

ZPTh

Zeitschrift
für Pastoraltheologie

Theologie säkularer Existenzweisen

ISSN: 0555-9308

40. Jahrgang, 2020-2

Konfessionslosigkeit und ihre Bedeutung für die (Pastoral-)Theologie

Abstract

Die Zahl der Menschen ohne institutionelle religiöse Bindung ist in Deutschland in den vergangenen Jahren stetig gestiegen. Diese Entwicklung zeigt sich auch in anderen westeuropäischen Ländern. Bisher liegen nur wenige Erkenntnisse vor, wie das Phänomen Konfessionslosigkeit inhaltlich zu beschreiben ist. Der Beitrag differenziert das Phänomen auf Grundlage von drei verschiedenen empirischen Studien und zeigt, dass das Feld der Konfessionslosen keineswegs einheitlich zu beschreiben ist. Der zweite Teil des Beitrags fragt nach der Bedeutung der Befunde für die Pastoraltheologie und rückt die Frage nach dem gemeinsamen Bezugspunkt religiöser und nicht-religiöser Menschen in den Mittelpunkt.

In Germany, the number of people without ties to institutional religion has risen steadily in recent years. This development is also evident in other Western European countries. Yet, to date, little knowledge is available on how best to describe the phenomenon of being “undenominational.” This article differentiates the phenomenon based on three different empirical studies and shows that “undenominationalism” can by no means be uniformly described. The second part concerns the significance of these findings for pastoral theology and focuses on the matter of shared references between religious and nonreligious people.

Betrachtet man die jüngsten Zahlen aus dem Jahr 2019 zur Religionszugehörigkeit, so wird schnell deutlich, dass das Phänomen, keiner institutionell verfassten Religionsgemeinschaft anzugehören (in Deutschland vor allem als Konfessionslosigkeit bezeichnet), in Deutschland, aber auch in den anderen westeuropäischen Ländern deutlich wächst, allein im vergangenen Jahr ist die Zahl der nicht institutionell gebundenen Personen um 1% gestiegen.¹ Die jüngsten Zahlen² weisen für Deutschland einen Bevölkerungsanteil von 52% als Mitglieder einer der beiden großen Konfessionen aus (27,1% katholisch, 24,9% evangelisch), weitere 3% gehören einer anderen christlichen Konfession (1,9% orthodox) oder christlichen (Frei-)Kirchen (1,1%) an. 5,2% der Bevölkerung verstehen sich als religiös gebundene Muslime. Diesen Zahlen steht ein Bevölkerungsanteil von 38,8% religiös nicht institutionell gebundener Personen gegenüber. Neben den absoluten Zahlen ist das Wachstum der vergangenen Jahre ein Indiz für die weitere Entwicklung. So ist die Zahl der nicht institutionell Gebundenen in

¹ Angesichts der formellen Mitgliedschaftsstrukturen über das Steuersystem ist für Deutschland von religiös nicht institutionell gebundenen Personen zu sprechen, die aber nach wie vor unter der gängigen, aber nicht ganz zutreffenden Bezeichnung Konfessionslose erfasst werden.

² Fowid, Religionszugehörigkeiten 2019, <http://go.wwu.de/dbdjk>, (Stand: 11.9.2020).

den vergangenen vier Jahren um jährlich 1% gestiegen. Klassischerweise unterscheiden sich West- und Ostdeutschland hinsichtlich der Religiosität und religiösen Zugehörigkeit nach wie vor deutlich, die Zahl der nicht religiös-institutionell Gebundenen liegt in Ostdeutschland im Mittel bei 70%, in einzelnen Bundesländern auch über 80%.³ Diese Entwicklung ist vergleichbar zu den anderen westeuropäische Ländern, wenn auch auf unterschiedlichem Ausgangsniveau. So liegt der Anteil der keiner Religionsgemeinschaft Angehörigen in der Schweiz 2018 bei 28%⁴, in den Niederlanden⁵ 2017 bei 51% und in Großbritannien 2018 bei 39,5%.⁶ Setzt sich die Entwicklung in Deutschland in gleicher Weise wie in den vergangenen Jahren fort, wird die Zahl der Konfessionslosen in zehn Jahren bei fast der Hälfte der Bevölkerung liegen. Anders formuliert, die Konfessionslosen oder keiner religiösen Sozialgestalt Zugehörigen sind zusammen mit Muslimen die einzig wachsende Gruppe, wenn es um die Frage nach Religion geht.

Unabhängig von den gängigen Modernisierungstheorien zeigt sich mindestens für Westeuropa am Phänomen der wachsenden Zahl der keiner Sozialgestalt von Religion zugehörigen Personen der religiöse Wandel der Moderne in aller Deutlichkeit. Vor allem zeigt sich daran, dass es sich gerade nicht nur um einen sich rasant vollziehenden religiösen Wandel handelt, sondern vielmehr um einen religiös-weltanschaulichen Wandel, den wir aber gewohnt sind, unter den Titel „religiöser Wandel“ zu subsumieren.

Wie ist das Phänomen Konfessionslosigkeit jedoch inhaltlich näher zu beschreiben? Allen verwendeten unterschiedlichen Begrifflichkeiten wie Konfessionslosigkeit, Religionslosigkeit, religiös Indifferente, Konfessions- und Religionsfreie, Agnostiker oder „Nones“ (Linda Woodhead) ist gemeinsam, dass der Referenzpunkt der Bezeichnung nach wie vor die Religion ist und alle Begrifflichkeiten letztlich doch – wenn auch in einer negativen Absetzung – auf diese bezogen bleiben. Das verweist auf die nach wie vor große Wirkmächtigkeit des Diskurses „Religion“, aber auch darauf, dass hinsichtlich des Phänomens, keiner Sozialgestalt von Religion anzugehören, bisher nur wenig gesichertes Wissen über die weltanschaulichen und/oder religiösen Haltungen und

³ Die unterschiedlichen Grade von Konfessionslosigkeit in West- und Ostdeutschland führen Müller/Pickel/Pollack auf unterschiedliche Traditionen von Konfessionslosigkeit in West- und Ostdeutschland zurück: So sei der Prozess in Westdeutschland eine Begleiterscheinung der gesellschaftlichen Liberalisierungsprozesse, während er in Ostdeutschland eine Folge der staatsideologisch verordneten Kirchenfeindlichkeit darstelle. Vgl. Olaf Müller – Gert Pickel – Detlef Pollack, Kirchlichkeit und Religiosität in Ostdeutschland. Muster, Trends, Bestimmungsgründe, in: Michael Domsgen (Hg.), Konfessionslosigkeit – eine religionspädagogische Herausforderung. Studien am Beispiel Ostdeutschlands, Leipzig 2005, 23–64.

⁴ Statista, Mitglieder in den Religionsgemeinschaften in der Schweiz, <http://go.wwu.de/5ug7v> (Stand: 11.9.2020).

⁵ Fowid, Konfessionsfreie Niederlande, <http://go.wwu.de/8a3t9> (Stand: 11.9.2020).

⁶ Fowid, Konfessionsfreie Großbritannien mit stetigem Zuwachs, <http://go.wwu.de/9tl5t> (Stand: 11.9.2020).

Einstellungen dieser Bevölkerungsgruppe existiert. Erst in jüngerer Zeit rückt das Phänomen in den Fokus intensiverer soziologischer und teilweise auch theologischer Forschungen.⁷ Denn Konfessionslosigkeit bedeutet nicht zwingend in Selbst-, Welt- und Wirklichkeitsdeutungen auf keinerlei religiös grundierte Sinndeutungssysteme zurückzugreifen, ist also nicht im Sinne eines gänzlich a-religiösen bzw. säkularen Lebensentwurfes identisch, die in der Tat besser mit der in den englischsprachigen Nachbarstaaten verwendeten Kategorie „no religion“ erfasst sind. Der Begriff der Konfessionslosigkeit impliziert daher zunächst einmal nur die Nicht-Bindung an eine institutionelle Verfasstheit von Religion, aber nicht auch das Ablehnen jeglicher religiöser Haltungen, Einstellungen oder Praktiken bzw. die Nicht-Ansprechbarkeit für diese.

Dem Versuch, das genannte Phänomen – zumindest für den deutschen Kontext – näher zu beschreiben, ist vorzuschicken, dass sich religiöse und nicht-religiöse Menschen in ihrem Leben, ihrem Lebensalltag, ihren Interessen, Vorlieben, Ängsten und Sorgen vermutlich eher wenig unterscheiden.⁸ Der wesentliche, wenn vielleicht auch nicht unerhebliche Unterschied zwischen religiösen und nicht-religiösen Menschen liegt in Bezug auf das Relevanzsystem Religion, konkret darin, welche Bedeutung Religion und religiösen Deutungsmustern im eigenen Lebenszusammenhang zugemessen wird und inwieweit Fragen des Lebens mit Bezug auf ein transzendenzorientiertes Sinndeutungssystem beantwortet werden.

Im Folgenden wird in einem ersten Schritt auf Grundlage von drei empirischen Studien versucht, Konfessionslosigkeit inhaltlich etwas zu differenzieren. Dabei handelt es um den Entwurf von zwei Typologien von Konfessionslosigkeit von Gert Pickel aus dem Jahr 2013, Pickel/Jaeckel/Yendell 2019 und um die von Stolz/Könemann/Schneuwly-Purdie/Englberger/Krüggeler verfasste Studie zu Religion und Religiosität in der Schweiz aus dem Jahr 2014.⁹ Alle drei Studien werden miteinander in Beziehung

⁷ Vgl. dazu z.B. den von Michael Wermke und Mirjam Rose herausgegeben Sammelband: Konfessionslosigkeit heute. Zwischen Religiosität und Säkularität, Leipzig 2014.

⁸ Vgl. die 2016 im Auftrag der Humanistischen Union von Emnid durchgeführte Untersuchung zu säkularer Lebensauffassung in der Berliner Bevölkerung: Auf die Frage: „Inwieweit trifft die folgende Lebensauffassung auf Sie persönlich zu: ‘Ich führe ein selbstbestimmtes Leben, das auf ethischen und moralischen Grundüberzeugungen beruht und frei ist von Religion und Glauben an einen Gott’ geben 74%, also fast Dreiviertel an, dass diese Aussage für sie voll und ganz oder eher zutrifft, <https://fowid.de/meldung/dreiviertel-aller-berliner-haben-saekulare-lebensauffassung> (Stand: 11.9.2020).

⁹ Gert Pickel, Konfessionslose – das ‚Residual‘ des Christentums oder Stütze des neuen Atheismus?, in: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 12 (2013) 1, 12–31; Gert Pickel – Yvonne Jaeckel – Alexander Yendell, Konfessionslose – Kirchenfern, indifferent, religionslos oder atheistisch?, in: Pascal Siegers – Sonja Schulz – Oshrat Hochman (Hg.), Einstellungen und Verhalten der deutschen Bevölkerung. Analysen mit dem ALLBUS, Wiesbaden 2019, 123–153; Jörg Stolz – Judith Könemann – Mallory Schneuwly-Purdie – Thomas Englberger – Thomas Krüggeler, Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-)Glaubens, Zürich 2014.

gesetzt. Danach werden in einem zweiten Schritt einige Überlegungen zur pastoral-theologischen Bedeutung der Befunde vorgestellt.

1. Versuch einer inhaltlichen Beschreibung

Dass das Feld der Konfessionslosen nicht einheitlich ist, ist das erste Ergebnis aller bisherigen Studien zu Konfessionslosigkeit.¹⁰ Gemeinsamer Nenner ist die Ablehnung der Zugehörigkeit zu einer Sozialgestalt von Religion. Auf theoretischer Ebene stellt sich die Frage, inwieweit das Phänomen der Konfessionslosigkeit bzw. der Säkularität eher als ein Ergebnis der Säkularisierung der westeuropäischen Gesellschaften zu betrachten ist – und den sozialen Bedeutungsverlust von Religion verdeutlicht – oder eher als Ausdruck der Verschiebung des Religiösen in den Privatbereich – und so den Bereich des eigenen Entscheidens verdeutlicht – oder letztlich als dritte Möglichkeit die Veränderungen nicht zu einer dauerhaften individualisierten Religiosität führen, sondern das Religiöse über den Weg der Individualisierung und Privatisierung individueller Religiosität letztlich doch verblasst.¹¹

Gert Pickel hat in den vergangenen Jahren zwei Modelle zur Typisierung von Konfessionslosigkeit entwickelt. 2013 unterschied Pickel folgende Typen: gläubige Konfessionslose, tolerante Konfessionslose, (normal) Konfessionslose und (vollständig) Atheisten. 2019 entwickelten Pickel/Jaeckel/Yendell unter Rekurs auf die Glock'schen Religiositätsdimensionen¹² dann ein etwas anders gelagertes Modell, in dem weniger die Beziehung zur institutionalisierten Religion wie im ersten Modell, sondern stärker die eigene, individuelle Religiosität respektive Spiritualität in den Vordergrund gerückt und zudem zwischen Areligiosität und Atheismus differenziert ist. Diese vier Typen werden mit den Glock'schen Religiositätsdimensionen in Beziehung gesetzt (Grafik 1).

¹⁰ Heiner Meulemann, *Nach der Säkularisierung. Religiosität in Deutschland 1980–2012*, Wiesbaden 2015; Monika Wohlrab-Sahr – Tom Kaden, *Struktur und Identität des Nicht-Religiösen: Relationen und soziale Normierungen. Structure and identity of the non-religious: relations and societal norms*, in: *Religion und Gesellschaft. Sonderheft 53/2013 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 183–209, Pickel, *Konfessionslose* (s. Anm. 9); Pickel – Jaeckel – Yendell, *Konfessionslose* (s. Anm. 9); Johannes Quack – Cora Schuh, *Religious Indifference. New Perspectives from Studies on Secularization and Nonreligion*. Wiesbaden 2017; Johannes Quack – Cora Schuh – Susanne Kind, *The Diversity of Nonreligion. Normativities and Contested Relations*, London and New York 2019; Stolz u.a. (Hg.), *Religion und Spiritualität* (s. Anm. 9).

¹¹ Vgl. dazu Stolz u.a. (Hg.), *Religion und Spiritualität* (s. Anm. 9) 203–206.

¹² Vgl. Charles Y. Glock, *Über die Dimensionen der Religiosität*, in: Joachim Matthes (Hg.), *Kirche und Gesellschaft (Einführung in die Religionssoziologie Bd. 2)*, Hamburg 1969, 150–168.

Dimensionen	Individuell Religiöse	Spirituell Aufgeschlossene	Areligiöse	Atheisten
Religiöses Wissen	Ja	Wenig	Nein	Ja
Religiöse Praxis	Ja	Nein	Nein	Evtl. atheistische Praxis
Religiöse Ideologie	Evtl.	Nein	Nein	Atheistische Ideologie
Religiöse Erfahrung	Ja	Evtl.	Nein	Nein

Quelle: Pickel u.a. (Hg.) Konfessionslose (s. Anm. 9) 136.

Versucht man nun, beide Modelle von Konfessionslosigkeit und damit auch die Dimension von Institutionalitätsbezug auf der einen und Religiositäts-/Spiritualitätsbezug auf der anderen Seite zu integrieren, dann können die Gläubig-Konfessionslosen mit den individuell Religiösen, die tolerant/normal Konfessionslosen mit den Areligiösen und die Kategorie der Atheisten miteinander in Beziehung gesetzt werden. Einen etwas anderen Typus bilden die spirituell Aufgeschlossenen, die sich in ihrer Säkularität etwas stärker im Feld nicht-traditionaler Religiositätsformen bewegen.

Die erste Gruppe der „gläubig Konfessionslosen“ und „individuell Religiösen“ zeichnet sich durch die Differenzierung zwischen Religion und religiöser Institution aus und nimmt für sich in Anspruch, ohne Institutionsbindung religiös sein zu können. Religion ist für sie ein hohes individuelles Gut, das Menschen in dieser Gruppe aber institutionsungebunden pflegen wollen. Sie verfügen in der Regel über religiöses Wissen, sind oft auch praktizierend und haben religiöse Erfahrungen.¹³ Vorfindlich ist diese Form eher in West- als in Ostdeutschland.¹⁴ Qualifiziert man diese Gruppe an der klassischen Frage nach der Gottesvorstellung, dann gehen 21% von einem persönlichen Gott aus, 63% stimmen der Aussage, es gibt ein höheres Wesen oder eine geistige Macht, zu, 12% wissen nicht, was sie glauben sollen und 3% stimmen der Aussage zu, dass es keinen persönlichen Gott oder ein höheres Wesen oder eine geistige Macht gibt.¹⁵ Das bedeutet, dass Menschen dieses Typus durchaus religiöse und spirituelle Vorstellungen haben und auch Praktiken wie Gebet oder Kirchengang, z.B. anlässlich familiärer Feste, ausüben, aber diese sind nicht sehr zentral ausgeprägt.

Der zweite Typus der „spirituell Aufgeschlossenen“ modelliert am stärksten die Entfernung von traditionellen christlich grundierten Formen der Religiosität und damit auch das Theorem der religiösen Individualisierung, wie es nicht nur Thomas Luck-

¹³ Vgl. Stolz u. a. (Hg.), Religion und Spiritualität (s. Anm. 9) 137; Pickel – Jaeckel – Yendell, Konfessionslose (s. Anm. 9) 137.

¹⁴ Vgl. Pickel, Konfessionslose (s. Anm. 9) 22.

¹⁵ Vgl. Pickel – Jaeckel – Yendell, Konfessionslose (s. Anm. 9) 137.

mann formuliert hat, sondern auch von Grace Davie, Daniele Hervieu-Leger, Linda Woodhead, Paul Heelas oder Hubert Knoblauch beschrieben wurde.¹⁶ Bei aller scheinbaren Nähe zu stark individualisierter Religiosität kann das aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass die spirituelle Aufgeschlossenheit auch hier nicht sehr stark ausgeprägt ist und eher dem säkularen Pol zuneigt.¹⁷ Das wird noch einmal mehr durch Positionen zu verschiedenen Gottesvorstellungen belegt: 1% bejaht einen persönlichen Gott, 12% bejahen die Existenz eines höheren Wesens oder einer geistigen Macht, 17% wissen es nicht und 71% verneinen die Existenz eines persönlichen Gottes, höheren Wesens und einer geistigen Macht.¹⁸

Im Lebenszusammenhang des dritten Typus, der „tolerant/normal Konfessionslosen“ bzw. „A-Religiösen“, spielt Religion im Grunde keine Rolle, weder im Alltag noch in Situationen der Kontingenz. Eine gewisse Differenzierung ist dahingehend vorzunehmen, dass die tolerant Konfessionslosen das Phänomen Religion und die Bindung an eine religiöse Überzeugung verstehen und nachvollziehen können, auch wenn sie selbst diese Option für sich ausschließen, während der A-Religiöse dem Phänomen Religion an sich bereits fremd gegenübersteht. Naheliegend handelt es sich bei dieser Gruppe um Personen ohne religiös begründete Glaubensüberzeugungen.¹⁹ Hinsichtlich der Gottesvorstellung zeigt sich Folgendes: 0% der Atheisten respektive 2% der Areligiösen gehen von einem persönlichen Gott aus, 3% respektive 12% bejahen ein höheres Wesen oder eine geistige Macht, 10% bzw. respektive 25% wissen es nicht so genau und 87% bzw. 61% lehnen jegliche Vorstellung der Existenz einer übergeordneten Macht oder eines persönlichen Gottes ab.²⁰

Der Unterschied zwischen dem dritten und dem vierten Typus, den „Atheisten“, besteht nun in der entschiedenen und bewussten Haltung gegenüber Religion im Sinne einer bewussten Ablehnung.²¹ Im Unterschied zum Areligiösen oder normal-Konfessionellen hat der Atheist eine Vorstellung, worüber er redet, wenn er über oder von Religion redet und damit auch davon, was er explizit ablehnt. A-Religiöse oder Säkulare haben keineswegs keine Glaubensüberzeugungen, nur eben keine religiösen, so z. B.: „Ich glaube nicht an Gott. Ich glaube an den Menschen. Trotz allem, was geschieht [...]. Ich glaube, trotzdem, dass es etwas im Menschen gibt, sein Gewissen,

¹⁶ Vgl. Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt (1967) 1991; Davie Grace, *Europe-The Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World* (Sarum Theological Lectures) London 2002; Danièle Hervieu-Leger, *Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung*, Baden-Baden 2004; Linda Woodhead – Paul Heelas, *The Spiritual Revolution*, Hoboken 2005; Hubert Knoblauch, *Populäre Religion*, Frankfurt/New York 2009.

¹⁷ Vgl. Stolz u. a. (Hg.), *Religion und Spiritualität* (s. Anm. 9) 67; 75–76.

¹⁸ Vgl. Pickel – Jaekel – Yendell, *Konfessionslose* (s. Anm. 9) 137.

¹⁹ Vgl. Stolz u. a. (Hg.), *Religion und Spiritualität* (s. Anm. 9) 109–114.

²⁰ Vgl. Pickel – Jaekel – Yendell, *Konfessionslose* (s. Anm. 9) 137.

²¹ Vgl. die Kategorie der Religionsgegner in der Studie Stolz u. a. (Hg.), *Religion und Spiritualität* (s. Anm. 9).

wenn man so will, welches die Menschheit voranbringt“²² oder „Ich brauchte eine Zeremonie, aber keine religiöse Zeremonie“²³. Man glaubt nicht nur an den Menschen, sondern auch an die Natur, die Evolution oder an eine ausgleichende Gerechtigkeit.²⁴ Verschiedentlich zeigt sich auch fast so etwas wie eine leichte Wehmut: „Ich wünschte, ich wäre gläubig, glaub ich.“²⁵

Säkulare Menschen unterscheiden sich von religiösen Menschen allerdings nicht hinsichtlich ihrer Wertüberzeugungen. Werte wie Ehrlichkeit, Gerechtigkeit, Anstand, Respekt, Solidarität, Nächstenliebe, Toleranz etc. werden von säkularen wie religiösen Menschen geteilt.²⁶ Der entscheidende Unterschied zwischen religiösen und säkularen liegt in der Begründung der Werte; Säkulare begründen ihre Wertüberzeugungen aus einer nicht religiösen Haltung heraus, Religiöse beziehen sich in ihren Begründungsleistungen unter Umständen auf ein religiöses Wertesystem. Wenn Unterschiede in Werthaltungen existieren, dann vor allem hinsichtlich konkreter Überzeugungen, die die Lebensführung und Sexualmoral betreffen. Dieser Unterschied bezieht sich allerdings besonders auf hoch-institutionell Verbundene und Mitglieder von Freikirchen. Der größte Unterschied zwischen säkularen und religiösen Menschen besteht also in ihren grundlegenden Einstellungen gegenüber Religiosität und verfasster Religion, und darin noch einmal in besonderer Weise hinsichtlich der religionspolitischen Ansichten, vor allem bezüglich der Einschätzung gegenüber den gewaltförmigen und konfliktiven Anteilen von Religion.²⁷

Beide Typologien von Pickel differenzieren das Phänomen der Konfessionslosigkeit, insofern diese in Deutschland über die Nicht-Mitgliedschaft in einer Religionsgemeinschaft definiert ist. Demensprechend sind in den Typen Personen erfasst, die der Religion (noch) näherstehen und welche, die ihr ferner stehen. Dies wird auch bei einem Blick auf die Häufigkeitsverteilung der Typen deutlich: In der 2013 entwickelten Typologie liegt der Anteil der Gläubig-Konfessionslosen bei 11%, der der tolerant und normal Konfessionslosen zusammen bei 38% und der Anteil der Atheisten bei 51%. Das bedeutet eine fast vollständig säkulare Ausrichtung bei 89% der Konfessionslosen. Die West-Ost-Verteilung ist dabei in allen vier Gruppen erwartbar. In der 2019 entwickelten Typologie ist die Verteilung folgendermaßen: Der Anteil der individuell Religiösen liegt bei 13%; der spirituell Aufgeschlossenen bei 18%, der Areligiösen bei 28% und

²² Karine, 68, konf.los, in: Stolz u. a. (Hg.), Religion und Spiritualität (s. Anm. 9), 110.

²³ Gustave, 30, konf.los, in: Stolz u. a. (Hg.), Religion und Spiritualität (s. Anm. 9) 111.

²⁴ Vgl. Stolz u. a. (Hg.), Religion und Spiritualität (s. Anm. 9) 111.

²⁵ Vgl. Judith Könemann, „Ich wünschte, ich wäre gläubig, glaub ich.“ Zugänge zu Religion und Religiosität in der Lebensführung der späten Moderne, Wiesbaden 2002.

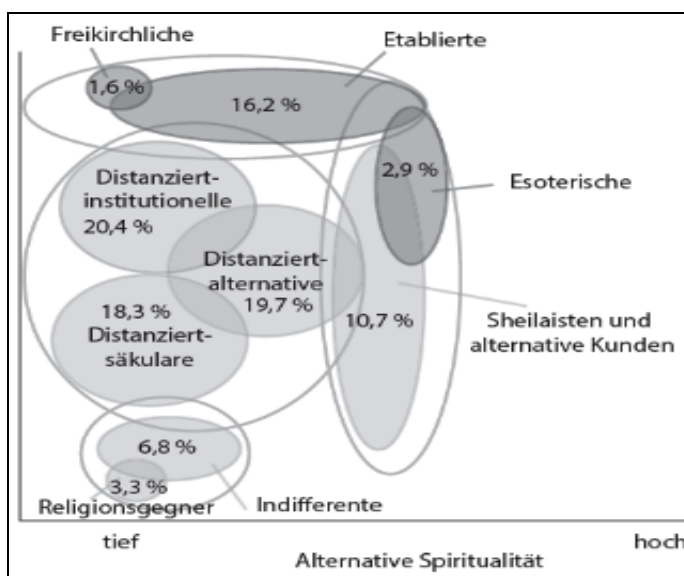
²⁶ Vgl. Stolz u. a. (Hg.), Religion und Spiritualität (s. Anm. 9) 121.

²⁷ Vgl. Stolz u. a. (Hg.), Religion und Spiritualität (s. Anm. 9) 150–171; Pickel – Jaeckel – Yendell, Konfessionslose (s. Anm. 9) 141.

der Atheisten bei 41%.²⁸ Damit gestalten auch laut diesem Modell 69% aller Konfessionslosen ihr Leben säkular. Die West-Ost-Verteilung liegt dabei bei 76% Konfessionslose in Ostdeutschland und 54% in Westdeutschland.

Wird Konfessionslosigkeit bei Pickel über die in Deutschland übliche formale Mitgliedschaft erfasst, so differenziert die Schweizer Studie „Religion und Religiosität in der Ich-Gesellschaft“ in ihren Ergebnissen unabhängig von der Frage nach Mitgliedschaft in einer Konfession oder Religion zwischen Religiosität und Säkularität.

Die vier unterschiedlichen Typen mit ihren jeweils ausgebildeten Subtypen werden dem institutionell gebundenen, dem alternativen, dem Typus der Distanzierten schließlich dem säkularen Typus zugeordnet. Folgende Grafik verdeutlicht die Typen und ihre jeweiligen Häufigkeiten:



Quelle: Stolz u.a. (Hg.), Religion und Spiritualität (s. Anm. 9) 67.

Werden nun die Typologien von Pickel mit der Schweizer Studie in Beziehung gesetzt, so entsprechen die gläubig Konfessionslosen und individuell Religiösen dem Subtyp der Distanziert-Institutionellen, der Typus der spirituell Aufgeschlossenen weist am ehesten Parallelen zum Typus der Distanziert-Alternativen auf, allerdings mit einer deutlichen Neigung zum unteren, dem säkularen Pol. Der Typus der A-Religiösen findet sich je nach Ausprägungsgrad in den Distanziert-Säkularen und im säkularen Typus der religiös Indifferenten wieder; und schließlich wird die vierte Gruppe von den beiden als atheistisch bezeichneten Typen gebildet, die in der Schweizer Studie den Religionsgegnern entsprechen. Ein gewisses Alleinstellungsmerkmal in der Typologie von Pickel hat der Typus der spirituell Aufgeschlossenen, er entspricht am ehesten dem

²⁸ Die Zahl der Atheisten und A-Religiösen ist auch umzukehren, sie ist deshalb so hoch, weil das Frageinstrumentarium Atheismus weniger als Ablehnung von Religion erhob, vgl. Pickel – Jaekel – Yendell, Konfessionslose (s. Anm. 9) 132–133.

Typus der Distanziert-Alternativen, allerdings in einer deutlichen Neigung zum säkularen Pol.

Wir können auch in dieser Studie von mehr als 30% Prozent (säkularer Typus und distanziert Säkulare; einige säkular orientierte Alternative) ausgehen, die eine stark säkulare Lebensausrichtung haben, davon gestalten fast 12% ihr Leben ganz und gar säkular, also ohne jeglichen Bezug auf ein religiöses Relevanzsystem.

Hinsichtlich der Sozialstruktur bestätigen sich alle Vorannahmen: Konfessionslose oder Säkulare sind der Tendenz nach jünger, leben in der Großstadt, sind höher gebildet und eher männlich als weiblich. Allerdings findet sich in Ostdeutschland die größte Gruppe der Konfessionslosen mit mittlerem formalen Bildungsabschluss.²⁹ Nicht überraschend, weil bereits bekannt, stellt das Zusammenspiel von Urbanität, hoher Mobilität, Veränderung traditionaler Bindungen (verbunden mit dem Wegfall sozialer Kontrolle), Anonymität und Individualität eine Kombination verschiedener Faktoren dar, die das Risiko des Abbruchs der Kirchenbindung in hohem Maße in sich trägt.

Neben den sozialstrukturellen Merkmalen ist eine gewichtige qualitative Differenz auszumachen, die Auswirkungen auf die weitere Entwicklung zeitigen wird. Während in Westdeutschland zurzeit noch die Konfessionslosigkeit vor allem durch Kirchenaustritt wächst und die Effekte einer nachlassenden bzw. ausfallenden religiösen Sozialisation (noch) nachgeordnet sind, ist in Ostdeutschland die Haltung der Areligiosität inzwischen ein Generationeneffekt.³⁰ Diese Situation ist auch für Westdeutschland angesichts der Akzeleration der Abbrüche zu erwarten und wird dann auch gerade in der jüngeren Generation das Verhältnis der Geschlechter vermutlich ausgleichen.

2. Pastoraltheologische Bedeutung

Das Faktum der Säkularität hat unsere Kultur bereits deutlich verändert und wird sie auch in Zukunft weiter verändern. Darauf deutet die stetige Zunahme des Phänomens der Konfessionslosigkeit und darin vor allem a) der Anteil der dezidiert A-Religiösen und Atheisten und b) unter diesen noch einmal der wachsende Anteil derer, die aus Tradition, also seit Generationen religionslos sind. Das Phänomen der Areligiosität oder einer säkularen Lebensgestaltung, die ohne jeglichen Bezug auf ein religiös grundiertes Relevanzsystem auskommt, wird zunehmen. Bedenkt man zudem, dass Religion in höchstem Maß ein soziales Phänomen ist, d. h. auf soziale Kontexte und sowohl auf eine Kommunikation über Religion als auch auf religiöse Kommunikation selbst angewiesen ist, und betrachtet man die Abbrüche an religiöser Sozialisation auch in Westdeutschland, dann wird schnell deutlich, dass die Gruppe der Areligiösen in Ge-

²⁹ Vgl. Pickel, Konfessionslose (s. Anm. 9) 17.

³⁰ Das zeigen die Zahlen generationsübergreifender Konfessionslosigkeit bei Pickel, Konfessionslose (s. Anm. 9) sehr deutlich.

samtdeutschland rasant wachsen wird, denn mit nachlassender religiöser Sozialisation geht auch die religiöse Kommunikation selbst zurück. Ob diese Entwicklung durch den Prozess einer Individualisierung des Religiösen bzw. eine Verschiebung des Religiösen in den Bereich des Privaten, wie die Individualisierungsthese des Religiösen dieses annimmt, aufgefangen werden kann, sei dahingestellt. Es bleibt fraglich, ob Religiosität ohne Kommunikation über Religion und ohne religiöse Kommunikation sowie ohne religiöse Praxis aktiv und lebendig bleiben kann, oder ob sie dann nicht eher verblasen wird. Diese Einschätzung wird noch plausibler, wenn man – wie Detlef Pollack deutlich gemacht hat – die Kontextsensibilität des Religiösen hinzunimmt, d.h. das Faktum, dass die kulturelle Umgebung und religiöse Prägung der Mehrheitsgesellschaft religiöse Haltungen in hohem Maße beeinflussen und prägen.³¹ Die Theologie, zumindest im westeuropäischen Kontext, muss damit rechnen, dass das Wegbrechen der institutionellen Bindung nicht im Sinne der Individualisierungstheorie zu einer dauernden Verlagerung des Religiösen ins Private führt, sondern eher im Sinne der Säkularisierungstheorie die Verlagerung ins Private ein Durchgangsstadium zu einer immer stärkeren säkularen Haltung darstellt³², die zwar keineswegs Religion ablehnt, für die aber Religion und eine individuell religiöse Haltung für den eigenen Lebenszusammenhang nicht relevant sind.

Für die Theologie heißt das, dieser schleichenden Umkehrung der Verhältnisse gewahr werden zu müssen. Die „kognitive Minderheit“, so ein Ausdruck von Christoph Theobald³³, sind die Christinnen und Christen, nicht die Säkularen. Das schließt ein, so nochmals Theobald, dass in einem mehr und mehr säkularen Europa Christinnen und Christen die Gäste und nicht mehr die Gastgeber*innen sind.³⁴ Dies gilt umso mehr, als Säkularität und Religionslosigkeit in Ostdeutschland als Identitätsmarker, vor allem aber als Distinktionsmerkmal gegenüber Westdeutschland konstruiert sind. Wie sehr man aber noch einer Perspektive verhaftet ist, die dieser veränderten Situation im religiösen Feld nicht gerecht wird, verdeutlicht der tradierte Sprachgebrauch, säkulare Lebensweise nach wie vor durch eine Defizitmarkierung zu charakterisiert: Säkulare Existenzweisen sind *konfessionslos* oder *religionslos* oder *nicht-religiös*.

Das Phänomen der Säkularität macht auch darauf aufmerksam, dass Religion keine anthropologische Größe, kein zum Menschen natürlich gehörendes Existenzial ist, wie dies häufig in Religionstheorien angenommen wird. Religion ist vielmehr ein Potenzial, das aus der Fähigkeit wie Notwendigkeit des Menschen, sein Leben zu deuten und

³¹ Vgl. Detlef Pollack – Gergely Rosta, Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich, in: Religion und Moderne (1) 2015, 474–476.

³² Vgl. Stolz u. a. (Hg.), Religion und Spiritualität (s. Anm. 9) 196–199; 207–217.

³³ Christoph Theobald, Christentum als Stil. Für ein zeitgemäßes Glaubensverständnis in Europa, Freiburg 2018, 24.

³⁴ Vgl. ebd., 10–11.

ihm durch diese Deutungen einen Sinn zu verleihen, resultiert.³⁵ Die Entscheidung, ob dies im Rekurs auf religiöse Systeme letzter Relevanz oder auf ein nicht-religiöses Relevanzsystem erfolgt, obliegt dabei dem einzelnen Menschen. Anerkennt man also Säkularität als eigenständige Lebensform und Lebensweise, dann folgt daraus, sich von Religion als anthropologischer Grundkonstante und der Idee einer natürlichen Religiosität zu verabschieden.³⁶

Die Zahl derer, die innerhalb der Konfessionslosen gelegentlich noch religiöses Interesse, religiöse Vorstellungen oder auch Praktiken aufweisen, wie etwa die individuell Religiösen oder spirituell Aufgeschlossenen in den beiden Typologien von Pickel, darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Mehrheit der Konfessionslosen wirklich säkular lebt und eine große Distanz zu Religion aufweist. Das bedeutet nicht, dass Diskussionen über Religion grundsätzlich unerwünscht sind oder als uninteressant angesehen werden, aber Kommunikation über Religion ist nicht zugleich religiöse Kommunikation, vor allem aber ist Kommunikation über Religion nicht gleichbedeutend mit dem Wunsch nach religiöser Kommunikation. In diesem Sinne bestätigten die Interviewpartner*innen der Schweizer Studie häufig, dass das Interview interessant und anregend gewesen sei, aber letztlich auch der einzige Auslöser, sich mit dem Thema Religion überhaupt auseinanderzusetzen. Dabei wurde dieser Auslöser von außen durch die Studie an sie herangetragen. Religion hat für säkulare Menschen folglich eine absolut nachgeordnete Bedeutung, wenn sie denn überhaupt noch eine Bedeutung hat. Wie Gert Pickel (2013) festgestellt hat, wird zudem das Verhältnis zu Religion und religiösen Menschen seitens säkular lebender Menschen umso entspannter, je weniger das Gefühl auftaucht, missioniert zu werden.

Jan Hermelink fragte – vor dem Hintergrund der skizzierten gesellschaftlichen Situation – in einer Erwiderung auf die Thesen von Eberhard Tiefensee zu Recht nach dem gemeinsamen Gesprächspunkt, dem gemeinsamen „Sendungsauftrag“³⁷ zwischen religiösen und religionslosen Menschen. Hermelink macht hier in erster Linie eine gesellschaftspolitische Zielsetzung wie gesellschaftliche Integration und die diese befördernden Werte aus. Die Frage, wie wir auf Zukunft hin leben wollen, ist sicher die entscheidende Frage, über die sich Religiöse und Säkulare miteinander verständigen können müssen. Die Werte sind dabei sicher ähnlich, die Zielperspektiven vielleicht auch, entscheidend differieren werden die das eigene Handeln begründenden motivationalen (subjektiven) Relevanzsysteme. Diese Differenz scheint jedoch in einer weltanschaulich pluralen Gesellschaft unproblematisch.

³⁵ Vgl. Saskia Wendel, Die Rationalität des Glaubens, in: Michael Kühnlein (Hg.), Gott und Sinn. Im interdisziplinären Gespräch mit Volker Gerhardt, Baden-Baden 2016, 37–52.

³⁶ Diese wird bei Ankerkennung von Religionslosigkeit dennoch weiterhin von Tiefensee vertreten. Vgl. seinen Beitrag in diesem Heft.

³⁷ Vgl. Jan Hermelink, Response zum Vortrag „Mission angesichts religiöser Indifferenz“, in: VLKD (Hg.), 25 Jahre Gemeindegemeinschaft – Symposium „MissionArt“ 2011, 18–25, hier 20.

Einen entscheidenden gemeinsamen Bezugspunkt zwischen säkularen und religiösen Existenzweisen hat Christoph Theobald mit seinem Konzept vom Lebensglauben bzw. des „Jedermann-Glauben“ entwickelt.³⁸ Damit meint er den jedem Menschen gegebenen fundamentalen Glauben an das Leben, ohne den ein Leben *als* Leben nicht möglich ist. Dieser Lebensglaube beschreibt ein Grundvertrauen in das Leben, das dem Menschen aufgrund des in ihn gesetzten Vertrauens der Anderen vorausgeht und sich zugleich immer wieder neu aktualisiert. Damit bestimmt Theobald den Glaubensbegriff nicht material und auch nicht über Praktiken, sondern als „multipolares Beziehungsgeschehen“³⁹. Als anthropologisches und nicht unbedingt religiöses Phänomen taucht er inmitten der Offenheit, der Verwundbarkeit des Menschen auf, er fragt nach Orientierung in der Welt und nach Sinn und zeigt sich dort, wo die Unverfügbarkeit des „Sinnes“ und des „Ganzen“ nicht übergangen werden kann.⁴⁰ Dieser Lebensglaube muss nicht – so Theobald – zum Gottglauben werden, und gleichzeitig ist dieser Lebensglaube der existenzielle Anknüpfungspunkt zwischen säkularen und religiösen Menschen.

Greift man diesen Lebensglauben als gemeinsamen Bezugspunkt zwischen religiöser und säkularer Existenzweise auf, dann impliziert das für die Theologie, die Kirchen und ihre Christ*innen eine zutiefst kenotische Haltung. Das Kenotische besteht gerade darin, genau das auszuhalten: dass der Lebensglaube nicht zum Gottglauben wird, dass es keinen gemeinsamen Resonanzboden (mehr) in Bezug auf Religion gibt, dass es in der säkularen Existenzweise unter Umständen nicht einmal ein Interesse gibt, etwas über die Gründe zu erfahren, warum religiöse Menschen religiös sind. Das Kenotische besteht darüber hinaus in einer radikalen Erwartungslosigkeit seitens der Religiösen. Das Wort „Erwartungslosigkeit“ schließt in gewisser Weise das Wort „warten“ mit ein. Hansjürgen Verweyen hat – angeregt durch einen Text von Origenes – Gott als das pure „Warten können“ bestimmt⁴¹, und dieses wiederum als die „Essenz der Liebe, die niemals aufhört“⁴². Die Kenose, zu der die Theolog*innen aufgefordert sind, besteht nun m.E. in diesem puren Warten, das keine andere Absicht kennt als die, dass sich ein Raum eröffnet, in dem etwas geschehen, sich ereignen kann. Angesichts des Phänomens Säkularität scheint m.E. dieses Wartenkönnen und die kenotische Haltung der Erwartungslosigkeit für eine zukünftige Pastoraltheologie theologisch entscheidend zu sein.

³⁸ Theobald, Christentum (s. Anm. 33) 78–88.

³⁹ Ebd., 81.

⁴⁰ Vgl. ebd., 83.

⁴¹ Hansjürgen Verweyen, Botschaft eines Toten. Den Glauben rational verantworten, Regensburg 1997, 51.

⁴² Ebd.

Univ.-Prof. Dr. Judith Könemann
Professur für Religionspädagogik, Bildungs- und Genderforschung
Katholisch-Theologische Fakultät, WWU Münster
Robert-Koch-Str. 40
48149 Münster
+49 (0) 251 83-32657
j.koenemann(at)uni-muenster(dot)de