ihre Distanz zur Religion deutlich gemacht hatten, nach längerer Diskussion aufforderte, einmal positiv zu sagen, wofür sie ständen, erhielt ich von einer der beiden die Antwort: „Wieso haben Sie uns gefragt, was wir dann wären, wenn nicht religiös? Liberal? Humanistisch? Feministisch? Rationalistisch? – weiß ich doch nicht. Und ist das nicht irgendwie zu einfach gefragt? Sie sagen, Sie sind religiös, genauso gut hätte ich sagen können, ich bin sportlich. Auf meiner Seite gab es da ursprünglich keine Differenzen. Wie Ihre Jugendlichen [auf dem Leipziger Hauptbahnhof] hätte ich früher auch mit «normal» geantwortet. Muss ich mich überhaupt positionieren? Ohne Religion muss ich mich doch nicht zwangsläufig bei einer bestimmten Weltanschauung positionieren. Für wen ist denn das wichtig? Ich brauche kein Label der Weltanschauung zur Identitätsfindung.“¹⁹

So wenig die Differenz „religiös – nicht religiös“ relevant ist, so wenig ist das Bewusstsein eines Defizits feststellbar. Je näher man dem Phänomen der religiösen Indifferenz kommt, desto deutlicher wird: Auch ohne Gott lässt es sich gut leben. Selbstverständlich ist immer darauf hinzuweisen, dass hier generelle Aussagen gemacht werden, die zwar für das große Ganze zutreffen, aber eben nicht für jede und jeden – individuelle Abweichungen sind also möglich. Entsprechend generalisierend feuert das eingangs zitierte römische Dokument die gesamte Breitseite der bekannten Kritikpunkte gegen den „homo indifferens“ ab: Nihilismus in der Philosophie, Relativismus in Werten und Moralität, Pragmatismus, zynischer Hedonismus, Subjektivismus, Selbstzentriertheit, Egoismus, Narzissmus, Konsumismus etc.²⁰ Darin zeigt der Verfasser sich jedoch wenig irritiert durch soziologische Studien, die auffällige Unterschiede in der Lebenseinstellung und in den Wertvorstellungen von Christen und Konfessionslosen nicht ermitteln konnten. Es handelt sich im letzten Fall zwar oft um ein inkonsistentes Sammelsurium von Wertvorstellungen, die von der Realisierung zuweilen weit entfernt sind, doch machen europavergleichende Studien plausibel, dass die Ostdeutschen hier in keinem Punkt signifikant aus dem Gesamtrahmen herausfallen²¹. Ereignisse wie der Amoklauf im Gutenberg-Gymnasium in Erfurt im April

¹⁹ Private Email von T.W. aus Mecklenburg-Vorpommern. Hervorhebungen E.T.

²⁰ Vgl. im Dokument (s. Anm. 3) cap. I.2.2. u.ö.

²¹ Vgl. P.M. Zulehner, H. Denz, *Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie*, Düsseldorf ²1994; sowie Zentralarchiv für empirische Sozialforschung an der Universität Köln, Zentrum für Umfragen, Methoden und Analysen (ZUMA) (Hg.), *Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften (Allbus 2002)*: http://www.sozioologie.uni-kiel.de/bergermeth1/Meth1_T3_ALLBUS_2002_Codebook.pdf [31.10.12]. – *Zum Vergleich der Wertvorstellungen Religiöse – Nichtkonfessionelle vgl. die (im Sinne der Konfessionslosen interessengelenkte) Auswertung der Umfrage durch die „Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland“*: <http://fowid.de/> [31.10.12].

2002 können gegen diese Feststellung kaum ins Feld geführt werden, man denke nur an das Schulmassaker im tiefreligiösen amerikanischen Littleton 1999. Es ist schwer, aus dem Bündel von kulturellen Einflüssen und persönlichen Lebensschicksalen in solchen Fällen den entscheidenden roten Faden herauszulösen. Offenbar sind Religion und Moral bzw. Wertvorstellungen schwächer korreliert als manche wohlwollende zivilreligiöse Argumentation (und auch manche Kanzelpropaganda) behauptet. Die Differenz zu religiös geprägten Menschen erscheint wohl erst deutlicher, wenn es um die moralische Kraft geht, an der Realisierung der anerkannten Werte auch in widrigen Verhältnissen festzuhalten. Aber selbst hier ist Vorsicht angesagt angesichts vieler Beispiele, wo Nichtchristen sozusagen die besseren Christen sind.

Gerade nach dem Scheitern der marxistisch-leninistischen Weltanschauung sind im Osten Deutschlands ein Sinn-Vakuum und eine Orientierungskrise befürchtet, von manchen missionarischen Initiativen vielleicht sogar erhofft worden. Im großen Ganzen gesehen ist dieser Fall trotz der enorm belastenden Transformationsprozesse nicht eingetreten. Das ostdeutsche Milieu sucht zwar teilweise in einer postumen DDR-Identität nach einem Begriff seiner selbst, hat sich jedoch sowohl im Bereich der Wertvorstellungen als auch in Fragen der Lebensorientierung als überraschend beständig und krisenfest erwiesen – und als bleibend nicht religiös. Bei der Stabilisierung der religiös indifferenten Lebensorientierung hilft die über Jahrzehnte mit starker Unterstützung der DDR-Ideologen ausgebildete Feiernkultur: Geburt und Geburtstage, Weihnachts- und Osterfeiertage, Schulaufnahme (in Parallele zur Erstkommunion) und Jugendweihe (als Konfirmationsersatz), standesamtliche Hochzeit und nichtkirchliches Begräbnis sind inzwischen bewährte Rituale, die zumeist im Kreis der Familie vollzogen werden, was professionelle (diesmal nichtkirchliche) Hilfe nicht ausschließt – eine Tendenz, welche ja auch in der volksskirchlichen Sakramentenpastoral unübersehbar ist. Warum die säkulare Feiernkultur durch eine kirchliche ausgetauscht werden soll, dürfte schwer einsichtig zu machen sein. Auch die so genannten „Grenzsituationen“ wie Krankheit und Sterben bilden selten einen Anlass zu religiöser Ein- und Umkehr. Not lehrt offensichtlich nur beten, wenn es früher wenigstens zeitweise praktiziert wurde, und wenn es zuweilen doch praktiziert oder eher probiert wird, dann erscheint es als Verirrung und Krisensymptom, das mit Beendigung der kritischen Situation wieder verschwindet; ein Grund, diese Praxis zu verstetigen oder zu vertiefen, wird nicht gesehen²². Die Ostdeutschen

²² So gestand, etwas verschämt, eine ältere Frau einem Fernsehreporter, der anlässlich des Evangelischen Kirchentages in Dresden 2011 eine Befragung durchführte, sie hätte schon einmal gebetet, als nämlich ihr Kind durch ihre falsche Medikamentengabe an den Rand des Todes geriet: „Gott, bitte, lass mir dieses Kind!“ Zum Glück hätte es gerettet werden können. Als der Reporter nachfragte, ob sie denn Gott auch gedankt hätte, kam die Antwort: Sie habe dem Arzt gedankt, denn die Rettung war ja dessen Verdienst.

sind nach zwei Diktaturen und den damit verbundenen biographischen Abbrüchen in der Regel hinreichend trainiert, die Dinge pragmatisch-nüchtern zu nehmen, wie sie nun einmal sind und kommen.

2. DIE RELIGIÖS INDIFFERENTE UMGEBUNG ALS CHANCE

Das alles sind für Christen eher erschreckende Beobachtungen: Religiös geprägte Gesellschaften sind offenbar weder mehr noch weniger moralisch hochstehend als nichtreligiöse, von den modernen Religionskriegen in einigen Teilen Europas ganz zu schweigen. Die hier implizierte provokative Frage lautet, wozu denn dann das Christentum nützlich sei, wenn es nicht dazu dient, die Menschen zu bessern und eine Gesellschaft zusammenzuhalten? Und um gleich eine weitere Frage nachzuschieben: Wozu nützt das Christentum eigentlich, wenn nach allgemeiner theologischer Ansicht die Annahme des katholischen Glaubens nicht in dem Sinne heilsnotwendig ist, dass nicht auch Atheisten in den Himmel kommen könnten, solange sie ihrem Gewissen folgen? Denn man kann zwar religionslos, nie aber gottlos sein – ein Attribut, das aus den innerkirchlichen Vokabular besser zu streichen wäre: Niemand fällt rein aufgrund seiner weltanschaulichen Stellungnahme aus der Barmherzigkeit Gottes einfach heraus. Also: Warum und wozu sind wir eigentlich Christen?

Diese Ausgangslage einer tief verwurzelten, aber gut lebbaren religiösen Indifferenz macht die christliche Verkündigung zunächst ziemlich ratlos. Die Situation ist kirchengeschichtlich einmalig. Als Paulus auf dem Areopag in Athen seine berühmte Missionspredigt begann, konnte er mit Blick auf die vielen Altäre in der Stadt noch guten Gewissens beginnen: „Athener, nach allem, was ich sehe, seid ihr besonders fromme Menschen“ (Apg 17,22). Es ist der Normalfall zu allen Zeiten gewesen – und ist es bis heute in den meisten Regionen der Erde –, dass die christliche Botschaft auf andere Religionen traf, also auf irgendeine bodenständige und milieustarke Volks-Frömmigkeit, an der sie „andocken“ konnte. Erstmals aber trifft sie auf eine Zuhörerschaft, der es jeder so gearteter Anknüpfungsmöglichkeit ermangelt. Diese neue Konstellation eines flächendeckenden, tief säkularisierten Milieus, das sich außerdem zunehmend pluralisiert, so dass jede und jeder anders ist, stellt für die Kirche eine neue Herausforderung dar, der sie sich stellen muss. Es ist hier bewusst von einer Herausforderung zu sprechen, um allen Klagen über den widrigen Lauf der Zeiten von vornherein den Boden zu entziehen. Denn bei näherer Betrachtung stellt sich diese Situation zumindest in Ostdeutschland als außergewöhnlich chancenreich dar.

1. Wo keine religiösen Vorstellungen sind, müssen auch keine falschen Vorstellungen zerstört werden. Hier greift der oben erwähnte Unterschied von „Entfremdeten“ und „Unberührten“. In den alten Bundesländern ist die Entkirchli-

chung zumeist eine Folge eines Emanzipationsvorgangs, der nicht selten mit der Abnabelung vom Elternhaus verbunden ist. Dort gibt es oft eine aggressive Haltung gegen alles, was nur entfernt mit Kirche zu tun hat: eine Folge des Phänomens, das Tilman Moser „Gottesvergiftung“²³ nannte. In Ostdeutschland ist diese Haltung bei den „Unberührten“ eher selten. Stattdessen finden sich hier oft eine vorsichtige Neugier und auch eine erstaunliche Offenheit. Studierende der Erfurter Katholisch-Theologischen Fakultät, die aus den alten Bundesländern kommen, kennzeichnen diesen Unterschied oft so: Während sie zu Hause in ihrer volksskirchlichen Umgebung mit ihrem Studienwunsch auf Unverständnis und nicht selten Abwehr stoßen, werden sie von ihren ostdeutschen Kommilitonen alsbald in ausführliche Diskussionen verwickelt, die kein Ende nehmen wollen. Dabei bleibt deren Neugier aber vorsichtig: Es besteht die Sorge, vereinnahmt und irgendwie „missioniert“ zu werden.

2. Ein Christ in der ostdeutschen Diaspora muss die anderen nicht „zurückholen“. Dieses Problem, das oft Volkskirchen haben oder Eltern gegenüber ihren Kindern oder Pfarrer gegenüber ehemaligen Gemeindemitgliedern, reduziert sich in den neuen Verhältnissen: Hier kann neugierig und mit einem fast ethnologischen Interesse auf die „Unberührten“ zugegangen werden – wie in eine „terra incognita“ –, gespannt, wie sich die Dinge dann entwickeln. Das führt zu einer großen Gelassenheit und Offenheit für Überraschungen. Auch dieses Phänomen lässt sich an Beobachtungen festmachen: Während in der Gemeindepastoral oft Frustration und manchmal auch Bitterkeit über die Erfolglosigkeit vieler Bemühungen zu finden ist, sind in der Ressortseelsorge Tätige (z.B. Polizei-, Militär-, Gefängnisseelsorger) zumeist hochmotiviert und können von zahlreichen interessanten Begegnungen mit Kirchenfernen berichten.

3. Gelassenheit und Offenheit meinen aber weder mangelndes Engagement noch Profillosigkeit: In einer Diaspora inmitten religiöser Indifferenz werden die Christen rasch auf ihre „Kernkompetenz“ zurückgeführt, ja zurückgezwungen. Nachdem nämlich die medieninduzierten Üblichkeiten (Missbrauchfälle in der katholischen Kirche, die skandalträchtige Kirchengeschichte etc.) abgearbeitet sind, werden sie vor allem als Menschen angefragt, die mit Religion Erfahrung haben, die Gottesdienste feiern und beten können. Sie sind sozusagen die „Gotteserfahrenen“ und müssen Auskunft geben. Die anderen wollen also wissen: „Wozu seid ihr als Christen eigentlich gut? Was bringt das Christentum?“ Ihnen fehlt zumeist die Sprache – auch Bilder und Gleichnisse – für Situationen, in denen auch ihnen das Geheimnis des Lebens, das die Christen Gott nennen, begegnet. Aber auch sie suchen Segen, Vergebung, Hoffnung, wollen die Erfahrung von Endlichkeit und trotz alledem Geborgenheit irgendwie thematisieren.

²³ T. Moser, *Gottesvergiftung*, Frankfurt 1976.

3. DIE HERAUSFORDERUNG – EINIGE STRATEGISCHE AUSBLICKE

Mit dem „Volksatheismus“, exakter: mit der tief im säkularen Milieu verwurzelten religiösen Indifferenz, ist der christlichen Verkündigung sozusagen neben den großen christlichen Konfessionen und den verschiedenen Religionen ein neues Gegenüber zugewachsen. Damit ist die religiöse Indifferenz Teilergebnis eines lang währenden Pluralisierungsprozesses, der Europa spätestens in der Zeit der Moderne erfasst hat und sich nun weltweit durchzusetzen scheint. Charles Taylor hat das Phänomen mit einer Sternexplosion verglichen, die sich als „Nova“ in den Eliten des 19. Jahrhunderts vorbereitet hat (z. B. Materialisten, Romantiker, Traditionalisten, Nihilisten etc.), im 20. Jahrhundert als „Supernova“ die breite Masse in der europäisch geprägten Kultur erreichte (sozusagen bis hinab auf die Familienebene) und – so kann prognostiziert werden – nun auch die bisher nicht europäisch geprägten Kulturen unseres Globus überrollt: Signifikant ist das am Islam zu beobachten.

Es ist deshalb angebracht, die Erfahrungen, welche die Kirche(n) mit dieser Pluralisierung gemacht haben, anzuwenden: Nach der Ermüdung durch die Konfessionskriege mit dem Prinzip „cuius regio, eius religio“ herrschte in Deutschland ein „kalter“ Pluralismus vor, der zu einer weitgehenden Abschottung der verschiedenen christlichen Optionen führte (wie er heute noch gegen bestimmte religiöse Minderheiten praktiziert wird: wer kennt wohl im eigenen Wohnort die Gebetsräume der Muslime?). Als Folge der wachsenden sozialen und auch lokalen Mobilisierung im Zuge der Industrialisierung war aber ein „heißer Pluralismus“ angesagt: Es kam zum Mit- und Durcheinander der verschiedenen Konfessionen (besonders auch zu „Misch-Ehen“), welche eine neue Form des Umgangs nötig machte. War bisher die Polemik, die oft auch diffamierende Züge annahm, „normal“, ging es nun – spätestens am Küchentisch der konfessionell gemischten Familien – um Toleranz oder sogar Akzeptanz. Das war die Geburtsstunde der Ökumene zunächst zwischen den christlichen Konfessionen („Ökumene der ersten Art“), dann aber auch im Dialog der Religionen („Ökumene der zweiten Art“).

Es muss hier sicherheitshalber eigens betont werden, dass sich das Folgende nicht als Konterkarierung des bleibenden Missionsauftrags der Kirche versteht. Aber angesichts der nach menschlichem Ermessen nicht allzu großen Erfolgsaussichten in einem westeuropäisch geprägten, religiös indifferenten Umfeld ist es wohl berechtigt zu fragen, ob die missionarischen Strategien und Zielvorstellungen nicht stärker dem angenähert werden müssen, was sich in diesen beiden Ökumenen bewährt hat. Bei aller Verschiedenheit der jeweiligen Ausgangsbasis, der Inhalte und der institutionellen Ausprägungen bestehen Analogien: Der Austausch mit „den Anderen“ geschieht respektvoll und auf Augenhöhe, und sein erstes Ziel ist nicht, die jeweils andere Seite zur eigenen herüberzuziehen (also

im traditionellen Verständnis zu „missionieren“), sondern gemeinsam einen Weg in eine Konstellation zu finden, die unter eschatologischem Vorbehalt steht (was heißt, dass „die letzten Antworten“ nicht bei den Kontrahenten liegen), wobei man wechselseitig als Impulsgeber fungiert. „Proposer la foi“ – „Den Glauben anbieten“, lautet eine entsprechende Maxime²⁴.

Zu dieser Vorgehensweise gibt es so gut wie keine Alternative, wie die Irritationen bewusst machen können, welche von einer „Ökumene der zweiten Art“ ausgelöst werden: Traditionalistische Piusbrüder kritisieren, dass Benedikt XVI. vor einiger Zeit die Synagoge in Rom nicht mit dem ausdrücklichen Ziel betreten habe, die anwesenden Juden zum Christentum zu bekehren (wie es auch Johannes Paul II. im Kontakt mit anderen Religionen praktizierte, man denke an das Friedensgebet in Assisi). Was jedoch gegenüber anderen Religionen und christlichen Konfessionen gilt, betrifft analog auch Atheisten und religiös Indifferente, die als gleichwertig akzeptiert und nicht im klassischen Verständnis „christianisiert“ werden wollen.

Missionstheologisch lässt sich – stark vereinfacht – ein Defizienz- von einem Alteritätsmodell unterscheiden. Das Defizienzmodell hat als Leitfrage: „Was fehlt bei der anderen Seite?“, das Alteritätsmodell: „Was ist dort anders?“ In analytischer Perspektive unterscheiden sich beide Modelle darin, dass jenes eher normativ, dieses eher deskriptiv problematisiert. Das Defizienzmodell impliziert die Vorstellung eines Weges zu einem Soll, auf den die anderen entweder noch nicht gefunden oder den sie vergleichsweise noch nicht weit genug zurückgelegt haben. Beim zweiten Modell entsteht die Vorstellung sehr verschiedener Wege – vielleicht zum selben Ziel, vielleicht nicht einmal dieses.

Bezüglich der religiösen Indifferenz wäre das Defizienzmodell das sowohl biblisch, eschatologisch wie auch wahrheitstheoretisch im Sinne des substantiellen Religionsbegriffs am besten begründete. Mission (incl. Religionspädagogik) ist so gesehen zumindest als Therapie oder Belehrung zu interpretieren, wenn nicht sogar als „Gericht“ über das defiziente oder falsche Menschsein auf der anderen Seite. Es dürfte aber schwer bis unmöglich sein, auf der anderen Seite noch etwas wahrzunehmen, das der eigenen Lebensoption fehlt, nachdem sie so gründlich diffamiert wurde, was wahrscheinlich auch vice versa gilt. Damit zeigt sich, dass das Defizienzmodell zumindest relativiert, wenn nicht sogar überwunden werden muss, gilt doch auch im Umgang mit Areligiösen die Forderung, das Eigene immer auch vom Anderen her zu denken.

Das Alteritätsmodell wäre demgegenüber weniger auf Belehrung und Überzeugungsarbeit als auf Dialog und auf gemeinsame und vielleicht auch gegen-

²⁴ Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (Hg.), *Den Glauben anbieten in der heutigen Gesellschaft. Brief an die Katholiken Frankreichs von 1996*, Stimmen der Weltkirche 37, Bonn 2000.

einander gerichtete Suche nach der je größeren Wahrheit angelegt. Das klingt kommunikationstheoretisch nach taktischer Finesse, soll es aber nicht sein, da die Erfahrung der Andersheit des Anderen in Lebensfragen alle Dimensionen des Menschseins umfasst – nicht nur die Verbalkommunikation. Das Alteritätsmodell entspricht außerdem der heutigen Pluralitätserfahrung und der daraus resultierenden Mindestforderung nach Toleranz. Es liegt auch in der Perspektive der sogenannten Philosophie der Differenz, die in starkem Maße von der europäischen Unheilsgeschichte inspiriert (gipfelnd in der Shoah des 20. Jahrhunderts) nicht nur die Toleranz, sondern die Akzeptanz der Andersheit des Anderen, der jeweils unhintergehbaren Perspektivität und der unüberbrückbaren Differenzen einfordert – hier stehen Namen wie Emmanuel Levinas, Jean-François Lyotard und Jacques Derrida. Aus Respekt vor der Andersheit des Anderen sind also Abwertungen möglichst zu vermeiden, was wegen der durchgängigen Negationen in unserem Fall („nicht religiös“, „konfessionslos“ etc.) zugegebenermaßen schwierig, aber nicht unmöglich ist.

In der Veröffentlichung der Deutschen Bischofskonferenz „«Zeit zur Aussaat». Missionarisch Kirche sein“ vom Jahr 2000 finden sich beide Modelle²⁵. Unüblicherweise wurde dem Papier nämlich ein „Brief eines Bischofs aus den neuen Bundesländern über den Missionsauftrag der Kirche für Deutschland“ angefügt, dessen Autor Bischof Joachim Wanke (Erfurt) das im Grundtext forcierte Bild des Sämanns durch das Bild vom Gastmahl ergänzte: Zielpunkt missionarischen Bemühens scheint aus seiner Perspektive eher das Fest zu sein als ein quantifizierbarer und ständig bedrohter Ernteerfolg, wobei eine Umorientierung von der missionarischen Einbahnstraße (Sämann – Acker) hin zum ökumeneähnlichen Dialog unter Gleichrangigen, der alle Beteiligten verändert, herausgehört werden kann. Man kann hier also mit etwas gutem Willen dem Sämann das Defizienz-, dem himmlischen Hochzeitsmahl das Alteritätsmodell zuordnen. In eschatologischer Perspektive hat aber das letztere die größere Reichweite: Die Ernte hat ein Ende, das Hochzeitsmahl keines.

Um diesen Ansatz in Thesenform etwas zu entfalten, können bekannte biblische Bilder zur Orientierung dienen.

1. „Flickwerk ist unser Erkennen“ (1 Kor 13,9). Das Alteritätsmodell löst in der Regel reflexartig den Relativismusverdacht aus. Es gibt aber eine „Kultur des Relativen ohne Relativismus“²⁶. Sie speist sich einerseits aus dem transzendenten Wissen um ein Absolutum, das unserer Verfügungsgewalt aber letztlich entzogen ist, und andererseits aus dem unhintergehbaren Verwiesensein auf die Andersheit des Anderen. Als der eigentliche Ort der Wahrheit erweisen sich dann

²⁵ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), „Zeit zur Aussaat“. *Missionarisch Kirche sein*, Die Deutschen Bischöfe, 68, Bonn 2000.

²⁶ W. Hoguebe, *Das Absolute*, Bonner philosophische Vorträge und Studien 1, Bonn 1998, 15.

gerade weniger die Übereinstimmungen, sondern die oft unüberbrückbaren Differenzen – beide Partner würden dementsprechend, allem wechselseitigem Unverständnis und allen Akzeptanzproblemen zum Trotz, für sich allein das je eigene Ziel verfehlen. Denn die Differenz als solche macht sie gegenseitig darauf aufmerksam, dass gilt: „Veritas semper maior“²⁷. Als Relativismus erscheint das nur dem, der sich auf einen Quasi-Gottesstandpunkt erhebt und von dort das ganze Treiben je nach Temperament distanziert skeptisch betrachtet oder leicht angewidert doch eher zum Defizienzmodell tendiert. Ökumene jedweder Art mag so – um ein Bild Platons aufzugreifen – nur als die zweitbeste Fahrt erscheinen. Jedoch hat das letzte Wort nicht eine wie auch immer zu definierende absolute Wahrheit der einen oder anderen Seite, sondern die Liebe – das macht der Kontext deutlich, in dem die Aussage des Paulus steht²⁸.

2. „Salz der Erde“: Unter diesem Titel gab Kardinal Joseph Ratzinger 1996 ein Interview, indem sich der Satz findet: „Vielleicht müssen wir von den volkskirchlichen Ideen Abschied nehmen.“²⁹ Man kann versuchen, dieses zaghafte Votum zunächst auf die Herrschaftskirche auszuweiten, welche die Kirche lange Zeit auch in Deutschland darstellte, und es dann metaphorisch zu verallgemeinern: Salz ist kein Grundnahrungsmittel, wie jeder weiß, der einmal einen Löffel davon in den Mund bekam (so Eberhard Jüngel³⁰), es benötigt also das Andere seiner selbst als Medium, um wirksam zu sein, soll es doch würzen und nicht versalzen. Von daher eignet sich ein areligiöses Milieu eher als ein volkskirchliches für einen explorativ angelegten Sendungsauftrag, dessen Ziel paradoxerweise nicht sein kann, sein Operationsgebiet zum Verschwinden zu bringen, sondern zunächst von der Andersheit des Anderen herausgefordert je neu zum Kern des Eigenen vorzustoßen (m.a.W. das Salz wieder salzig zu machen), und dann wie schon erwähnt den „Glauben vorzuschlagen“. Was daraus wird, ist dann nicht mehr Sache dieses Auftrags, sondern des Wirkens des Heiligen Geistes.

3. „Ein Leib und viele Glieder“: Man kann eine global vernetzte Weltgesellschaft durchaus als einen Organismus verstehen, auf welchen das paulinische Bild der Gemeinde als des einen Leibes Christi mit den vielen, aufeinander bezogenen Gliedern ausgeweitet werden muss, um zur wahren „Ökumene“ im Sinne der bewohnten Erde zu finden³¹. Der Zeiten und Räume umgreifende glo-

²⁷ Vgl. r. Schaeffler, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Freiburg i. Br. – München 1995, S. 212-214 passim.

²⁸ Vgl. auch die Rede vom „liebenden Kampf“: K. Jaspers, *Philosophie*, Bd. 2 („Existenzzerhellung“), Berlin ⁴1973, 65ff. 242ff. passim.

²⁹ J. Ratzinger, *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Stuttgart ⁴1996, 17.

³⁰ E. Jüngel, *Reden für die Stadt. Zum Verhältnis von Christengemeinde und Bürgergemeinde*, München 1978, 22f.

³¹ Vgl. die Ausweitung in Eph 1,22 und Kol 1,12-20 sowie besonders die kosmologisch-christologischen Visionen von Pierre Teilhard de Chardin SJ.

bale Organismus stellt sich heute mehr denn je als hoch differenziert und hoch spezialisiert dar, was aber heißt, partielle Defizite akzeptieren zu müssen (nicht jede und jeder kann alles)³². Offenbar gibt es Glaubende, die für die anderen mitglauben (und mitbeten), während die „religiös Unmusikalischen“ andere Fähigkeiten und auch andere Aufgaben haben. Paulus würde uns beispielsweise daran erinnern, dass der ungetaufte Ehepartner jeweils mitgeheiligt ist (1 Kor 7,14). In der modernen Religionssoziologie wird entsprechend die Möglichkeit einer „vicarious religion“ diskutiert³³. Die Partizipation gilt auch umgekehrt: Die religiös Indifferenten repräsentieren den Ausfall der Gotteserfahrung mit all seinen negativen, aber auch läuternden Konsequenzen für ein intensives Leben mit Christus.

Das Letzte ist noch etwas zu entfalten: Der völlige Ausfall religiöser Erfahrung bei den „religiös Unmusikalischen“ bleibt eines der bisher ungelösten Rätsel. Religionspsychologen, insbesondere wenn sie entwicklungspsychologisch arbeiten, erörtern ausführlich die Entstehung von religiösen Überzeugungen in den verschiedenen Altersstufen³⁴, aber selten die Frage, wie z.B. eine natürliche Religiosität im Kindesalter alsbald komplett verschwinden kann. Nun kennt aber auch die christliche Mystik dieses Phänomen einer zumindest zeitweiligen Gottesferne, Johannes vom Kreuz nennt sie die „Nacht des Glaubens“. Es ist zwar zu differenzieren, ob das Phänomen wie im Fall der religiös Indifferenten vor und außerhalb einer Bekehrung oder wie im Fall der Mystiker nach einer solchen auftritt („zweite Bekehrung“). Doch gerade bei letzteren finden sich seit dem 20. Jahrhundert verstärkt Versuche, die Erfahrung der Abwesenheit Gottes mit dem Ausfall religiöser Erfahrungen bei den Ungläubigen zu vermitteln. Erinnert sei an Bonhoeffers Aussagen zum religionslosen Christentum³⁵ oder an die fast zeitgleichen Ausführungen von Simone Weil: „Insofern die Religion ein Quell des Trostes ist, ist sie ein Hindernis für den wahren Glauben, und in diesem Sinne ist der Atheismus eine Läuterung. Ich soll Atheist sein mit dem Teil meiner selbst, der nicht für Gott gemacht ist. Unter den Menschen, bei denen der übernatürliche Teil ihrer selbst nicht erweckt ist, haben die Atheisten recht, und die Gläubi-

³² Damit findet auch das Defizienzmodell seinen gebührenden Ort.

³³ Vgl. den – vieldiskutierten – Versuch von Grace Davie, den Begriff einer „vicarious religion“ in die Religionssoziologie einzuführen: G. Davie, *Religion in modern Europe. A memory mutates*, Oxford 2000, 61f. passim, sowie zuletzt dies., *Vicarious religion. A response: „Journal of Contemporary Religion“* 25 (2010) nr. 2, S. 261-266.

³⁴ Vgl. N.G. Holm, *Einführung in die Religionspsychologie*, München 1990, S. 76-101.

³⁵ Vgl. seinen Brief vom 30. April 1944 aus dem Gefängnis: D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft* (hg. v. Eberhard Bethge), München 1970, S. 303-308.

gen haben unrecht.“³⁶ Oder klassisch: „Suche den Gott der Tröstungen, nicht die Tröstungen Gottes.“ (Bartholomäus del Monte)³⁷.

Damit erhält die Gottesfrage eine Neuakzentuierung: Die Atheisten und noch mehr die religiös Indifferenten machen die Christen auf die Unerfahrbarkeit, Unbegreiflichkeit und Nichtinstrumentalisierbarkeit Gottes aufmerksam und problematisieren damit die oft unvorsichtige Rede der Gläubigen von „religiösen Bedürfnissen“ und „Gottese Erfahrungen“³⁸. Der Prager Akademiker-Seelsorger Tomáš Halík bekennt: „Der Weg hin zu den Zachäus-Menschen – sie stehen am Rande oder befinden sich hinter den sichtbaren Grenzen der Kirchen, in einer Zone von Fragen und Zweifeln, in jener seltsamen Landschaft zwischen den zwei abgeschotteten Lagern derer, die sich ‚im Klaren‘ sind (nämlich selbstsichere Gläubige und selbstsichere Atheisten) – half mir, den Glauben zu verstehen sowie Jenen zu begreifen, auf den sich der Glaube bezieht, und zwar neu, aus einem anderen Blickwinkel. [...] Ja, an einen Gott zu glauben, den wir nicht sehen können, heißt zumindest auch zu hoffen, er sei dort, wo wir ihn nicht sehen, und oft auch dort, wo er nach unserer felsenfesten Überzeugung nicht ist und nicht sein kann.“³⁹

Mit all dem liegt eine schwierige, aber auch interessante Herausforderung vor der Kirche – zumindest für diesen unseren geographischen Raum und für dieses Jahrhundert.

SUMMARY

Religious Indifferentism as a Challenge and Opportunity. On the Denominational Situation in the New Federal States of Germany

In 2004 the Pontifical Council for Culture issued a document titled *Where is your God? Responding to the Challenge of Unbelief and Religious Indifference Today*. The document draws attention to the spiritual drama of our times which consists in whole groups of people quietly

³⁶ Brief an Pater Jean-Marie Perrin vom 26. Mai 1942, zit. n. S. Weil, *Zeugnis für das Gute. Spiritualität einer Philosophin (Klassiker der Meditation)*, Zürich – Düsseldorf 1998, 189. Vgl. auch B. Welte, *Grundfragen der Religion*, Leipzig 1981 [eine Lizenzausgabe seiner Religionsphilosophie, Freiburg i. Br. 21980, für die DDR], passim.

³⁷ Worte Jesu an das Herz des Priesters oder Betrachtungen für Geistliche auf alle Tage des Monats, aus dem Italienischen des Bartolomäus del Monte [1726-1778], Weltpriesters in Bologna, Sulzbach 1839, 56.

³⁸ Vgl. hierzu ausführlicher E. Tiefensee, *Die Gottesfrage in einem religiös indifferenten Umfeld*, in: *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils. Erfahrungen der polnischen Volkskirche und der ost- und mitteldeutschen Diasporakirche / Recepcja Soboru Watykańskiego II. Doświadczenia Kościoła w Polsce i Kościoła diaspory wschodnich i centralnych Niemiec*, Hg. K. Glombik, B. Kranemann, *Colloquia Theologica* 14, Opole (Oppeln) 2011, 157-170.

³⁹ T. Halík, *Geduld mit Gott. Die Geschichte von Zachäus heute*, Freiburg i. Br. 2011, S. 28 und 249.

abandoning religious practices and losing touch with faith. Such a situation results in a more frequent confrontation of the Church today with religious indifference and practical unbelief rather than atheism which seems to be on the defensive. Therefore, it is the task of the Church to recognize the causes and effects of this phenomenon and to seek appropriate ways of responding. The problem is now especially acute in the new federal states of Germany.

Whereas atheism, which is propagated by means of various organized actions and publications is relatively easy to identify and can be addressed with a whole range of arguments, the phenomenon of religious indifference poses a far more serious and complex problem to theology and one that has not been much analyzed so far. The present article describes the problem of religious indifference from the perspective of the new federal states of Germany. The author characterizes the phenomenon of religious indifference in East Germany in three points and shows in what sense it can be an opportunity and challenge to the missionary activity of the Church. He also highlights the possible strategies of addressing the problem both by Catholic theology and by proclaiming the faith.

Key words

religious indifference, practical unbelief, proclaiming the Christian message in a society of religiously indifferent people, religious indifference as a challenge to theology

STRESZCZENIE

Indyferentyzm religijny jako wezwanie i szansa. O sytuacji wyznaniowej w nowych krajach związkowych Niemiec

W 2004 r. Papieska Rada Kultury wydała dokument *Gdzie jest twój Bóg? Wiara chrześcijańska wobec wezwania indyferentyzmu religijnego*. W dokumencie tym zwrócono uwagę na dramat duchowy naszych czasów, polegający na cichym odchodzeniu całych grup ludzi od praktyk religijnych i utracie ich związku z wiarą. Sytuacja ta powoduje, że Kościół jest współcześnie bardziej konfrontowany z indyferentyzmem i praktyczną niewiarą niż z ateizmem, który znajduje się w defensywie. W związku z tym jego zadaniem jest poznanie przyczyn i skutków tego zjawiska oraz poszukiwanie właściwych sposobów reagowania. Kwestia ta jest szczególnie aktualnym problemem w nowych krajach związkowych Republiki Federalnej Niemiec.

O ile zjawisko ateizmu, które jest rozpowszechniane za pomocą różnych akcji i publikacji oraz jest stosunkowo łatwe do zidentyfikowania, a konfrontacja z nim jest możliwa dzięki całemu arsenałowi argumentów, to zjawisko indyferentyzmu religijnego stanowi dla teologii poważniejszy i bardziej złożony problem, jak dotąd słabo opracowany. Niniejszy artykuł ukazuje zagadnienie indyferentyzmu religijnego z perspektywy nowych krajów związkowych Niemiec. W trzech punktach autor dokonuje charakterystyki zjawiska indyferentyzmu religijnego w Niemczech Wschodnich oraz ukazuje, w jakim sensie może ono być szansą i wezwaniem dla działalności misyjnej Kościoła, przedstawiając możliwe strategie podejścia do niego, zarówno ze strony teologii katolickiej, jak i przepowiadania.

Słowa klucze

indyferentyzm religijny, praktyczna niewiara, przepowiadanie orędzia chrześcijańskiego w społeczności ludzi religijnie obojętnych, indyferentyzm religijny wezwaniem dla teologii