



EZW-Texte 257

Matthias Pöhlmann (Hg.)

Abschied von der Religion?

Säkularisierung – Konfessionslosigkeit –
neuer Atheismus



Evangelische Zentralstelle
für Weltanschauungsfragen



Evangelische Kirche
in Deutschland

Vorwort	3
Gert Pickel / Yvonne Jaeckel Konfessionslose in Deutschland Empirische Befunde in der Gegenwart	7
Klaus Fitschen Konfessionslos? Säkular? Atheistisch? Laizistisch? Oder einfach: normal? Das Schwinden und Vergessenwerden der Religion in der Neuzeit und die Folgen für die Religionskritik	27
Anita Häfner Erwachsenwerden feiern! Humanistische Jugendfeier in Bayern	37
Andreas Fincke Voll im Trend? Anspruch und Wirklichkeit atheistischer, kirchenkritischer und humanistischer Initiativen in Deutschland	42
Michael Roth Streit um Gott? Überlegungen zur religiösen und a-theistischen Rede von Gott	66
Anna-Katharina Szagun „Nur Gott selbst kann wissen, ob es ihn gibt!“ Expeditionen ins Ungewisse?	79
Die Autorinnen und Autoren	99

Vorwort

Bei der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland mit dem Schwerpunktthema „Zukunft auf gutem Grund“ im November 2017 in Bonn hat der Religionssoziologe Detlef Pollack die Hoffnung auf eine nachhaltige Sinnsuche in unserer Gesellschaft gedämpft:

„Erwartungen an eine weit verbreitete Sehnsucht nach Sinn, Spiritualität oder Religion erhalten durch einschlägige Umfrageergebnisse indes eine nachhaltige Dämpfung. Nur etwa 8 % der Deutschen geben an, sehr oft über den Sinn des Lebens nachzudenken. Die Mehrheit denkt nicht oft darüber nach. Nur etwa 10 % erklären, sie wären religiös auf der Suche. Dass unser Zeitalter durch ein hohes Maß an religiöser Sehnsucht charakterisiert sei, lässt sich nicht behaupten. Mit anderen Worten: Die zurückgehende religiös-kirchliche Bindung hat nicht nur etwas mit dem Profil des kirchlichen Angebots zu tun, sondern auch etwas mit der schwachen religiösen Nachfrage. Die theologische Unterstellung eines religiösen Apriori trifft die Lebenswirklichkeit der Menschen nicht.“¹

Die auch von den Kirchen oftmals vertretene These von der Wiederkehr des Religiösen hat sich so nicht bewahrheitet. Es gibt zwar Pluralisierungs- und Individualisierungsprozesse und eine neue Aufmerksamkeit für Religion, die sich jedoch nicht in Mitgliedschaft niederschlägt. Im Gegenteil: Ein Drittel der gesamtdeutschen Bevölkerung gehört heute keiner Konfession oder Religion mehr an. Religiöse Traditionen und individuelle Glaubenspraxis gelten vielerorts als überholt. Religion ist für viele Menschen keine Option mehr. Die Entwicklung einer „Vergleichgültigung“ gegenüber Religion prägt nicht nur den Osten Deutschlands. Auch im Westen, wo eine „Kultur der Kirchenzugehörigkeit“ (Monika Wohlrab-Sahr) vorherrschte, verlieren Menschen den Kontakt zur Religion – ein Prozess, der häufig mit dem Abschied von der Kirche eingeläutet wird. Konfessionslosigkeit gehört zur Signatur der Gegenwart. Es ist davon auszugehen, dass die Säkularisierungstendenzen in Deutschland sich auch in Zukunft weiter fortsetzen werden. Es gibt Interessensvertreter säkularer Organisationen, die sich diese Entwicklung zunutze machen möchten und gleiche Rechte eingeräumt haben wollen wie die christlichen Kirchen. Die weltanschauliche Diskussion geht weiter. Dabei scheinen sich die Gräben zwischen religiöser Weltsicht und areligiöser Weltanschauung weiter zu vertiefen.

¹ Detlef Pollack: Herausforderungen für eine reformbereite Kirche. Vortrag zum Schwerpunktthema der EKD-Synode, November 2017; www.ekd.de/Synode-2017-4-schwerpunktthema-prof-dr-detlef-pollack-muenster-30298.htm (Abruf: 4.10.2018).

Die Kirche ist dazu herausgefordert, sich der Kritik und den Anfragen zu stellen, mit denen sie durch Säkularisierung, Konfessionslosigkeit und neuen Atheismus konfrontiert ist und die von vielen Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche übernommen werden. Wie kann dieser mitunter massiven Kritik sachlich und reflektiert begegnet werden? Wie kann der christliche Glaube darauf reagieren, wenn wissenschaftliches Denken gegen den Glauben an Gott gestellt wird, wenn Aufklärung und Humanismus für sich in Anspruch genommen werden, um eine ethische und intellektuelle Überlegenheit gegenüber Religionen zu postulieren? Welche Perspektiven ergeben sich im Umgang mit anderen und für das Zusammenleben von Menschen heute?

Der vorliegende EZW-Text fragt nach den Entstehungsbedingungen und Erscheinungsformen heutiger Säkularisierung, der Konfessionslosigkeit und nach den Facetten eines neuen Atheismus.

Gert Pickel und *Yvonne Jaeckel* stellen in ihrem religionssoziologischen Beitrag wichtige empirische Befunde zur Konfessionslosigkeit in Deutschland vor. Sie zeigen die vielfältigen Hintergründe und Erscheinungsformen dieses Phänomens auf und stellen fest, dass Konfessionslose nicht unbedingt gegen Religion sind. Sie sei ihnen schlechthin gleichgültig.

Der kirchliche Zeitgeschichtler *Klaus Fitschen* befasst sich mit Konfessionslosigkeit als historischem Phänomen der Neuzeit. Dabei beobachtet er, dass das Wechselverhältnis von Religion und religionsloser Welt schon immer eine Rolle gespielt hat. So führt er Säkularität besonders auf „eine im Laufe der Geschichte anwachsende Bedeutung nichtreligiöser, weltlicher Aspekte menschlichen Lebens“ zurück.

Einen Einblick in die Praxis des Humanistischen Verbands Deutschlands – Bayern (HVD) gibt dessen Mitarbeiterin *Anita Häfner*. Sie schildert die Arbeit des HVD anhand der „Jugendfeier“, die dieser anbietet. Leitend sei dabei ein anspruchsvolles nichtreligiöses Rahmenkonzept, das zum Ziel habe, „Selbstbestimmung, Toleranz und Solidarität, Neugier und eigenes Denken sowie die Übernahme von Verantwortung für uns selbst und andere zu fördern“.

Der Weltanschauungsexperte *Andreas Fincke* gibt einen Überblick über die vielfältigen und weit verzweigten atheistischen, kirchenkritischen und humanistischen Initiativen in Deutschland. Dabei geht er u. a. auf den sog. neuen Atheismus ein und beleuchtet strategische Allianzen freidenkerischer, säkularer und humanistischer Organisationen.

Der Systematische Theologe *Michael Roth* entwickelt apologetische „Überlegungen zur religiösen und a-theistischen Rede von Gott“. Er zeigt auf, dass Glaube mehr als ein Fürwahrhalten der Existenz Gottes ist, indem er mehrere Dimensionen des Glaubens beschreibt.

Abschließend präsentiert die Religionspädagogin *Anna-Katharina Szagun* wichtige Erkenntnisse ihrer Rostocker Langzeitstudie zu Gotteskonzepten. Sie stellt die wichtigsten

Einsichten zur religiösen Entwicklung vor und formuliert Konsequenzen für die religiöse Bildungsarbeit.

Die Beiträge gehen zurück auf die dritte Tagung *„Glaubst Du noch oder denkst Du schon?“ Säkularisierung, Konfessionslosigkeit, neuer Atheismus* in der Reihe *Weltanschauungen im Gespräch*, die der bayerische Landeskirchliche Beauftragte für Sekten- und Weltanschauungsfragen mit Team in Kooperation mit dem Religionspädagogischen Zentrum der Evang.-Luth. Kirche in Bayern (Heilsbronn) vom 20. bis 22. November 2017 im Wildbad Rothenburg durchgeführt hat. Mein besonderer Dank gilt allen Autorinnen und Autoren für die Bereitstellung ihrer Beiträge und der EZW für die Aufnahme dieser Publikation in die Reihe „EZW-Texte“.

*Matthias Pöhlmann
München, 31. Oktober (Reformationstag) 2018*

Gert Pickel / Yvonne Jaeckel

Konfessionslose in Deutschland

Empirische Befunde in der Gegenwart

Bereits seit den 1970er Jahren ist langsam, aber stetig eine Gruppe in den Blick der Religions- und Kirchensoziologie gerückt – die Konfessionslosen. Nicht dass es diese vor 1970 nicht gegeben hätte, aber sie wurden eher als eine Art Residualkategorie zum Normalzustand der Kirchenmitgliedschaft gehandelt. Nun haben sich die Abnahme der Mitglieder von Religionsgemeinschaften und die Zunahme der Konfessionslosen seit diesem Zeitpunkt weiter fortgesetzt. Dies gilt für Westeuropa, viele Staaten Osteuropas und mittlerweile auch für die USA.¹ In Deutschland hat speziell die Wiedervereinigung mit einem sprunghaften Zuwachs an Konfessionslosen den Blick stärker auf das Phänomen Konfessionslosigkeit gelenkt. Gleichzeitig wurde diese Entwicklung von einer kontinuierlichen Zunahme der Konfessionslosen in Westdeutschland seit den 1970er Jahren flankiert. Heute ist die Gruppe der Konfessionslosen die zahlenmäßig stärkste, wenn man die Mitglieder der beiden christlichen Großkirchen getrennt voneinander betrachtet. Da ist es erstaunlich, dass erst in den letzten Jahren ein tiefer gehendes Interesse an den Konfessionslosen einsetzte. Ein Grund für dieses Interesse ist möglicherweise die Feststellung, dass sich – allen Hinweisen auf eine Wiederkehr des Religiösen seit den 1990er Jahren zum Trotz – für die christlichen Kirchen kein Nachlassen des Erosionsprozesses der Mitgliedschaft ergeben hat.

Die Hoffnungen auf religiöse Potenziale jenseits der Kirchenmitglieder, die es nur besser zu aktivieren gelte (wie z. B. mit dem Slogan „Wachsen gegen den Trend“) erfüllten sich nicht. Damit wurde auch die lange florierende Vorstellung, dass es sich bei Konfessionslosen eigentlich um individualisierte Religiöse außerhalb der Kirchen handle, zumindest in den Verdacht des Zweifels gerückt – vor allem, wenn Religiosität als eine anschlussfähige Form für Christentum angesehen wurde. Insgesamt gilt allerdings auch heute noch weitgehend, dass Konfessionslose recht unbekannte Wesen in der Theologie und Religionssoziologie sind. Ihre rein formale Bestimmung als Nichtmitglieder einer Religion hat sich dabei als eine recht eingeschränkte Erkenntnis erwiesen. Will man mehr wissen, dann gilt es, Fragen zu beantworten wie: Sind alle Konfessionslosen Atheisten? Sind Konfessionslose vor allem individualisierte Gläubige außerhalb der Kirche?

¹ Vgl. Gert Pickel: Religiosität in Deutschland und Europa – Religiöse Pluralisierung und Säkularisierung auf soziokulturell variierenden Pfaden, in: Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik (ZRG) 1/1 (2017), 37 – 74; Gert Pickel: Konfessionslose in Ost- und Westdeutschland – ähnlich oder anders?, in: Detlef Pollack/Gert Pickel (Hg.): Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989 – 1999, Wiesbaden 2000, 206 – 235.

Sind Konfessionslose vielleicht einfach „religiös unmusikalisch“?² Sind sie konfessionslos glücklich?³ Ist nicht vielleicht jeder Konfessionslose (wie jeder Jeck) anders? Um darauf Antworten geben zu können, sollen im Folgenden fünf Fragen bearbeitet werden: (1) Was sind Konfessionslose? (2) Wie viele davon gibt es in Deutschland? (3) Warum gibt es sie? (4) Wer sind sie genau (Typen)? (5) Wie entwickelt sich ihre Verbreitung zukünftig weiter? Antworten auf diese Fragen werden unter Nutzung von Umfragen gegeben.⁴

1 Was ist eigentlich ein Konfessionsloser?

Beginnen wir einfach mit einer Bestimmung der Untersuchungsgruppe: Konfessionslosigkeit bezeichnet zuerst einmal immer nur einen Gegenzustand zur formalen Mitgliedschaft in einer Religionsgemeinschaft. Sie stellt so die Residualkategorie zu einer organisatorisch (rechtlich und finanziell) fassbaren Größe dar. Diese Größe ist wiederum Produkt einer individuellen Entscheidung der Individuen bzw. von deren Eltern (Taufe, Mitgliedschaft).⁵ Dieses Residualverständnis von Konfessionslosigkeit zieht heute, wenig überraschend, deutlichen Widerstand seitens der Vertreter humanistischer und atheistischer Organisationen auf sich. Dort betrachtet man die Nichtmitgliedschaft als den eigentlichen „Normalzustand“ und bevorzugt den Begriff der *Konfessionsfreiheit*.⁶ Der Zustand Konfessionslosigkeit ist in Deutschland über eine eingetragene Mitgliedschaft zu bestimmen, die aufgrund ihrer steuerrechtlichen Bedeutsamkeit qua Amt erfasst wird.⁷ Eine solche formelle Regelung existiert in anderen Ländern der Welt nicht in vergleichbarer Weise, sieht man einmal von Volkszählungen ab. In der Regel werden in der Religions- und Kirchensoziologie repräsentative Befragungen als Grundlage für die Bestimmung von Konfessionslosigkeit und entsprechende Vergleiche verwendet. Hier gilt es allerdings zu berücksichtigen, dass in Surveys ermittelte Größen auf subjektiv *gefühlter Zugehörigkeit* beruhen. Es sind Eigenangaben der Individuen. Hierzu aber später mehr.

² Vgl. Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss einer verstehenden Soziologie*, Tübingen 1980.

³ Vgl. Hans-Martin Barth: *Konfessionslos glücklich. Auf dem Weg zu einem religionstranszendenten Christsein*, Gütersloh 2013.

⁴ Die Ergebnisse stammen aus dem seit 2016 an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig laufenden DFG-Forschungsprojekt „Konfessionslose. Religiöse Kirchenferne, Religionslose oder potentielle neue Atheisten?“. An dieser Stelle sei der Deutschen Forschungsgemeinschaft (DFG) für ihre Förderung des Projektes gedankt. Sie trägt für die vorgelegten Analysen keinerlei Verantwortung.

⁵ Vgl. Thorsten Latzel: *Mitgliedschaft in der Kirche*, in: Jan Hermelink/Thorsten Latzel (Hg.): *Kirche empirisch. Ein Werkbuch*, Gütersloh 2008, 14.

⁶ Aus Zwecken der definatorischen Anschlussfähigkeit an vorliegende Diskussionen wird in diesem Beitrag weiterhin der, allerdings neutral verstandene, Begriff der Konfessionslosigkeit verwendet.

⁷ Vgl. Wolf-Jürgen Grabner: *Konfessionslosigkeit: Einstellungen und Erwartungen*, in: Hermelink/Latzel (Hg.): *Kirche empirisch* (s. Fußnote 5), 133 – 152.

Wichtig ist: Konfessionslosigkeit ist nicht pauschal mit Atheismus oder Irreligiosität gleichzusetzen.⁸ So handelt es sich bei Letzteren um (ideologische) Selbstzuschreibungen mit einem Glaubensbezug und nicht um eine formale Zugehörigkeitsgröße. Auch die Gleichsetzung anderer Begriffe mit der Kategorie „Konfessionslosigkeit“ ist problematisch.⁹ So zeichnet z. B. die Gruppe der Atheisten eine konsequente Ablehnung eines Gottesbildes aus, während Agnostiker als Gruppe eine unentschiedene Haltung gegenüber der Gottesfrage aufweisen. Areligiöse wiederum sind desinteressiert an religiösen Fragen. Antireligiosität beschreibt eine Facette der Konfessionslosigkeit, die jegliche Ausformung von Religiosität, auch im Sinne institutioneller Religion, ablehnt und ihr teilweise feindlich begegnet. Verschiedene Studien nutzen in Anschluss an den Forschungsstrang der *Irreligiosity* den Begriff Nicht-Religiosität und verweisen auf die Multidimensionalität von Nicht-Religiosität.¹⁰ Verbreitet hat sich in den letzten Jahren der Begriff der *religiösen Indifferenz*, welcher allerdings an dem Manko einer bereits im Definitorischen fehlenden Eindeutigkeit leidet, da nicht zwischen Gleichgültigkeit und Unentschiedenheit in der persönlichen Positionierung unterschieden ist.¹¹

Diesen theoretischen Überlegungen nach kann Konfessionslosigkeit in unterschiedlicher Ausprägung im Verhältnis zu Religiosität stehen. Auf der Ebene empirischer Differenzierungsversuche hat dieser Möglichkeitsraum bislang allerdings nur eine begrenzte Aufnahme gefunden. Dies steht im Gegensatz zur Forschung über Religiosität, wo im Modell der Dimensionen der Religiosität von Charles Glock bereits länger der Gedanke der Multidimensionalität aufgenommen wurde.

Glocks Modell differenziert fünf Dimensionen von Religiosität:¹² Zuerst die ideologische Dimension von Religiosität, wie sie im Gottesbild oder in konkreten Glaubensinhalten, wie dem Glauben an ein Leben nach dem Tod oder an Jesus Christus als Gottes Sohn, vorliegen. Zweitens umfasst das Modell die Dimension der religiösen Praxis, die

⁸ Vgl. Gert Pickel: Atheismus und Agnostizismus. Bestandsaufnahme und kirchliche Konsequenzen, in: Ursula Roth/Jörg Seip/Bernhard Spielberg (Hg.): Unbekannt. Predigen im Kontext von Agnostizismus und Atheismus, Bamberg 2014, 41 – 62; Eberhard Tiefensee: Religiöse Indifferenz als interdisziplinäre Herausforderung, in: Gert Pickel/Kornelia Sammet (Hg.): Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch, Wiesbaden 2011, 79 – 102.

⁹ Je nach wissenschaftlicher Position und Denkrichtung werden Konfessionslosen auch gelegentlich pauschal Eigenschaften wie „individuell religiös“ oder „atheistisch“ zugeschrieben. Empirische Analysen widersprechen allerdings solchen Zuschreibungen in ihrer Pauschalität.

¹⁰ Exemplarisch: Johannes Quack/Cora Schuh: Religious Indifference. New Perspectives from Studies on Secularization and Nonreligion, Wiesbaden 2017.

¹¹ Vgl. Gert Pickel: Religiöse Indifferenz – Freundliche Beschreibung für eine drastische Entwicklung?, in: Detlef Pollack/Bernd Wegener (Hg.): Die soziale Reichweite von Religion und Kirche. Beiträge zu einer Debatte in Theologie und Soziologie, Würzburg 2017, 165 – 183.

¹² Vgl. Charles Y. Glock: Toward a Typology of Religious Orientation, New York 1954; Stefan Huber: Zentralität und Inhalt. Ein neues multidimensionales Messmodell der Religiosität, Opladen 2003; Gert Pickel: Religionssoziologie, Wiesbaden 2011, 318 – 329.

Abb. 1: Begriffsdefinitionen von Typen der Konfessionslosigkeit

Begriff	Definition im Gottesbezug	Empirische Konsequenz
Atheismus	Negierung der Existenz eines Gottes	Existenz von Personen ohne Gottesglauben (Referenz: Säkularisierungstheorie)
Agnostizismus	Zweifel an der Existenz Gottes	Existenz von Personen mit einer unentschiedenen Haltung zur Existenz Gottes
Religiöse Indifferenz	Unentschiedenheit oder Gleichgültigkeit gegenüber der Existenz Gottes	Existenz von Personen, die Religion für ihr Leben als kaum bis gar nicht bedeutsam empfinden, aber auch nicht gegen Religion sind
Areligiosität	Desinteresse und Gleichgültigkeit gegenüber der Existenz Gottes und Religiösem überhaupt	Existenz von Personen, denen Religion für Ihr Leben egal ist und die sich bewusst als nicht religiös bezeichnen
Antireligiosität	Feindschaft oder ablehnende Haltung gegenüber einer Religion	Existenz von Personen mit antireligiösen Positionen

Quelle: Eigene Zusammenstellung.¹³

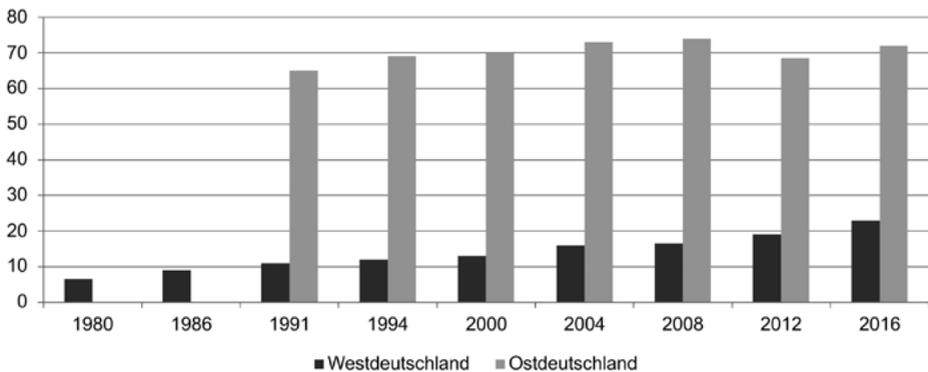
anhand kollektiver Merkmale wie Gottesdienstbesuch oder individueller Merkmale wie Gebetshäufigkeit bestimmt werden kann. Die Dimension der religiösen Erfahrung erfragt drittens die Erfahrung bzw. Wahrnehmung von Gottes Handeln in der Welt. Eine vierte Dimension umfasst das religiöse Wissen, beispielsweise das Wissen von Bibelinhalten oder die Kenntnis von Traditionen. Ein letzter Bestandteil des Religiositätsmodells von Glock ist die Dimension der Konsequenzen, wie sie in der Prägekraft von religiösen Werten liegen kann. Diese letzte Dimension wurde aufgrund fehlender geeigneter Operationalisierungen und einer gewissen Unklarheit später aus dem Modell entfernt, während die Praktiken in kollektive und individuelle Praktiken aufgeteilt wurden. Die Dimension der religiösen Erfahrung wird zuweilen durch Fragestellungen zu spiritueller Erfahrung ergänzt, welche weniger konkret auf das Erleben Gottes als auf ein Ganzheitsgefühl mit der Welt abzielen.

¹³ Vgl. Yvonne Jaeckel/Gert Pickel: Religiöse Atheisten? Eine Standortbestimmung zwischen gesellschaftlicher Säkularisierung und religiöser Individualisierung, in: epd-Dokumentationen 46/2015, 24 – 36.

2 Wo kommen die Konfessionslosen her – und kommen mehr?

Bevor wir aber den Blick auf die Vielfalt der Konfessionslosigkeit lenken, ist es sinnvoll, sich einen Eindruck über ihre Verbreitung zu verschaffen.¹⁴ Heute sind mehr als ein Drittel der Deutschen konfessionslos. Ihr Zuwachs ordnet sich in die Entwicklung der religiösen Pluralisierung ein, zu der der in den letzten zwei Jahrzehnten angewachsene Anteil an Muslimen und orthodoxen Christen in der deutschen Bevölkerung beiträgt. Beide Religionsgruppen bleiben allerdings hinter dem Zuwachs der Konfessionslosen zurück. Konkurrenztheoretisch gedacht ist in der deutschen religionspluralistischen Gesellschaft die säkulare Option erfolgreicher als die religiöse Option.¹⁵ Finden wir in den neuen Bundesländern eine „Kultur der Konfessionslosigkeit“, so zeichnet Westdeutschland eine Kultur der Konfessionsmitgliedschaft aus.¹⁶ In Ostdeutschland stellt Konfessionslosigkeit den Normalfall dar, in den alten Bundesländern ist sie immer noch eine Abweichung von der zwar bröckelnden, aber noch weit verbreiteten volksskirchlichen Tradition des Christentums und christlicher Volkskirchen.¹⁷

Abb. 2: Die Entwicklung der Konfessionslosigkeit in Deutschland



Quelle: Eigene Berechnungen auf Basis Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften (Allbus) 1980 – 2012.

¹⁴ Vgl. Eberhard Tiefensee: Phänomene des Atheismus im Überblick, in: Roth/Seip/Spielberg (Hg.): *Unbekannt* (s. Fußnote 8), 23 – 40.

¹⁵ Vgl. Jörg Stolz: *Explaining Religiosity: Towards a Unified Theoretical Model*, in: *British Journal of Sociology* 60/2 (2009), 345 – 376; Jörg Stolz/Judith Könemann/Mallory Schneuwly Purdie/Thomas Englberger/Michael Krüggeler: *Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-)Glaubens*, Zürich 2014.

¹⁶ Vgl. Gert Pickel: *Atheistischer Osten und gläubiger Westen? Pfade der Konfessionslosigkeit im innerdeutschen Vergleich*, in: Pickel/Sammet (Hg.): *Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland* (s. Fußnote 8), 43 – 78.

¹⁷ Vgl. Wolfgang Pittkowski: *Konfessionslose in Deutschland*, in: Wolfgang Huber/Johannes Friedrich/Peter Steinacker (Hg.): *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge*, Gütersloh 2006, 91.

Die Differenz zwischen West- und Ostdeutschland ist vornehmlich auf die divergenten politischen Systeme vor 1990 und deren Folgen zurückzuführen.¹⁸ Die gegen die christlichen Kirchen gerichtete politische Repression in der ehemaligen DDR hat die kommunale Basis des Religiösen in den neuen Bundesländern zu einer weitgehenden Erosion gebracht. Diese „forcierte Säkularität“ ist der zentrale Grund, warum es in den neuen Bundesländern nach dem Umbruch nicht zu einer Rückkehrbewegung zu den christlichen Kirchen gekommen ist.¹⁹ So fehlt den in der zweiten und dritten Generation Konfessionslosen die Anschlussfähigkeit an die Angebote des Christentums. Sie haben es eben einfach nicht gelernt.²⁰ Allerdings ist für diese Mitgliederverluste ein religionsfeindliches politisches System nicht zwingend notwendig. Seit den späten 1960er Jahren findet sich auch in Westdeutschland ein kontinuierlicher Abbruch an Kirchenmitgliedern der beiden christlichen Großkirchen, der auch 1989 nicht aussetzte. Trotz der Unterschiede zwischen West- und Ostdeutschland im Niveau der Konfessionslosigkeit gibt es also eine zentrale Gemeinsamkeit: einen kontinuierlichen Mitgliederverlust.

Die Abbruchprozesse der beiden christlichen Großkirchen sind zwar kontinuierlich, gleichzeitig verlaufen sie nicht durchweg linear. Sowohl Abbrüche in bestimmten Zeiträumen als auch gelegentliche Spitzen oder Wellenbewegungen sind zu beobachten. Anders als gelegentlich gerne aus kirchlichen Kreisen kolportiert, ist es mitnichten allein der demografische Wandel, der den Rückgang der Kirchenmitglieder mit sich bringt. Selbst wenn dieser ungünstige Effekte auf die Kirchenmitgliederzahl besitzt, die ungünstigen Bewegungen in der Mitgliedschaft resultieren überwiegend aus Austritten.²¹ Auch Konversionsbewegungen spielen keine Rolle. Eher schon einen Effekt besitzt die stetig sinkende Taufbereitschaft unter den Mitgliedern. Sie trägt neben den aktiven Kirchenaustritten zur Schrumpfung bei. Bleiben die Austritte. Sie sind ein Entscheidungshandeln der Mitglieder und benötigen deren Aktivität. Zwar sind die Austrittszahlen in den letzten Jahren leicht rückläufig, die Relationen zwischen Austritten

¹⁸ Vgl. Detlef Pollack: Kirche in der Organisationsgesellschaft. Zum Wandel der sozialen Lage der evangelischen Kirchen in der DDR, Stuttgart 1994.

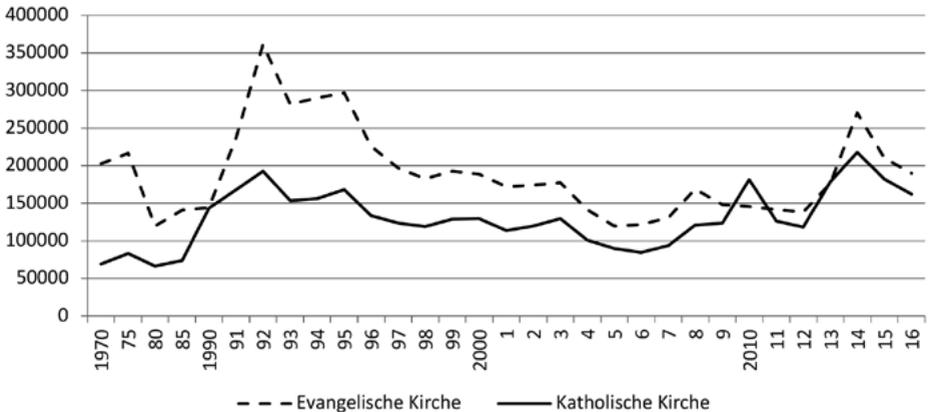
¹⁹ Vgl. Monika Wohlrab-Sahr/Uta Karstein/Thomas Schmidt-Lux: Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands, Frankfurt a. M. 2009.

²⁰ Vgl. Christiane Nagel: Schluss. Aus. Aus die Maus. Religiöse Indifferenz – Spurensuche in einer Leipziger Eckkneipe, in: Martin Beyer/Michael Kropff/Ulf Liedke (Hg.): Religionsloses Ostdeutschland? Wahrnehmungen und Diskurse, Leipzig 2015, 51; ebenfalls in diesem Band: Gert Pickel: Sind Ostdeutsche religionslos? Empirischer Stand und Perspektiven der Entwicklung, 93; Detlef Pollack: Der religiös-kirchliche Traditionsabbruch seit den 1960er Jahren in Westdeutschland. Religionssoziologische Analysen und Vorschläge für das kirchliche Handeln, in: Pollack/Wegener (Hg.): Die soziale Reichweite von Religion und Kirche (s. Fußnote 11), 183 – 214.

²¹ Die demografische Schrumpfung erklärt nur begrenzt die Entwicklung: So wirkt sich der demografische Wandel zwar auf die absoluten Zahlen der Kirchenmitglieder aus, die (sich ebenfalls verschlechternden) relationalen Bestandgrößen der Kirchenmitglieder zur Gesamtbevölkerung werden aber vornehmlich durch andere Aspekte als den demografischen Wandel erklärt. Demografische Effekte wirken erst in Verbindung mit Wanderungsprozessen gegen die christlichen Großkirchen, können die demografischen Verluste nur begrenzt durch Zuwanderung ersetzt werden.

und Eintritten führen allerdings weiterhin zu einem kontinuierlichen Abbruchsprozess der Kirchenmitgliedschaft. Das Verhältnis zwischen Eintritten und Austritten ist für die evangelische Kirche derzeit (2016) 1:7, für die katholische Kirche 1:18.²² Auch für die evangelische Kirche fällt die Bilanz zwischen Aus- und Eintritten klar negativ aus, und die seit Jahrzehnten bestehende Kontinuität von Verlusten um die 150 000 Mitglieder im Jahr überstrahlt kurzfristige Veränderungen in den Austrittsbewegungen.

Abb. 3: Kirchaustritte in Deutschland nach Großkirchen



Quelle: Eigene Zusammenstellung auf Basis der Statistiken der EKD und der katholischen Kirche sowie REMID (www.remid.de); Zahlen der Deutschen Bischofskonferenz (www.dbk.de); Kirchenamt der EKD (www.ekd.de); Zahlen evangelische Kirche bis 1991, katholische Kirche bis 1989 nur Westdeutschland, danach Gesamtdeutschland.

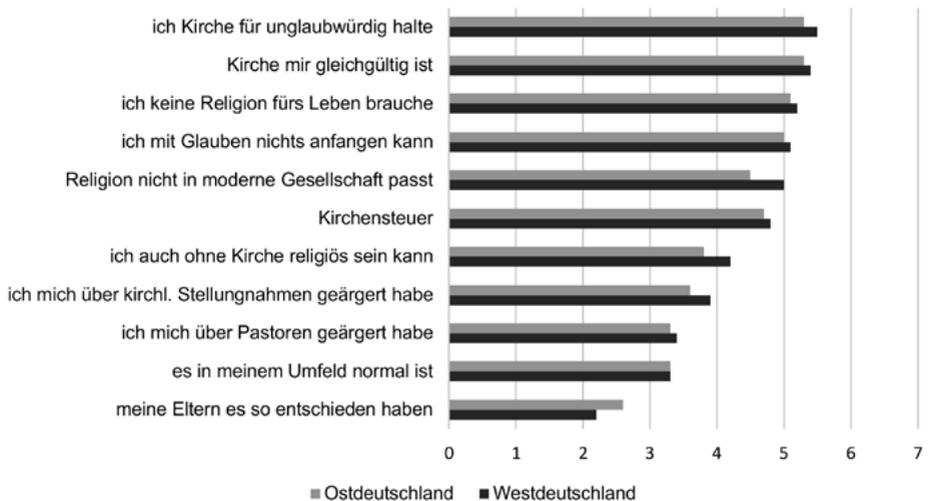
Ein Blick auf die weitgehend gleichmäßigen Entwicklungskurven der katholischen und der evangelischen Kirche verweist auf eine Abhängigkeit von grundsätzlichen gesellschaftlichen Rahmenentwicklungen. Es sind selten spezifische Probleme der jeweiligen Kirchen für die Austrittszahlen verantwortlich als vielmehr eine Responsivität der Austritte auf gesellschaftliche Entwicklungen. Zweifelsohne nehmen die Austrittszahlen in Zeiten, in denen die Kirchen aufgrund spezifischer Ereignisse ein besonders schlechtes Image in der Bevölkerung erzielen, zu. Durchschlagender sind aber die kontinuierlich ablaufenden Prozesse eines gesellschaftlichen Wertewandels.²³ Dieser befördert eine Abkehr von Institutionen und (konservativen) Traditionen. Die beiden zuletzt genannten Aspekte werden von vielen Menschen mit den beiden christlichen Großkirchen in Verbindung gebracht.

²² Berechnungen auf der Basis kirchlicher Grundstatistiken EKD und katholische Kirche.

²³ Vgl. Detlef Pollack: Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa 2, München 2009, 243.

Was sind nun aber die Gründe für die Austritte, die Austretende selbst nennen? Für die Mitglieder der evangelischen Kirche ist der Grund vor allem eine schon länger bestehende Gleichgültigkeit gegenüber Kirche und Religion. Es ist nicht so, dass die Kirchensteuer oder konkrete Unzufriedenheit mit dem kirchlichen Personal direkt und konkret einen Austritt herbeiführt. Die Begründung ist eher Hinweis auf eine erstaunliche Haltekraft der Kirchen. So ist es angesichts von Befragungsergebnissen, welche unter den evangelischen Kirchenmitgliedern einen Anteil von einem Drittel identifizieren, die sich nicht als religiös einschätzen, durchaus hinterfragungsbedürftig, warum man überhaupt noch Mitglied in einer Gemeinschaft ist, die man mit Blick auf die Religiosität eigentlich gar nicht mehr benötigt. Eine Erklärung könnte eine eigene Attraktivität von Kirchen als sozialem Dienstleister und sozialer Organisation sein. Der Austritt hat dann eher mit mangelnder Religiosität und einem für sich selbst als gering eingeschätzten Nutzen von Kirche zu tun. Die Kirchensteuer an sich ist es deswegen nicht, welche Menschen zum Austritt treibt. Eher ist das erste Zahlen der Kirchensteuer eine Erinnerung für junge Menschen, ihre sowieso nicht mehr vorhandene Beziehung zur Kirche dann auch formal zu beenden. Gleiches gilt übrigens für unangenehme direkte Erfahrungen mit Kirche und Kirchenpersonal, dies kommt nur seltener vor. Dementsprechend finden die meisten Austritte im Alter zwischen 25 und 35 Jahren statt. Das ist auch der Zeitpunkt, zu dem die meisten jungen Erwachsenen das Elternhaus verlassen haben. Eher selten wendet man als eigentlich religiöser Mensch der evangelischen Kirche den Rücken zu

Abb. 4: Begründungen des Austritts aus der evangelischen Kirche



Quelle: Eigene Berechnungen auf Basis der KMU V; Mittelwerte auf einer Skala von 1 (ablehnend) bis 7 (zustimmend); Bezugsgröße: Konfessionslose, die aus der Evangelischen Kirche in Deutschland ausgetreten sind; „Ausgetreten, weil ...“

(was für die katholische Kirche vermutlich in gleichem Maße zutreffen wird), häufiger ist einem Religion und Kirche einfach nicht mehr wichtig.²⁴

Kirche und Religion werden von Konfessionsmitgliedern und (jetzt) Konfessionslosen als eng miteinander verzahnt angesehen. Ein schlechtes Image der Kirche wird dann auf die Religion allgemein übertragen, selbst wenn nicht wenige Konfessionslose durchaus die wissenschaftlich-analytische Unterscheidung von Kirchlichkeit und persönlicher Religiosität in Teilen mit der – allerdings nur begrenzt Handlungsrelevanzen erzeugenden – Aussage „man kann auch religiös ohne Kirche sein“ aufgreifen. Statistische Zusammenhangsanalysen bestätigen sowohl für 2002 wie für 2012 diese enge Verzahnung in der Form der Ausbildung einer Dimension „religiöse Gleichgültigkeit“ als Austrittsgrund, welcher aus den fünf am meisten gewählten Angaben besteht.

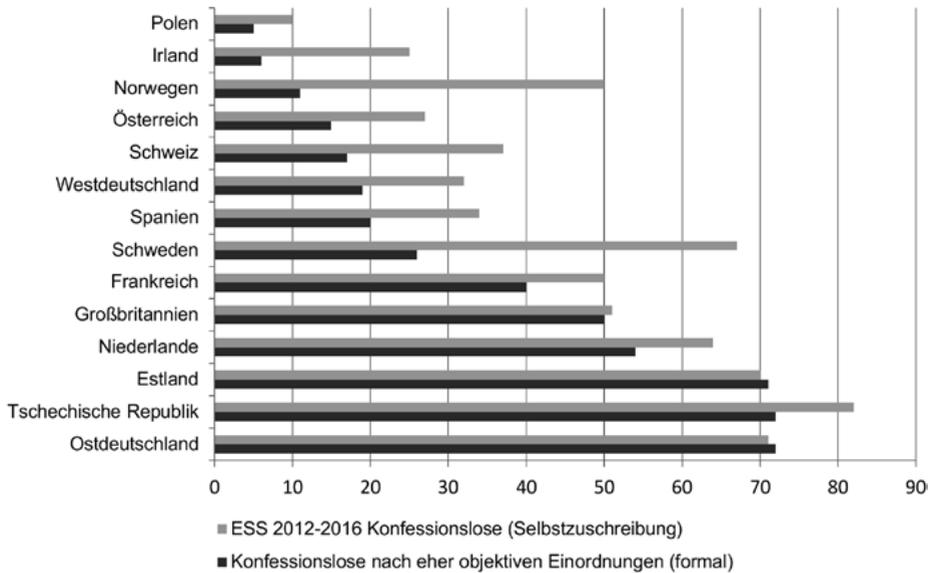
Interessant ist auch die Beobachtung, dass sich das Antwortverhalten in West- und in Ostdeutschland hinsichtlich der Austrittsgründe faktisch nicht unterscheidet. Kirchenaustritte sind in der Regel Ausdruck einer Irrelevanz von christlicher Religion für das eigene Leben und weniger eine bewusste Abwendung religiöser Menschen von der Organisation Kirche. Dies lässt vermuten, dass sich auch unter den Kirchenmitgliedern heute nicht wenige befinden, deren Religiosität nicht sehr stark ausgeprägt ist. Zugespielt kann man sie als Konfessionslose im Wartestand bezeichnen. In diese Richtung unreligiöser Kirchenmitglieder deuten auch Ergebnisse im internationalen Vergleich. Neben der auch nicht uninteressanten Feststellung, dass Ostdeutschland bei einem breiteren Blick keine explizite europäische Ausnahme von Konfessionslosigkeit und Säkularität darstellt, wie medial manchmal behauptet (siehe Estland, die Tschechische Republik oder die Niederlande), wird eine Diskrepanz zwischen zwei Erhebungsformen der Konfessionslosigkeit erkennbar. Umfragedaten (European Social Survey, ESS), die explizit die Eigeneinschätzung der Zugehörigkeit abfragen (also ob man sich als zugehörig zu einer Religion oder Konfession fühlt), ergeben teils höhere Konfessionslosenzahlen als stärker objektivierete Einschätzungen.

In Westdeutschland gehen die Eigeneinschätzungen, nicht zu einer Konfession gehörig zu sein, um über zehn Prozent über objektive Einstufungen hinaus. Es scheint so, als hätte ein Teil der formellen Mitglieder die Zugehörigkeit bereits innerlich aufgegeben. Diese Diskrepanz fällt dabei noch moderat aus, vergleicht man die Werte mit Norwegen (fast 50 %), Island (50 %) oder gar Schweden (67 %).²⁵ Gerade in Schweden, einem Land

²⁴ Vgl. Gert Pickel/Tabea Spieß: Religiöse Indifferenz – Konfessionslosigkeit als Religionslosigkeit?, in: Heinrich Bedford-Strohm/Volker Jung (Hg.): Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung, Gütersloh 2015, 248 – 266.

²⁵ Vgl. Pickel: Religiosität in Deutschland und Europa (s. Fußnote 1), 46; siehe auch die Beobachtungen von Zuckerman zu Dänemark und seine Bestimmung der „Nonreligious“: Phil Zuckerman: Faith No More. Why People Reject Religion, Oxford 2011; Phil Zuckerman u. a.: The Nonreligious. Understanding Secular People and Societies, London 2016.

Abb. 5: Konfessionslosigkeit im europäischen Vergleich



Quelle: Eigene Berechnungen auf Basis unterschiedlicher Quellen und Volkszählungsdaten; 2006 – 2016; European Social Survey, Frage: „Do you consider yourself as belonging to any particular religion or denomination?“; Kumulation 2012, 2014, 2016.

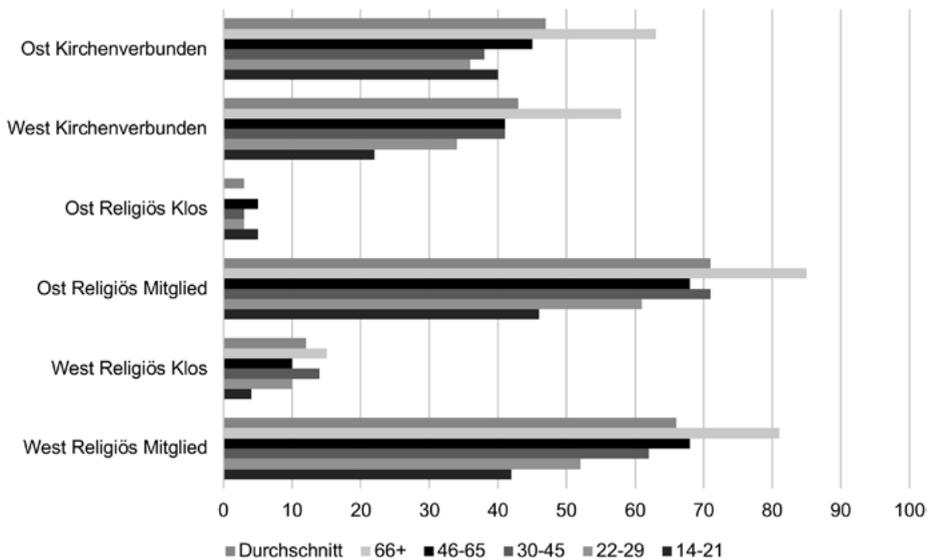
mit einer ehemaligen Staatskirche, muss man von einer dramatischen Distanzierung der Protestanten von ihrer Kirche sprechen, wenn zwei Drittel der Schweden sich selbst als nicht zugehörig einstufen (es formell aber noch fast drei Viertel sind!). Als Konsequenz kann man festhalten: Formale Zugehörigkeiten sind keineswegs immer mit gefühlten Zugehörigkeiten oder gar Identitäten gleichzusetzen. Momentan scheint es sogar so, als würden an einigen Orten in Europa formale Zugehörigkeiten über die Verteilung christlicher Konfessionsidentitäten hinausgehen. Das würde auf mehr Säkularisierung hindeuten, als man bislang wahrnehmen mochte. So hat man doch in der Regel die Konfessionsmitglieder per se als religiös klassifiziert – und dann nach mehr religiösen Menschen außerhalb der Kirchen geschaut.²⁶

²⁶ Vgl. Pippa Norris/Ronald Inglehart: Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide, Cambridge 2004.

3 Säkularisierung statt religiöser Individualisierung?

Bereits die Nachfrage hinsichtlich der Austrittsgründe erbrachte den Hinweis, dass es tiefgreifende Prozesse der Säkularisierung sein dürften, welche die beobachteten Prozesse anregen. Diese Beziehung wurde schon an mehreren anderen Stellen thematisiert und muss hier nicht weiter ausgeführt werden.²⁷ Was ein Blick in die Ergebnisse der V. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung recht eindrücklich zeigt, ist die beachtlich geringe Religiosität von Konfessionslosen nach eigener Auskunft.

Abb. 6: Kirchenverbundenheit und subjektive Religiosität bei Mitgliedern der evangelischen Kirche und Konfessionslosen im Vergleich



Quelle: Eigene Berechnungen auf Basis der KMU V; Fühle mich der Evangelischen Kirche verbunden = „stark und ziemlich verbunden“; nicht verbunden = „kaum und überhaupt nicht verbunden“; „Halte mich für einen religiösen Menschen“; Ausgewiesen sind zustimmende Werte (stark und eher zustimmend auf einer 4-Punkte-Skala).

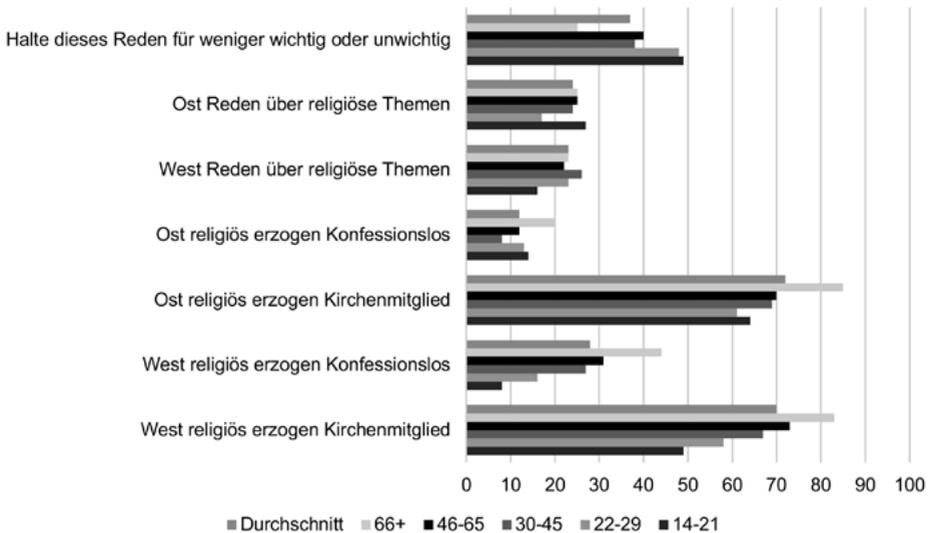
Dies deckt sich mit anderen Ergebnissen. Sie alle besagen, dass kaum Religiosität jenseits der Kirchen zu finden ist – zumindest nicht in dem in der hiesigen Kultur verbreiteten Verständnis. Da dieses Verständnis ein vorrangig durch die christlichen

²⁷ Vgl. Gert Pickel: Religion, Religionslosigkeit und Atheismus in der deutschen Gesellschaft – eine Darstellung auf der Basis sozial-empirischer Untersuchungen, in: Katja Thörner/Martin Thurner (Hg.): Religion, Konfessionslosigkeit & Atheismus, Freiburg i. Br. 2016, 179 – 224.

Kirchen geprägtes ist, kann man hier nun zwar mögliche frei fluktuierende Formen einer anders verstandenen Religiosität nicht ausschließen, allerdings muss man sich dann auch darüber im Klaren sein, dass diese in erster Linie erst einmal nicht für das Christentum anschlussfähig ist.

Zudem wird deutlich, dass bereits unter den Mitgliedern der evangelischen Kirche ein Erosionsprozess christlicher Religiosität eingesetzt hat. Nicht nur die Distanz zur Kirche breitet sich schon unter Mitgliedern aus, sondern eben auch Nichtreligiosität. Da ist es dann nicht verwunderlich, dass wir bereits über so lange Zeit Erosionsprozesse in der Mitgliedschaft beobachten können, die nicht zu einem Ende kommen. Der Grund für diese Säkularisierungsprozesse liegt vornehmlich im gesellschaftlichen Wandel und seinen Auswirkungen auf die Haltung zu Religion begründet. Speziell der Wertewandel hin zu Selbstverwirklichung spielt hier eine zentrale Rolle. Aber eine veränderte Mobilitätsstruktur in der Gesellschaft oder auch eine Verschiebung der Präferenzen für die Gestaltung des Lebenslaufes bestärken Säkularisierungsprozesse. Zentrale Mechanismen sind allerdings der Abbruch christlicher religiöser Sozialisation und die geringe religiöse Kommunikationsdichte.

Abb. 7: Kirchenverbundenheit und religiöse Praktiken in der evangelischen Kirche



Quelle: Eigene Berechnungen auf Basis der KMU V; „Wurde religiös erzogen“; ausgewiesen sind zustimmende Werte (stark und eher zustimmend auf einer 4-Punkte-Skala); Reden = „Tausche mich häufig oder gelegentlich über religiöse Themen aus“; „Halte diesen Austausch für wichtig“ = nur diejenigen, die sich austauschen.

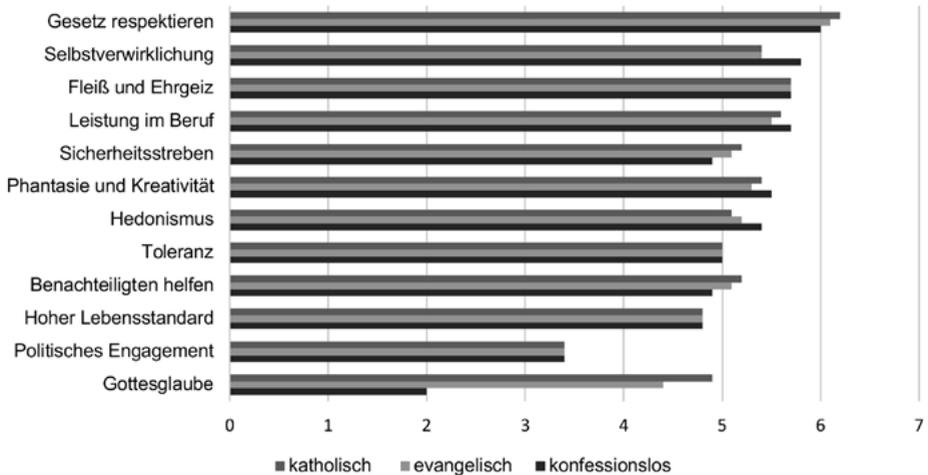
Nur noch sehr selten reden Menschen über ihre Religiosität mit anderen,²⁸ und zumeist sind die Gesprächspartner dann eher nahe Verwandte, enge Freunde oder religiöse Experten. In der Öffentlichkeit finden wir solche Kommunikation weniger. Eher schon wird über Religion geredet. Dies ist dann aber selten positiv konnotiert, sondern zumeist angesichts von Konflikten durch Religionen oder von Skandalen im kirchlichen Bereich mit einem negativen Touch versehen. Diese mangelnde religiöse Kommunikation ist ein Baustein auch für das Nachlassen religiöser Sozialisation. Redet man über etwas nicht, dann wird es ja nicht so wichtig sein. Dies denken dann auch die Kinder derjenigen, welche nicht mehr über ihre Religiosität reden. Entsprechend kommt es zu den von der Säkularisierungstheorie beschriebenen Erosionsprozessen. Nicht der Einzelne verliert seinen Glauben, es sind seine Kinder, die damit nicht mehr viel anfangen können. Und deren Kinder besitzen dann oftmals nicht mal mehr die Anschlussfähigkeit an religiöse Kommunikation – und damit auch an den christlichen Glauben.

4 Was denken Konfessionslose?

Nun haben wir die Prozesse, welche zu Konfessionslosigkeit führen, intensiv beleuchtet. Was denken nun aber Konfessionslose? Müssen nicht auch diese irgendwie gläubig oder religiös sein? Müssen sie nicht auch irgendwelche Werte haben? Zumindest Letzteres – das zeigen unterschiedliche Studien – trifft zu. In der Regel haben Konfessionslose keine anderen Wertemuster als Konfessionsmitglieder – sieht man einmal vom Gottesglauben und einem etwas größeren Sicherheitsstreben bzw. in Nuancen höherer Solidarität ab. Und warum auch? An vielen Stellen sind die „christlichen Werte“, wenn sie denn wirklich explizit so bezeichnet werden dürfen, in der deutschen Bevölkerung zum Allgemeinut geworden. Dies dürfte im europäischen Vergleich kaum anders sein – für „christliche Werte“ braucht man heute nicht mehr Christ zu sein.

²⁸ Vgl. Gert Pickel: Ist Reden über Religion religiös? Anmerkungen zur Existenz einer säkularen Schweigespirale, in: Miriam Rose/Michael Wermke (Hg.): Religiöse Rede in postsäkularen Gesellschaften, Leipzig 2016, 57 – 88; Volkhard Krech: Wo bleibt die Religion? Zur Ambivalenz des Religiösen in der modernen Gesellschaft, Bielefeld 2011, 40 – 45.

Abb. 8: Persönliche Wertorientierungen – kaum Unterschiede zwischen Konfessionslosen und Konfessionsmitgliedern



Quelle: Allbus 2012; Mittelwerte auf einer Skala zwischen 1 (unwichtig) und 7 (wichtig). „Jeder Mensch hat bestimmte Vorstellungen, die sein Leben und Verhalten bestimmen. Wenn Sie daran denken, was Sie in Ihrem Leben anstreben: Wie wichtig sind die folgenden Dinge für Sie persönlich?“

Bereits die Variation der Austrittsgründe gibt uns Hinweise auf die Nichtnotwendigkeit einer anthropologischen Konstante der Religiosität. Nicht einmal jeder fünfte Konfessionslose glaubt an ein Leben nach dem Tod, und in Westdeutschland hält sich gerade einmal jeder zehnte für einen religiösen Menschen. Die Distanz zur Kirche ist in erheblichem Ausmaß mit Gleichgültigkeit gegenüber Religiosität verbunden, und die kulturell verbreitete christliche Form der Religiosität besitzt für die meisten Konfessionslosen keine Bedeutung. Zwar ist noch Spielraum für neue bzw. nichtchristliche Formen individueller Spiritualität, die seitens der Menschen eben nicht klassisch als Religiosität gedeutet werden.²⁹ Doch auch der christlichen kulturellen Prägung ferner stehende Aussagen (z. B. Welt-Erfahrung) bzw. Formen außerchristlicher Religiosität treffen unter Konfessionslosen nur auf begrenztes Interesse.

²⁹ Vgl. Paul Heelas/Linda Woodhead: *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford 2005.

Abb. 9: Religiosität von Konfessionslosen



Quelle: Eigene Berechnungen auf Basis Religionsmonitor 2013; KMU V 2012; Gefühl eins zu sein mit der Welt = „Ich hatte schon das Gefühl eins zu sein mit der Welt“; Atheistische Mission = „Ich versuche möglichst viele Menschen davon zu überzeugen, dass es keinen Gott gibt“; Kirche passt nicht in heutige Zeit (zustimmende Werte 0 bis 4 auf Skala 0 bis 10)

Konfessionslosigkeit ist vermutlich auch mit einem Verlust an religiöser Interpretationsfähigkeit von gewonnenen Erfahrungen verknüpft. Dies zeigt sich, wenn man fragt, was für Menschen denn überhaupt ein religiöses Thema ist. Für die überwältigende Mehrheit der Konfessionslosen stellen weder persönliche Grenzerlebnisse noch große Sinntransendenzen (Ende und Anfang der Welt) religiöse Themen dar. Damit ist es unwahrscheinlich, dass Konfessionslose sich zum Glauben oder gar zur institutionalisierten christlichen Religion hinwenden.³⁰ Das Gros der Konfessionslosen steht Religion weitgehend gleichgültig gegenüber, und ein großes Interesse an einer Beschäftigung mit Religion existiert erst einmal nicht.³¹ Eine Beschäftigung mit dem Christentum oder Religion überhaupt ist aus dem Blickwinkel der meisten Konfessionslosen einfach nicht notwendig. Die Differenzen zwischen West- und Ostdeutschland sind aus dem Verlauf der Mitgliedererosion erklärbar. Weit öfter als in den alten Bundesländern befinden sich die ostdeutschen Konfessionslosen bereits in der zweiten oder gar dritten Generation der Konfessionslosigkeit.

³⁰ Vgl. Gert Pickel: Konfessionslose in Deutschland, in: Michael Klöcker/Udo Tworuschka (Hg.): Handbuch der Religionen, 2018, 1 – 28.1, 15.

³¹ Vgl. Pickel/Spieß: Religiöse Indifferenz (s. Fußnote 24), 250.

Nicht nur sind Konfessionslose kaum mehr religiös – den meisten Konfessionslosen scheint auch nichts zu fehlen.³² So wie nur sehr wenige Konfessionslose auf der Suche nach religiösen Angeboten und religiösen Erfahrungen sind, ist auch eine breitere Missionsbereitschaft nicht vorhanden. Nur eine kleine Gruppe der Konfessionslosen strebt an, andere davon zu überzeugen, dass es keinen Gott gibt (Atheistische Mission). Gleichzeitig bekunden fast drei Viertel von ihnen, dass sie (eigentlich) nichts gegen Religion haben, und durch das Christentum bedroht fühlt sich kaum mehr ein Konfessionsloser. Hier dürften die Erfahrungen einer Mehr- oder Minderheitsposition im sozialen Umfeld eine wesentliche Bedeutung für die West-Ost-Differenzen bei diesen Gruppen spielen. Die Folge dieser Haltung ist ein geringes Interesse an politischen Aktionen der Vertreter des neuen Atheismus.³³ Letztlich ist den meisten Konfessionslosen Religion für die Planung ihres Alltagslebens weitgehend egal, unabhängig davon, ob man sie sozial als positiv wertet oder in Opposition zu ihr steht.

Die Gleichgültigkeit gegenüber der Religion verbindet sich in erheblichem Ausmaß mit einem negativen Image der Kirchen. Zumeist ist dieses nicht einmal konkret auf kirchliche Handlungen bezogen, sondern eher diffus ausgeprägt und fokussiert auf die Beurteilung als überflüssig: Kirchen werden als Träger der religiösen Botschaft gesehen, die man heute eher nicht mehr benötigt. Drei Viertel der deutschen Konfessionslosen sehen die Kirchen heutzutage als eine überholte Institution oder als „nicht mehr in die heutige Zeit passend“ an.³⁴ Das Christentum leidet unter dem ungünstigen Image seiner verfassten Kirche.

Gleichzeitig profitiert die Kirche allerdings von positiven Imageelementen auf der sozialen Ebene – und dies auch unter Konfessionslosen: Ihr soziales Engagement wird von Konfessionslosen hoch geschätzt. Nun wurde bereits am Anfang des Beitrags die Frage nach der Differenzierung der Konfessionslosen und ihrer potenziellen Vielfalt gestellt. So ist es bei der derzeit bestehenden Größenordnung unwahrscheinlich, dass alle Konfessionslosen die gleichen Überzeugungen aufweisen. Wie ist nun der Bezug zwischen individueller Religiosität und Kirchlichkeit bei Konfessionslosen? Ziehen wir das vorhin vorgestellte Religiositätsmodell von Charles Glock zurate, so finden sich bei Analysen mit unterschiedlichen Datensätzen (Allbus 2012, Bertelsmann Religionsmonitor 2013) übereinstimmend vier Typen von Konfessionslosen.

³² Vgl. Barth: Konfessionslos glücklich (s. Fußnote 3).

³³ Vgl. Jaeckel/Pickel: Religiöse Atheisten? (s. Fußnote 13).

³⁴ Vgl. Pickel: Konfessionslose in Deutschland (s. Fußnote 30), 10 – 20.

Abb. 10: Typen der Konfessionslosigkeit (Konstruktion und Verteilungen)

Dimensionen	Individuell Religiöse	Religiös Indifferente	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
Verteilung Westdeutschland	18	25	28	29
Verteilung Ostdeutschland	4	19	54	23

Quelle: Eigene Zusammenstellung; Verteilung: eigene Berechnungen anhand Bertelsmann Religionsmonitor 2013; Werte in Prozent.³⁵

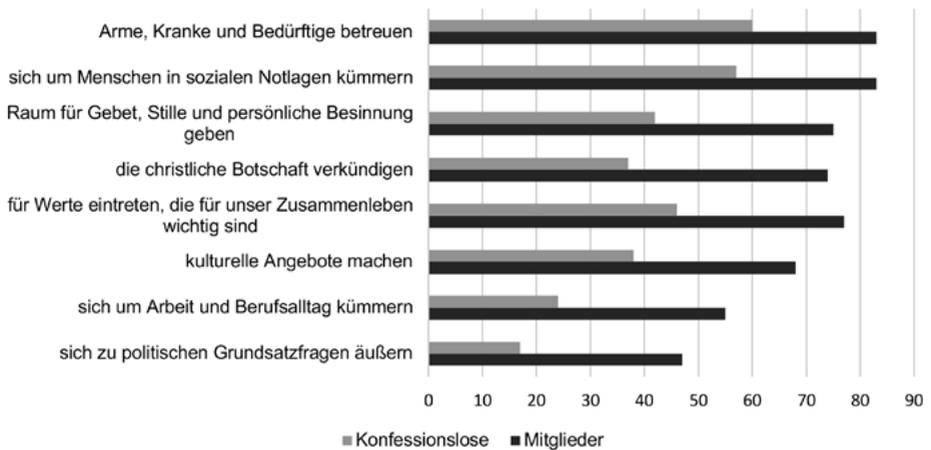
Es existiert also eine begrenzte Vielfalt der Konfessionslosigkeit – oder der Konfessionslosen. Ordnet man die Typen ein wenig den religionssoziologischen Theorien zu, dann passen die individuell Religiösen zur Annahme der Individualisierungstheorie des Religiösen. Sie sind in verschiedener Hinsicht noch religiös – zumindest nach eigenen Aussagen. Auch bei der als religiös indifferent eingeordneten Gruppe finden sich Spurenelemente des Religiösen, allerdings in unspezifischen Formen, wie einer Offenheit gegenüber Spiritualität und gelegentlichen religiösen Erfahrungen. Areligiöse können mit Religiosität nichts anfangen, sie stehen ihr gleichgültig gegenüber. Atheisten verfügen dagegen über religiöses Wissen, benötigen sie dies doch gelegentlich für eine bewusste Abgrenzung gegen Religion.

In den neuen Bundesländern hat die Kultur der Konfessionslosigkeit kaum individuell religiöse Menschen außerhalb der Kirchen erhalten: Die Zahl der religiös Indifferenten ist gering. Dies ist verständlich, befinden sich doch die meisten ostdeutschen Konfessionslosen mittlerweile bereits in einer konfessionslosen Familientradition bzw. konfessionslosen Tradierung. Die individuell Religiösen in Westdeutschland sind dagegen zumeist Konfessionslose, die ihre Kirche gerade erst selbst verlassen haben. Insgesamt gesehen dominieren die Gruppen mit einer Distanzhaltung bzw. gleichgültigen Haltung

³⁵ Vgl. ebd., 19.

gegenüber Religion. Oft ist diese Distanz bereits so weit fortgeschritten, dass es kaum mehr Anschlussmöglichkeiten für eine christliche Glaubensvermittlung gibt. Dabei darf man nicht annehmen, dass die Mitgliedschaft in der Kirche eine Immunität gegenüber dem Glaubensverlust mit sich bringt. Es scheint eher so, dass der Glaubensverlust und die zunehmende Areligiosität zumindest in Westdeutschland zum Kirchenaustritt führen. So ist die Wahrscheinlichkeit, nichtreligiöse Kirchenmitglieder zu finden, derzeit sogar höher, als religiöse Konfessionslose aufzuspüren. Dies bedeutet nicht nur, dass die Zahl der Konfessionslosen auch in Zukunft noch zunehmen wird, es bedeutet auch, dass sich auch in Westdeutschland die Kultur der Konfessionszugehörigkeit hin zu einer Kultur religiöser Gleichgültigkeit entwickeln könnte. Will man zukünftig also Menschen für die Kirche interessieren, dürfte dies weniger über die Existenz eines anthropologischen Wunsches nach Religion sein, der sich noch dazu mit Kirche verbindet, als über ihre sozialen Angebote. Denn dies zeigt sich ebenfalls recht eindeutig: Die soziale Seite von Religion wird auch unter Konfessionslosen hoch geschätzt.

Abb. 11: Gewünschtes Engagement der evangelischen Kirche



Quelle: KMU V 2012; Frage: „Die evangelische Kirche sollte ...“

5 Fazit – Wie sieht die Zukunft aus?

Zuerst ist fraglos von einer weiteren Zunahme der Konfessionslosen in West- und Ostdeutschland auszugehen. Dieser Prozess bewegt sich innerhalb der europäischen, speziell westeuropäischen Entwicklungen. Der Traditionsabbruch christlicher Religiosität, welcher über eine langsame, aber stetige Erosion christlicher Sozialisation vermittelt wird, verringert auf mehrere Arten die Zahl der Konfessionsmitglieder und erhöht die Zahl der Konfessionslosen. Dies zeigt sich in stetigen Verlusten bei Taufen wie auch an den kontinuierlichen Austritten. Die gleichzeitige religiöse Pluralisierung hält mit diesen Entwicklungen nicht mit bzw. kompensiert sie nicht. Deutschland wird zwar religiös pluraler, aber eben auch säkularer, was die sozialen Zugehörigkeiten angeht. Zwar sind die Konfessionslosen in ihren Haltungen zu Religion unterschiedlich, die bestehende Vielfalt der Konfessionslosigkeit ist allerdings limitiert, und es überwiegen diejenigen, welche nicht nur Kirche, sondern auch Religion gleichgültig gegenüberstehen. Nur der kleinste Teil der Konfessionslosen ist in irgendeiner Weise (noch) religiös musikalisch. „Noch“ kann man sagen, weil es zumeist Personen sind, die eine religiöse Sozialisation erfahren haben. Dies korrespondiert mit Kenntnissen über Eintritte in die christlichen Kirchen in Deutschland, die überwiegend Wiedereintritte sind.

Entsprechend kann Konfessionslosigkeit als erster Schritt auf dem Weg in so etwas wie Religionslosigkeit gesehen werden, vermeidet man den hinreichend unscharfen Begriff der religiösen Indifferenz. Konfessionslosigkeit ist eine Konsequenz der immer noch wirksamen Säkularisierung. Dabei ist es weniger so, dass man auf der Seite der Konfessionslosen religiöse Personen suchen muss, als dass sich unter den Konfessionsmitgliedern bereits viele religiös unmusikalische oder unreligiöse Menschen aufhalten. Letzteres gilt vor allem für Westdeutschland. Man kann spekulieren, was sie noch in den Kirchen hält, es liegt aber nahe, die gefühlte Komponente der Zugehörigkeitsidentität oder die praktischen sozialen Leistungen der Kirche für ihre Mitglieder, aber auch die Gesellschaft in den Blick zu nehmen. Konfessionslose sehen sich in der Regel nicht nur selbst als ungläubig, ihnen fehlt mittlerweile zumeist auch die Anschlussfähigkeit an religiöse Kommunikation. Fast 90 % der Konfessionslosen reden nie über religiöse Themen und auch nur ein Viertel überhaupt mal gelegentlich über den Sinn des Lebens. Geschieht dies über einen längeren Zeitraum, dann dürften religiöse Angebote für sie nicht nur unverständlich geworden, sondern teilweise auch gar nicht mehr als religiös interpretierbar sein.

Mit Blick in die Zukunft muss man sich in Deutschland auf eine stabil steigende Konfessionslosigkeit einrichten, welche in sich eine steigende Areligiosität und Gleichgültigkeit gegenüber christlichen Angeboten in sich birgt. Konfessionslose verstehen sich nicht nur als nicht defizitär und als normal, sondern sehen sich zumeist sogar eher am richtigen Platz in der Moderne, als sie dies religiösen Menschen zugestehen. Sie haben nichts gegen Christen, aber dies ist für sie weder Grund, über das Christentum nachzudenken,

noch sich ihm anzunähern. Zwar kann diese entstehende völlige „religiöse Entkernung“ auch Möglichkeiten bieten, Menschen wieder für den Glauben zu interessieren, aber die sinkende Anschlussfähigkeit von immer mehr Menschen an die christliche Botschaft dürfte eher eine Steigerung religionsgleichgültiger Konfessionslosigkeit mit sich bringen. Ein Grund ist die immer mehr schwindende religiöse Kommunikation, gerade in der Öffentlichkeit. Diese Prozesse werden zur stärksten Triebkraft der Säkularisierung – und nicht aktive atheistische Akteure.³⁶

³⁶ Vgl. Pickel: Ist Reden über Religion religiös? (s. Fußnote 28), 59 – 67.

Klaus Fitschen

Konfessionslos? Säkular? Atheistisch? Laizistisch? Oder einfach: normal?

Das Schwinden und Vergessenwerden der Religion in der Neuzeit und die Folgen für die Religionskritik

1 Eine Bestandsaufnahme aus dem Jahr 1909

„In einer ländlichen Gemeinde Oberfrankens versammeln sich abends die Männer, um Feuerbach zu lesen. Die Presse sekundiert. Die Sozialdemokratie regt sich in brutalster Weise, der Pfaffenhaß wird gepredigt, Geistliche sind vor Beschimpfungen auf öffentlicher Straße nicht sicher.“¹

Das ist der Befund des Bayreuther Konsistorialrats Hermann Beck in seiner Bestandsaufnahme „Das kirchliche Leben in der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern“, erschienen im Jahre 1909. Freilich war dies ein Befund aus der Rückschau, eine Diagnose für die 1860/1870er Jahre, die Beck als eine besonders kirchenfeindliche Zeit ansah. Unterdessen, so Beck, hatte sich eine Besserung eingestellt, die sich nicht zuletzt der Inneren Mission verdankte, die ja mit diakonischen Mitteln eine Re-Christianisierung der Deutschen bewerkstelligen wollte. Zu seiner Zeit, so Beck, im Jahre 1909 also, stehe eigentlich alles gut, was er auch mit stabilen Tauf- und Trauungsquoten und der Zahl der Kirchgänger belegt.

Ganz so positiv ist die Lage dann aber doch nicht, denn Beck bietet Zahlen für den Anteil der Abendmahlsteilnehmer unter den Gottesdienstbesuchern in Nürnberg, die im Laufe des 19. Jahrhunderts rapide gesunken waren, und er registriert einen erheblichen Schwund der Gottesdienstteilnehmer überhaupt. Typisch für die Zeit ist, dass Beck einen weiteren Indikator für die Religiosität der Bevölkerung anführt, die Sittlichkeit nämlich, und diese wird vor allem am Anteil der unehelich geborenen Kinder festgemacht. Hier ist innerhalb der bayrischen Landeskirche ein Gefälle festzustellen: Während im Dekanatsbezirk München die Quote der unehelichen Kinder bei fast 20 % liegt und in Mittelfranken bei 15 %, liegt sie in Oberfranken nur bei 10 %. Der Durchschnitt lag zu dieser Zeit im Deutschen Reich bei 8,5 %, in Bayern bei 12,5 %. Dies hatte faktisch allerdings weniger oder nicht nur mit einem Sittenverfall zu tun, sondern damit, dass es im 19. Jahrhundert erhebliche Hürden für die Eheschließung gegeben

¹ Dieses Zitat und die folgenden Zitate/Angaben aus Hermann Beck: Das kirchliche Leben der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern (Evangelische Kirchenkunde, 4. Teil), Tübingen 1909, Kap. IX, 237 – 290.

hatte, die z. B. in der Vorlage eines Vermögensnachweises bestehen konnten und die noch länger nachwirkten.

Dass die Schwundphänomene in den großen Städten, also Nürnberg und München, stärker zu beobachten sind als auf dem Land, vermerkt Beck ausdrücklich, und dafür macht er, ebenso typisch für die Zeit, die antireligiöse Propaganda der Sozialdemokratie und die übergroßen Arbeitergemeinden verantwortlich, aber auch eine Kirchengaustrittsbeuegung, die aus freidenkerischen Kreisen kommt. Dass die Eliten, das städtische Bürgertum und das zu dieser Zeit gesellschaftlich bedeutsame Militär, zur Kirche auf Distanz gehen, registriert Beck ebenso wie parallele Phänomene auf dem Lande, jedenfalls da, wo es Kontaktzonen zur Stadt mit ihrer Industriearbeiterschaft gibt. Die Eisenbahn hatte unterdessen Stadt und Land einander nähergebracht. Am besten kommt noch Mittelfranken weg, „wo das Bauerntum teilweise noch in ungebrochener Kraft sitzt“. Aber: Beck attestiert den mittelfränkischen Bauern einerseits eine gefestigte Sittlichkeit, andererseits hat er Zweifel, ob es bei ihnen so etwas wie innerliche Religion gibt. Die Hausandachten kommen außer Gebrauch, und wenn die Glocke morgens, mittags und abends zum Gebet ruft, hält man bei der Feldarbeit nicht mehr inne. Hinzu kommt der Aberglaube, an dem, so Beck, nicht zuletzt der katholische Einfluss schuld ist. Böse Geister, Engel und der Teufel werden gebannt oder beschworen, und wenn nichts hilft, bedienen sich auch Protestanten des katholischen Weihwassers oder unternehmen eine Wallfahrt.

Diese Bestandsaufnahme Hermann Becks vor rund hundert Jahren zeigt: Die Säkularisierung hatte massiv eingesetzt, und auch wenn Kirchengausaustritte noch sehr selten, weil mit befürchteten Nachteilen behaftet waren, war auf allen Gebieten – Kirchenbesuch, Religiosität, Bedeutung der Religion für die Lebensführung – der Schwund offensichtlich. Dabei ist der Befund für Bayern noch recht idyllisch. Eine ähnliche Bestandsaufnahme aus der gleichen Zeit für Niedersachsen bilanziert für die niedersächsische Frömmigkeit: „Sie ist in ihrem Grundzug fatalistisch und trägt ein gesetzliches Gepräge.“² So scheut der Niedersachse auch den Arzt, denn der Tod kommt sowieso. Die Gesetzlichkeit wird sowohl auf Einflüsse des Katholizismus wie auch des aufklärerischen Rationalismus zurückgeführt. Für Religion ist in Niedersachsen der Pastor zuständig, und es gibt, so der Befund des Bearbeiters, nur „wenig wirklich glaubensfrohe Menschen“.

2 Der Säkularisierungsschub im 19. Jahrhundert und seine Gründe

Nun wird es den Religionssoziologen angesichts der offensichtlich recht freihändigen Erhebung solcher Befunde wahrscheinlich grausen, aber sie passen zu dem, was wir

² Dieses und das folgende Zitat aus Ernst Rolffs: Das kirchliche Leben der evangelischen Kirchen in Niedersachsen (Evangelische Kirchenkunde, 6. Teil), Tübingen 1917, 543 – 546.

auch aus anderen Quellen wissen. Die Säkularisierung hatte nicht nur eingesetzt, sie wurde auch registriert, und es wurden Überlegungen angestellt, wie man sie eindämmen oder rückgängig machen könnte. Dabei wurden Diagnosen erhoben, die man aus heutiger Sicht kritisch lesen muss. Verantwortlich für die Säkularisierung waren aus heutiger Sicht nämlich nicht die Aufklärung, die Religionskritiker Feuerbach, Marx und Nietzsche, die Sozialdemokratie und die Freidenkerbewegung, wie man meinte, sondern wachsender Wohlstand und Bildung, Mobilität und die Erlangung individueller Freiheit, denn Stadtluft machte immer noch frei, frei auch von der Sozialkontrolle auf dem Dorf, die nicht zuletzt vom Pfarrer ausgeübt wurde. Die Arbeiterfamilien kamen in der ersten Generation aus ländlichen Milieus und verloren sehr schnell ihre kirchlichen und religiösen Prägungen.

Das kirchliche Leben litt auch unter der gängigen Sonntagsarbeit. Der preußische Evangelische Oberkirchenrat legte 1877 eine Denkschrift zur Sonntagsfrage vor, in der er die „Sonntagsentheiligung“ beklagte: Industrialisierung, zunehmende Mobilität und Entfremdung gerade junger Leute von der Kirche hatten den Sonntag in seiner religiösen Bedeutung aus dem öffentlichen Bewusstsein verschwinden lassen. Wertvorstellungen und Lebensformen emanzipierten sich von Kirche und Religion, die Lebensbedingungen änderten sich. Oder andersherum gesagt: Kirche und Religion kamen beim gesellschaftlichen Wandel einfach nicht mehr mit, sie liefen der Moderne hinterher.

Welches Potenzial an Distanzierung von Kirche und Religion schon um die Mitte des 19. Jahrhunderts vorhanden war, zeigte sich im Vormärz, also in der Zeit vor der Märzrevolution 1848. Hier führte nicht etwa die in dieser Zeit laut werdende Religionskritik zum Aufbegehren und zu einem Säkularisierungsschub, sondern eine religiös-kirchliche Dissidenz, die sich vom preußisch-protestantischen Staatskirchentum und von einer romzentrierten Papstkirche befreien wollte. Die Dissidenten organisierten sich in freien Gemeinden, die auf evangelischer Seite als „Lichtfreunde“ bezeichnet wurden und die sich auf katholischer Seite selbst „Deutschkatholiken“ nannten. Allein im Katholizismus gingen ungefähr 100 000 Menschen diesen Weg einer religiösen Emanzipation. Im Revolutionsjahr 1848 erreichte die Bewegung auf evangelischer wie katholischer Seite ihren Höhepunkt.

Die protestantischen „Lichtfreunde“ vertraten ein aufklärerisches, gegen den kirchlichen „Bekennniszwang“ gerichtetes Programm. Worum es ging, zeigt der Fall des Magdeburger Pfarrers Wilhelm Franz Sintenis, der 1841 von seiner Kirchenleitung gemäßregelt wurde, weil er die Anbetung Christi – der für ihn ein sittlich hochstehender Mensch war – ablehnte. Radikaler und politischer war der Hallenser Pastor Gustav Adolf Wislicenus. Ihm ging es nicht mehr um eine Reform des kirchlichen Lebens und der Bibelauslegung im Lichte der Vernunft, sondern um eine konsequente Individualisierung des Glaubens.

Nach der Revolution von 1848/49 gerieten die Deutschkatholiken und die Freien Gemeinden schnell ins Abseits, sie wurden als Demokraten und Aufrührer verfolgt. Die

Reste beider Bewegungen vereinigten sich 1859 in Gotha zu einem „Bund freireligiöser Gemeinden“. Auf ein Glaubensbekenntnis einigte man sich hier nicht, sondern machte die Gewissensfreiheit zum Maßstab. Auf gottesdienstliche Formen wurde nun bei den Treffen oft verzichtet. Die Gemeinden befassten sich nun mit Religionskritik, sie hatten aber kaum mehr Wirkung nach außen. Obwohl man sich weiterhin bewusst „freireligiös“ nannte und ursprünglich mit den religionslosen „Freidenkern“ nichts zu tun haben wollte, schloss man sich doch in den 1880er Jahren mit diesen zusammen. Säkularisierung, Religionslosigkeit, Konfessionslosigkeit, Atheismus oder auch Laizismus im Sinne der Forderung nach der Trennung von Staat und Kirche hatten also schon im 19. Jahrhundert ein hohes Potenzial. Die erste Eruption vor 1848 vererbte noch unter den Bedingungen der nach der Revolution von 1848/49 wieder restaurativ werdenden politischen Verhältnissen. Mit der Gründung des Kaiserreiches aber und einer durch wachsenden Wohlstand und Mobilität angetriebenen Modernisierung baute sich eine zweite Säkularisierungswelle auf, für die die zitierten Befunde Hermann Becks stehen.

3 Das Erstarken der Kirchen- und Religionskritik seit der Wende zum 20. Jahrhundert

Spätestens am Ende des 19. und am Beginn des 20. Jahrhunderts fanden Kirchenkritik und Religionskritik einen großen Resonanzraum und wurden Bestandteil weltanschaulicher Systeme, die sich nicht zuletzt durch diese Kritik etablierten, freilich in unterschiedlichem Maße: Für die Sozialdemokratie war die Kritik an Kirche und Religion oft eher Beiwerk. Die Formel „Religion ist Privatsache“ ließ sich sowohl als Forderung nach der Verdrängung der Religion aus der Öffentlichkeit und nicht zuletzt aus der Schule verstehen als auch als Respekt vor individuell gelebter Religion. Andere Bewegungen wie die Freidenker waren wesentlich kleiner, versuchten aber durch intensive Propaganda – vornehmer gesagt: Öffentlichkeitsarbeit – die Säkularisierung der Gesellschaft voranzutreiben. Sie taten das oft in öffentlichen Versammlungen, an denen auch streitbare Pfarrer teilnahmen, die den freidenkerischen Rednern entgegentraten.

Auch die Monisten machten um die Wende zum 20. Jahrhundert die Religions- und Kirchenkritik zum Fundament einer Weltanschauung. Einer ihrer führenden Vertreter war der Leipziger Chemiker und Nobelpreisträger Wilhelm Ostwald, der nicht ohne Grund in der Zeit der DDR als Kronzeuge einer „wissenschaftlichen“ Weltanschauung galt, die Religion ausschloss. Der Monismus verstand sich als „Religion der Vernunft“, und die Darwin'sche Evolutionslehre schien ein schlagender Beweis gegen die Inhalte der christlichen Schöpfungslehre zu sein. Das fiel auch bei einigen evangelischen Pfarrern auf fruchtbaren Boden. Ostwald gehörte dann auch dem „Komitee Konfessionslos“ an, das sich der Propagierung des Kirchenaustritts verschrieb. Allerdings waren die Monisten keine in sich einheitliche Strömung: Einigen ging es um die Bewahrung der

Geistesfreiheit gegenüber kirchlicher Bevormundung, anderen um den Kampf gegen die Kirche und das Christentum. 1907 schlossen sich die Monisten mit anderen Freireligiösen und Freidenkern zusammen.

Religionskritik und Religionslosigkeit wurden, so könnte man sagen, allmählich salonfähig, im Bürgertum durch den Monismus und andere Freidenker, in der Arbeiterbewegung durch die Sozialdemokratie. Allerdings musste man kein Freidenker sein und kein Sozialdemokrat, um mit Religion und Kirche zu brechen. Dies geschah vor 1914 auch eher zaghaft, denn viele Menschen scheuten den Kirchenaustritt, der eine soziale Selbstausgrenzung darstellen konnte. Als sich mit dem Ersten Weltkrieg die Zahl der Kirchenaustritte vorläufig verringerte, schien das auch ein Beleg für die erzieherische Wirkung des Krieges zu sein, der die Notwendigkeit von Religion und Kirche erwiesen habe – umso größer war die Enttäuschung nach dem Ende des Krieges, als die Austrittszahlen rapide anstiegen, und umso größer die Skepsis gegenüber dem neuen politischen System.

4 Der Abschied vieler von der Religion im 20. Jahrhundert

In den Jahren vor dem Ersten Weltkrieg traten jährlich ungefähr 20 000 Menschen aus der evangelischen Kirche aus, unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg rund 200 000 pro Jahr. Es kann also mit einer Art Austrittsstau gerechnet werden, der sich erst löste, als die Weimarer Reichsverfassung Staat und Kirche entflochten hatte und mit der Regierungsbeteiligung der SPD die Auffassung „Religion ist Privatsache“ politischen Rückhalt fand. Zwischen 1919 und 1932 traten dann insgesamt rund 2,7 Millionen Menschen aus der evangelischen Kirche aus, also weiterhin durchschnittlich 200 000 pro Jahr, und diese Austritte erfolgten nur noch zu einem geringen Teil, um einen Übertritt zu einer Freikirche vorzubereiten – das war im Kaiserreich noch anders gewesen. Die Masse dieser Austritte hatte nichts zu tun mit atheistischer Propaganda, sondern der Kirchenaustritt war der Schlussstrich unter den Abschied von der Religion. So sieht es auch der Kirchenhistoriker Jochen-Christoph Kaiser in seiner Untersuchung „Arbeiterbewegung und organisierte Religionskritik“:

„Es scheint sich trotz der horrenden Austrittszahlen zwischen 1918 und 1932 [...] jedoch weniger um eine durchorganisierte Austrittsbewegung gehandelt zu haben als vielmehr um den – aus vielerlei Motiven heraus – eigenständigen Entschluß bestimmter Bevölkerungsschichten, der Kirche den Rücken zu kehren.“³

³ Jochen-Christoph Kaiser: Arbeiterbewegung und organisierte Religionskritik. Proletarische Freidenkerverbände in Kaiserreich und Weimarer Republik, Stuttgart 1981, 41; zu den Austrittszahlen: 352.

Die Kirchenaustrittszahlen der Weimarer Republik entsprechen ungefähr den heutigen, wobei die Austritte aus der katholischen Kirche viel geringer waren als heute, und man könnte spekulieren, dass ohne das Dritte Reich und die darauf in Westdeutschland folgende hohe Reputation der Kirchen die Kirchenmitgliedschaftszahlen heute wesentlich geringer wären, als sie es noch sind. Dass sich der Protestantismus gerade in der Zeit der Weimarer Republik einer säkularen und auch nichtprotestantisch-religiösen Bedrohung gegenüber sah, hat Matthias Pöhlmann in seiner Untersuchung über die Apologetische Centrale vor einigen Jahren herausgearbeitet. Diese Einrichtung sollte das Anliegen der Inneren Mission betreiben und so die Volksmission durch „Apologetik“ befördern. Man sah sich in einem Entweder-Oder von Materialismus oder christlichem Idealismus, Glaube oder Unglaube.⁴ Zwischen Religion und Ideologie standen seit dem Kaiserreich die zahlreichen völkischen Bewegungen, die eine angebliche germanische Religiosität neu erfanden und so die Flucht aus der Moderne antraten. Volk, Rasse, Nation und Deutschtum wurden die neuen Götzen einer „Deutschgläubigkeit“, zu der manche national gestimmte protestantische Kreise durchaus eine Affinität hatten. Eigentlich aber, und das wäre unsere heutige Sicht, stand man im Kampf gegen die Folgen von Wohlstand und Bildung und die Emanzipation von scheinbar selbstverständlichen christlichen Lebensformen. Hinzu kam eine zunehmende Mobilität, und wenn diese nur darin bestand, mit der Straßenbahn oder dem Bus sonntags ins Ausflugslokal zu fahren, statt zum Gottesdienst zu gehen.

5 Waren früher alle Menschen religiös?

Damit wären wir nun bei der gängigen These einer linearen Säkularisierung: Religion wird einfach immer weniger. Für den Kirchenhistoriker aber stellt sich die Frage, ob die dahinterstehende These zutrifft, dass Religion in früheren Zeiten flächendeckend vorhanden war. Es empfiehlt sich also eine tiefere Reflexion auf die Geschichte der Religionslosigkeit.

Ziemlich im Dunkeln liegt tatsächlich die Antwort auf die Frage, wie alt die Säkularisierung, die Distanzierung von der Religion, der Atheismus oder eine schlichtweg indifferente Haltung zur Religion überhaupt sind. Das Bild, früher seien alle Menschen religiös gewesen, ist ganz offensichtlich eine Wunschvorstellung, von der sich dann Verfallsdeutungen ableiten lassen. Und wenn man davon ausgeht, dass früher alle Menschen religiös waren, muss man erklären, warum das so gewesen sein soll. Auch das ist letztlich abhängig von einer Säkularisierungstheorie: Wenn man in der Neuzeit einen kontinuierlichen Schwund von Religion beobachten kann, muss es also früher

⁴ Vgl. Matthias Pöhlmann: Kampf der Geister. Die Publizistik der „Apologetischen Centrale“ (1921 – 1937), Stuttgart 1998, 67.

ganz viel davon gegeben haben. Das Problem ist nur, dass man das Vorhandensein von Religion allein schon archäologisch viel leichter feststellen kann als das Nichtvorhandensein von Religion.

Wie sieht es also in der Rückschau aus? Einen Namen machten sich in der Antike die Epikureer, die sich von der Religion fernhielten und die schon ihren Zeitgenossen als Atheisten galten. Weniger radikal waren die Stoiker, die sich den Aufbau der Welt mit Vorstellungen der damaligen Naturwissenschaft erklärten: Die Welt besteht aus Atomen, Götter mag es geben, aber man braucht sie nicht. Wie weit diese Vorstellungen verbreitet waren, lässt sich freilich nicht abschätzen, aber gerade die Haltung der Epikureer verkörpert einen Alltagsatheismus, den noch Martin Luther als epikureisch bezeichnet und den es auch in seiner Zeit gab. Später konnten sich dann neuzeitliche Philosophen auf antike Gewährsmänner berufen, wenn es um Religionskritik ging.⁵

Das große Rätsel im Blick auf Religionslosigkeit ist das Mittelalter. Typisch ist, dass in den ja durchaus zahlreichen Sammlungen religionskritischer Texte das Mittelalter fehlt und auf die religionskritischen Texte von Philosophen der Antike gleich die der Frühen Neuzeit folgen.⁶ Die Vorstellungen davon, was die Menschen im Mittelalter glaubten und wie religiös sie überhaupt waren, sind in jedem Falle häufig von Idealisierungen geprägt. Über die Religiosität oder Nichtreligiosität der „kleinen Leute“ wissen wir eben eigentlich gar nichts, und wie eng sie mit der Kirche verbunden waren, wissen wir auch nicht.

Dass es Einzelne gab, die im Mittelalter der Ungläubigkeit bezichtigt wurden, ist bekannt.⁷ Die Historikerin Dorothea Weltecke hat vor einigen Jahren eine umfängliche Untersuchung zum Atheismus in dieser Epoche vorgelegt, und sie zieht ein eher zurückhaltendes Resümee. Der Befund ist für die Zeit vor 1500 eher mager, und so „beteiligt sich diese Untersuchung durchaus gegen ihren Willen an der Vertiefung der Epochen-grenze zwischen der Frühen Neuzeit und dem, für das eines Tages vielleicht ein besserer Terminus gefunden wird als ‚Mittelalter‘“⁸. Freilich bleibt die Frage, ob es neben den wenigen Atheisten, über die geschrieben wurde und die selber schrieben, nicht auch viele gab, die einfach nur nicht glaubten und niemandem auffielen. Deutlich sichtbar sind bis heute eben diejenigen Menschen, die die Städte zu dem machten, was man „blühende Sakralgemeinschaften“ genannt hat: Stifter von Altären und Epitaphen eben. Aber kann man anhand der erhaltenen Ausstattung einer mittelalterlichen Kirche die

⁵ Vgl. Hildegard Cancik-Lindemaier: Gottlosigkeit im Altertum. Materialismus – Pantheismus – Religionskritik – Atheismus, in: Richard Faber/Susanne Lanwerd: Atheismus: Ideologie, Philosophie oder Mentalität?, Würzburg 2006, 15 – 33.

⁶ Z. B. Karl-Heinz Weger: Religionskritik (Texte zur Theologie, Fundamentaltheologie 1), Graz 1991; Hans Zirker: Religionskritik, Düsseldorf ³1995.

⁷ Vgl. Peter Dinzelbacher: Unglaube im „Zeitalter des Glaubens“. Atheismus und Skeptizismus im Mittelalter, Badenweiler 2009.

⁸ Dorothea Weltecke: „Der Narr spricht: Es ist kein Gott“. Atheismus, Unglauben und Glaubenszweifel vom 12. Jahrhundert bis zur Neuzeit, Frankfurt a. M. 2010, 450.

Verbreitung von Religiosität in einer mittelalterlichen Stadt feststellen? Ich halte das zumindest für ein methodisches Problem. Antiklerikalismus und die Verspottung religiöser Riten gab es auf jeden Fall.

Rückschlüsse kann auch die Reformation erlauben, die im Grunde genommen auf einen Reformstau reagierte und zugleich selbst zu einem Rückgang der Präsenz von Religion in der Gesellschaft führte: Die Mönche und Nonnen verschwanden, die Zahl der Gottesdienste wurde reduziert, der Priester war nicht mehr primär Sakralperson, also Geistlicher, sondern Prediger und Gelehrter. Nicht mehr gute und fromme Werke machten den Menschen gerecht vor Gott, sondern der Mensch war schon gerecht vor Gott, ohne etwas Religiöses zu tun. Und die Kirche wurde auf evangelischer Seite Teil der öffentlichen Ordnung, vom Landesherrn oder dem Stadtrat beaufsichtigt. Damit ist auch schon gesagt, dass dem Protestantismus selbst eine Tendenz zur Säkularisierung eignet.

Dass es religiös und kirchlich desinteressierte Menschen gab, verzeichnen schon Visitationsprotokolle des 16. und 17. Jahrhunderts, aber erst im 19. und 20. Jahrhundert machten religiös und kirchlich desinteressierte Menschen das für sich zum Thema. Der Pietismus des 17. und 18. Jahrhunderts wie auch die Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts verstanden sich denn auch als Gegenbewegungen zu einer innerkirchlichen religiösen Indifferenz. „Unglaub und Torheit brüsten sich frecher jetzt als je“, dichtete Philipp Spitta, ein Anhänger der Erweckungsbewegung, 1827 in „O komm, du Geist der Wahrheit“. Und die Innere Mission des 19. und noch 20. Jahrhunderts verstand sich als diakonische Kur einer religiösen Schwindsucht breiter und vor allem evangelischer Bevölkerungsschichten, die wiederum nicht die Folge antireligiöser Propaganda war, sondern sich von selbst eingestellt hatte. Und tatsächlich war es ja so in der Neuzeit: An die Stelle des Glaubens konnte auch bei evangelischen Pfarrern und Christen die Vernunft treten, an die Stelle der frommen Rede die soziale Tat oder gar die politische Propaganda. Säkularität und Distanzierung, ja Ablehnung von Religion sind tatsächlich durchaus ein Teil protestantischer Identität. Bis heute zeigt die innerevangelische Kritik an der „Verweltlichung“ oder der „Anpassung an den Zeitgeist“ durch die Kirche oder einzelne kirchliche Milieus, dass zwischen protestantischer Religion und Welt eine breite Kontaktzone besteht.

6 Folgen der Säkularisierung für die Religionskritik

Meine These ist, dass nicht die Lektüre von Texten das Schwinden der Religion bewirkte, sondern einzelne Menschen in diesen Texten eine Begründung dafür fanden, dass dieser Prozess notwendig war. Auch heute treten Menschen ja nicht aus der Kirche aus, weil sie einen religionskritischen Text gelesen haben, sondern weil die Religion in ihnen so weit geschwunden ist, dass sie auch die Institution Kirche hinter sich lassen. Im Übrigen

erscheinen Sammlungen mit religionskritischen Texten oft in Verlagen, die das christliche oder theologische Publikum bedienen, und die Religionskritik ist mit ihren Altmeistern Bestandteil des Lehrplans für den Religionsunterricht der gymnasialen Oberstufe. Sie scheint also im Wesentlichen harmlos zu sein.

Dass Religion im Prozess der Säkularisierung einfach schwindet, hat auch Folgen für die Religionskritik. So medienwirksam der programmatische Atheismus eines Richard Dawkins auch sein kann – er und andere Religionskritiker sind nicht die Ursache von Kirchenaustritten, jedenfalls nicht die primäre. Inszenierungen wie die Sonntagsversammlungen in Großstädten sind meinen Recherchen nach schnell wieder eingegangen. Das junge, glückliche und hippe Publikum trifft sich dann doch lieber zum Brunch, als gottesdienstähnliche Veranstaltungen zu absolvieren.

Der Religionssoziologe Günter Kehler, der dem Beirat der Giordano-Bruno-Stiftung angehört, beklagt die „anscheinende Unmöglichkeit, Religionslosigkeit zu organisieren“⁹, und tatsächlich sind ja bis auf den Humanistischen Verband alle, die großtun, in Wirklichkeit klein, wie z. B. die Giordano-Bruno-Stiftung. Man kann die Religion zwar immer wieder kritisch widerlegen oder die Kirchen kritisieren, aber man muss es gar nicht, denn Konfessions- oder Religionslosigkeit wird völlig normal und bedarf keiner Begründung mehr. Religionskritik ist eigentlich nur interessant für diejenigen, die schon zur Religionslosigkeit bekehrt sind. Das ist ja schon seit Jahrzehnten in Ostdeutschland so, aber auch wenn die Älteren dort immer noch Marx' Rede von der Religion als Opium des Volkes anführen, ist das doch nur dann ein Thema für sie, wenn sie einem professionellen Religionsvertreter begegnen.

Konfessionslos? Säkular? Atheistisch? Laizistisch? Oder einfach: normal? So lautet die Frage im Beitragstitel. Fragt man Ostdeutsche, so ist es für die meisten völlig normal, nicht Mitglied einer Kirche zu sein und auch keiner Religion anzuhängen. Es fehlt nichts, wenn man keine Religion hat, und man muss sich dafür auch nicht rechtfertigen. Religions- oder Konfessionslosigkeit ist seit Jahrzehnten vertraut und ererbt. Das lässt sich in den meisten Fällen noch nicht einmal Atheismus nennen, denn Atheismus ist eigentlich eine Haltung, die eine Abweichung von der Norm ist und die sich selbst als solche Abweichung identifiziert. Die gegenwärtige Religionskritik, die ja vor allem Christentumskritik ist, ist ja nur deshalb interessant, weil sie noch in einer Situation stattfindet, in der es relativ viele Anhänger und Anhängerinnen des Christentums gibt, es also – salopp gesagt – noch Leute gibt, die man ärgern kann.

Laizismus ist eine Haltung, die auf eine Trennung von Staat und Kirche drängt und die zwar verbreitet, aber in Deutschland nicht oder noch nicht politisch durchsetzbar ist, anders als etwa in Frankreich. Die Laizisten in der SPD haben es schwer, die in der Linkspartei in der Zeit des Thüringer Ministerpräsidenten und evangelischen Christen

⁹ Günter Kehler: Atheismus light. Der lautlose Abschied von den Kirchen in den alten Bundesländern, in: Richard Faber/Susanne Lanwerd (Hg.): Atheismus (s. Fußnote 5), 199 – 208, hier 201.

Bodo Ramelow auch, in der FDP ist es gerade kein Thema. Die AfD scheint gegenwärtig die einzige Partei zu sein, die tendenziell eine weitere Vertiefung der Trennung von Staat und Kirche propagiert.

7 Säkularität als Normalzustand

Abschließend möchte ich auf einen Begriff zurückkommen, der mir am treffendsten für die gegenwärtigen Verhältnisse, aber auch für die Verhältnisse früherer Zeiten erscheint. Es ist der Begriff der Säkularität, der schwer ins Deutsche zu übersetzen ist. Säkular ist das, wo keine Religion ist, könnte man sagen. In letzter Zeit ist in der Religionswissenschaft und der Ethnologie zusätzlich der Begriff der Non-Religion, der Nichtreligion, geläufig geworden. Nichtreligion ist nach dem dahinterstehenden Grundkonzept nur im Wechselverhältnis mit Religion denkbar. Interessant an beiden Begriffen, Säkularität wie Nichtreligion, scheint mir, dass sie den schlichten Sachverhalt auf den Punkt bringen, dass es immer ein Wechselverhältnis von Religion und religionsloser Welt gegeben hat. Der polemische Atheismus alter und neuer Prägung versucht dieses Wechselverhältnis durch den Anspruch auf völlige Verdrängung der Religion ebenso aus der Balance zu bringen wie fundamentalistische religiöse Strömungen, die alles Weltliche verdrängen wollen.

„Glaubst Du noch oder denkst Du schon?“ ist vor diesem Hintergrund eine Alternative, die das Schwinden von Religion eigentlich gar nicht oder nur im Blick auf einzelne Personen erklären kann. Nicht das Denken ist in kirchengeschichtlicher Perspektive der Gegenpol der Religion, nicht die Vernunft an sich also, sondern eine im Laufe der Geschichte anwachsende Bedeutung nichtreligiöser, weltlicher Aspekte menschlichen Lebens. Religion schwand und wurde vergessen, und säkular zu sein wird immer normaler, wobei ich daran erinnere, dass das keine ganz neue Erscheinung ist. Wenn sich also religions- und kirchenkritische Strömungen als Motoren für steigende Kirchenaus-tritte sahen und sehen, schreiben sie sich damit fälschlicherweise etwas zu, was sich auch in sozialwissenschaftlichen Untersuchungen so nicht widerspiegelt. Die Gründe für Kirchenaus-tritte sind ja ganz andere. Insofern lohnt es sich auch fast nicht, sich mit dem Randphänomen der atheistischen Bewegungen zu befassen, wenn man die Säku-larisierung wenigstens etwas bremsen will. Sinnvoller wären (worauf ja auch die letzte Kirchenmitgliedschaftsumfrage hinweist) eine Stärkung der Kinder- und Jugendarbeit und eine Stärkung der Pfarrerschaft vor Ort und der Kirchengemeinden.

Anita Häfner

Erwachsenwerden feiern!

Humanistische Jugendfeier in Bayern

„Die Gruppe der humanistisch eingestellten Menschen in Deutschland umfasst ca. ein Drittel der Bevölkerung, Tendenz zunehmend. Sie haben spezifische, aus ihrer Weltanschauung abgeleitete Wünsche zur Wertebildung ihrer Kinder.“¹

Der Humanistische Verband Deutschlands – Bayern (HVD) ist eine humanistische Weltanschauungsgemeinschaft, die bereits 1848 gegründet wurde und deren Wurzeln im freigeistigen Nürnberg liegen. Der HVD steht für eine Ethik des weltlichen Humanismus. Er ist als Interessenvertretung nichtreligiöser Menschen anerkannt und zählt in Bayern mehr als 2000 Mitglieder. Zentral ist die Forderung nach vollständiger Gleichbehandlung mit den Kirchen in einem weltanschaulich neutralen Staat.

Der HVD Bayern bzw. sein Humanistisches Sozialwerk Bayern gGmbH ist Träger von derzeit 19 Humanistischen Kindertagesstätten mit zusammen rund 1000 Betreuungsplätzen in München, Nürnberg, Fürth, Landkreis Fürth, Erlangen und Regensburg. In Fürth betreibt er die bundesweit erste humanistische Grundschule mit integriertem Hort. Die Grundlage der pädagogischen Arbeit im HVD basiert auf einem anspruchsvollen nichtreligiösen Rahmenkonzept. Es hat zum Ziel, Selbstbestimmung, Toleranz und Solidarität, Neugier und eigenes Denken sowie die Übernahme von Verantwortung für uns selbst und andere zu fördern.

„Dabei ist das eigene und das gemeinsame Nachdenken über Werte einer der Wege, die aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit führen (Immanuel Kant).“²

Unser Schicksal ist nicht vorherbestimmt, wie Dogmen und Mythen behaupten. Wir denken und handeln selbstständig; der Sinn des Lebens kann nur von uns selbst bestimmt werden.

Als weltliche und weltoffene Alternative zu Firmung und Konfirmation bietet der HVD Bayern Jugendlichen im Alter von etwa 14 Jahren die Jugendfeier an. Schon seit weit über 100 Jahren ist die Jugendfeier ein fester Bestandteil der weltlich-humanistischen

¹ Humanistischer Verband Deutschlands e. V. Berlin: Humanistisches Selbstverständnis, Dezember 2015.

² Michael Bauer/Ulrike von Chossy: Werteerziehung ohne Religion, in: Manfred Isemeyer (Hg.): Jugendweihe & Jugendfeier in Deutschland. Geschichte – Bedeutung – Aktualität, Marburg 2014, 170.

Jugendarbeit in Nürnberg. Die Jugendfeier steht allen Jugendlichen in Bayern offen. Die Lebensfeiern des HVD – zu ihnen gehören außer der Jugendfeier auch Namens- und Hochzeitsfeiern sowie Bestattungsreden – richten sich besonders an die Mitglieder, aber auch an alle, die die weltlich-humanistische Lebensauffassung teilen und sich daher eine entsprechende Feier wünschen.

„Menschen, die ihr Leben ohne religiöse Bezüge führen, sind nicht ‚nichts‘. Sie leiden nicht unter emotionalen, intellektuellen oder sonstigen ‚Leerstellen‘, sondern haben eine Vielzahl von Werten und Überzeugungen [...]. Sie haben eigene Bedürfnisse, was die Erziehung ihrer Kinder angeht, die sie darauf vorbereiten wollen, ein glückliches und erfülltes Leben zu führen.“³

Viele Konfessionsfreie suchen Rituale zur Lebensbegleitung und wollen sich ihrer individuellen Bedeutsamkeit in einer Gemeinschaft versichern und sich zugehörig fühlen. Für die Jugendfeier entscheiden sich überwiegend junge Menschen, die sich religiösen Glaubensvorstellungen nicht unterwerfen möchten und/oder aus kirchenkritischen Familien kommen. Freiwillig treffen Eltern und Kinder die Entscheidung gemeinsam und symbolisieren dies durch ihre jeweilige Unterschrift bei der Anmeldung. Die Entscheidung, an der Jugendfeier teilzunehmen, bedeutet, „sich weltanschaulich zu bekennen, auch ohne feierliche Gelöbnisse oder nachfolgende organisatorische Bindungen. Die Teilnahme ist eine freiwillige Wahl gegen eine andere.“⁴

Der HVD Bayern begleitet die 13- bis 15-jährigen Jugendlichen auf dem Weg ins Erwachsenenendasein. Das moderne Vorbereitungsprogramm zur Jugendfeier startet zu Beginn eines jeden Kalenderjahres. Es würdigt Jugendliche und unterstützt sie dabei, ihr Leben nach humanistischen Werten wie Selbstbestimmung und Toleranz zu führen. Sie werden ermuntert, selbstbewusst ihren Standpunkt zu vertreten, und zur Übernahme von Verantwortung ermutigt.

Seit 2008 wird die Jugendfeier im HVD Bayern von einer hauptberuflichen Jugendreferentin geleitet. Ein Kreis junger Ehrenamtlicher der Jungen HumanistInnen (JuHus) unterstützt sie dabei. Die JuHus haben selbst Jugendfeier gemacht, können sich also gut in die Lage der Jugendlichen hineinversetzen. Sie werden in Seminaren auf die Betreuung vorbereitet, der überwiegende Teil besitzt die Jugendleiterkarte Juleica. JuHus sind wichtige Ansprechpartner, sie begleiten die Jugendfeiergruppe während der Zeit von Januar bis Juli.

³ Ebd., 169.

⁴ Horst Groschopp in: Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland (fowid), 17.5.2017, <https://fowid.de/ueber-uns>.

1 Vorausgehendes Programm

Der eigentlichen Feier geht ein jugendgerechtes, pädagogisch qualifiziert betreutes, abwechslungsreiches Programm mit Gruppentreffen und Fahrten voraus: Orientierungsangebote für demokratische politische Kultur, humaner Umgang mit Menschen und Problemen, Raum für Kreativität und persönliches Engagement. Im Rahmen eines gemeinsamen Projekts – z. B. die Erstellung einer Zeitung oder eines Videofilms – üben sich die jugendlichen Teilnehmerinnen und Teilnehmer in Teamarbeit und Kooperation. Die Festveranstaltung der Jugendfeier gestalten die Jugendlichen gemeinsam.

Jeweils im Januar geht es los mit einer Veranstaltung zum Kennenlernen. Es wird gespielt, und in Kleingruppen beschäftigen sich die Jugendlichen mit philosophischen Fragen und den Grundlagen des Humanismus von der Antike bis heute. Die Bearbeitung der Themen berücksichtigt dabei auch Fragen der Jugendlichen zu Sexualität, Identität, Gesundheit und Ernährung. Es folgen Besuche, z. B. des Erlebnismuseums „turmdersinne“ oder der Straße der Menschenrechte. Das weitere Angebot umfasst Veranstaltungen zu Politik und Geschichte, Diskussionen, Workshops, z. B. zu Kunst oder Medien, sowie erlebnispädagogische Tagestouren. Die Teilnehmerinnen und Teilnehmer können Neues entdecken und Spaß haben. Zwischen Januar und Juli finden ca. zehn Treffen, vorwiegend freitagabends oder samstags, an wechselnden Veranstaltungsorten, meist in Räumen des HVD oder der Jungen HumanistInnen, statt. Eine mehrtägige Jugendkulturfahrt nach Berlin, verbunden mit einem Besuch im Bundestag, ist ein weiterer wichtiger Bestandteil. Auf der Reise vertiefen die Jugendlichen entstandene Freundschaften, die gemeinsame Erfahrung stärkt den Gruppenzusammenhalt.

Planung, Vorbereitung und Durchführung des Jugendfeierprogramms geschehen nie ohne die Jugendlichen. Vielmehr werden ihre vielseitigen Interessen berücksichtigt, ihre Anregungen und Vorschläge aufgenommen. In einem zweiten Schritt wählen die Jugendlichen aus dem Programmangebot ihre Wunschthemen. Daraus ergibt sich eine in der Regel hohe Akzeptanz der Angebote, denn da die Teilnehmerinnen und Teilnehmer selbst über die zu behandelnden Themen entscheiden, gehen sie entsprechend motiviert zur Sache.

Pro Jahr umfasst die Jugendfeiergruppe etwa 50 Jugendliche. Außerhalb von Familie und Schule können sie sich ausprobieren, sich selbst hinterfragen, sich neu definieren, neu (er)finden sowie ihre Ideen für ein selbstbestimmtes, verantwortungsvolles Leben diskutieren.

„Entwicklungspsychologisch betrachtet ist die Zeit der Pubertät [...] weniger der Schritt vom Kind zum Erwachsenen als die Zeit der *Abgrenzung* von den Erwachsenen und die Zeit der Hinwendung zu den ‚peers‘.“⁵

2 Festveranstaltung

Es gibt ein tiefes Bedürfnis, bestimmte Feste und Wegmarken im Leben mit einer würdigen Feier zu begehen – trotz mannigfacher gesellschaftlicher Veränderungen. In vielen Kulturen feiern junge Menschen überall auf der Welt in langer Tradition den Übergang von der Kindheit in die Welt der Erwachsenen. Die Jugendfeier begleitet Familien durch mitunter schwierige Phasen der Pubertät und kann so stabilisierend wirken. Ein Teil der Eltern beging selbst Jugendfeiern oder Jugendweihen und sucht gezielt nach jenem Fest, an das sie sich noch erinnern. Bundesweit entscheiden sich jährlich etwa 10 000 Jugendliche für die Jugendfeier des Humanistischen Verbandes Deutschlands.

Die Jugendfeier umfasst mehr als ein feierliches Zeremoniell mit Blumenschmuck, Festrede und kulturellem Programm. Ziel der Feier ist es, einen ganz besonderen Tag für die Heranwachsenden zu gestalten und ihnen alles Gute für ihren weiteren Lebensweg zum Erwachsenwerden zu wünschen. Die Mädchen und Jungen werden als selbstbestimmte Individuen mit großen Potenzialen gewürdigt und ermutigt, ihren selbstbestimmten Weg zu gehen. Derzeit bildet die Fürther Stadthalle den idealen Rahmen für alljährlich rund 500 Gäste.

In der modernen, abwechslungsreichen Festveranstaltung stehen die Jugendlichen im Mittelpunkt. Als aktiv handelnde, selbstbewusste, autonome junge Menschen bringen sie ihre Themen auf die Bühne. Mit dem Festakt nehmen sie Abschied von der Kindheit und erlangen mehr Freiheit und Unabhängigkeit, dafür aber auch mehr Pflichten und Verantwortung.

Höhepunkt der in weiten Teilen von den Jugendlichen gestalteten Festveranstaltung ist die individuelle Würdigung aller Teilnehmerinnen und Teilnehmer auf der Bühne. Sie erhalten eine Urkunde mit einem selbstgewählten Spruch. Mit dieser Zeremonie werden die Jugendlichen hervorgehoben. Sie schreiten einzeln über die Bühne und werden beglückwünscht.

„[Die Jugendfeier] ist für Jugendliche, ihre Familien und Freunde ein Moment der Bewusstwerdung, dass ein junger Mensch erwachsen wird, dass ein symbolischer Schritt auf dem Weg von der Kindheit in die Welt der Erwachsenen gegangen wird.“⁶

⁵ Thomas Mohrs: „Transformers“ – Überlegungen zum Sinn „verschwendeter“ Jugend, <http://verein-isi.at/assets/Uploads/TransformersThomas-Mohrs.pdf?PHPSESSID=c2aaf99f1d29bd47ed373c65cdcacd35> (Abruf: 5.3.2018).

⁶ Margit Witzke: JugendFEIER heute, in: Isemeyer (Hg.): Jugendweihe & Jugendfeier (s. Fußnote 2), 139.

Trotz des vorerst symbolischen Wechsels halten alle Beteiligten inne, nehmen wahr, dass hier Jugendliche erwachsen werden, nicht mehr Kind sind, sondern Selbstständigkeit und Verantwortung fordern und benötigen, und dies Stück für Stück vom Kind und von den Erwachsenen zu akzeptieren ist. Dennoch benötigen die Jugendlichen weiterhin die wertschätzende Unterstützung der Familie, des Freundeskreises und der Gesellschaft und wollen diese erfahren.

„Kinder brauchen diesen Tag, egal, wie er heißt und von welcher Konfession er getragen wird. Sie brauchen in einem Alter, in dem sie erwachsen werden, in dem sich vieles für sie ändert, sie nach Orientierung suchen, ihren eigenen Weg finden wollen und auch Konflikte mit den Eltern austragen, den Tag X, an dem wir Erwachsenen ihnen das Gefühl geben: Ihr seid wichtig! Ihr seid unsere Zukunft!“
(Inka Bause)⁷

Nach einem unvergesslichen Festakt verbringen die Jugendlichen den restlichen Tag im Kreise ihrer Familie, mit Verwandten, Freundinnen und Freunden und freuen sich außer über den großen Tag auch über ihre Geschenke.

Die positiven Rückmeldungen zur Feier belegen, dass die Jugendfeier des HVD Bayern den Bedürfnissen der Jugendlichen und auch den Erwartungen der Eltern an ein zeitgemäßes Übergangsritual entspricht.

⁷ Inka Bause: Der wichtigste Tag in meiner Jugend, in: Isemeyer (Hg.): Jugendweihe & Jugendfeier (s. Fußnote 2), 10.

Andreas Fincke

Voll im Trend?

Anspruch und Wirklichkeit atheistischer, kirchenkritischer und humanistischer Initiativen in Deutschland

Im Jahr 2010 veröffentlichte der Politologe Carsten Frerk im Aschaffener Alibri-Verlag ein „Violettbuch Kirchenfinanzen“. Das war bereits sein zweites Buch, in dem er die Finanzen und das Vermögen der beiden großen Kirchen untersucht. Nicht ohne Hintersinn lautet der Untertitel „Wie der Staat die Kirchen finanziert“. Frerk rechnet vor, der Staat habe im Jahr 2009 die beiden großen Kirchen im Rahmen der sogenannten „Staatsleistungen“ (vgl. Art. 140 GG i.V. mit Art. 137, 1 WRV) mit Geldern in Höhe von rund 540 Millionen Euro gefördert. Addiere man zu dieser Summe noch die indirekten Subventionen (Absetzbarkeit der Kirchensteuer, Religionsunterricht, Militärseelsorge, Theologische Fakultäten etc.) hinzu, so summieren sich die staatlichen Zuwendungen seinerzeit auf ca. 19,3 Milliarden Euro.

Um seiner politischen Forderung nach einer Korrektur bzw. Ablösung der Staatsleistungen an die Kirchen Nachdruck zu verleihen, ließ Frerk damals das „Violettbuch Kirchenfinanzen“ an zahlreiche politische Entscheidungsträger in Deutschland, darunter alle Bundestagsabgeordneten, versenden. Viele Medien berichteten ausführlich über das Zahlenwerk. Im „Spiegel“ war zu lesen:

„Die deutschen Kirchen, ihre Mitglieder und Wohlfahrtsverbände erhalten wesentlich höhere staatliche Zuschüsse als vielfach angenommen. [...] Das Buch dürfte die Debatte um die künftige Finanzierung der Kirchen anheizen.“¹

In der Tat erhielt damals die Diskussion um die staatlichen Gelder für die Kirchen bzw. um die Frage nach einer Ablösung der Staatsleistungen gemäß Art. 138 Grundgesetz eine neue Dynamik. Es ist kein Zufall, dass etwa zeitgleich in der SPD eine laizistische Arbeitsgruppe entstand, um deren Namen und Existenzrecht es in der SPD längere Zeit Streit gab.

Prominente Unterstützerin der Frerk'schen Studien und der SPD-Laizisten war seinerzeit die ehemalige SPD-Spitzenpolitikerin Ingrid Matthäus-Maier. Sie hatte die in ihren Augen mangelhafte Trennung von Staat und Kirche in Deutschland schon länger kritisiert. Bei einem Pressegespräch im Jahr 2008 erklärte die ehemalige Vorsitzende des Finanzausschusses des Bundestags:

¹ Teure Alimentierung, in: DER SPIEGEL 45/2010, 17.

„Der Verfassungsauftrag zur Ablösung der Staatsleistungen an die Kirchen existiert nun schon seit über neunzig Jahren. [...] Dass die Politik sich trotz größter Staatsverschuldung nicht an die Verwirklichung macht, ist ein klarer Verstoß gegen Artikel 140 des Grundgesetzes in Verbindung mit Artikel 138 der Weimarer Reichsverfassung.“²

Weiter bezeichnete Matthäus-Maier die Kirchen als „völlig unglaubwürdig“, weil sie „krampfhaft“ an ihren eigenen Privilegien festhalten würden.³

Ein derart kämpferischer Ton zieht sich auch durch Frerks „Violettbuch“. Bereits auf den ersten Seiten schreibt er, dass die Kirchen „den Gläubigen das Geld aus der Tasche [ziehen]“ und sich in Finanzfragen „nicht in die Karten schauen [lassen]“.⁴ In den nächsten Jahren blieb Carsten Frerk seinem Thema publizistisch treu. 2015 veröffentlichte er unter dem Titel „Kirchenrepublik Deutschland“ eine Studie über die kirchliche Lobbyarbeit und damit besonders über die Katholischen und Evangelischen Büros, mit denen die Kirchen auf Landes- und Bundesebene ihre Interessen wahrnehmen. In seinen Augen betreiben die Kirchen mit diesen Büros Lobbyarbeit wie alle anderen Interessen- bzw. Wirtschaftsverbände. Häufiger zitiert er einen Repräsentanten des Katholischen Büros in Berlin, der gesagt haben soll: „Wir sind nicht wie die anderen Lobbyisten, die nur ein Thema haben, wir haben alles auf dem Schirm.“⁵

Um die wirtschaftliche und damit auch die politische Macht der beiden großen Kirchen zu illustrieren, verweist Frerk wiederholt darauf, dass die christlichen Kirchen in Deutschland – nach seinen Berechnungen – mehr Umsatz erzielen als die Automobilindustrie. Die deutsche Automobilindustrie hat einen Gesamtinlandsumsatz von 127 Milliarden; den wirtschaftlichen Umsatz der Kirchen in allen Dienstleistungsbereichen zusammen sieht Frerk bei 129 Milliarden pro Jahr.⁶

Frerks Studien sind kritikwürdig.⁷ Manche Zahlen sind abenteuerlich – mitunter ist die Argumentation überzogen.⁸ Andere der vorgelegten Zahlen sind in der Tat erstaunlich und damit erklärungsbedürftig. Auf diesem Hintergrund erstaunt, dass sich im Internet kaum Texte der beiden großen Kirchen finden, die sich mit diesen Zahlen inhaltlich

² Koordinierungsrat säkularer Organisationen (KORSO): Pressemappe vom 16.11.2008 (Archiv des Autors).

³ Ebd.

⁴ Carsten Frerk: Violettbuch Kirchenfinanzen. Wie der Staat die Kirchen finanziert, Aschaffenburg 2010, 13f.

⁵ Deutschlandfunk: Wirtschaftsbetriebe mit religiösem Etikett. Carsten Frerk im Gespräch mit Benedikt Schulz, www.deutschlandfunk.de/kirchen-in-deutschland-wirtschaftsbetriebe-mit-religioesem.886.de.html?dram:article_id=339538 (Abruf der in diesem Beitrag genannten Internetseiten: 17.1.2018, sofern nicht anders angegeben).

⁶ Vgl. ebd.

⁷ Vgl. <https://www.landeskirche-hannovers.de/evlka-de/presse-und-medien/nachrichten/2010/11/15-14868>.

⁸ So bezeichnet Frerk eine Studie der Universität Rostock über Gottesvorstellungen bei Kindern als „Anleitung zum mentalen Kindesmissbrauch“ (Violettbuch [s. Fußnote 4], 133).

auseinandersetzen.⁹ Diese Fehlstelle kann auch hier nicht aufgehoben werden. Das bleibt Aufgabe der kirchlichen Finanzexperten.

Frerks Studien interessieren hier als Phänomen des Zeitgeistes. Sie zeigen, wie sehr sich das gesellschaftliche Klima seit der Wiedervereinigung hinsichtlich der Stellung der Kirchen verändert hat. Mit beträchtlicher Schärfe werden seit Mitte der 1990er Jahre Fragen gestellt, die in der alten Bundesrepublik allenfalls von freidenkerischen Kleinstzirkeln aufgerufen wurden. Diese Fragen betreffen die Rolle der Kirchen bzw. der Religionsgemeinschaften in der Gesellschaft, ihre Nähe zum Staat, ihren Einfluss auf das öffentliche Leben usw.

Auffällig ist, dass die Kirchen sich den Anfragen weitestgehend entziehen. Erwähnt man in kirchlichen Kreisen Frerks Publikationen, so erlebt man zumeist eine abwertende Geste und hört die Feststellung: „Naja, der Frerk von der Humanistischen Union ...“ Aber weder gehört Frerk zur Humanistischen Union, noch kann man seine Untersuchungen derart herablassend ignorieren. Selbstverständlich kann (und muss!) man über die Finanzen der Kirchen und über die staatlichen Zuwendungen reden. Diskussionswürdig ist die große Frage der Staatsleistungen durchaus. Und in manchem Detail reibt sich der (Kirchen-)Steuerzahler ohnehin die Augen. Ich denke an den forschenden Umgang der evangelischen Kirche mit dem Defizit des Reformationsjahres, mit geschönten Teilnehmerzahlen bei den „Kirchentagen auf dem Weg“¹⁰ und „kreativer Buchführung“ bezüglich unverkaufter Eintrittskarten.¹¹ Da werden eben doch vermehrt Fragen laut wie: Ist es richtig, dass die beiden christlichen Kirchen eine herausragende Stellung in der Gesellschaft innehaben? Ist diese noch zeitgemäß? Was bedeutet der wachsende religiöse Pluralismus? Wird man die anderen Religionsgemeinschaften und damit auch den Islam in ähnlicher Weise privilegieren? Was bedeutet es, dass Artikel 4 Grundgesetz Religion und Weltanschauung, damit auch atheistische Weltanschauung, gleich bewertet? Was folgt daraus für die kirchliche Seelsorge in der Bundeswehr, für

⁹ So erfährt z. B. die wichtige Seite der EKD www.kirchenfinanzen.de seit Längerem keine Aktualisierungen. Die dort zu findenden „aktuellen“ Zahlen zu den Staatsleistungen beziehen sich bei Abfassung dieses Manuskripts im Januar 2018 auf das Jahr 2011. Vgl. https://www.kirchenfinanzen.de/download/Staatsleistungen_2011_Veroeffentlichung.pdf. Wer wirklich aktuelle Zahlen sucht, findet diese auf dem kirchenkritischen Portal www.fowid.de, <https://fowid.de/meldung/staatsleistungen-2017-node3331>.

¹⁰ Vgl. Fabian Klask/Hannes Leitlein: Wo wart ihr? in: Die Zeit vom 15.6.2017, <http://www.zeit.de/2017/25/kirchentage-auf-dem-weg-ostdeutschland-flop>.

¹¹ Erfurt war eine Station der „Kirchentage auf dem Weg“. Für diese Stadt rechnete der Veranstalter 2017 zuerst mit 20 000 (!) Dauerteilnehmern, obwohl die Zuständigen vor Ort diese Zahl als völlig überzogen erachteten. Während des Kirchentags wurde die Prognose stillschweigend korrigiert, und es war von 1600 Dauerteilnehmern die Rede. Darunter befanden sich jedoch mindestens 900 Mitwirkende. Nach eigener Beobachtung war zudem der Zugang zu nahezu allen Veranstaltungen ohne jede Eintrittskarte möglich. Wie viele Karten in Erfurt wirklich verkauft wurden, ist nicht in Erfahrung zu bringen. Insider sprechen davon, dass es sich hierbei um „Geheimwissen des Kirchentags“ handle.

theologische Fakultäten? Welche Konsequenzen ergeben sich für den konfessionellen Religionsunterricht?

Diese Fragen werden entschiedener gestellt und diskutiert. Als Anwälte einer kirchen- und religionskritischen Position sehen sich die freidenkerischen, atheistischen oder kirchenkritischen Verbände. Da es eine Fülle regionaler Initiativen und kleiner Zirkel, aber auch einige einflussreiche Organisationen gibt, spricht man zumeist von der „säkularen Szene“ in Deutschland. Diese ist verwirrend und selbst für Insider nur schwer überschaubar. Zu den wichtigsten und einflussreichsten Organisationen gehören der Humanistische Verband Deutschlands (HVD) und die Giordano-Bruno-Stiftung (gbs). Über die Organisationsgrenzen hinweg findet man freundschaftliche Beziehungen und Doppelmitgliedschaften, aber auch Animositäten und strategische Differenzen. Beflügelt wird die säkulare Szene durch die massiven Säkularisierungs- und Entkirchlichungsprozesse unserer Zeit. Interessiert nimmt man hier zur Kenntnis, dass die Gruppe der sogenannten Konfessionslosen bzw. der religiös Indifferenten die am schnellsten wachsende weltanschauliche Orientierung in Deutschland zu sein scheint. Derzeit ist etwa jeder dritte Bundesbürger konfessionslos – wobei man durchaus von dem größten Drittel sprechen kann. In der HVD-Zeitschrift „diesseits“ hieß es im Dezember 2017:

„Voraussichtlich ab etwa dem Jahr 2040 wird der größte Teil der deutschen Bevölkerung sich keiner der traditionellen Konfessionen mehr verbunden sehen.“¹²

Eine aktuelle Untersuchung des religionskritischen Portals „fowid“ datiert den Zeitpunkt, ab welchem voraussichtlich weniger als 50 % der Einwohner Deutschlands einer der christlichen Kirchen angehören, gar auf das Jahr 2023.¹³ Wie auch immer: In absehbarer Zeit wird eine Mehrheit konfessionslos sein.

Weltweit gibt es nur wenige Kulturregionen bzw. Länder, in denen die Konfessionslosigkeit ähnlich hoch ist. Allenfalls Estland (87 %), die Niederlande (68 %) und Tschechien (60 %) können zum Vergleich herangezogen werden.¹⁴ Doch diese Zahlen spiegeln nur die formale Kirchenmitgliedschaft wider. Sucht man gelebte Frömmigkeit, so findet man z. B. im (Ost-)Berliner Stadtteil Hellersdorf nicht mehr Christen als in manch arabischer Stadt. Der Befund ist umso gravierender, da es sich im Osten Deutschlands zumeist um „vererbte Konfessionslosigkeit“ handelt. In einer Studie der Universität Chicago heißt es

¹² Arik Platzek: Konfessionsfreie bald absolute Mehrheit in Deutschland, in: diesseits vom 1.12.2017, <http://www.diesseits.de/perspektiven/nachrichten/deutschland/1512082800/konfessionsfreie-bald-absolute-mehrheit-deutschland>.

¹³ Meldung vom 15.1.2018, <https://fowid.de/meldung/deutschland-konfessionen>.

¹⁴ Vgl. Detlef Pollack/Gergely Rosta: Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich, Bonn 2016, 197.

sinngemäß: Nirgends auf der Welt ist die Quote der Menschen, die nicht an einen Gott glauben und noch nie an einen Gott geglaubt haben, höher als in Deutschlands Osten.¹⁵ Konfessionslosigkeit wird immer häufiger als „normal“ empfunden. Zugleich wird die Entscheidung für Kirche und Religion, für Taufe, Konfirmation und kirchliche Trauung erklärungsbedürftig. Die Mitgliedschaftsuntersuchung der EKD von 2014 sprach daher richtigerweise erstmals vom „Normalzustand Konfessionslosigkeit“.¹⁶ Dieser Befund beschreibt die Veränderungen in der religiösen Kultur vermutlich besser als der Blick auf die Austrittszahlen.

Was die Gesellschaft wirklich verändert, ist jedoch der innere Abschied vieler Menschen von der Religion. Konfessionslose, so beschreibt es Rita Kuczynski mit Blick auf Ostdeutschland, machen sich „über ihre Gottlosigkeit gar keine Gedanken“. Sie „brauchen für ihre persönliche Sinnfindung keinen Gott, brauchen nichts Übersinnliches, nichts Transzendentes. Sie leben im Hier und Jetzt und sehen am Himmel nur Vögel, Flugzeuge und Wolken. Und: Ihnen fehlt nichts!“¹⁷

Charakteristisch für die Wahrnehmung von Konfessionslosigkeit als sozialen Normalfall ist auch die inzwischen vielfach zitierte Äußerung von Jugendlichen bei einer Befragung auf dem Leipziger Hauptbahnhof. Auf die Frage, ob sie sich „eher christlich oder eher atheistisch“ verstehen, haben einige geantwortet: „Weder noch, normal halt.“¹⁸

Übrigens ist das „normal halt“ vom Leipziger Hauptbahnhof in mehrfacher Hinsicht interessant. Die Aussage bestätigt nicht nur die Alltäglichkeit der Religionslosigkeit, sondern auch, dass atheistische Einstellungen nicht wirklich mehrheitsfähig sind. So ist der Atheismus den befragten Jugendlichen als Lebensoption genauso fremd wie die Religion. Es ist umstritten, ob der Begriff „Konfessionslosigkeit“ den Forschungsgegenstand hinreichend beschreibt. Besonders in der katholischen Religionssoziologie spricht man bevorzugt von „religiöser Indifferenz“. So wird hervorgehoben, dass es sich bei der in Deutschland anzutreffenden Religions- und Kirchenferne eher um eine indifferente, das heißt unklare Haltung handelt. Der typische Konfessionslose ist weder „für“ noch „gegen“ Religion – das Thema ist ihm eher gleichgültig.

Als problematisch erweist sich, dass die Konfessionslosigkeit sich in erster Linie dadurch auszeichnet, dass etwas nicht besteht – nämlich eine Kirchen- bzw. Religionszugehörigkeit. Es ist schwierig, darüber hinaus positive Aussagen zu treffen. Im Grunde gibt es „die“ Konfessionslosen nicht; sie sind keine homogene Gruppe – allenfalls eine Abgrenzungsgemeinschaft.

¹⁵ Vgl. Tom W. Smith: Beliefs about God across Time and Countries, http://www.norc.org/PDFs/Beliefs_about_God_Report.pdf#page=1&zoom=auto,-13,798.

¹⁶ EKD (Hg.): Engagement und Indifferenz. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Hannover 2014, 81.

¹⁷ Rita Kuczynski: Was glaubst Du eigentlich? Weltsicht ohne Religion, Berlin 2013, 13.

¹⁸ Monika Wohlrab-Sahar: Religionslosigkeit als Thema der Religionssoziologie, in: Pastoraltheologie 90 (2000), 152 – 167, hier 152.

Interessant ist, dass Konfessionslose seit den 1990er Jahren die von ihnen gewählte Lebensoption nicht mehr als defizitär oder begründungspflichtig empfinden. Immer häufiger spricht man daher auch von „konfessionsfrei“ statt von „konfessionslos“. So hat der Rechtsanwalt Thomas Heinrichs im Auftrag der Antidiskriminierungsstelle des Bundes im Sommer 2016 eine Studie unter dem Titel „Weltanschauung als Diskriminierungsgrund – Begriffsdimensionen und Diskriminierungsrisiken“ veröffentlicht, in der er den Begriff „konfessionslos“ vermeidet.¹⁹

In dem vorliegenden Aufsatz wird zumeist der Begriff „konfessionslos“ verwendet, da dies der in der Literatur übliche Begriff ist. Lediglich dort, wo die Selbstbezeichnung als „konfessionsfrei“ im Vordergrund steht, findet diese Bezeichnung Verwendung.

Auf dem Hintergrund der beschriebenen Veränderungen des Zeitgeistes verwundert es nicht, dass die Szene der freidenkerischen und säkularen Organisationen keinen nennenswerten Zulauf erfährt. In den letzten zehn Jahren haben alle Organisationen zusammen die Zahl ihrer Mitglieder kaum steigern können. Die freidenkerischen, atheistischen und humanistischen Organisationen bewegen sich nach wie vor im Bereich von Kleinstgruppen. Selbst bei optimistischer Betrachtung haben sie zusammen nur etwa 25 000 Mitglieder. Das ist recht genau die gleiche Mitgliederstärke wie vor einhundert Jahren.²⁰ In Prozent umgerechnet sind derzeit weniger als 0,1 % der Konfessionslosen und 0,031 % der Gesamtbevölkerung Mitglied in einer solchen Organisation.

Dennoch lohnt der Blick in die Szene. Denn selbst wenn sie mitgliederschwach ist, ist sie einflussreich, und sie spiegelt wider, was viele Menschen denken – selbst wenn sie sich nicht, oder noch nicht, für eine Mitgliedschaft interessieren. Man kann zwischen zwei Hauptströmungen unterscheiden: Es gibt einen atheistisch-laizistischen und einen humanistischen Flügel. Dem ersteren gehören z. B. der Deutsche Freidenker-Verband (DFV), der Internationale Bund der Konfessionslosen und Atheisten (IBKA) und die Giordano-Bruno-Stiftung (gbs) an. Der wichtigste Vertreter des humanistischen Flügels ist der Humanistische Verband Deutschlands (HVD), der gerade keine atheistisch-kirchenkritische Organisation (mehr) sein will, sondern sich um Lebenshilfe für Konfessionsfreie bemüht und sich in letzter Zeit verstärkt von den zuerst genannten Organisationen abgrenzt.

¹⁹ Vgl. Thomas Heinrichs/Heike Weinbach: Weltanschauung als Diskriminierungsgrund. Begriffsdimensionen und Diskriminierungsrisiken, hg. von der Antidiskriminierungsstelle des Bundes, Berlin 2016, 26f.

²⁰ Vgl. Horst Groschopp: Pro Humanismus, Aschaffenburg 2016, 142.

1 Der Humanistische Verband Deutschlands

Mit dem Ende der DDR und der Wiedervereinigung veränderte sich die religiöse Kultur in Deutschland nachhaltig. In bisher nicht gekannter Entschiedenheit wurde der Status der Kirchen hinterfragt – nicht nur in kirchendistanzierten Kreisen. Auch kirchennahe Milieus sahen die Übernahme des westdeutschen Modells des Staat-Kirche-Verhältnisses durch die ehemaligen DDR-Kirchen kritisch. Die Einführung der Kirchensteuer im Bereich der neuen Bundesländer, die Diskussion um den kirchlich mitverantworteten Religionsunterricht sowie um die kirchliche Seelsorge in der Bundeswehr warfen und werfen Fragen auf, die so in der alten Bundesrepublik selten gestellt wurden.

Es wundert daher nicht, dass Anfang der 1990er Jahre auch in der freidenkerisch-säkularen Szene intensiv über den Aufbau einer neuen und zukunftsfähigen Organisation diskutiert wurde. Die Lage erschien günstig wie noch nie: Die Quote der Konfessionslosen war durch die Wiedervereinigung sprunghaft angestiegen. Aber auch intern bestand Handlungsbedarf. Die ehemals westdeutschen Verbände waren kraftlos und geradezu „versektert“, die ostdeutschen Freidenker politisch belastet.

Eine führende Rolle bei den damaligen Ereignissen spielte der Westberliner Landesverband des Deutschen Freidenker-Verbandes. Dieser hatte sich in den 1980er Jahren politisch vom Dortmunder Deutschen Freidenker-Verband entfernt und war eher sozialdemokratisch orientiert. Nach kontroversen Diskussionen über die Notwendigkeit einer neuen Organisation wurde am 14. Januar 1993 im großen Saal der ehemaligen Parteihochschule beim ZK der SED in Berlin der Humanistische Verband Deutschlands (HVD) gegründet. Die Westberliner Freidenker bildeten damals den Kern des neuen HVD. Sie brachten ihre Infrastruktur, ihre Verbandszeitschrift und das von ihnen in Berlin erkämpfte Unterrichtsfach „Humanistische Lebenskunde“ in den neuen Verband ein. Beteiligt an der Gründung des HVD waren weitere Verbände aus den alten wie auch aus den neuen Bundesländern.

Für die neue, bundesweit tätige Organisation wurde ein Name gewählt, mit dem sich nicht nur die verschiedenen Mitgliedsverbände identifizieren konnten, sondern der auch international zugkräftig sein sollte. Die Entscheidung fiel auf „Humanistischer Verband“, weil die Konfessionslosenverbände vieler Länder ihre Weltanschauung als „humanistische Lebensauffassung“ apostrophieren und das Wort „Humanismus“ in diesem Kontext meist als nichtreligiöse Lebensauffassung verstanden wurde.

Dass man Begriffe wie „Freidenker“ oder „atheistisch“ in der Selbstbezeichnung vermieden hat, kann bereits programmatisch gedeutet werden. Denn mit der Wiedervereinigung schien der freidenkerische Kampf gegen die Kirchen und ihre Rolle in der Gesellschaft obsolet zu sein. Es galt, weniger gegen die Kirchen aufzutreten, als vielmehr eine Interessenvertretung für die große Gruppe der Kirchenfernen aufzubauen.

Der HVD ist derzeit nicht in allen Bundesländern vertreten. Nennenswert sind die Landesverbände in Bayern, Berlin, Niedersachsen und Nordrhein-Westfalen. Bundesweit

hat der HVD derzeit – nach eigenen Angaben – etwa 20 000 Mitglieder.²¹ Berlin ist nach wie vor das politische Zentrum des HVD und der Sitz des Bundesverbandes. Seit Ende 2017 ist der Berliner Landesverband des HVD als Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannt.

Der HVD ist eine Weltanschauungsgemeinschaft gemäß Artikel 4 Grundgesetz. Er „vertritt eine säkulare Auffassung vom Leben und von der Welt“ und „versteht sich als Interessenvertretung religionsfreier Menschen“.²² Im HVD haben sich Menschen zusammengeschlossen, „die für einen modernen Humanismus eintreten“. Sinn und Zweck des HVD ist „die Förderung von Humanismus und Humanität auf weltlicher Grundlage“. Man ist der Überzeugung, dass „ein moderner praktischer Humanismus im Kern darin besteht, dass Menschen ein selbstbestimmtes und verantwortliches Leben führen und einfordern, ohne sich dabei an religiösen Glaubensvorstellungen zu orientieren“.²³ Seit seiner Gründung bemüht sich der HVD um Dienstleistungsangebote für Konfessionsfreie. Damit grenzt er sich entschieden von klassischen Freidenkerpositionen ab. Der HVD möchte Menschen in allen Lebensphasen, also von Schwangerschaft über Kindererziehung, Jugend- und Bildungsarbeit bis hin zur Sozialarbeit, Altenpflege und am Lebensende, begleiten und unterstützen. Man sieht die Chance des HVD, so hieß es bereits kurz nach seiner Gründung in der Hauszeitschrift „diesseits“, in einem „nahtlosen Dienstleistungsangebot für Konfessionslose“²⁴. In diesen Dienstleistungsangeboten liegt die Stärke des HVD.

Doch formuliert er auch politische Forderungen:

- Er fordert eine Neujustierung des Verhältnisses von Staat und Kirche im Sinne einer entschiedenen Trennung von Staat und Kirche. Im aktuellen „Humanistischen Selbstverständnis“ wird diese Forderung relativ weich erhoben. In etwas älteren Texten hieß es noch: „Die Privilegierung der großen Kirchen in Konkordaten oder Staatsverträgen ist abzuschaffen.“ Solange dieses Ziel noch nicht erreicht sei, seien die in den Staatsverträgen enthaltenen Festlegungen „sinngemäß auch auf Weltanschauungsgemeinschaften anzuwenden“.²⁵ Im aktuellen Selbstverständnis heißt es: „Die religiöse und weltanschauliche Pluralität der Bevölkerung in Deutschland macht eine Weiterentwicklung des Religions- und Weltanschauungsrechts notwendig.“²⁶

²¹ Vgl. <http://www.humanismus.de/20-jahre-humanistischer-verband-deutschlands>; http://remid.de/info_zahlen/konfessionsfreie.

²² HVD: Leitbild, <http://www.humanismus.de/leitbild>.

²³ HVD: Wir über uns, <http://www.humanismus.de/wir-ueber-uns>.

²⁴ Christian John: Humanistischer Verband gegründet, in: diesseits 22 (1993), 30f, hier 31.

²⁵ Vgl. Humanistisches Selbstverständnis. Stand 20.2.2011, http://www.humanismus.de/sites/humanismus.de/files/HumanistischesProzent20Selbstverständnis_Prozent202011.pdf (Abruf: 25.2.2014).

²⁶ HVD: Humanistisches Selbstverständnis 2015, 24, http://www.humanismus.de/sites/humanismus.de/files/Humanistisches_Selbstverstaendnis_2015-web.pdf.

- Der HVD reklamiert für sich die formale Gleichstellung mit den großen Kirchen und Religionsgemeinschaften nach Artikel 4 und 140 Grundgesetz i.V.m. Artikel 137,7 WRV in allen Bundesländern und nicht nur in jenen Ländern, in denen er bereits als Körperschaft des öffentlichen Rechts anerkannt ist. Dies beinhaltet das Recht zur Bildung weltanschaulicher Schulen und zur Erteilung von Lebenskundeunterricht an öffentlichen Schulen. (In Berlin erhält der HVD für seinen Lebenskundeunterricht beachtliche finanzielle Mittel aus dem Etat des Landes für die Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften.)
- In den Augen des HVD sollen lediglich jene Staatsleistungen eingestellt werden, die auf der Basis des Reichsdeputationshauptschlusses von 1803 gezahlt werden.²⁷ Im Gegensatz zu anderen säkularen Organisationen fordert der HVD nicht die Ablösung aller Staatsleistungen an die Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften. Der HVD räumt ein, dass manche Staatsleistungen durchaus berechtigt sind – was traditionelle Freidenker verneinen würden. „Die Staatsleistungen allerdings, die Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften als ausführende Organe gesellschaftlicher Wohlfahrtsaufgaben oder pädagogischer Maßnahmen erhalten, erfahren ihre Rechtfertigung aus dem gegenwärtigen Engagement dieser Organisationen. Hier Kürzungen oder gar Streichungen zu verlangen, ist falsch.“²⁸
- Der Einzug der Kirchensteuer durch den Staat ist zu beenden, da er „dem Prinzip der Gleichbehandlung“ widerspricht. Es bedarf stattdessen „eines gleichberechtigten rechtlichen und finanziellen Rahmens für die stabile institutionelle Förderung der Träger weltanschaulicher Arbeit. Das betrifft den Sozial-, Bildungs- und Kulturbereich wie auch die humanistische Beratung in Gefängnissen, Krankenhäusern oder der Bundeswehr.“²⁹
- Der HVD begrüßt grundsätzlich die Initiative der Bundesregierung zur Ausbildung von Imamen an deutschen Universitäten sowie die Anregung, Forschung und Lehre zum Islam zu stärken. Der HVD erhofft sich, „dass Deutschland so einen Beitrag zur Neuentstehung eines europäischen Islam leistet“³⁰.

²⁷ Vgl. Artikel 140 GG i.V.m. Artikel 138,1 WRV.

²⁸ Stellungnahme des HVD Berlin zur Forderung des KORSO, die Staatsleistungen an die Kirchen abzulösen, vom 15.11.2010, <http://www.hvd-bb.de/node/636> (Abruf: 2.2.2017).

²⁹ Humanistisches Selbstverständnis 2015 (s. Fußnote 26).

³⁰ Zur Frage der Islamlehrstühle, <http://www.humanismus.de/aktuelles/zur-frage-der-islamlehrstuehle-deutschland>.

- In Analogie zu den theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten und zu staatlich (mit-)finanzierten kirchlichen Hochschulen fordert der HVD die Einrichtung von Lehrstühlen für Humanistik bzw. von humanistischen Hochschulen.³¹
- Mit Blick auf den bekenntnisorientierten Religions- und Weltanschauungsunterricht fordert der HVD, dass seine Humanistische Lebenskunde als gleichberechtigte Alternative bundesweit zugelassen wird.
- Schließlich fordert der HVD eine angemessene (d. h. bessere) Vertretung nichtreligiöser Menschen in den Rundfunkräten.

Es wird deutlich, dass sich der HVD in seinen zentralen politischen Forderungen weit von klassischen Freidenkerpositionen und von den anderen atheistischen Verbänden entfernt hat. Die Neuorientierung eröffnet dem HVD jedoch völlig neue Möglichkeiten. Besonders der Umstand, dass man die entschiedene Trennung von Staat und Weltanschauung zwar noch fordert, aber „bis dahin“ Gleichbehandlung mit den Kirchen reklamiert, ermöglicht den Zugang zu staatlichen Geldern und Fördermitteln. Kritiker monieren, dass der HVD überhaupt nur dank staatlicher Gelder lebensfähig sei – zugleich aber fordere, dass Staat und Kirche bzw. Weltanschauung klarer getrennt werden. Der HVD hat in den ersten 25 Jahren seines Bestehens erstaunlich viel erreicht. Es ist nicht ganz falsch, wenn vereinzelt polemisiert wird, der HVD geriere sich wie eine „Kirche der Konfessionslosen“. Gelegentlich entsteht auch der Eindruck, er bewege sich von einer Weltanschauungsgemeinschaft zu einem Sozialverband.

Zu den wichtigsten Tätigkeitsfeldern des HVD gehören derzeit:

- *Humanistischer Lebenskundeunterricht*: Das Unterrichtsfach Humanistische Lebenskunde ist ein freiwilliges Unterrichtsfach ohne Zensuren. Es hat in Berlin eine mehr als 90-jährige Tradition – jedoch mit Unterbrechungen. 1982 wurde das Fach im damaligen Westteil der Stadt auf Betreiben der Freidenker als Alternative zum Religionsunterricht erneut eingerichtet. Heute verantwortet der HVD das Unterrichtsfach; es ist faktisch die Alternative zum Religionsunterricht. In Berlin nahmen im Schuljahr 2016/17 knapp 63 000 Schüler/innen an diesem Unterricht teil. Zum Vergleich: Etwas mehr als 80 000 Kinder besuchen in Berlin den evangelischen Religionsunterricht, etwa 24 000 den katholischen Unterricht. Damit erreicht der HVD mit seinem Weltanschauungsunterricht in der Bundeshauptstadt mehr als doppelt so viele Schüler wie die katholische Kirche mit ihrem Religionsunterricht und ein Vielfaches seiner Mitglieder. Seit dem Schuljahr 2007/2008 wird das Fach auch an

³¹ Humanistisches Selbstverständnis 2015 (s. Fußnote 26), 2015.

Brandenburger Schulen gleichberechtigt neben dem Religionsunterricht angeboten. Seit mehreren Jahren bemüht sich der HVD im Bundesland Nordrhein-Westfalen um eine Zulassung des Unterrichtsfachs. Die juristische Auseinandersetzung dauert an.

- *Weltliche Fest- und Feierkultur:* Die Jugendweihen des HVD heißen Jugendfeiern bzw. in der eigenen Werbung „die humanistische Jugendweihe“. Mit jährlich etwa 8000 Jugendfeiern überwiegend in Berlin, Brandenburg und Sachsen-Anhalt ist der HVD in Ostdeutschland zwar nicht der größte Anbieter, aber einer der weltanschaulich ambitioniertesten.³² In Berlin nahmen 2015 etwa 2800 Schüler an der Jugendfeier des HVD teil. Das sind zwar nur rund 12 % eines Jahrgangs, die Feiern überzeugen jedoch in ihrer künstlerischen Qualität.³³ Darüber hinaus entdeckt der HVD in letzter Zeit verstärkt weitere säkulare Rituale zur Lebensgestaltung.
- *Sozialarbeit:* 2016 unterhielt der HVD bundesweit etwa fünfzig Kindertagesstätten, mehrere Familienzentren, ein halbes Dutzend Jugendzentren, etwa ein Dutzend Beratungs- und Betreuungsstellen für ältere Menschen oder Personen in schwierigen sozialen Umständen, vier Hospiz-Projekte sowie weitere pflegebezogene Unterstützungs- und Selbsthilfeprojekte bzw. -einrichtungen und ein Stadtteilzentrum in Berlin-Mahlsdorf. Der HVD beschäftigt rund 1600 hauptamtliche Mitarbeiter, davon allein in Berlin über tausend. In Bayern ist der dortige Regionalverband des HVD Träger einer ersten humanistischen Grundschule in Fürth sowie weiterer Beratungsstellen.
- *Kinder- und Jugendarbeit:* In Berlin, Brandenburg, Niedersachsen, Bayern und Baden-Württemberg gibt es aktive Jugendgruppen, die von den jeweiligen Landesverbänden gefördert werden. Der Jugendverband „Junge Humanistinnen und Humanisten in Deutschland e. V.“ veranstaltet im Rahmen seiner Kinder- und Jugendarbeit unter anderem Seminare, Kulturveranstaltungen, Wochenendcamps, Fortbildungen, Urlaubs- und Sprachreisen ins In- und Ausland und weitere Freizeitaktivitäten.
- *Kultur- und Bildungsangebote:* Bereits 1997 hatte der HVD die Humanistische Akademie Berlin als Studien- und Bildungswerk gegründet. Die Akademie, so hieß es damals, sollte der „Diskriminierung der Konfessionsfreien im Bildungssektor“ entgegenwirken und als Pendant zu den kirchlichen Akademien ausgebaut werden. Bundesweit tätig ist die 2006 gegründete Humanistische Akademie Deutschland. Sie ist seit Anfang 2011 „anerkannter Zuwendungsempfänger“ der Bundeszentrale

³² Die Zahlen für den HVD in Baden-Württemberg (Stuttgart), Bayern, Niedersachsen, Nordrhein-Westfalen sind dagegen vergleichsweise marginal.

³³ Vgl. „Die kulturelle Bedeutung der Jugendweihe ist kaum zu überschätzen“, http://www.diesseits.de/menschen/interview/1427839200/kulturelle-bedeutung-jugendfeier-kaum-ueberschaetzen_sowie_www.hvd-bb.de/sites/hvd-bb.de/files/pm_jugendfeier-auftakt_zahlen.pdf (Abruf: 3.5.2015).

für politische Bildung. Wesentlich aus der Tagungsarbeit der Humanistischen Akademien sind inzwischen zahlreiche Publikationen hervorgegangen, die zumeist im Alibri-Verlag (Aschaffenburg) erschienen sind.

- *Patientenbetreuung und Sterbebeistand*: Der HVD hat eine eigene Patientenverfügung erarbeitet, in der Wünsche und Behandlungsziele für kritische bzw. todesnahe Situationen dokumentiert werden.³⁴ Der HVD unterstützt durch seine beim Berliner HVD angesiedelte Bundeszentralstelle Patientenverfügung beim Ausfüllen und bei der Hinterlegung dieser Willenserklärung. Der HVD tritt für ein umfassendes Gesetz zur Patientenautonomie am Lebensende bzw. Sterbehilfe ein und zugleich für den Ausbau der palliativmedizinischen und geriatrischen Versorgung.
- *Humanistische Beratung*: Der HVD möchte in absehbarer Zukunft (quasi in Analogie zur kirchlichen Seelsorge) das Tätigkeitsfeld eines „Humanistischen Beraters“ in Krankenhäusern, Pflege- und Altenheimen, in Gefängnissen und in der Bundeswehr etablieren. Bei der Bundeswehr sind alle Soldaten grundsätzlich verpflichtet, am lebenskundlichen Unterricht teilzunehmen. Dieser Unterricht wird derzeit ausnahmslos von Militärfarrern der beiden christlichen Kirchen erteilt. Auch Soldaten, die konfessionslos sind, müssen daran teilnehmen. Das verstößt in den Augen des HVD gegen die weltanschauliche Neutralität des Staates. Der HVD fordert, für religionsfreie Bundeswehrangehörige einen Lebenskundeunterricht ohne religiöse Bindung einzuführen – vergleichbar dem Lebenskundeunterricht, den der HVD an Schulen in einigen Bundesländern anbietet. Ferner fordert der HVD, die Bundeswehr solle die von ihr finanzierte christliche Militärseelsorge durch religionsfreie, humanistische Berater ergänzen.

Die genannten Tätigkeitsfelder zeigen, dass der HVD keine atheistische oder kirchenkritische Weltanschauungsgemeinschaft im traditionellen Sinn sein will, sondern sich vielmehr um praktische Lebenshilfe und Sozialarbeit in einem religionsfreien Kontext bemüht. In den letzten Jahren war der HVD daher auch verstärkt bemüht, das Image eines religionskritischen Verbandes abzuschütteln. Im Sommer 2014 hatte der Präsident des HVD Frieder Otto Wolf in einem Interview diese Haltung mit der Bemerkung „die Hochzeit der Religions- und Kirchenkritik [...] ist vorläufig vorüber“ bekräftigt.³⁵ Es bleibt abzuwarten, ob der HVD diesen Weg auch in den nächsten Jahren weiter geht. Intern gibt es durchaus Kräfte, die den HVD entschieden kirchenkritischer profilieren möchten. Sie tragen vor, dass der HVD als Sozialverband in der Öffentlichkeit kaum Aufmerksamkeit finde – polternde Kirchenkritik jedoch medienattraktiv sei.

³⁴ Vgl. <https://www.patientenverfuegung.de>.

³⁵ „Die Hochzeit der Kirchenkritik ist vorüber“. Interview mit Frieder Otto Wolf, <http://www.humanismus.de/aktuelles/hochzeit-kirchenkritik-vorueber>.

In dem Maße, in dem sich der HVD etabliert, wird die Frage lauter, was Humanismus in diesem Zusammenhang ist. So heißt es in einem Positionspapier vom Januar 2015, dass der weltanschauliche Humanismus „im Wesentlichen naturalistisch geprägt“ sei und man „eine säkulare, immanente Weltdeutung“ vertrete.³⁶ Weiter heißt es:

„Dieser weltanschauliche Humanismus geht nicht in einem bloßen Atheismus auf. Atheismus oder auch Agnostizismus sind zwar sicherlich konstitutive Merkmale des Humanismus, aber weder sein Ziel noch sein Endzweck. Er verzichtet zwar auf religiöse Vorstellungen und versteht sich ausdrücklich als nichtreligiös, aber dem Religiösen steht er letztlich nicht diametral oder antagonistisch, sondern schlicht fremd gegenüber.“³⁷

Die eigentliche Pointe des Humanismus „ist nicht Religions- oder Kirchenkritik, sondern sein Streben nach einer umfassenden Deutung des Weltganzen und des Menschen“³⁸. Dieser Humanismus, das zumindest ist der Anspruch, soll aus sich heraus eigene Antworten auf die Frage nach dem Sinn des Lebens entwickeln.

Unbeschadet vieler offener Fragen zeigt die Entwicklung des HVD, wie sehr sich die religiöse Kultur in Deutschland verändert. Der HVD hat als erste der säkularen und im weiteren Sinne atheistischen Organisationen erkannt, dass es nicht mehr um die Beförderung der Säkularisierung geht, sondern um die Frage, wie die massive Konfessionslosigkeit im eigenen Sinne profiliert werden kann. Es geht um Lebenshilfe in einem nichtreligiösen Kontext – daran besteht großer Bedarf, selbst wenn die Bereitschaft zur Mitgliedschaft in einem solchen Verein überschaubar ist.

2 Der sogenannte neue Atheismus

In den letzten Jahren ist häufiger vom sogenannten „neuen Atheismus“ die Rede. Als wichtigste Vertreter werden zumeist die englischsprachigen Autoren und Religionskritiker Richard Dawkins, Sam Harris, Daniel Dennett und Christopher Hitchens genannt. Ihre religionskritischen Bücher erschienen überwiegend während der zweiten Amtszeit des US-Präsidenten George W. Bush (2005 – 2009) und eroberten schnell die Bestsellerlisten. Den Auftakt machte 2004 der Neurobiologe Sam Harris mit „The End of Faith“ (dt.: Das Ende des Glaubens, 2007). Zwei Jahre später kamen fast zeitgleich auf den englischsprachigen Markt Richard Dawkins’ „The God Delusion“ (dt.: Der Gotteswahn, 2007) und das Buch des Philosophen Daniel Dennett „Breaking the Spell:

³⁶ [HVD]: Unsere Positionen und Leit motive, 13.

³⁷ Ebd.

³⁸ Ebd.

Religion as a Natural Phenomenon“ (dt.: Den Bann brechen: Religion als natürliches Phänomen, 2008). Im Jahre 2007 veröffentlichte schließlich der angesehene Journalist und Literaturkritiker Christopher Hitchens seine polemische Abrechnung unter dem Titel „God is not Great. How Religion Poisons Everything“ (dt.: Der Herr ist kein Hirte. Wie Religion die Welt vergiftet, 2007).

Alle Bücher erreichten hohe Auflagen und wurden in zahlreiche Sprachen übersetzt. Sie riefen häufig ein breites Medienecho und eine Fülle von (kritischen wie positiven) Reaktionen hervor. Auch in Deutschland widmeten die großen Nachrichtenmagazine dem Phänomen umfangreiche Leitartikel. Der „Spiegel“ sprach im Mai 2007 in einer Titelgeschichte gar von einem „Kreuzzug der neuen Atheisten“³⁹.

Die Formel „neuer Atheismus“ konnte sich erstaunlich schnell etablieren. Erstmals wurde sie Ende 2006 im US-amerikanischen Online-Magazin „wired.com“ von Gary Wolf genutzt. Hier fasst Wolf das Anliegen der neuen Atheisten wie folgt zusammen:

„Dies ist die Herausforderung der Neuen Atheisten: Wir sind dazu aufgerufen, [...] diesen lähmenden Fluch zu exorzieren: den Fluch des Glaubens. Die Neuen Atheisten [...] verurteilen nicht nur den Gottesglauben, sondern auch den Respekt für den Gottesglauben. Religion ist nicht nur falsch, sondern ein Übel.“⁴⁰

Auch wenn umstritten ist, ob überhaupt eine überzeugende Trennlinie zwischen einem „neuen“ und einem „alten“ Atheismus gezogen werden kann, hat Wolf damit doch einige wichtige Aspekte benannt. Der neue Atheismus ist ein publizistisch erfolgreicher Import aus den USA bzw. England, er rekurriert zumeist auf die Terroranschläge vom 11. September 2001 bzw. auf das Erstarken des christlichen Fundamentalismus in den USA, apostrophiert Religion pauschal als Unbildung oder Dummheit und trägt seine Thesen in einer herablassenden, bisweilen verächtlichen Sprache vor. Dieser neue Atheismus kritisiert also nicht nur Missstände oder fragt nach der Wirklichkeit Gottes in der technisch-rationalen Welt, sondern er fordert die Abschaffung bzw. Beseitigung aller Religion mit geradezu heilsverheißendem Eifer. Nur so sei die Befreiung der Menschen möglich.

Beispielhaft dafür ist die Position Richard Dawkins', der in seinem Bestseller „Der Gotteswahn“ unumwunden erklärt, Atheismus sei ein Zeichen geistiger Gesundheit.⁴¹ Er polemisiert gegen alle theistischen Religionen und im Besonderen gegen die drei abrahamitischen Religionen (Judentum, Christentum und Islam). Bereits im Vorwort deutet er

³⁹ DER SPIEGEL vom 26.5.2007 mit dem Titel: „Gott ist an allem schuld. Der Kreuzzug der neuen Atheisten“.

⁴⁰ Gary Wolf: The Church of the Non-Believers, in: Wired Magazine (November 2006), <https://www.wired.com/wired/archive/14.11/atheism.html>. Übersetzung zit. nach: Michael Schmidt-Salomon: Vom neuen Atheismus zum neuen Humanismus?, in: Humanismus aktuell 23 (2009), 28.

⁴¹ Vgl. Richard Dawkins: Der Gotteswahn, Berlin 2007, 15.

an, dass für ihn alle Übel der Welt in der Religion gründen.⁴² Mit missionarischem Pathos will er seine Leser zum Atheismus bekehren.⁴³ Dabei scheut er nicht vor abenteuerlichen Vereinfachungen zurück. So schreibt er, „die“ Wissenschaft habe „die“ Religion endgültig widerlegt – als ließen sich Wissenschaft und Religion konsequent trennen. Joachim Kahl, ein dem Atheismus durchaus nahestehender Autor, hat in einem Aufsatz darauf hingewiesen, dass Dawkins mit einem Unfehlbarkeitsdünkel auftrete, der den Unfehlbarkeitsanspruch des Papstes „bei Weitem“ übertreffe.⁴⁴ Denn der Papst reklamiere Unfehlbarkeit nur in besonderen Situationen, nämlich, wenn er ausdrücklich „ex cathedra“ spreche.⁴⁵ Kahl merkt über Dawkins' Buch „Gotteswahn“ und dessen publizistische Grundidee an:

„Natürlich gab es und gibt es religiöse Formen des Wahns [...] Aber im Sinne Dawkins' jeglichen Gottesglauben als Gotteswahn zu verteufeln, ist plumper Krawallatheismus.“⁴⁶

Die polternde Polemik von Dawkins, Hitchens und anderen Vertretern des sogenannten neuen Atheismus brachte das Thema jedoch erstmals in die breite Öffentlichkeit. Nie zuvor hatten atheistische Bücher in Deutschland Plätze auf Bestsellerlisten erreicht. Das neue Interesse an einem polemischen Atheismus gründet in der weltpolitischen Lage zu Anfang des neuen Jahrtausends. So waren die Anschläge vom 11. September 2001 in den USA ein Hinweis auf das weltweite Erstarken des Islamismus. Im Gegenzug gewann der christliche Fundamentalismus in den USA weiter an Bedeutung. In einigen Kreisen der US-amerikanischen und der britischen Gesellschaft wurden die Rundumschläge der neuen Atheisten gern gehört, weil diesem pauschalen Angriff auf alle Religionen ein Moment der Befreiung innewohnt.

In Deutschland war und ist die Lage jedoch anders, da es z. B. keinen nennenswerten christlichen Fundamentalismus gibt und die gesellschaftliche Stimmung ohnehin religionsdistanzierter ist. Für Atheisten, Freidenker und Humanisten in Deutschland bedeutete der kometengleiche Aufstieg der neuen Atheisten einen Hoffnungsschimmer. Die Chance bestand darin, dass Atheismus plötzlich medienattraktiv wurde, die Feuilletons eroberte und die Talkshows erreichte. Das Problem bestand und besteht jedoch darin, dass der Atheismus in Deutschland kaum Erregungspotenzial hat. Denn jene, die sich über Kirche und Religion ärgern, wenden sich zumeist in aller Stille ab und treten aus

⁴² Vgl: ebd., 12.

⁴³ Vgl. ebd., 160.

⁴⁴ Joachim Kahl: Weder Gotteswahn noch Atheismuswahn. Eine Kritik des „neuen Atheismus“ aus der Sicht des „alten Atheismus“, in: Reinhard Hempelmann (Hg.): Schöpfungsglaube zwischen Antievolutionismus und neuem Atheismus, EZW-Texte 204, Berlin 2009, 5 – 18, hier 9.

⁴⁵ Das ist bisher nur einmal, 1950, geschehen.

⁴⁶ Kahl: Weder Gotteswahn noch Atheismuswahn (s. Fußnote 44), 6.

den Kirchen aus. Der Polemik von Dawkins, Hitchens & Co, wonach die Religion „alles vergiftet“, begegnet man im konfessionslosen Mittel- und Ostdeutschland allenfalls schulterzuckend und ist nicht motiviert, in atheistischen Zirkeln mitzuarbeiten. Viele Menschen empfinden diesen aggressiven Atheismus als fundamentalistische Religionskritik, als ähnlich fanatisch und undifferenziert wie andere Fundamentalismen. Selbst hochrangige Vertreter des organisierten Humanismus in Deutschland kritisierten „eine neue Militanz unter Religionsskeptikern“⁴⁷. Horst Groschopp, langjähriger Direktor der Humanistischen Akademie Deutschland und einer der wichtigsten Vordenker des Humanismus in Deutschland, verwies auf Sam Harris, welcher in der „Washington Post“ vom 29. August 2007 Gläubige pauschal als „religiöse Spinner“ bezeichnet, und auf Christopher Hitchens, der in „Belief in Belief“ vom „Gangstertum“ der Religion spricht. Die „einheimische Variante“ des Vorwurfs, Religion sei Dummheit, sieht Groschopp in der zwar „etwas milder gefassten“, aber „nicht weniger respektlosen“ Formel „Glaubst Du noch oder denkst Du schon?“ der Giordano-Bruno-Stiftung.⁴⁸

3 Die Giordano-Bruno-Stiftung – Denkfabrik des neuen Atheismus

Dem neuen Atheismus steht in Deutschland die Giordano-Bruno-Stiftung in Sprache, Polemik und Diskurs nahe. Diese Stiftung wurde 2004 als „Denkfabrik für Humanismus und Aufklärung“ (Selbstdarstellung) von dem Unternehmer und Mäzen Herbert Steffen in Mastershausen (Hunsrück) gegründet. Man bemüht sich um die „Förderung des evolutionären Humanismus“. Innerhalb kurzer Zeit hat sich die Stiftung geschickt aufgestellt und erstaunlich an Einfluss gewonnen. Sie kann als die derzeit einflussreichste atheistic Initiative in Deutschland bezeichnet werden.

Diese herausgehobene Stellung beruht nicht auf besonders üppigem Stiftungskapital oder herausragend vielen Mitgliedern – man setzt vielmehr die vorhandenen Ressourcen geschickt ein und greift das gesellschaftliche Klima, welches zunehmend religions- und kirchenkritisch ist, findig auf. Auch bemüht man sich nicht um Mitglieder im klassischen Sinne, man hat vielmehr einen Beirat und initiiert Regional- und Hochschulgruppen. Damit entlastet man die bisweilen unangenehme Frage nach Mitgliederzahlen und kommt dem Bedürfnis vieler Menschen nach, sich nicht langfristig binden zu wollen. Die Zahl der Fördermitglieder lag 2017 – nach eigener Auskunft – bei etwa 7000. In den ersten zehn Jahren ihres Bestehens hat die Stiftung rund 50 Regional- und Hochschulgruppen gegründet. Auch in Österreich und in der Schweiz gibt es regionale Zweige der Stiftung.

⁴⁷ Horst Groschopp (Die „neuen Atheisten“, das „Ferkelbuch“ und der organisierte Humanismus, http://www.kulturation.de/ki_1_report.php?id=135) zitiert Michael Shermer.

⁴⁸ Ebd.

Von großer Bedeutung für die Außenwirkung ist der wissenschaftliche Beirat. Es ist der Giordano-Bruno-Stiftung gelungen, namhafte Persönlichkeiten und Wissenschaftler hoher Reputation zu gewinnen. So gehören dem Beirat u. a. an: der Autor und Politikwissenschaftler Hamed Abdel-Samad, der Wissenschaftstheoretiker Hans Albert, die Schriftstellerin Karen Duve, die langjährige Vorsitzende von „pro familia“ Gisela Notz, der Jurist Eric Hilgendorf, die Autoren Janosch und Ralf König, der Evolutionswissenschaftler Franz M. Wuketits. Auch Ingrid Matthäus-Maier, von 1988 bis 1999 stellvertretende Vorsitzende der SPD-Bundestagsfraktion, und Monika Griefahn, die frühere Umweltministerin von Niedersachsen, gehören derzeit dem Beirat an. Schon allein diesen Persönlichkeiten verdankt die Stiftung viel an öffentlicher Wahrnehmung. Die Giordano-Bruno-Stiftung sieht ihre Aufgabe darin, eine „tragfähige säkulare Alternative zu den bestehenden Religionen zu entwickeln und ihr gesellschaftlich zum Durchbruch zu verhelfen“⁴⁹. Daher bemüht man sich, „die Grundzüge eines naturalistischen Weltbildes sowie einer säkularen, evolutionär-humanistischen Ethik zu entwickeln“⁵⁰. Die Stiftung versteht sich nicht als religionsfeindlich, wohl aber als religionskritisch. Das Etikett „atheistisch“ vermeidet man. So heißt es in einer Selbstdarstellung, man verstehe die eigene Position als „naturalistisch“ in dem Sinne, dass „weder Götter noch Geister noch Kobolde oder Dämonen in die Naturgesetze eingreifen“.⁵¹

Dieser Naturalismus ist im Grunde ein Physikalismus, welcher menschliche Freiheit und menschliches Bewusstsein ausblendet. Das führt zu einer eingeschränkten Wahrnehmung von Religion. Dieses Problem scheint auch einigen Vertretern der Stiftung aufgefallen zu sein. So wird in einer Broschüre die rhetorische Frage gestellt, ob die Stiftung nicht Religion mit Fundamentalismus verwechseln würde. In der Antwort heißt es, dass man sehr wohl zwischen fundamentalistischen und aufgeklärten Gläubigen zu unterscheiden wisse. Letztere seien „durchaus sympathisch“, aber eben „nicht konsistent“. Denn „ohne ein wirksames metaphysisches Bedrohungsszenario entbehrt der religiöse Glaube seiner eigentlichen Pointe“.⁵²

Es befremdet, wenn Religionskritiker erst erklären, was denn der religiöse Glaube „wirklich“ sei, bevor dieses Konstrukt dann destruiert wird. Dass es innerhalb von Kirchen und Religionsgemeinschaften, ja bereits im Neuen Testament, eine Fülle unterschiedlicher theologischer Positionen gibt und Wandlungsprozesse alle Religionen begleiten, scheint den Autoren entgangen zu sein – oder nicht ins Weltbild zu passen. So verwundert es schließlich nicht, wenn in der bereits erwähnten Broschüre eine „prinzipielle Unvereinbarkeit von wissenschaftlichem Wissen und religiösem Glauben“ postuliert ist – vielen religiösen Naturwissenschaftlern zum Trotz.

⁴⁹ Giordano Bruno Stiftung (Hg.): Aufklärung im 21. Jahrhundert, Mastershausen 2009, 5.

⁵⁰ www.saekulare-humanisten.de.

⁵¹ Giordano Bruno Stiftung (Hg.): Aufklärung (s. Fußnote 49), 41.

⁵² Ebd., 42.

Die Giordano-Bruno-Stiftung hat in den ersten Jahren ihres Bestehens zahlreiche Kampagnen und Aktivitäten angeregt bzw. unterstützt. Zu den wichtigsten Projekten gehören die Gründung des einflussreichen Internetportals „Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland“ (fowid) und die Kampagne „Evolutionstag statt Christi Himmelfahrt“, mit welcher man auf die „Umwidmung“ eines christlichen Feiertags drängt.

Aufsehen erregt die Giordano-Bruno-Stiftung auch mit ihrer Erfindung der sogenannten „religionsfreien Zone“. Unter dem Motto „Heidenspaß statt Höllenqual!“ organisiert man – gemeinsam mit weiteren säkularen Organisationen – Gegenprogramme zu kirchlichen Großereignissen wie Kirchen- und Katholikentagen. In den Kontext solcher Aktionen gehört auch der Werbespruch „Glaubst Du noch oder denkst Du schon?“. Unter diesem Motto werden Zeichnungen und Karikaturen religions- und kirchenkritischer Künstler wie Janosch und Jacques Tilly vermarktet. Erwähnenswert ist ferner die „atheistische Buskampagne“: 2009 fuhr ein mit dem Text „Es gibt (mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit) keinen Gott. Ein erfülltes Leben braucht keinen Glauben“ beschriebener Bus durch Deutschland. Für reichlich Zündstoff sorgte bereits 2007 das von der Giordano-Bruno-Stiftung unterstützte religionskritische Kinderbuch „Wo bitte geht’s zu Gott? Fragte das kleine Ferkel“ (Alibri-Verlag), welches wegen provozierender Bilder und einer derben Sprache umstritten war. Aktuell wäre noch auf die Aktion „11. Gebot – du sollst Deinen Kirchentag selbst bezahlen“ hinzuweisen.

Vorstandssprecher und herausragender Akteur der Giordano-Bruno-Stiftung ist der Philosoph Michael Schmidt-Salomon. Er nimmt eine Fülle von Medienkontakten wahr und geht keinem Streit um Religion und Kirche aus dem Weg. Dass er bisweilen auch mit verächtlicher Polemik auf sich aufmerksam macht und nicht eben zimperlich ist, bewies er häufiger, so z. B. in einem Interview, als er erklärte, dem Christentum komme unter allen Religionen die Sonderstellung als „dümmste Religion“ zu:

„Christen glauben nicht nur trotz Hitler, Hunger, Haarausfall an die Allgegenwart eines allmächtigen, allgütigen Gottes. Ihr Gott leidet zudem auch noch an einer höchst seltsamen multiplen Persönlichkeitsstörung (Dreifaltigkeit) [...] Im Andenken an diese hochgradig psychopathologische Erlösungstat feiern die Christen Woche für Woche ein merkwürdiges Ritual, in dem eigens dazu ausgebildete Zeremonienmeister geheimnisvolle Zaubersprüche sprechen. Hierdurch werden profane Teig-Oblaten in den sich anscheinend milliardenfach replizierenden Leib des hingerichteten Erlösers verwandelt, der dann von den Gläubigen sogleich verspeist wird.“⁵³

Wenn man es sich so einfach macht, kann man viele Phänomene karikieren. Selbst eine Urteilsverkündung des Bundesverfassungsgerichts oder gar die Sitzung des britischen

⁵³ Heike Jackler: Interview mit dem Autor M. S. Salomon zu seinem Roman „Stollbergs Inferno“, <http://www.humanist.de/kultur/literatur/religion/salomon.html>.

Unterhauses ließe sich da verulken. Wollte man jedoch aus einer religiösen Perspektive diesen Fehdehandschuh aufnehmen, so könnte man zurückfragen, ob es nicht naiv ist, dass Freidenker und Freigeister trotz Hitler, Hybris und Hiroshima glauben, eine gute Gesellschaft ließe sich allein „humanistisch“ begründen und würde quasi von selbst entstehen, wenn man den Menschen in den Mittelpunkt rückt. Ist nicht vielmehr zu befürchten, dass die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen noch grenzenloser wird?

Die Formel vom „neuen Atheismus“ wird inzwischen auch in atheistischen und religionskritischen Kreisen kritisch gesehen. Schmidt-Salomon hatte bereits im April 2008 bei einem Vortrag erklärt, dass der neue Atheismus für ihn und die Giordano-Bruno-Stiftung zuerst als Indikator eines viel grundlegenderen Veränderungsprozesses interessant sei.⁵⁴ So wäre es in seinen Augen wichtig, über die Religionskritik hinauszugehen und eine neue Weltanschauung, einen „neuen Humanismus“ zu begründen. Dieser neue Humanismus wäre mehr als eine Opposition gegen die Religion, sondern eine „säkulare Alternative zur Religion“. Gewiss:

„Wenn der neue Humanismus eine echte Alternative zur Religion sein soll, so darf er nicht bloß Theorie bleiben, er muss praktisch werden.“⁵⁵

Mit diesem Aufruf zu einem praktischen Humanismus könnte der neue Atheismus in der Konfessionslosigkeit ankommen. Denn Kirchen- und Religionskritik hat in einer religionsdistanzierten Kultur wie in Deutschland kaum noch Attraktivität; es kommt vielmehr darauf an, die Konfessionslosigkeit zu gestalten. Ob man diesen Weg geht, ist intern umstritten. Verfolgt man die Tätigkeit der Giordano-Bruno-Stiftung in jüngster Zeit, so findet man nach wie vor viel pauschale Religionskritik.

4 Strategische Allianzen

Die Darstellung der freidenkerischen, säkularen und humanistischen Organisationen zeigt, dass sie in eine paradoxe Lage geraten sind. So haben sie lange gegen die Kirchen gearbeitet und deren Zurückdrängung gefordert, sie können jedoch von der steigenden Konfessionslosigkeit und dem tatsächlichen Bedeutungsverlust der Kirchen nicht profitieren. Nirgends sind die Konfessionslosenverbände so schwach wie da, wo auch die Kirchen schwach sind. In den östlichen Bundesländern sind seit 1990 mehrere Versuche zum Aufbau von Landesverbänden kläglich gescheitert. Ein Weg aus dem

⁵⁴ Vgl. Michael Schmidt-Salomon: Vom neuen Atheismus zum neuen Humanismus?, in: Humanismus aktuell 23 (2009), 32.

⁵⁵ Ebd., 34.

Dilemma könnte in der Bündelung der Kräfte bestehen. Daher gab und gibt es immer wieder Versuche, einen schlagkräftigen Dachverband zu gründen.

- *Koordinierungsrat säkularer Organisationen*: Am 16. November 2008 gründeten Vertreter der elf wichtigsten säkularen Organisationen den Koordinierungsrat säkularer Organisationen (KORSO), um die Kräfte ihrer Organisationen zu bündeln und ihren politischen Einfluss zu erhöhen. Der Koordinierungsrat sieht seine Aufgabe darin, „die Interessen der Konfessionsfreien zu koordinieren und in der Öffentlichkeit zu vertreten“⁵⁶. Daher möchte man sich zuerst für die Gleichbehandlung von nichtreligiöser und religiöser Weltanschauung einsetzen. So trägt man vor, dass die Konfessionsfreien in den Ethikräten, Rundfunkräten, in den Medien usw. nicht angemessen repräsentiert werden. In diesem Zusammenhang wird immer wieder das Argument bemüht, dass die Konfessionsfreien in Deutschland inzwischen das größte Drittel und damit die größte Bevölkerungsgruppe darstellen würden.

Die Erwartungen an den Koordinierungsrat waren gewaltig. So brüstet sich die Giordano-Bruno-Stiftung im Internet bis heute damit, dass sie maßgeblich an der Gründung des KORSO beteiligt war, einem Rat, „der künftig die vielen Millionen Menschen vertreten soll, die keiner Glaubensgemeinschaft angehören“⁵⁷. Öffentlich wahrgenommen wurde der KORSO jedoch erst im November 2010 durch eine „Kampagne zur Ablösung der historischen Staatsleistungen an die Kirchen“. Gemeint waren jene Staatsleistungen, die auf der Basis des Reichsdeputationshauptschlusses von 1803 gezahlt werden und deren Ablösung im Grundgesetz vorgesehen ist. Die wichtigsten Argumente waren damals dem „Violettbuch Kirchenfinanzen“ von Carsten Frerk entnommen, das dieser etwa zeitgleich veröffentlicht hatte.⁵⁸

Trotz gewisser politischer Erfolge zeigte die Kampagne, worin der „Geburtsfehler“ des KORSO besteht. Man ist uneins in wichtigen strategischen Fragen. So versuchte der HVD, immerhin Mitbegründer des KORSO, auf einer Pressenkonferenz das Projekt zu entschärfen. Denn er hat ein existenzielles Interesse daran, dass auch weiterhin staatliche Gelder für die Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften fließen. Daher drängt man lediglich auf die Ablösung der historischen Staatsleistungen. Laizistische Organisationen wie die DFV-Freidenker hingegen verlangen, dass alle staatlichen Zuwendungen eingestellt werden und überall dort, wo mehrheitlich mit Steuergeldern finanziert werde, auch der Staat als eigentlicher Finanzier öffentlich benannt werde.

⁵⁶ KORSO: Pressemappe vom 16.11.2008 (Archiv des Autors). Zum Folgenden vgl. ebd.

⁵⁷ <http://www.giordano-bruno-stiftung.de/aktivitaeten/vertretung-saekularer-interessen>.

⁵⁸ Carsten Frerk: Violettbuch Kirchenfinanzen (s. Fußnote 4).

- *Humanistischer Pressedienst*: Wesentlich erfolgreicher entwickelte sich die Idee eines Pressedienstes der säkularen Szene. Gemeinsam haben 2006 die Giordano-Bruno-Stiftung und der Humanistische Verband Deutschlands (HVD) den Humanistischen Pressedienst (hpd) gegründet, um, wie es damals hieß, den Konfessionsfreien eine eigene Stimme in der medialen Vielfalt zu geben. Das Webportal präsentiert tagesaktuell kirchenkritische, humanistische und freigeistige Positionen und erreicht nennenswerte Zugriffszahlen.

Im Sommer 2009 zog sich jedoch der HVD wegen strategischer Differenzen aus der Verantwortung für den hpd zurück. Seit Ende 2015 ist aber der Berlin-Brandenburger Landesverband des HVD wieder im Trägerverein. Ferner gehören dem Trägerverein 2017 folgende Organisationen an: Alibri-Verlag, Bund für Geistesfreiheit, Deutsche Gesellschaft für Humanes Sterben, Giordano-Bruno-Stiftung, Internationaler Bund der Konfessionslosen und Atheisten, der KORSO und die Stiftung Geistesfreiheit. Die „Jugendweihe Deutschland“ war viele Jahre ebenfalls engagiert, kündigte jedoch zum Ende des Jahres 2015 ihre Zusammenarbeit.

Die Stärke des hpd besteht darin, dass er schnell Informationen aus einer kirchenkritisch-säkularen Perspektive zusammenträgt und tagesaktuell veröffentlicht. Mit durchschnittlich 6500 Seitenaufrufen pro Tag ist der hpd ausgesprochen erfolgreich. Nicht zu Unrecht bezeichnet er sich selbst als „das wichtigste Online-Medium zu freigeistig-humanistischen Themen im deutschsprachigen Raum“⁵⁹. Die hohe Zahl täglicher Seitenaufrufe und Kommentare durch Leser zeigt, dass durchaus ein Interesse an kirchenkritischen bzw. kirchendistanzierten Themen besteht und es einen Markt dafür gibt. Allerdings führt das nicht zu einem Mitgliederzuwachs bei den säkularen Organisationen.

- *Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland*: Bereits im Herbst 2005 ging das Internetportal „Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland“ (fowid) online. Unter www.fowid.de findet man ein umfangreiches und regelmäßig aktualisiertes Datenarchiv mit einer erstaunlichen Fülle von Informationen aus dem Bereich von Kirche und Religion. Was man als Nutzer auf den ersten Blick nicht bemerkt: fowid ist ein Projekt der Giordano-Bruno-Stiftung. Es handelt sich also keineswegs um ein unparteiisches Informationsportal, sondern um einen geschickt lancierten Coup der säkularen Organisationen in Sachen Öffentlichkeitsarbeit. Denn erst beim genaueren Hinsehen wird der weltanschauliche Hintergrund von fowid deutlich: Auch wenn die Angaben verlässlich recherchiert sind, so ist doch die Auswahl tendenziös. Geboten wird, was für die Kirchen eher unerfreulich ist. So findet man eine

⁵⁹ <http://hpd.de/ueber>.

Fülle von Zahlen zu Kirchenaustritten und nachlassender religiöser Orientierung; aber Angaben zu den Mitgliedern freidenkerischer oder humanistischer Organisationen, welche die Verantwortlichen gewiss leicht in Erfahrung bringen könnten, sucht man vergebens. Fowid wird inzwischen von Bundesbehörden, Journalisten und anderen Multiplikatoren intensiv rezipiert. Der Erfolg des Portals zeigt, dass es ein großes Interesse an attraktiv aufgearbeiteten Informationen aus dem Bereich der Religionen und Weltanschauungen gibt.

5 Ergebnisse, Fragen und Ausblick

Wie beschrieben, gibt es in der Szene disparate Positionen. Einige wollen Kirchenkritik und Atheismus betreiben, andere an die alltägliche Konfessionslosigkeit anknüpfen. Sie haben sich von Kirchen- bzw. Religionskritik verabschiedet und sehen ihre eigentliche Aufgabe darin, sich als Fürsprecher der Konfessionslosen zu profilieren. Dieses Ansinnen ist kühn, weil man gar nicht weiß, was die Konfessionslosen denken bzw. glauben. Aber gerade weil diese Zielgruppe diffus ist, wird sie sich gegen Vereinnahmungsbemühungen durch Konfessionslosenverbände nicht wehren können.

Richtig beobachtet ist zweifellos, dass der polemische und aggressive Atheismus zwar medienattraktiv ist, aber niemanden umwirbt und zur Mitarbeit anregt. Mit anderen Worten: Der aggressive Atheismus wärmt die Menschen nicht und bietet keine Lebenshilfe. Aber der Atheismus bzw. der (freidenkerisch inspirierte) Humanismus taugt als Alternative zu den Kirchen und Religionsgemeinschaften nur, wenn er bei der Gestaltung und Bewältigung des Lebens hilft – also Wendepunkte wie Geburt („Namensweihe“), Adoleszenz („Jugendweihe“), Eheschließungen, Trauerfälle gestalten und ethische Fragen am Lebensende (z. B. Patientenverfügungen) usw. bewältigen hilft. Daher gibt es im Bereich der freigeistigen bzw. humanistischen Bewegungen immer mehr Bemühungen, einen neuen Humanismus und eine säkulare Ethik zu begründen. Indem man neue Formen humanistischer Sozialarbeit entwickelt und diese professionell gestaltet, so die Erwartung, kann man vielen kirchenfernen Menschen eine Heimat geben und zu einer ernsthaften weltanschaulichen Konkurrenz für die Kirchen werden.

Es fällt auf, dass der Verbandsatheismus eher in jenen Regionen Deutschlands Mitglieder findet, wo die Kirchen vergleichsweise stark sind, und mitgliederschwach bleibt, wo auch die Kirchen schwach sind. So gibt es z. B. in Ostdeutschland (außer Berlin) keine tätigen Freidenkerverbände und keinen funktionierenden Landesverband des HVD. Die bescheidenen Mitgliederzahlen säkularer Verbände in Deutschland sind nicht unbedingt eine gute Nachricht für die Kirchen. Bei genauer Betrachtung sind sie auch ein Spiegelbild wachsender Bedeutungslosigkeit von Kirche und Religion. Man „reibt“ sich immer weniger an Kirche und Religion und sieht kaum Anlass, sich engagiert dagegen zu positionieren.

Unbeschadet dessen verdienen die Themen und Anliegen der kirchenkritischen Verbände mehr Aufmerksamkeit. Dazu einige Anregungen in Thesenform:

1. Kirchenkritische Verbände vertreten im Kern Positionen, die von vielen Menschen geteilt werden. Seit der Wiedervereinigung hat sich das gesellschaftliche Klima nicht nur hinsichtlich einer abstrakt zu beziffernden Konfessionslosigkeit geändert, sondern auch bezüglich der inneren Haltung vieler Menschen zu Kirche und Religion. Einer wachsenden Zahl von Menschen sind Kirche und Religion schlicht gleichgültig – wenn sie nicht gar heimliche Aversionen pflegen. Wenn man heute mittels einer Volksabstimmung über Religionsunterricht, Kirchensteuer oder die Stellung der großen Kirchen entscheiden ließe, würde den Kirchen ein wesentlich bescheidenerer Platz in der Gesellschaft und im öffentlichen Leben zugewiesen, als sie ihn derzeit innehaben. (Man denke an den Ausgang des Berliner Volksentscheids über den Religionsunterricht vom Frühjahr 2009. Damals erreichten die Befürworter des Religionsunterrichts weder das Zustimmungsquorum von 25 % noch die Mehrheit der Stimmen.)

2. Aus kirchlicher Sicht wird häufig moniert, dass der neue Atheismus inhaltsarm sei und den philosophischen Streit mit den Kirchen nicht suche. Dieser Vorwurf ist berechtigt, erfasst aber das Problem in seiner Tiefe nicht. Denn die Seichtheit des gegenwärtigen Atheismus ist Ausdruck der Blässe der Thematik. So gibt es in weiten Teilen der Gesellschaft gar kein Interesse an einem Diskurs über religiöse bzw. theologische Fragen. Abzuwarten bleibt, welchen Einfluss die wachsende Relevanz des Islam auf diese Frage haben wird. Es könnte sein, dass die Diskussion um den Islam theologische Fragen und Themen wieder beflügelt. Denkbar ist aber auch, dass die Konflikte um den politischen Islam den Eindruck verstärken, alle Religion sei gewaltaffin und nach Möglichkeit aus dem öffentlichen Leben zu verbannen.

3. Zweifellos können die atheistischen und humanistischen Organisationen nicht als „die“ Vertreter der Konfessionslosen akzeptiert werden. Dennoch stellt sich die Frage, wie die Interessen der Konfessionsfreien im öffentlichen Leben stärker berücksichtigt werden können. So ist z. B. schwer nachvollziehbar, warum bei Auslandseinsätzen der Bundeswehr für überwiegend konfessionslose Soldaten nur christliche Seelsorger zur Verfügung stehen. Ähnliches gilt für die Rundfunkräte, in denen die Kirchen und Religionsgemeinschaften stark präsent sind, selbst wenn sie im jeweiligen Sendegebiet die Minderheit darstellen.

4. Im Diskurs um die Rolle der Kirchen erweisen sich auch immer wieder die Staatsleistungen als Problem. Zahlreiche laizistische Initiativen fordern medienwirksam eine Ablösung, aber auch in vielen Parteien werden diese Stimmen lauter. Die beiden Kirchen haben schon häufiger Gesprächsbereitschaft in dieser Frage signalisiert. Doch das ist

zu wenig – zumal sich auch die Mehrheiten im Deutschen Bundestag ändern und die Wahrscheinlichkeit steigt, dass weniger kirchenfreundliche Parteien an Koalitionsregierungen beteiligt sein werden. (Vgl. die Gespräche über eine sogenannte Jamaika-Koalition im Herbst 2017 unter Beteiligung der FDP.)

5. Auch ist die Kritik vieler atheistischer bzw. laizistischer Gruppen an den Sonderregelungen im kirchlichen Arbeitsrecht nicht so leicht von der Hand zu weisen, wie das die Kirchen versuchen. Zwar ist es erneut zutreffend, dass das Grundgesetz diese Spielräume ermöglicht und jüngste Urteile des Bundesarbeitsgerichts die Position der Kirchen stärken – diesen Sonderrechten wohnt dennoch ein anachronistisches Element inne. Erneut gilt: Selbst wenn etwas rechtens ist, kann es dem Ansehen schaden.

6. Der Streit um Sonderregelungen im kirchlichen Arbeitsrecht, Staatsleistungen, kirchliche Seelsorge bei der Bundeswehr, Kirchensteuer und Religionsunterricht verkennt, dass das alles nur Marginalien sind. Die Kirchen verkündigen die Botschaft von der Kreuzigung und Auferstehung Jesu. Das ist im Kern ihre Aufgabe. Aus dieser Botschaft ergibt sich, dass sie Gefangene besuchen, Soldaten in Kampfeinsätzen betreuen, zu den Bedürftigen gehen, Bildung ermöglichen, das kulturelle Erbe pflegen usw. Wir tun dies um der Menschen willen. Was die Kirchen antreibt, das ist der Auftrag Jesu Christi und nicht der Selbsterhaltungstrieb einer Institution – wiewohl Institutionen dergleichen gern vergessen.

7. Auch wenn wir die atheistischen und humanistischen Organisationen nicht als Repräsentanten aller Konfessionslosen akzeptieren können, so sprechen sie dennoch Themen von großer Relevanz an. Die Kirchen sollten sich einem Dialog nicht verschließen und ihre Positionen offensiver verteidigen. Da die Konfessionslosigkeit ein diffuses Phänomen ist, scheint mir derzeit noch längst nicht ausgemacht, ob die Mehrheit der Konfessionslosen eher dem Bereich der Areligiösen zuzurechnen ist oder ob die Kirchen neue Zugänge zu den Kirchenfernen und „religiös Unmusikalischen“ finden. Dafür müssten die Kirchen jedoch realisieren, dass sie sich in Konkurrenz befinden. Sie müssten ihren selbstverschuldeten Tunnelblick überwinden, müssten begreifen, dass sie an der exorbitanten Konfessionslosigkeit eine Mitschuld haben, und lernen, sich selbst mit den Augen Kirchendistanzierter zu sehen.

Michael Roth

Streit um Gott?

Überlegungen zur religiösen und a-theistischen Rede von Gott

In seiner aufschlussreichen Monografie aus dem Jahr 2017 „Mit Gott fertig? Konfessionslosigkeit, Atheismus und säkularer Humanismus in Deutschland“ verdeutlicht Andreas Fincke einen ambivalenten Sachverhalt: Auf der einen Seite verlieren Kirche und Religion in Deutschland aufgrund der zunehmenden Konfessionslosigkeit bzw. der zunehmenden religiösen Indifferenz dramatisch an Bedeutung. Andererseits finden „Themen und Anliegen der atheistischen, kirchenkritischen und humanistischen Organisationen [...] in der Kirche zumeist kein Echo. Sie stoßen auf eine Mischung aus Ignoranz und Befremden.“¹ In der Tat ist Fincke auch zuzustimmen, wenn er versucht, die kirchenkritischen Themen und Anliegen ernst zu nehmen und für Theologie und Kirche fruchtbar zu machen.²

In diesem Zusammenhang ist m. E. ein entscheidender Punkt, den Machtinteressen der Institution Kirche kritisch ansichtig zu werden. Viele Menschen fragen sich, ob es der Kirche in erster Linie darum geht, ihre Machtstellung in der Gesellschaft aufrechtzuerhalten und ihre gesellschaftlichen Pfründen zu sichern, und daher haben viele Menschen auch den Eindruck, die Kirche stemme sich dagegen, gesellschaftliche Veränderungen wie die fortschreitende Säkularisierung hinzunehmen und die Trennung von Staat und Kirche zu akzeptieren.³ Diese äußere Kritik an der Kirche kann aber auch auf eine die Kirche selbst schwächende Krankheit aufmerksam machen. Denn der Versuch, ihre Machtposition in der Gesellschaft zu halten, lässt die Kirche zu stark um die Frage kreisen, wie ihre Organisation und deren Stellung stabilisiert werden kann, und lässt die eigentlich wichtige Frage, wie die Botschaft des christlichen Glaubens in unserer

¹ Andreas Fincke: Mit Gott fertig? Konfessionslosigkeit, Atheismus und säkularer Humanismus in Deutschland. Eine Bestandsaufnahme aus kirchennaher Sicht, hg. und mit einem Vorwort von Horst Groschopp, Aschaffenburg 2017, 134.

² Sehr instruktiv sind daher auch die acht Anregungen, die Fincke formuliert, um den Themen und Anliegen der kirchenkritischen Verbände mehr Aufmerksamkeit zu verschaffen (vgl. ebd., 137ff). Zusammenfassend formuliert Fincke: „Religiöse Menschen verdanken den Atheisten die Schärfung des kritischen Blicks auf die Kirchen, auf Institutionen und auf eine allzu naive Frömmigkeit“ (141). Vgl. auch seinen Beitrag in diesem EZW-Text. Hinsichtlich ethischer Fragen vgl. Michael Roth: Mehr als Moral. Ernsthafte atheistische Kritik lässt den Glauben zu seinem Wesen finden, in: zeitzeichen 5/2012, 12 – 15.

³ Vgl. hierzu Michael Roth: Lasst sie tanzen! Die Verteidigung der Karfreitagsruhe durch die Kirchen überzeugt nicht, in: zeitzeichen 5/2013, 19f.

Gesellschaft zur Darstellung gebracht werden kann, in den Hintergrund treten.⁴ So hilft eine atheistische Kritik der Kirche, zu ihrem eigentlichen Wesen zu finden.

So sehr die Kirchenkritik aufschlussreich sein kann, so sehr spürt man aber auch in Diskussionen mit Atheisten eine Fremdheit, ein gegenseitiges Nicht-Verstehen. Diese Fremdheit tritt besonders dann hervor, wenn nicht die Institution Kirche, sondern die Frage nach dem Glauben selbst ins Zentrum der Auseinandersetzung gerückt wird. Hier hat der Glaubende häufig das Gefühl, dass es beim Glauben um etwas anderes geht als um das, was der Atheist so eifrig zu widerlegen versucht. Und der Atheist ist unmutig, weil er das Gefühl hat, dass der Glaubende an etwas festhält, was er doch als unwahrscheinlich entlarvt hat: die Wahrscheinlichkeit eines Wesens mit dem Namen „Gott“. Ich denke, dass hier ein Grundmissverständnis hinsichtlich des Wesens des Glaubens im Hintergrund steht, nämlich die Auffassung, bei dem religiösen Glauben handele es sich um ein „Für-wahr-Halten“ der Existenz eines Wesens mit Namen „Gott“. Der religiöse Glaube wird so ganz parallel gesehen zu dem Für-wahr-Halten der Existenz von außerirdischen Lebensformen (Ufo o. Ä.). Hier liegt das Missverständnis: Die religiöse Rede von Gott unterscheidet sich nicht nur inhaltlich, sondern auch kategorial von dem Glauben an die Existenz von außerirdischen Lebensformen. Und daher kann man sich mit dem Glauben auch nicht auseinandersetzen, indem man über Gott als ein theistisches Objekt streitet, wie man über die Existenz von außerirdischen Lebensformen streitet. Anders nämlich als beim Streit zwischen Anhängern der Hypothese von der Existenz außerirdischen Lebens und den Bestreitern dieser Hypothese geht es im Streit zwischen Glaubenden und Glaubens-Skeptikern gar nicht um ein theoretisches Wissen von einem bestimmten Wesen.

Schließlich möchte ich einen Vorschlag unterbreiten hinsichtlich der Frage, welches Gespräch der Glaubende dem Atheisten anbieten kann. Dabei werde ich in zwei Schritten vorgehen. Zunächst werde ich Aspekte des Glaubens in den Blick nehmen (Kap. 1), um in einem zweiten Schritt eine Antwort auf die Frage zu geben, welches Gespräch der Glaubende dem Atheisten anbieten kann (Kap. 2).

1 Aspekte des Glaubens

Der Glaube – so habe ich gesagt – ist etwas anderes als das „Für-wahr-Halten“ der Existenz Gottes, er ist etwas anderes als ein theoretisches Wissen um ein bestimmtes Objekt. Was aber ist der Glaube? Ich versuche im Blick auf das Thema einige Aspekte des Glaubens zusammenzutragen, die für die Beantwortung unserer Frage vielleicht hilfreich sind.⁵

⁴ Vgl. hierzu Michael Roth: Die Aufgabe der Kirche angesichts von Entchristlichung, Entkirchlichung und neuen religiösen Bewegungen, in: Lutherische Beiträge 18 (2013), 71 – 83.

⁵ Vgl. hierzu auch Michael Roth: Zum Glück. Glaube und gelingendes Leben, Gütersloh 2011, 190ff (Kap. 8.1 Glaube als Lebensvollzug).

Ich werde dabei immer wieder auf das Gebet zu sprechen kommen; denn der Glaube ist wohl am ehesten dort zu verstehen, wo er sich am unmittelbarsten ausspricht: im Gebet.⁶ Was bedeutet es, dass sich der Glaube im Gebet in den Formen von Bitte, Dank und Klage an Gott wendet und sein Leben vor Gott zur Sprache bringt?⁷ Ich werde mich im Folgenden dem Glauben unter vier Aspekten nähern.

1.1 Glaube und Wahrheit

Die Bestreitung des Glaubens als „unwahr“ setzt voraus, dass der Glaube für sich „Wahrheit“ beansprucht. Wenn man nun dem Glauben einen Anspruch auf Wahrheit bestreiten will, müssen wir zunächst fragen, in welcher Weise der Glaube Wahrheit beansprucht.⁸ Von „Wahrheit“ kann nämlich in ganz unterschiedlichen Zusammenhängen gesprochen werden. Nicht nur von Aussagesätzen wie „Der Tisch ist zwei Meter lang“ kann gesagt werden, dass sie wahr sind, vielmehr spricht man auch von „wahren Freunden“, einer „wahren Lebenseinstellung“ usw. Es ist sicherlich verständlich, wenn im Interesse eines einheitlichen Wahrheitsbegriffs und einer einheitlichen Wahrheitstheorie Teile der analytischen Philosophie sich auf Aussagesätze beschränken und eine rein formalisierte Sprache fordern, doch ist dies der Verwendungsweise des Begriffs und damit der differentiellen Praxissituation der Wahrheit unangemessen. In unterschiedlichen Zusammenhängen wird jeweils unterschiedlich von Wahrheit gesprochen. Auch wenn mit dem Wort „wahr“ immer eine Abgrenzung gegen Missverständnis, Irrtum, Lüge oder Täuschung markiert wird, wird es semantisch nicht immer im selben Sinne gebraucht.⁹ Der Sinn des Wortes „wahr“ hängt am konkreten Kontext seines Gebrauches. Es sind verschiedene Gebrauchsweisen des Wortes gegeben, nicht aber eine immer gleiche Eigenschaft. Folglich kann es nicht darum gehen, ein bestimmtes Verständnis von Wahrheit als absolut auszuzeichnen und für alle anderen Verwendungsweisen des Wortes „wahr“ als grundlegend zu erklären, sondern darum, das Fungieren der Wahrheitsthematik in den unterschiedlichen Kontexten und Praxiszusammenhängen zu erkunden.¹⁰

⁶ Gerade daher bezeichnet Gerhard Ebeling das Gebet als „Schlüssel zur Gotteslehre“ (Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd. 1, Tübingen ³1987, 193.

⁷ Vgl. hierzu auch Michael Roth: Gottes Allmacht und Passivität des Menschen in der christlichen Frömmigkeit. Überlegungen zum Menschen im Gebet, in: Luther 75 (2004), 123 – 142.

⁸ Vgl. hierzu auch Michael Roth: Enthält eine Religion notwendig exklusive Wahrheitsansprüche? – Wie ist im Glauben die Wahrheit gegeben und was folgt daraus für die Wahrnehmung fremder Wahrheitsansprüche?, in: Tim Unger (Hg.): Fundamentalismus und Toleranz, BFH 39, Hannover 2008, 140 – 164.

⁹ Vgl. Ingolf U. Dalferth: Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie, Tübingen 2003, 178ff.

¹⁰ Vgl. ebd., 180.

Was wird in den unterschiedlichen Praxiszusammenhängen eigentlich gefragt, wenn nach der Wahrheit gefragt wird?

Dass dies durchaus unterschiedlich ist, zeigte Hans von Soden bereits 1927, insofern er auf die Unterschiede des hebräischen und griechischen Wahrheitsbegriffs hinwies.¹¹ In der biblischen Tradition wird von Wahrheit (*āmāt* und *anuna*) gesprochen im Sinne von „fest machen“; „Verlässlichkeit schaffen“, der der Mensch trauen kann.¹² Dies ist etwas völlig anderes als von Wahrheit als Prädikat bzw. Eigenschaften von Sätzen bzw. Aussagen zu sprechen. Die Verwendungsweise des Begriffs „Wahrheit“ als Prädikat von Aussagen hat vor allem zu bedenken, dass nicht alle Aussagen deskriptiv sind. So hat die performative Sprachtheorie deutlich gemacht, dass es nicht nur Äußerungen gibt, die etwas beschreiben (konstatierende Sprachhandlungen), sondern auch solche, die einen Sachverhalt nicht als bestehend feststellen, diesen vielmehr allererst konstituieren (performative Sprachhandlungen). John L. Austin¹³ verweist zur Illustration der performativen Sprachhandlung vor allem auf den juristischen Bereich („Hiermit vollziehe/erkläre ich ...“) und auf das Versprechen im allgemeinen zwischenmenschlichen Zusammenhang. Wer sagt: „Ich verspreche dir...“, tut damit zugleich auch etwas. Für den Gebrauch des Begriffes „wahr“ ist entscheidend, welche Sprachhandlung als „wahr“ prädiiziert wird. Es macht einen Unterschied, ob eine konstatierende Sprachhandlung, die einen Sachverhalt feststellt, als „wahr“ prädiiziert wird oder eine performative Äußerung, die einen Sachverhalt nicht feststellt, sondern allererst konstituiert. Im Unterschied nämlich zu Wahrheit als richtiger Beziehung von Aussagen auf die Wirklichkeit (Korrespondenz), auf den Aussage-Zusammenhang (Kohärenz) oder im Sinn der Übereinstimmung innerhalb des Diskurses (Konsens) liegt die Wahrheit einer solchen performativen Sprachhandlung darin, dass sie „fest macht“, Verlässliches schafft, mit anderen Worten: in ihrer Wirkung, Beziehung zu stiften. Wahrheit in diesem Sinne ist ein *Geschehen*.

Kehren wir zur Frage nach dem Glauben zurück. Die Wahrheit, von der der christliche Glaube – im Kontext hebräischen Denkens – spricht, ist eine solche „Wahrheit, die *geschieht*“¹⁴, eine „*gegebene Wahrheit*“¹⁵. In der Begegnung mit der Person Jesu von Nazareth wird eine Verlässlichkeit geschaffen, auf die der Glaubende vertraut. Insofern ist Matthias Petzoldt zuzustimmen, wenn er formuliert:

¹¹ Vgl. Hans von Soden: Was ist Wahrheit? Vom geschichtlichen Begriff der Wahrheit (Marburger akademische Reden 46), Marburg 1927.

¹² Vgl. Klaus Koch: Der hebräische Wahrheitsbegriff im griechischen Sprachraum, in: Hans-Rudolf Müller-Schwefe (Hg.): Was ist Wahrheit?, Göttingen 1965, 53.

¹³ Vgl. John L. Austin: How to Do Things with Words. The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955, Cambridge/Mass. 1962.

¹⁴ Emil Brunner: Offenbarung und Vernunft. Die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis, Zürich ²1961, 401.

¹⁵ Ebd., 402.

„Glaubenswahrheit ist in ihrem Grund (Fundamentalebene) eine personale, dialogische Wahrheit; das Widerfahrnis der Begegnung mit dem Menschen Jesus von Nazareth.“¹⁶

In der Begegnung wird eine Zusage erfahren, auf die der Mensch sein Vertrauen richtet. Im Vertrauen auf diese Zusage geschieht Wahrheit. Und Wahrheit geschieht, indem der Mensch zum Leben befreit wird. Die Wahrheit des Glaubens ist keine behauptete Wahrheit, sondern eine gelebte Wahrheit. Der Glaube ist daher wesentlich als eine Bewegung zu verstehen, nämlich als eine Bewegung auf die Wahrheit hin, eine Bewegung, die in Christus eröffnet ist, als dem Weg, der Wahrheit und dem Leben.

1.2 Glaube als Vertrauen

Der Begriff „Glaube“ kann gebraucht werden im Sinne des „Für-wahr-Haltens“ einer Aussage im Sinne von „Ich glaube, dass XY“. In dieser Weise wird er verwendet, beispielsweise wenn ich sage: „Ich glaube, dass der Tisch zwei Meter lang ist.“ Wird allerdings die Bewegung auf Gottes Zusage in Christus hin mit dem Begriff „Glaube“ bezeichnet, dann ist der Begriff in einem anderen Sinne verwendet als im Sinne des Für-wahr-Haltens einer Aussage, Glaube wird hier im Sinne von Vertrauen gebraucht. Es ist streng zu unterscheiden zwischen der Verwendungsweise des Begriffs „Glaube“ im Sinne von Vertrauen („ich glaube dir“) und der Verwendungsweise des Begriffs im Sinne von „Für-wahr-Halten“ („ich glaube, dass“).¹⁷ Christen sind nicht dadurch ausgezeichnet, dass sie bestimmte Aussagesätze für wahr halten, die andere bestreiten, sondern dadurch, dass sie in einer bestimmten Weise vertrauen. Wenn wir vom Glauben sprechen, bezeichnen wir daher in erster Linie eine Vertrauensbewegung. Gerade die reformatorische Tradition hat den *fiducia*-Charakter des Glaubens betont. Als *fiducia* ist der Glaube etwas anderes als das „Für-wahr-Halten“ einer Aussage, damit aber auch etwas anderes als das „Für-wahr-Halten“ der Aussage, dass Gott existiert. Der Glaube ist nicht das „Für-wahr-Halten“ der Aussage, dass Gott existiert, sondern eine Vertrauensbewegung, die in der Begegnung mit Gott ihren Grund hat.

Wenn ich gesagt habe, dass Christen nicht dadurch ausgezeichnet sind, dass sie bestimmte Aussagesätze für wahr halten, die andere bestreiten, sondern dadurch, dass sie an einer bestimmten Vertrauensbewegung teilnehmen, dann ist damit keineswegs bestritten, dass der Glaubende als über sich selbst nachdenkender und sprechender Mensch dieses Vertrauen auch in Gesagtem und Gedachtem zum Ausdruck bringt und

¹⁶ Matthias Petzoldt: Wahrheit als Begegnung. Dialogisches Wahrheitsverständnis im Licht der Analyse performativer Sprache, in: ders.: Christsein angefragt. Fundamentaltheologische Beiträge, Leipzig 1998, 25 – 40, hier 39.

¹⁷ Vgl. ebd., 38f.

damit zu konstatierender Sprache („ich glaube, dass“) kommt. Entscheidend für unseren Zusammenhang ist, dass der Glaube in seinem Grund (Fundamentalebene) ein Vertrauen ist, das sich in Gesagtem und Gedachtem zum Ausdruck bringt. Das Gesagte und Gedachte darf aber nicht mit dem Glauben selbst verwechselt werden, sondern ist als Ausdruck des Glaubens ernst zu nehmen, als Versuch seiner Darstellungsweise.¹⁸ Der Glaube empfindet sich daher auch nicht als unwahr entlarvt, wenn man diese konstatierenden Sätze bestreitet. Ingolf U. Dalferth macht zu Recht auf den aussagekräftigen Umstand aufmerksam, dass, wo religiöse Behauptungen auf Kritik stoßen oder widerlegt werden, nicht die skeptische Konsequenz gezogen wird, auf die Behauptung dieser Überzeugung zu verzichten, sondern sich um eine bessere Darstellungs- und Ausdrucksform bemüht wird. Dies macht deutlich, dass die Bewegung des Glaubens von seiner gedanklichen und sprachlichen Fassung zu unterscheiden ist, so sehr sie in Gesagtem und Gedachtem existiert. In Gesagtem und Gedachtem ringt der Glaube mit der Wahrheit, auf die hin er lebt.

1.3 Glaube und Existenz

Wenn der Beter im Gebet sein Leben, seine erinnerte Vergangenheit wie seine erwartete Zukunft im gegenwärtigen Erleben und Verstehen vor Gott bringt, dann wird deutlich, dass es im sich aussprechenden Glauben um die eigene Existenz geht. Es geht im Glauben nicht um Fragen, die Einzelsachverhalte in der Erfahrungswelt betreffen, wie beispielsweise die Frage, ob Hasen Wiederkäuer sind oder nicht, es geht auch nicht um einzelne Fragen zu der Erfahrungswelt als Ganzer, wie etwa der, ob die Erde in sechs Tagen oder sechs Millionen Jahren entstanden ist. Es geht um die Frage „Wer bin ich?“. Durch das Vertrauen auf die Zusage Gottes in der Person Jesus von Nazareth wird der Mensch in der Welt in einer bestimmten Weise loziert und zu einem bestimmten Verhalten zur Welt und in der Welt befähigt.

Die christlich-religiöse Rede versucht dies in unterschiedlicher Weise zum Ausdruck zu bringen und bedient sich dazu konstatierender Sprache. Als Beispiel mag Luthers Interpretation des Schöpfungsglaubens dienen:

„Ich gläube, daß mich Gott geschaffen hat sampt allen Kreaturen, mit Leib und Seel, Augen, Ohren und alle Glieder, Vernunft und alle Sinne gegeben hat und noch erhält, dazu Kleider und Schuh, Essen und Trinken, Haus und Hofe, Weib und Kind, Acker, Vieh und alle Güter, mit aller Notdurft und Nahrung dies Leibs und Lebens reichlich und täglich versorget, wider aller Fährlichkeit beschirmet und für allem Ubel behüt

¹⁸ Vgl. ebd., 39.

und bewahret, und das alles aus lauter väterlicher, göttlicher Güte und Barmherzigkeit ohn alle mein Verdienst und Wirdigkeit, des alles ich ihm zu danken und zu loben und dafür zu dienen und gehorsam zu sein schuldig bin; das ist gewißlich wahr.“¹⁹

Diese Aussagen sind keine Aussagen über die Welt, sondern über meinen Ort in der Welt. Sie sind nicht kosmologisch, sondern existenziell motiviert. Der Glaubende, der die Welt als Schöpfung Gottes preist, macht damit eine Aussage über seinen Ort in der Welt und der Welt als Ort seines Lebens: Die Welt wird als von Gott gewährter Lebensraum zur Sprache gebracht. Die christlich-religiöse Rede bringt kein theoretisches Wissen über die Welt zur Sprache, sondern macht Aussagen über den Menschen in der Welt: als den von Gott zum Leben befreiten. Die Rede von der Welt als Schöpfung Gottes innerhalb der christlich-religiösen Rede würde missverstanden, wenn man meinte, über Gott als Schöpfer reden zu können, ohne den konkreten Bezug ernst zu nehmen, von dem allein her diese Rede Sinn hat.

1.4 Glaube und die Rede von Gott

In welcher Weise nun spricht der Glaube von Gott? Ingolf U. Dalferth schlägt vor, Gott als „Indexwort“ der religiösen Rede zu verstehen.²⁰ Ist dies tragfähig? Indexwörter wie „ich“, „du“, „hier“, „dort“, „jetzt“ oder „heute“ zeichnen sich nach Dalferth dadurch aus, dass ihre Funktion nicht semantisch ist, sondern pragmatisch. Ihre Funktion ist nicht, etwas begrifflich zu beschreiben oder zu bestimmen, sondern etwas in einem konkreten Praxiszusammenhang zu lokalisieren und zu identifizieren. Indexwörter fungieren also nicht als Begriffe, die etwas in bestimmter Hinsicht zu charakterisieren erlauben.

„Sie lassen sich nicht durch eine Menge bestimmter Merkmale definieren und sind nicht präzifizierbar. Sie fungieren aber auch nicht als Namen oder Kennzeichnungen: ‚Hier‘ benennt keinen Ort, ‚jetzt‘ keine Zeit und ‚ich‘ keine Person. Alle diese Ausdrücke haben keine definierbare Bedeutung, keine bestimmte Referenz, keinen konkreten Bezug, obgleich sie in bestimmter Situation zur Bezugnahme auf etwas Bestimmtes gebraucht werden können.“²¹

Daher lassen sich Indexwörter auch nicht ohne Beachtung ihrer konkreten Verwendung in Praxisvollzügen verstehen.

¹⁹ BSELK, 510f.

²⁰ Vgl. v. a. Dalferth: Die Wirklichkeit des Möglichen (s. Fußnote 9), 459ff.

²¹ Ebd., 463.

„Sie fungieren praxisbezogen, und wer wissen will, von wem oder was mit ‚hier‘ oder ‚jetzt‘ oder ‚ich‘ oder ‚du‘ die Rede ist, muss die konkrete Situation in den Blick fassen, in der sie fungieren. [...] Der Gebrauch von Indexwörtern signalisiert, dass es ohne Beachtung der pragmatischen Gebrauchssituation kein adäquates semantisches Verständnis von Gesprochenem und Geschriebenem gibt.“²²

Indexwörter können daher auch nicht für sich gebraucht werden.

„Es gibt kein Hier oder Dort oder Heute oder Gestern oder Ich oder Du, das für sich wahrgenommen oder reflektiert werden könnte.“²³

Dalferth verweist auf einen weiteren wesentlichen Gesichtspunkt von Indexwörtern. Mit Indexwörter beschreiben oder charakterisieren wir die Welt nicht in einer bestimmten Hinsicht, sondern wir lokalisieren uns in der Welt.

„Mit Indexwörtern reden wir nicht von der Welt, sondern zeigen an, wie wir uns und andere in der Welt lozieren.“²⁴

Sie haben daher nach Dalferth keine semantisch-deskriptive, sondern eine pragmatisch-performative Funktion. Als ein ebensolches indexikalisches Orientierungsmittel lässt sich nach Dalferth auch Gott verstehen.

„Der Ausdruck Gott fungiert in verschiedenen religiösen und nichtreligiösen Zusammenhängen auf verschiedene Weise, und nicht immer und überall wird dasselbe und derselbe gemeint. Der Sinn von ‚Gott‘ variiert und kann nicht unabhängig vom konkreten Gebrauch angegeben und bestimmt werden.“²⁵

Wie die Begriffe „hier“, „jetzt“ oder „heute“ kann auch der Begriff Gott nicht für sich wahrgenommen und reflektiert werden.

„Gott benennt nichts, was für sich betrachtet oder thematisiert werden könnte.“²⁶

Was für Aussagen mit den Indexwörtern „hier“, „jetzt“ oder „heute“ gilt, nämlich dass ihnen keine Hier-, Jetzt- oder Heute-Fakten entsprechen, gilt auch für Aussagen mit

²² Ebd., 463f.

²³ Ebd., 465.

²⁴ Ebd., 464.

²⁵ Ebd., 466.

²⁶ Ebd., 467.

dem Indexwort „Gott“: dass ihnen keine Gott-Fakten entsprechen, die unabhängig vom konkreten Gebrauch des Wortes verstanden werden können.²⁷

Dalferths Vorschlag, den Ausdruck „Gott“ als indexikalisches Orientierungsmittel in der religiösen Rede zu begreifen, macht deutlich, wo die Rede von Gott im Glauben loziert ist. Die christlich-religiöse Verwendungsweise des Begriffs „Gott“ ist nicht zu lösen von dem, was in dieser Rede zur Sprache gebracht wird: die zum Leben befreiende Zusage in der Begegnung mit der Person Jesus von Nazareth. Die christlich-religiöse Rede spricht über Gott nicht an sich, sondern nur in Bezug auf den von Gott in Christus befreiten Menschen. Und damit kann sie auch über Gott nicht sprechen, ohne den Menschen in bestimmter Weise in der Welt zu lozieren. Natürlich kann ich den Begriff Gott auch für eine metaphysische Spekulation verwenden – aber ich verwende den Begriff dann eben nicht so, wie er in der christlich-religiösen Rede verwendet wird. Denkt der Glaubende über Gott nach, so denkt er über das eigene Leben nach, das durch die Begegnung mit Jesus von Nazareth als dem Christus Gottes befreit wird. Ich habe gesagt, dass der Glaube nicht die Theorie über ein absolutes Wesen ist, sondern eine in der Begegnung mit Jesus von Nazareth gründende Vertrauensbewegung. Die Rede von Gott hat daher in der religiösen Rede in der Versprachlichung dieser Vertrauensbewegung ihren (notwendigen) Ort. Die Frage des Glaubens ist daher nicht die, ob Gott existiert, sondern wie von Gott geredet werden kann und muss.

2 Welches Gespräch kann der Glaubende dem Atheisten anbieten?

Wenn wir danach fragen, welches Gespräch der Glaubende dem Atheisten anbieten kann, bedarf es natürlich einer Klärung der Frage, was eigentlich unter „Atheismus“ verstanden wird. Von dem griechischen Wort *theos* (Gott) abgeleitet und mit der verneinenden Vorsilbe *A-* versehen, kann der Begriff durchaus unterschiedliche Interessen und Haltungen zur Sprache bringen.²⁸ Es macht einen Unterschied aus, was dasjenige ist, wogegen sich der Atheist wendet. Wendet er sich gegen die Hypothese, dass Gott existiert, oder wendet er sich gegen das christliche Vertrauen auf Gottes Zusage in dem Menschen Jesus? Vor allem: Welches Anliegen verfolgt der Atheist? Geht es ihm darum, an einem Gedankenspiel teilzunehmen und (eine bestimmte) Position zu beziehen, oder ist damit eine bestimmte Lebensorientierung zum Ausdruck gebracht, die sich von der christlichen Lebensorientierung unterscheidet? Die Beantwortung unserer in der Kapitelüberschrift gestellten Frage macht einige Unterscheidungen nötig.

²⁷ Vgl. ebd.

²⁸ Vgl. hierzu Matthias Petzoldt: Atheismus – biblische Besinnung, systematische Erörterung, didaktische Hinweise, in: ders., Christsein angefragt (s. Fußnote 16), 104 – 120, hier 107ff.

2.1 Religiöser Glaube, Theismus und A-Theismus

Zunächst scheint es mir dringend erforderlich, den religiösen Glauben, von dem wir eben gesprochen haben, zu unterscheiden von dem Theismus, mit dem er häufig verwechselt wird, gerade in der Kritik am (christlichen) Glauben, die mit einer Kritik am Theismus verwechselt wird.²⁹

Theismus ist der Glaube an die Existenz eines allmächtigen, allweisen und allguten Wesens, das die Welt erschaffen hat und erhält.³⁰ Beim Theismus handelt es sich um eine philosophische Theorie. Sie besitzt den Anspruch zu zeigen, dass die Hypothese der Existenz Gottes eine bessere Erklärung für die Welterfahrung und ihre Phänomene bietet als die Hypothese seiner Nicht-Existenz. Der Theismus geht davon aus, dass sich die Existenz Gottes rational einsichtig machen lasse, und bedient sich dafür philosophisch-ontologischer, empirischer oder naturwissenschaftlicher Argumente. Verstehen wir den Atheismus als Negation des Theismus (A-Theismus), dann ist er dem Theismus insofern verwandt, als er davon ausgeht, dass es sich bei Gott um eine Theorie hinsichtlich der Welterklärung handelt. Auch der A-Theismus geht wie der Theismus davon aus, dass die Hypothese der Existenz Gottes durch philosophisch-ontologische, empirische oder naturwissenschaftliche Argumente belegt werden muss. Im Unterschied zum Theismus hält er die Hypothese der Existenz Gottes für falsch oder für nicht beweisbar. Bei der Frage nach der Hypothese von Gott als Welterklärung ist es vor allem die Theodizeefrage, die den A-Theismus provoziert: Das Übel und Leid in der Welt sprechen für den A-Theisten für die Nicht-Existenz Gottes.

Vom Theismus ist aber nicht nur der A-Theismus, sondern auch der religiöse Glaube zu unterscheiden. Der „theistische Glaube“ an die Existenz eines allmächtigen, allweisen und allguten Wesens, das die Welt erschaffen hat und erhält, ist keine geschichtliche Religion, kein selbständig religiöser Glaube. Er ist auch nicht das Kernstück religiöser Glaubensbekenntnisse, gewissermaßen der kleinste gemeinsame Nenner von Judentum, Christentum und Islam. Der religiöse Glaube wäre auch missverstanden, wenn theistischer Glaube als Voraussetzung des religiösen Glaubens angesehen würde. Wir haben gesehen, dass die christlich-religiöse Rede die Rede von Gott innerhalb der Begegnung mit der Person Jesus von Nazareth loziert. Von diesem Bezug ist die Rede von Gott nicht zu lösen, ohne ihren Sinn zu verlieren. Der Begriff „Gott“ dient dazu, die Unvergleichbarkeit und Unverfügbarkeit *dieses* Geschehens zu bezeichnen. Von diesem

²⁹ Vgl. hierzu auch die notwendigen Klärungen von Dalferth: Die Wirklichkeit des Möglichen (s. Fußnote 9), 257ff.

³⁰ So Richard Swinburne: *Coherence of Theism*, Oxford ²1993, 1: Unter Gott verstehen Theisten eine „person without a body (i. e. a spirit) who is external, free, able to do anything, knows everything, is perfectly good, is the proper object of human worship and obedience, the creator and sustainer of the universe.“

Gebrauch ist die christliche Rede von Gott nicht zu lösen, ohne leer zu werden: Gott ist der, der in Christus begegnet. Insofern ist der christliche Glaube etwas anderes als Theismus (Nicht-Theismus): keine philosophische Theorie, sondern ein im Leben sich vollziehendes Vertrauen, das Gott zur Sprache bringt.

Als Nicht-Theismus ist der christliche Glaube dem A-Theismus einerseits verwandt, andererseits von ihm unterschieden. Verwandt ist der Nicht-Theismus dem A-Theismus in der Überzeugung, dass das Modell des Theismus zum Scheitern verurteilt ist, vor allem deshalb, weil es angesichts der Tatsache des Übels nicht zu zeigen vermag, dass die erfahrbare Welt unzweideutig auf Gott als ihren Letztgrund verweist. Unterschieden ist der Nicht-Theismus vom A-Theismus in der Bewertung des Scheiterns des Theismus: Während der A-Theismus davon ausgeht, dass der Gottesgedanke durch das Scheitern des Theismus obsolet ist, urteilt der Nicht-Theismus, dass selbst wenn es dem Theismus gelänge, mit den Argumenten den Gott, den er denkt, zu erweisen, damit nicht die christlich-religiöse Rede von Gott erwiesen wäre.

Als Nicht-Theismus kann die christlich-religiöse Rede ihre Aufgabe daher nicht darin sehen, dem A-Theisten die Rationalität eines theistischen Modells zu beweisen, das er gar nicht vertritt. Der Glaubende kann nur darüber Auskunft geben, was ihn vom Theismus unterscheidet und wie er sich selbst versteht und worin seine Gewissheit gründet: in Gottes Zusage in Christus, die zum Leben befreit. Damit wird aber auch deutlich, welcher Art das Gespräch ist, das der Glaubende anbieten kann: nicht ein Gespräch über die Wahrscheinlichkeit eines allmächtigen und allgütigen Wesens, eines theistischen Objektes, sondern ein Gespräch über das eigene Leben, das durch die Begegnung mit Jesus von Nazareth als dem Christus Gottes befreit wird.

2.2 Zweifel und Glaube

Der Glaube ist nicht nur konfrontiert mit einem solchen Missverständnis, das den Glauben mit einer theistischen Theorie verwechselt. Der Glaube ist auch konfrontiert mit dem Zweifel, der in Christus eine solche Zusage Gottes, die zum Leben befreit, nicht wahrnehmen kann. Wie kann der Glaubende hierauf reagieren? Hierzu abschließend drei Bemerkungen:

(a) Es zeigte sich bereits, dass die Wahrheit des Glaubens sich im Vertrauen auf die Zusage ereignet. Der Glaubende glaubt nicht, weil er denkt, dass die Welterfahrung die Existenz eines Gottes wahrscheinlich macht, sondern weil ihn die zum Leben befreiende Begegnung in Christus dazu nötigt. Innerhalb dieser Begegnung geschieht Wahrheit. Die Wahrheit des Glaubens lässt sich nicht unabhängig von dieser Begegnung erweisen, eine extrinsische Verifikation ist nicht möglich. Genau hiernach verlangt aber der Zweifel: Er fragt danach, wie dieses Vertrauen durch außerhalb des Vertrauens selbst

liegende Gründe gesichert werden kann. Einen solchen Beweis kann der Glaubende nicht erbringen, zum Erweis der Wahrheit des Glaubens kann er nur dasselbe sagen, was Philippus Nathanael antwortet: „Komm' und sieh es!“

(b) Wenn der Glaubende über die befreiende Wahrheit des Glaubens spricht, kann er Auskunft darüber geben, inwiefern er von dieser Zusage her lebt und was es bedeutet, auf diese Zusage hin zu leben. Diese Auskunft ist immer auch bestimmt durch die jeweiligen Anfragen an den Glauben. Vor allem ist dabei auch den Missverständnissen hinsichtlich des Glaubens zu begegnen. Um nur zwei solcher wirkmächtigen Missverständnisse anzusprechen: So ist zu zeigen, inwiefern der Glaube nicht zu einer Weltverneinung zugunsten einer Jenseitsbejahung führt, sondern der Glaubende durch die Zusage in Christus nicht nur dazu befreit wird, die Anmutungsqualitäten der Gegenwart zu entdecken, sondern auch befähigt, die geschöpflchen Dinge zu genießen – jenseits der Alternative von selbstsüchtigem Missbrauch und angstbesetzter Verteufelung, jenseits der Alternative von Vergötzung kreatürlicher Güter und deren Verachtung.³¹ Um ein weiteres Missverständnis zu nennen, über das aufzuklären ist: Es ist zu zeigen, dass das Leben des Glaubenden keineswegs durch das moralische Sollen verbittert und der Glaubende an einer lustvollen Entfaltung der eigenen Lebenskraft gehindert wird, sondern der Glaubende sich den Gestaltungsmöglichkeiten des Daseins deshalb frei zuwenden kann, weil er keinem Sollen gerecht zu werden versucht, da er auf eine Zusage des Lebens vertraut, die jedem Sollen vorausliegt.³²

(c) Der Glaubende ist nicht nur dem A-Theisten, sondern auch dem Glaubenzweifer verwandt.³³ Es ist keineswegs so, dass er den Gott, der sich in Christus zugesagt hat, überall in der Welt entdecken kann. Wie der Zweifler, so steht auch der Glaubende vor dem Theodizeeproblem. Der verborgene Gott ist dem Glauben immer wieder Grund auch zur Anfechtung. Der Glaube ist keine statische Größe, sondern als angefochtener Glaube eine dynamische Bewegung. Weil der Glaubende das Theodizeeproblem nicht lösen kann, kann er der Bitte, dieses entscheidende Hindernis für das Wagnis des Glaubens im Vorfeld zu beseitigen, nicht nachkommen. Aber er kann versuchen, Auskunft über ein Vertrauen zu geben, das mit der Verborgenheit Gottes ringt, zweifelt,

³¹ Vgl. hierzu Michael Roth: Sinn und Geschmack fürs Endliche. Überlegungen zur Lust an der Schöpfung und der Freude am Spiel, Leipzig 2002; ders.: Glück und Kreuz. Überlegungen zu einer protestantischen „Theorie“ des gelingenden Lebens, in: KuD 55 (2009), 304 – 324.

³² Vgl. hierzu Michael Roth: Protestantische Ethik als Explikation der Ethosgestalt des Glaubens? Thesen zur fundamentalethischen Bedeutung der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, in: Luther 76 (2005), 26 – 40; ders.: Die Spannung von Glück und Moral – eine Herausforderung für die theologische Ethik, in: Lutherische Theologie und Kirche 29 (2005), 166 – 204.

³³ So formuliert Andreas Fincke zu Recht: „Glaube und Zweifel sind Geschwister“ (Mit Gott fertig? [s. Fußnote 1], 141).

ja sogar immer wieder in ein tiefes Dunkel gestoßen wird, das aber von Gott nicht lässt, sondern ihn bei seiner Zusage behaftet, die zum Leben befreit: „Ich lass dich nicht, es sei denn, du segnest mich.“

Anna-Katharina Szagun

„Nur Gott selbst kann wissen, ob es ihn gibt!“

Expeditionen ins Ungewisse?

Das Zitat stammt vom vierjährigen Jochen, dessen „Papa glaubt, aber Mama nicht“, woraus er o. g. Schlussfolgerung zieht. Jochen steht prototypisch für Kinder, die in zunehmend säkularen Kontexten erleben, wie mitten durch die Familie der Riss geht zwischen Agnostikern und denen, für die der christliche Glaube lebensrelevant ist. Natalie – der frühkindlich ein „lieber Aufpasser-Gott“ vermittelt wurde – bezeichnet ihn achtjährig als „Faultier“. Die gleichaltrige Hella formuliert vorsichtiger, aber ebenfalls zweifelnd: „Angeblich liebt Gott alle Menschen“ bzw. „man sagt auch, er hilft“ und „Gott soll ja überall sein“. Senta stellt vierjährig Gott die Frage, warum die einen Flüchtlinge im Meer ertrinken müssten und die anderen nicht.

Vor gut 20 Jahren erschien ein Sonderheft des „Evangelischen Erziehers“ zu der Frage: „Was ist ein religiöser Lernprozess?“ Englert (1997) sezierte darin die Anatomie religiöser Lernprozesse und beschrieb – die gesamte Christentumsgeschichte in den Blick nehmend – vier verschiedene Grundtypen: Religiöses Lernen könne die Form haben von:

- a) *Konversion*, die, von Gott bewirkt, einen grundlegenden Sinneswandel auslöse;
- b) *Inkulturation* im Sinne von oft wenig reflektierter Übernahme vorgegebener Vorstellungs- und Orientierungsmuster;
- c) *Formation*, bei der die Kirchen religiöses Lernen gezielt in den Dienst einer spezifischen religiösen Identität stellen;
- d) *Expedition*, wo ein offener Suchprozess im weiten Feld divergenter weltanschaulicher Positionen erfolge. Englert konstatierte schon damals, dies sei gegenwärtig der Normalfall, was hochgradig individualisierte Verlaufsmuster, wechselnde religiöse Referenzsysteme und ein hohes Maß an Selektivität im Umgang mit religiösen Traditionen und Institutionalisierungsformen nach sich ziehe.

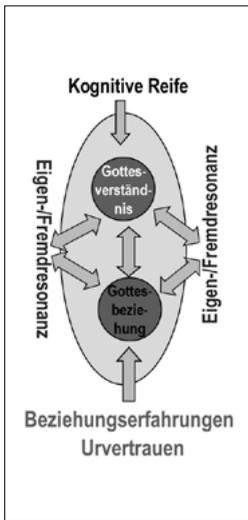
Die eingangs genannten Voten der Kinder bestätigen die These Englerts, dass kirchliche und schulische Bemühungen um eine Weitergabe der christlichen Tradition heute in der Begleitung von religiösem Lernen in Form von Expeditionen bestehen. Was sollte man zur religiösen Entwicklung im Kindes- und Jugendalter wissen, um die Suchprozesse der Kinder und Jugendlichen angemessen begleiten zu können?

Die Rostocker Langzeitstudie zu Gotteskonzepten erhob ab 1999 in Rostock und seit 2009 in Westdeutschland mittels vielfältiger Methoden über Jahre (teils von Klasse 1 bis zum Abitur) Daten zum religiösen Denken und Empfinden von Kindern und Ju-

gendlichen (ca. 200 Probandinnen und Probanden). Die zunächst auf das Schulalter fokussierten Erhebungen wurden ab 2014 auf Kinder im Elementarbereich ausgeweitet. Auf der Grundlage der Ergebnisse dieser Langzeitbeobachtung von Heranwachsenden zwischen 3 und 19 Jahren (vgl. KET 1 – 6) in Ost- wie Westdeutschland werden hier anhand von Schemata – ergänzt durch Ankerbeispiele – Einsichten zur religiösen Entwicklung wie daraus folgende Konsequenzen formuliert.

1 Antwortversuche zur Frage: Wie entwickeln sich Gotteskonzepte?

In Anlehnung an Bernhard Grom lässt sich das Gotteskonzept (Schema 1) als mehrdimensionales Konstrukt verstehen, bei dem die kognitiven Aspekte dem Gottesverständnis, die emotionalen und motivationalen Aspekte der Gottesbeziehung zuzuordnen sind.

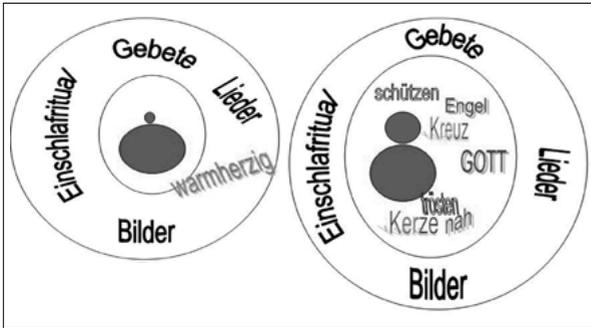


Schema 1

Die in dynamischer Wechselwirkung stehenden Dimensionen sind nur theoretisch zu trennen. Vorstellbar ist dieses Konstrukt im Bild einer Ellipse mit zwei Brennpunkten. Die Gottesbeziehung ruht dabei den Beziehungserfahrungen, dem (nie absoluten) „Urvertrauen“ auf. Das Gottesverständnis ist hinsichtlich der Verbalisierbarkeit zwar an die kognitive Reife gebunden, scheint sich aber aus vielfältigen – auch intuitiven – Quellen zu speisen.

In den frühesten Begegnungen – ab Babyalter – mit religionshaltigen Phänomenen nimmt das Kind mehr oder weniger nur emotional etwas an Inhalten auf. Dies geschieht durchaus auch aktiv im Zuwenden der Augen oder im aufmerksamen Lauschen, im Greifen, Saugen, Näherkommen (Krabbeln, Laufen) oder – bei Abwehr, Widerstand – in den gegenteiligen Reaktionen. Das Kind spürt die Atmosphäre, lässt sich gefühlsmäßig anstecken und liest an den Reaktionen seiner nächsten Bezugspersonen (Spiegelneurone) auf religionshaltige Phänomene deren positive, indifferente oder

negative Haltung ab: Die innere Ellipse enthält also zunächst einen großen emotionalen Teil, während die kognitive Dimension nur als winziger „Nucleus“ vorhanden ist. Falls das Kind in liebevoller Atmosphäre fortlaufend religiösen Inhalten begegnet (Schema 2), diffundieren peu à peu Töne, Worte, Bilder zum Erlebten, Gesehenen und Gehörten von außen nach innen.



Schema 2

Das nächste Schema (3) bildet modellhaft ab, woraus und wie ein Kind sein Gottesverständnis und seine Gottesbeziehung aufbaut anhand dessen, was es in seinem Umfeld bewusst angeboten bekommt oder aber nebenbei an einzelnen Brocken aufnimmt.



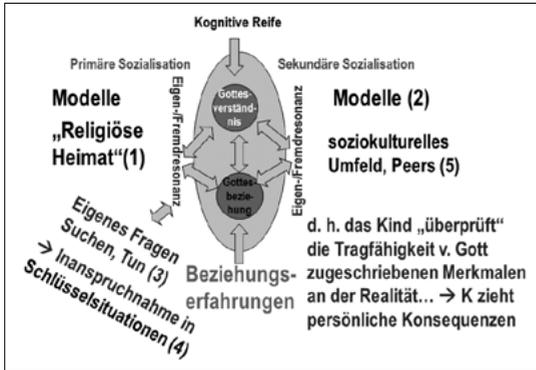
Schema 3

Und die emotionale Tönung von religionshaltigen Phänomenen bleibt auch lebenslang der Hauptfilter bei der Aufnahme und Verarbeitung religiöser Inhalte. Kinder, die ohne Berührung mit Religion und mit neutraler, offener Haltung gegenüber Religion heranwachsen, tasten sich u. U. vom Gottesverständnis her an eine Gottesbeziehung heran. Da religiöse Inhalte in Familien heute ohne Anlass kaum angesprochen werden, bilden Kinderfragen, jahreszeitliche Feste oder auch Todesfälle wesentliche Auslöser für religiös konnotierte Äußerungen von Erwachsenen, die für Kinder zu Auslösern von Assoziationsketten werden und häufig die Kristallisationskerne ihrer Konstrukte bilden.

Ein erstes Gottesverständnis bildet sich in Form von Assoziationen. Alles, was „irgendwie“ zu Gott gehört, ist darin gespeichert. All das, was an frühesten (vorsprachliche Phase) Prägungen erfolgt, ist als eine Art emotionale „Impfung“ zwar u. U. dauerhaft wirksam, aber dem Bewusstsein nicht zugänglich.

Im Gottesverständnis sind die Zuschreibungen enthalten, die wesentlich den Deutungsrahmen und damit auch den Erwartungshorizont des Kindes Gott gegenüber bestimmen. Die Gottesbeziehung des Kindes kann – je nach eigenem Erleben bzw. nach gespürter Haltung (Spiegelneurone) des Umfeldes – negativ, indifferent oder positiv getönt sein. Die emotionale Dimension bildet bei den meisten Kindern das Primäre.

Für das Kleinkind sind aufgrund seiner völligen Abhängigkeit von Bezugspersonen zunächst die Inhalte und Haltungen der „religiösen Heimat“ seiner Herkunftsfamilie verbindlich. Eltern, Großeltern, Geschwister usw. sind seine „Modelle“, an denen es sich kognitiv wie emotional orientiert (Nachahmungslernen). Mit der Erweiterung seines Interaktionsraumes ergeben sich vielfältige Veränderungen, was Schema 4 abbildet.



Schema 4

Im Zeitverlauf wächst die Zahl der Einflussfaktoren – ebenso ihr Gewicht – auf beide Dimensionen des Konstrukts. Prägte zunächst (1) fast nur die Herkunftsfamilie mit ihrer gelebten Religiosität, so können ergänzend oder aber anstelle einer religiös distanzierten bzw. indifferenten Familie schon früh (2) Personen der sekundären Sozialisation (Kindergarten, Kindergottesdienst, später Schule, Jugendgruppen usw.) als Impulsgeber (gewählte Modelle) bedeut-

sam werden. Außerdem sind Kinder im Fragen, Suchen und Tun selbst die Motoren ihrer Entwicklung. D. h., sie orientieren sich nicht nur an Modellen, sondern überprüfen (3) eigenaktiv die ihnen vermittelten Aussagen schon ab vier Jahren an der Realität und stellen entsprechende Fragen, z. B. Lea, vierjährig: „Warum heißt Gott lieb, wenn er doch Splitter gemacht hat, die mir weh tun?“ Kinder unterziehen die ihnen vermittelten Zuschreibungen Gottes aber nicht nur aus der Beobachtungsrolle der Realitätsprüfung, sondern sie nehmen in Belastungssituationen (4) Gott gemäß dem in ihnen geweckten Erwartungshorizont auch persönlich in Anspruch und erleben dann – je nach den Ergebnissen ihrer Beanspruchung – eventuell herbe Enttäuschungen. Spätestens mit dem Schulalter (5) werden auch Peers zu wesentlichen Impulsgebern in beiden Dimensionen. Die o. g. zentralen Punkte werden nachfolgend erläutert.

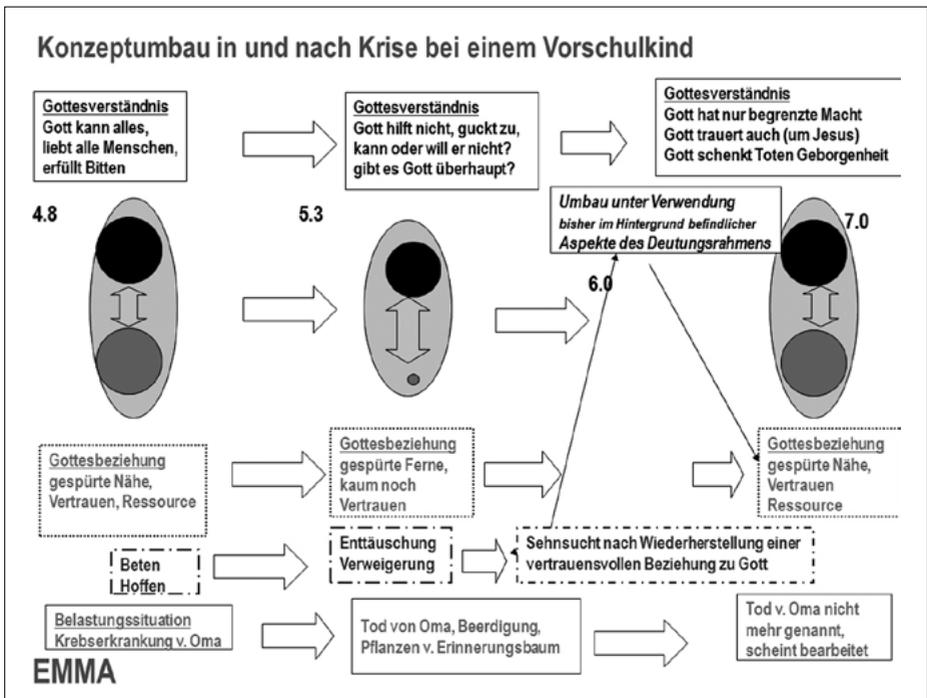
Das Gewicht von Beziehungserfahrungen und damit auch von Modellen – in der primären bzw. sekundären Sozialisation – ist kaum zu überschätzen. Für ein Gotteskonzept, das über eine positive Gottesbeziehung auch zur Ressource werden kann, sind offenbar vorauslaufende positive menschliche Beziehungen unverzichtbar. Darauf deuten die Ergebnisse von Dannenfeldt (KET 3, 2009) hin, die im Rahmen der Rostocker Langzeitstudie Kinder untersuchte, die – der Obhut ihrer Eltern entzogen – in Kinderheimen aufwuchsen. Nur da, wo ein Kind mindestens eine verlässliche positive menschliche Beziehung erfahren hatte, wurde eine positive Gottesbeziehung aufgebaut.

Dies bedeutet im Umkehrschluss aber nicht, dass ein Kind mit positiven Beziehungserfahrungen – etwa einer liebevollen Mutterbeziehung – deshalb nun gleich auch eine positive Gottesbeziehung hätte, wie es eine vereinfachende Rezeption der Aussagen Rizzutos zu frühen Gottesrepräsentanzen nahelegt. Die Erfahrung von tragenden menschlichen Beziehungen bildet zwar die Basis für mögliches Gottvertrauen. Aber das Kind projiziert nicht seine positive Elternbeziehung direkt auf Gott. Falls z. B. die liebevolle Mutter indifferent bzw. ablehnend gegenüber religiösen Phänomenen ist, wird das Kind durch Gefühlsansteckung eher diese Haltung seiner liebevollen Mutter übernehmen, als sich einer Gottesbeziehung zuzuwenden.

Damit sich Kinder öffnen für eine mögliche – unverfügbare – positive Gottesbeziehung, scheint es wichtig, dass sie Kontakt zu einem Modell haben, dem die religiösen Inhalte emotional bedeutsam sind, d. h. einen Menschen erleben, der aus seinem Glauben (mindestens partiell) Orientierung, Kraft und Zuversicht für sein Leben schöpft. Bei Rizzuto ansetzend wies u. a. Wegenast schon in den 1990er Jahren auf diesen zentralen Aspekt hin. Man könne die Geburt des Gottesglaubens psychologisch gesehen als ein zwischenmenschliches Geschehen begreifen, wo das Kind Gefühlserfahrungen mache, welche aber die emotionale Bedeutsamkeit des Glaubens für die Bezugspersonen selbst notwendig einschließe. Nur dann, wenn Kinder lebensbedeutsamen Anderen abspüren könnten, dass ihnen ihr Gottesglaube lebensrelevant ist, würden die Grunderfahrungen sozusagen „christianisiert“. Den so entstehenden Lebensglauben könne man als eine Art *mixtum compositum* von Erfahrungen des Kindes und überlieferter Sprache des Glaubens ansehen. Das Kind werde – sozusagen qua Gefühlsansteckung – in den Vertrauensglauben der bedeutsamen Anderen hineingenommen. Auch Schwab (2000) wies bereits auf diesen Aspekt hin. Und die Ergebnisse der Rostocker Langzeitstudie belegen dies vielfältig. Die lebensbedeutsamen Anderen können dabei durchaus Modelle der sekundären Sozialisation sein: Erzieherinnen oder Erzieher, Lehrkräfte, Pfarrpersonen, Peers in Jugendgruppen, Chören. Insofern ist die familiäre religiöse Sozialisation nicht *conditio sine qua non* für die Entwicklung lebensrelevanter Religiosität, wie in der Kirchensoziologie zuweilen behauptet wird. Wenn der Kontakt zu solchen religiösen Modellen abbricht oder einschläft, verflüchtigen sich – zumindest ist dies im Elementar- und Primärbereich zu beobachten – meistens auch die angebahnten Konzepte wieder, es sei denn, das Kind findet dann anderswo eine entsprechende „religiöse Heimat“. Gelingende Beziehungen zu religiösen Modellen sind im Sinne Rosas (2016) als Resonanzbeziehungen zu denken, in denen dialogische Schwingungen erzeugt werden, die zu beiderseitigen Anverwandlungen führen.

Der Faktor eigenen Fragens, Suchens und Tuns ist ebenfalls zentral in der religiösen Entwicklung: In zunehmend säkularen Kontexten werden in der Regel nur noch innerhalb von stark abgeschotteten Gruppen zugehörigkeitsmotiviert auch Glaubensaussagen als verbindlich akzeptiert, die kaum kompatibel sind mit der eigenen Lebenserfahrung. Kinder und Jugendliche erproben, ob und wie sich Glaubenssätze „bewähren“ an der

beobachteten Wirklichkeit wie in persönlichen Schlüsselsituationen, in denen sie Gott in Anspruch nehmen. „Wenn Gott doch auf alle aufpasst, wie konnte Friedemanns Papa dann ertrinken?“, fragen schon Vorschulkinder. Und wenn ein Kind, ein Jugendlicher Gott entsprechend dem durch Erwachsene gesetzten Erwartungshorizont (Zuschreibungen wie Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart, Allgüte) selbst in Anspruch nimmt wie z. B. Emma, deren Oma an Krebs erkrankt, was bei Emma Beten und Hoffen auf Heilung auslöste, dann verändert sich je nach Ausgang dieser Inanspruchnahme etwas im Gottesverständnis wie in der Gottesbeziehung. Dies ließ sich durch die Langzeitbeobachtung vielfältig aufzeigen. Schema 5 zu Emma bildet exemplarisch ab, wie ein schmerzlich erfahrener Veränderungsprozess ablaufen kann, der in Korrektur der Zuschreibungen schließlich zu einer Erneuerung einer vertrauensvollen Gottesbeziehung führt.



Schema 5

Das Schema 5 visualisiert auf verschiedenen Ebenen und in verschiedenen Phasen den Prozess des Zerbrechens von Gottesverständnis und -beziehung wie den darauf folgenden Konzeptumbau. Emma nimmt Gott in Anspruch anlässlich der Krebskrankung ihrer Oma. Herb enttäuscht wendet sie sich zwischenzeitlich ab. Nach der Beerdigung baut sie ihr Konzept um und findet zu einer vertrauenden Gottesbeziehung zurück.

(Unterste Reihe von Schema 5: Veränderungen in der Lebenssituation; Reihe direkt darüber: Veränderungen in Emmas Gemütslage; dritte Reihe von unten: Veränderungen in ihrer Gottesbeziehung; oberste Reihe: Veränderungen im Gottesverständnis.)

Zu den über viele Jahre begleiteten Rostocker Probanden könnten – je nach mitspielenden Faktoren und Anliegen, für die Gott in Anspruch genommen wurde – sehr verschiedene Prozesse ins Bild gesetzt werden: Wenn Petra (KET 2, 141 – 206) in Situationen verzweifelter Suche nach verlorenen Gegenständen Gott betend in Anspruch nahm und aus diesen Gebeten ruhige Gelassenheit gewann, die zum Wiederfinden des Verlorenen führten, verstärkte dies ihre Gottesbeziehung. Ähnlich lief es bei Norbert (KET 2, 33 – 60), der Gott in Stunden der Einsamkeit als Dialogpartner in Anspruch nahm. Als Annika (KET 2, 271 – 376) dagegen von Gott erhoffte und erwartete, dass er die Trennung ihrer Eltern rückgängig macht, und diese sich dann scheiden ließen, zerbrach erst einmal ihr Gotteskonzept: Man kann an Annikas Entwicklung sehen, wie der Umbau des Konzepts zu gelingen schien im Zusammenspiel von weiter bestehenden liebevollen Beziehungen zu den Eltern und deren Anregungsimpulsen zum „Neudenken“ Gottes. Annika hatte in ihren Eltern Modelle, denen christlicher Glaube auch emotional etwas bedeutete. Sie hatte einen Kommunikationsraum mit theologisch reflektierten Dialogpartnern. Solch ein unterstützender Interaktionsraum fehlt bei den meisten Kindern. Emma ging – eingebettet in positive Beziehungen – mit ihren Eltern hoffend und betend durch das „dunkle Tal“: Ihr gelang der Umbau auch ohne erhebliche Anregungsimpulse von außen, wobei Gottvertrauen immer, auch das wiederhergestellte, als unverfügbares Geschenk anzusehen ist. Aber die Voraussetzungen dafür, dass ein zerbrochenes Gottvertrauen wieder „heilt“, sind sehr unterschiedlich. An Lilli, bei der weder in der primären noch in der sekundären Sozialisation ein verlässliches positives Beziehungsnetz vorhanden war, zeigte sich, wie das (von der ehemals katholischen Oma angeregte) Konzept eines fürsorglichen, allmächtigen Aufpasser-Gottes Stück für Stück durch Abgleich mit der Realität hinsichtlich der Macht reduziert wurde und nach immer neuen Anläufen enttäuschter Inanspruchnahme Gottes zur Rettung aus ihrer sozialen Isolation schließlich ganz zusammenbrach (KET 1, 207 – 254).

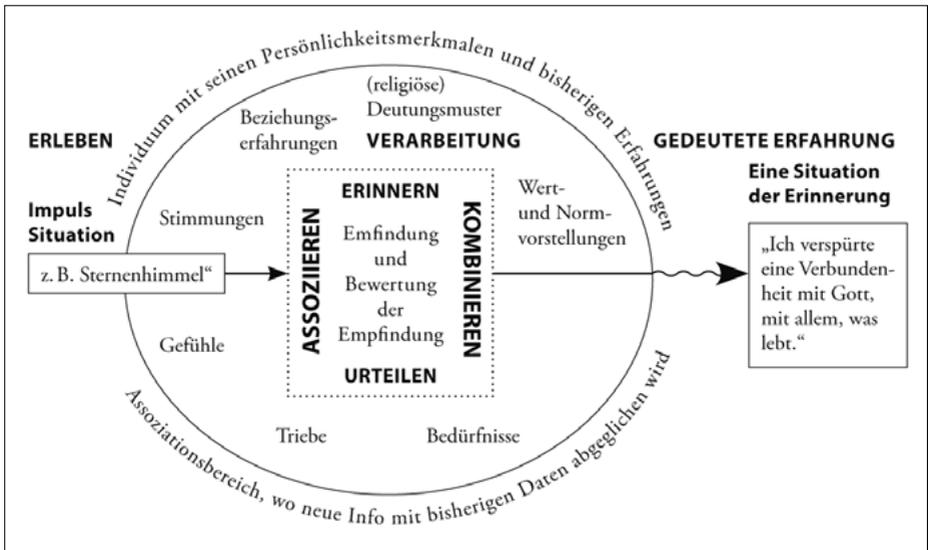
Die Analysen der mehr als zweihundert Probandinnen und Probanden der Rostocker Langzeitstudie zeigen, dass in der Entwicklung von Gotteskonzepten eine Vielfalt von Faktoren eine Rolle spielen kann. Schema 6 bildet die sich in Analysen der Daten herauskristallisierenden zentralen Faktoren ab.

missverstanden, wirken nicht mehr sinnstiftend. Aber sie begegnen Heranwachsenden von klein auf in Antwortversuchen auf Kinderfragen, in Riten, Bräuchen, Literatur, Musik, Kunst, Werbung, Medien usw., in noch volkswirtschaftlichen Milieus stärker als in den bereits seit Jahrzehnten entkirchlichten Räumen Ostdeutschlands. Unübersehbar bildet die „Kulturelle Tapete“ mit ihren Sprachspielen auch in säkularen Kontexten eine Miterzieherin durch Erwachsene, die das, „was man auf Kinderfragen so sagt“, unreflektiert weitergeben an die nachwachsende Generation. So gelangen Spuren der Vorstellung eines vom antiken Weltbild inspirierten Mythenhimmels mit einem dort thronenden Gott (umringt von Engeln und Toten), der alles überblickt und als Wettermacher, Weltversorger, Aufpasser und Nothelfer fungiert, oft schon früh und massiv in Kinderköpfe, im Osten Deutschlands weniger stark als im Westen. Diese früh eingepprägten Bilder sind oft äußerst stabil, da keine sie verändernde Kommunikation dazu stattfindet: Die Kirchensoziologie spricht von Schweigespiralen. (Zum Rahmen – hier vereinfachend nur die Begriffe „Lebenswelt und „Kulturelle Tapete“ enthaltend – gehören vielfältige weitere Einflussfaktoren wie z. B. Medien, Rechtsordnungen, Grundwerte, Sozialstrukturen usw.)

Das Schema 6 verdeutlicht die Vielfalt von Faktoren, welche die religiöse Entwicklung beeinflussen. Für jeden Faktor des Grundschemas könnten Beispiele aus Rostocker Daten zeigen, wie sich dieser Faktor im Wechselspiel mit anderen auswirken kann. Exemplarisch seien Erwin und Petra benannt. Bei Erwin (KET 1, 235 – 298) spielten z. B. Medieneinflüsse, speziell Science-Fiction-Filme, eine gewichtige Rolle im Gotteskonzept. Bei Petra gab es diametral konträre Botschaften hinsichtlich der religiösen Dimension in der primären und der sekundären Sozialisation. Sie stammte aus einer dezidiert atheistischen Familie, wurde aber wegen des wertgeschätzten Montessori-Konzepts ganztags in einen katholischen Kindergarten geschickt, wo sie entsprechend religiös sozialisiert wurde. Häuslich versuchte man, die „religiösen Kollateralschäden“ durch gezielte Einwirkungen wieder zu eliminieren. Dies führte zu einer anhaltenden inneren Spaltung bei Petra. Einerseits fühlte sie sich hingezogen zum christlichen Glauben, andererseits einer Familienloyalität verpflichtet: Sie legte entsprechend bei Befragungen stets zuerst das Bekenntnis ab, dass sie nicht an Gott glaube, ehe sie ihre Materialgestaltung (Gott ist heute für mich wie ...) kommentierte und dabei verschlüsselt bekundete, dass sie eine Gottesbeziehung hatte, was sich auch in ihrer Gebetspraxis ausdrückte. Noch in Klasse 10 leitete sie mit dem Satz „ich bin ja nicht so religiös“ den Kommentar zu einer Gestaltung ein, bei der sie ihre Aktivität in der Evangelischen Jugend Rostock festgehalten hatte.

Schema 6 leitet an zur differenzierten Wahrnehmung der heterogenen Adressaten und hilft, das Verhalten von Kindern bzw. Jugendlichen gegenüber religionshaltigen Phänomenen einzuordnen, entfaltet insofern eine diagnostische Funktion beim Nachdenken über Heranwachsende, die es Begleitpersonen (RU, KU) besonders schwermachen. Welche Faktoren spielen da offenbar ungünstig zusammen?

Als Ressource kann ein Gotteskonzept zwar nur wirken, wenn es mehr ist als ein philosophisches Konstrukt. Aber selbst als rein kognitives Konstrukt (Gottesverständnis) hat es großes Gewicht als Teil des Deutungsrahmens, der eingehende Reize verarbeitet. Wenn im Deutungsrahmen eines Menschen keine religiösen Deutungsmuster vorhanden sind, wird dieser Mensch ein ihn tief berührendes Erleben kaum auf Gott hin deuten und so auch keine religiöse Erfahrung machen. D. h., auch ein nur latent vorhandenes religiöses Deutungsmuster enthält das Potenzial, zu einem erfüllenden Lebensglauben beizutragen. Die Mutter von Torsten z. B. – konfessionslos – hatte als Grundschulkind einige Jahre die Christenlehre besucht. Der Kontakt war eingebrochen. Zwei Jahrzehnte später greift sie auf das Beten zurück, „ringt“ mit Gott um ihr todkrankes Baby, das die Krise überlebt: Mit ihrem daraus erwachsenen Vertrauensglauben „infiziert“ sie erkennbar ihren nachgeborenen Sohn Torsten. D. h., auch wenn es so scheint, als seien alle Mühen im RU oder KU umsonst, die „Saat“ kann zeitversetzt aufgehen. Schema 7 verdeutlicht das Gemeinte.



Schema 7

Das Gotteskonzept speist sich zwar aus vielen Quellen ...

Die vom Kleinkind assoziativ aufgenommenen und eigenwillig interpretierten Versatzstücke aus den verschiedensten Quellen bilden zunächst fragile Teilbegriffe, die – wie gezeitenabhängige Sandbänke – auftauchen und wieder versinken, falls sie nicht durch

kontinuierliche Anregungsimpulse unterstützt werden. Das Kind füllt Lücken spekulativ und entwirft aus intentional oder beiläufig aufgenommenen Brocken u. U. Parallelwelten, die – oft durch Klischees der „Kulturellen Tapete“ unterstützt – lange stabil bleiben können und es Heranwachsenden erschweren, Gottes verborgene Präsenz in der Immanenz gedanklich wie im Spüren wahrzunehmen. In Gotteskonzepten spiegeln sich die Lebenswelten von Kindern wie auch ihre aktuellen Konflikte. Wenn z. B. im Konzept des vierjährigen Josa, der die Nähe seiner berufstätigen Mutter schmerzlich vermisst und einen ständig von häuslichen Bauarbeiten absorbierten Vater erlebt, Gott permanent am Haus baut, das er mit Maria bewohnen will, so spricht dies Bände. Bezüglich Beziehungsproblemen kann der Konflikt ins Gottesbild projiziert werden wie beim sechsjährigen Peter, den seine Eltern nötigen, Kirchgemeinde-Events zu besuchen. Peter erlebt das als Niederwalzen seiner eigenen Interessen und baut für Gott einen Panzer. Der knapp fünfjährige Benno, dem wegen seines gelegentlich hoch aggressiven Ausrastens ein Rauswurf aus dem Kindergarten droht, entwirft dagegen ein Sehnsuchtsbild. In seiner Gestaltung findet sich ein Hund, der gerade seinen Hundehaufen auf den Blumen hinterlassen hat. Als Benno Vliesteile für „Gott ist wie eine Kuschedecke“ hinlegen kann, bekommt zuerst dieser die Regeln verletzende Hund ein Vlies (noch vor der Familie), und Benno kommentiert dies so: „Der Hund hat da auf die Blumen gekackt. [Pause] Aber Gott schenkt ihm trotzdem eine Kuschedecke.“ Ganz offensichtlich schreibt Benno Gott die unbedingte Akzeptanz zu, die er selbst gern erfahren würde. Lebenswelt, Konflikte, Peers, Naturerleben – alles kann Einfluss nehmen auf das Gotteskonzept im religiösen Lernen als offenem Suchprozess: Die Verläufe sind – das belegt die Langzeitstudie – entsprechend vielfältig.

... aber religionspädagogisches Wirken hat auch Einfluss das Gotteskonzept

Die nachfolgende Bündelung empirisch gewonnener Einsichten bezieht sich auf Faktoren, die explizit mit der Aneignung bzw. Vermittlung von religiösen Inhalten zu tun haben, sei es in der primären oder in der sekundären Sozialisation (Innenbereich von Schema 6). Es geht um Kommunikationsräume, Zahl und Art der Anregungsimpulse, die Kontinuität des Inputs und die emotionale Tönung, wobei im Faktor der emotionalen Tönung die Beziehung zwischen Modell und Adressat jeweils mit enthalten ist.

Die Untersuchungsergebnisse zeigen: Das Gotteskonzept entwickelt sich unterschiedlich.

1. Je nach Ausmaß und Beschaffenheit des Kommunikationsraums für religiöse Themen:
 - Kommen religionshaltige Themen vor oder werden sie, z. B. bei Schicksalsschlägen, ausgespart?

- Werden Kinderfragen ernst genommen und entsprechend ernsthaft und authentisch kommuniziert?
- Ist sowohl Raum für positive Voten wie auch für kritische Äußerungen gegeben?

2. Je nach Zahl und Art der Anregungsimpulse:

- Wird dem Kind der Mythenhimmel der „Kulturellen Tapete“ in traditioneller Sprache (HERR, Allmacht usw.) angeboten oder „Übersetzungen“ mit weitem Horizont (Gott als Geheimnis der Welt)?
- Kommt der „liebe“ Gott als Garant von äußerer Sicherheit und Wohlbefinden ins Spiel oder als Quelle von innerer Kraft, Hoffnung auf Problembewältigung und Orientierung für gelingendes Miteinander?
- Kommt die dunkle Seite Gottes vor? Als Disziplinierungsinstanz im Sinne von Strafe oder als bleibendes Rätsel? (Die Fragen nach dem Warum von Leiden bleibt ungeklärt.)
- Werden Stille, Staunen, Danken, Mitgefühl Achtsamkeit, Andachtshaltungen und Gebet gepflegt, oder geht es nur oder vor allem um Wissensvermittlung?
- Wird das Kind mit allen Sinnen (Ganzheitlichkeit) und seiner Lebenswelt involviert oder nur kognitiv?

3. Je nach Kontinuität der Anregungsimpulse und Hilfen zur Vernetzung von Inhalten:

- Welche Rituale, Lieder, Bilder, Texte kommen regelmäßig vor? (z. B. Mitgestaltungen, Ausstattung von Räumen: Wandbilder, Skulpturen, Altäre, Gestaltung von Kirchenjahresfesten usw.)
- Welche kreativen Wiederholungen werden zur Vertiefung und Erweiterung von Inhalten eingebracht?
- Welche (z. B. optischen) Strukturierungshilfen unterstützen die Vernetzung von Inhalten?

4. Je nach emotionaler Tönung der Aneignungs- bzw. Vermittlungssituationen:

- Ist eine warme, akzeptierende Atmosphäre vorhanden, oder geht es eher kühl, distanziert, gehemmt zu in religionshaltigen Settings?
- Wer vertritt wie die Botschaft: Nächste Bezugspersonen? Andere Autoritätspersonen? Authentische „Modelle“? Welche Beziehungserfahrungen sind mit diesen Personen verbunden?
- Welche emotionale Tönung erhält das Setting durch die Anwesenheit von Peers?

5. Je nach Resultat eigenen Fragens, Suchens oder Tuns gemäß dem Gottesverständnis, das den Erwartungshorizont des Kindes bezüglich Gottes Wirken aktuell prägt:

- Sind die Zuschreibungen Gottes kompatibel mit seiner Realitätswahrnehmung?
- Sind sie kompatibel mit seinen Erfahrungen bei Inanspruchnahme Gottes in Belastungssituationen?

2 Konsequenzen für das Begleiterhandeln

Was kann Ziel und Inhalt von religiöser Bildung sein, wenn sie mehr sein will als Wissensvermittlung? Was kann Heranwachsende aus säkularen Kontexten motivieren, sich auf einen religiösen Suchprozess einzulassen? Den Untersuchungsergebnissen nach sind es vor allem Resonanzbeziehungen zu Modellen, die sich mit ihren Positionen auch einbringen, falls dies von Heranwachsenden gewünscht wird. Fragen nach dem Woher und Wohin des Lebens und seinem möglichen Gelingen werden auch in säkularen Kontexten gestellt und sind fruchtbare Anknüpfungspunkte. Heranwachsende öffnen sich, wenn sie sich kreativ und ergebnisoffen mit religionshaltigen Inhalten auseinandersetzen können und wenn sie spüren, dass sie von Begleitern akzeptiert werden, unabhängig vom Ergebnis ihrer Auseinandersetzung mit religiösen Fragen. Authentizität ist dabei gefragt: Zum Begleiterhandeln gehört so auch das Durcharbeiten der eigenen religiösen Biografie.

Was kann Ziel sein, wenn ein vertrauender Lebensglaube den Charakter eines Geschenks hat? Die Karikatur versucht es anzudeuten.



Ziel kann sein, alles daran-zusetzen, Heranwachsenden einen Raum zu eröffnen, in dem Resonanzbeziehungen entstehen mit wechselseitiger Anverwandlung einschließlich möglicher Gefühlsansteckung. In einem solchen Klima kann Offenheit entstehen für die religiöse Dimension des Lebens. Kommt es zur Resonanzbeziehung zu einem Modell, das mindestens punktuell

aus dem Glauben schöpft, kann die Motivation wachsen, sich – zunächst im Probehandeln – auf die Kommunikation des Evangeliums einzulassen. Berührt und erfüllt diese Erfahrung, so kann das motivieren, sich weiter eigeninitiativ auf den Weg zu machen, nach Lebenswasser zu suchen und so etwas wie eine erfüllende Gottesbeziehung zu finden.

Der zu eröffnende Resonanzraum ist – so mein Vorschlag – von dem Geist, den Inhalten und den Ausdrucksformen der Kommunikation des Evangeliums bestimmt: Gemeinschaftliche Lehr- und Lernprozesse, Feiern im Teilen von guten Gaben sowie ganz praktisches Helfen zum Leben (= Teilen von Lasten) sollten in der Begleitung von Heran-

wachsenden auf ihrem religiösen Weg so zum Tragen kommen, dass sie das Evangelium mit Leib, Seele und Geist erfahren.

Die Einsichten zur religiösen Entwicklung zeigen die gravierende Bedeutung einer gelingenden Balance von Gottesverständnis und Gottesbeziehung. Die (positive) Gottesbeziehung hat – wenn Glaube zur Ressource werden soll – absoluten Vorrang. D. h., die Begleitung sollte helfen, dass das Gottesverständnis eines Heranwachsenden seine Gottesbeziehung nicht stört. Dazu ist es unerlässlich, mittels geschützter Analysetools¹ in kreativen Formen immer wieder die emotionalen wie kognitiven Lernstände zu ermitteln, um gezielt Angebote einzubringen, die hilfreich sind im – lebenslang immer wieder neu anstehenden – Umbau des Gotteskonzepts. Da eine vertrauensvolle Beziehung zu Gott unverfügbar ist, beschränkt sich der Bereich direkten Einwirkens von Begleitpersonen auf das Gottesverständnis. Z. B. kann der Horizont des Gottesverständnisses wirksam durch die Anbahnung und Pflege von Metaphernkompetenz bezüglich der Gottesrede erweitert werden durch eigenes Suchen nach Vergleichen für Gott und nachfolgende Kommunikation entsprechender Texte (z. B. Psalmen) bzw. Lieder und Bilder. Zentral wichtig erscheint die Klärung der Wahrheitsebene biblischer Texte bzw. auch von Glaubensaussagen der Wirkungsgeschichte christlichen Glaubens. Ob und wo Gott im Leben von Menschen oder Völkern wirkt, dazu können immer nur auf der Deutungsebene – und damit im Sinne von Bekenntnissen – Aussagen gemacht werden. Wird die biblische Gottesrede nicht als Deutungsgeschehen menschlicher Erfahrung geklärt, werden biblische Texte, in denen Gott direkt zu reden und zu handeln scheint, missverstanden. Es scheint dann, als habe es nur in ferner Vergangenheit die Präsenz des Göttlichen gegeben. Heranwachsende haben dann kaum die Chance, die verborgene Präsenz Gottes im eigenen Leben als Möglichkeit eines ahnenden Spürens überhaupt wahrzunehmen. Zu Klärung der Wahrheitsebene biblischer Texte gehört zwingend, von Anfang an ein Bibelkonzept anzubahnen, das die Wahrheit biblischer Texte nicht auf der historischen Ebene sucht. Dieses gilt auch für den Elementarbereich: Von Beginn an sollten symbolkritische Fragen (z. B. „Ist das in echt passiert?“) konstruktiv aufgenommen werden, und es sollte klargestellt werden, dass biblische Texte keine Tatsachenberichte sind, sondern Geschichten, in denen Menschen ihre Erfahrungen auf Gott hin deuteten und dies erzählend ausdrückten auf der Grundlage ihres damaligen Weltverständnisses. Die Brücke der alten Geschichten zur Gegenwart sind die menschlichen Grunderfahrungen, die jeder heute macht und die auch in den alten Erzählungen stecken. Ausgehend

¹ Vgl. vielfältige symbolisierende Methoden in: Glaubenswege begleiten. Neue Praxis religiösen Lernens, Hannover 2013. Geschützte Verfahren sind nötig, weil in säkularen Kontexten die eigene Religiosität zum Intimbereich gehört. D. h., Heranwachsende werden sich kaum vor Peers outen bezüglich ihrer religiösen Haltung. Das jeweils „Mitgebrachte“ sollte als Vertrauensbeweis wertgeschätzt werden. Aber mit der Autorität des Modells sollten keine inhaltlichen Positionen (z. B. Zuschreibungen wie „Gott als Allzeit-Aufpasser“) unterstützt werden, die mit großer Wahrscheinlichkeit Kinder in Sackgassen des Denkens und Empfindens leiten.

von diesen Grunderfahrungen sind biblische Texte fruchtbar für Heranwachsende von heute zu erschließen.

Insgesamt gilt es, die – heute fremden – Sprachbilder der Tradition (z. B. Trinität, Sünde, Auferstehung, Credo) neu zu übersetzen, kompatibel zum heutigen Selbst- und Weltverständnis. Engführungen der Gottesrede in liturgischen Vollzügen (Vater, Herr) sollten – nicht nur im Umgang mit Kindern – aufgehoben werden: Diese Engführungen fixieren leicht auf anthropomorphe Bilder des in der „Kulturellen Tapete“ verflachten Mythenhimmels. Die zunehmend säkularen Kontexte legen stattdessen die Anbahnung eines weiten Horizonts im Gottesverständnis nahe. Deshalb erscheint es ratsam, Gott als Geheimnis der Welt einzubringen und Jesus als sein Sprachrohr lebendig zu machen mit seinem „Reich-Gottes-Programm“, das – nimmt man den gegenwärtigen Weltzustand in den Blick – von seiner Aktualität nichts verloren hat. D. h.; die Kommunikation des Evangeliums sollte im Mittelpunkt des religionspädagogischen Handelns stehen.

Die Inhalte der Lernangebote und gemeinsamen Aktivitäten ergeben sich aus den o. g. drei Grundelementen der Kommunikation des Evangeliums. Die ganze Breite der Botschaft Jesu, die der jüdischen Tradition des Glaubens an einen mitgehenden Gott aufruhrt, kommt in den Blick. Ein Kerncurriculum – schon im Elementarbereich einzubringen – kann folgende Bestandteile beinhalten:

(1) Ausgegangen wird von der Menschheitsfrage nach dem Woher von Welt und Leben. Begonnen wird bei der Faszination durch Naturphänomene (z. B. keimende Pflanzen, Unikatcharakter von Nüssen, Blättern usw.). Das Staunen führt zu der Frage weiter: Woher kommt all das, was uns zum Staunen bringt? Kinder stellen die Frage nach dem Woher sehr früh (z. B. „In welchem Bauch war Oma?“). Auch können sie früh unterscheiden zwischen dem, was Menschen machen, und dem, was sie nicht bewirken können. Schritt 1 endet in der Einsicht: Sonne, Mond und Sterne, die Vielfalt der Natur, das Wachsen von Pflanzen, Tieren usw. sind nicht von Menschen gemacht. All dies verdankt sich einem großen Geheimnis. Und dieses Geheimnis nennen wir Gott.

(2) Weiterführung: Unikatscharakter auch der Grundgegebenheiten von Menschen. Die aus dem doppelgesichtigen Mysterium Gott kommenden Gaben sind ungleich – ungerecht – verteilt. Kinder erkennen sehr früh Unterschiede im Aussehen, Können, Outfit usw. Wie unterschiedlich ihre Familien materiell, kulturell oder sozial ausgestattet sind, ist ihnen im Elementarbereich oft noch nicht bewusst, muss auch hier nicht thematisiert werden. Über kindgerechte Medien zu Lebenslagen von Kindern in anderen Regionen der Welt kann der Aspekt der ungerechten Verteilung von Grundgegebenheiten ins Blickfeld kommen. Dass Ungerechtigkeit der Verteilung von Gütern oder Chancen zu Frustration und Aggressionen führt, gehört bereits im Elementarbereich zur Alltags Erfahrung von Kindern.

(3) Jesus wird eingebracht als Mensch, der – geprägt von der jüdischen Tradition – die Ungerechtigkeit der Verteilung von Gaben und Chancen in seiner Gesellschaft wahrnahm und, geleitet von der Taufe durch Johannes, einen neuen Weg gehen wollte. Im Zusammenhang mit seiner Taufe fühlte er sich von Gott sozusagen als Sprachrohr berufen und „entwickelte“ (geschenkweise) – vermutlich während des von den Evangelien bezeugten Wüstenaufenthalts – seine Vision des Reiches Gottes: Im Teilen von Gütern und Lasten, in einer solidarischen Gemeinschaft, die Vergebung lebt und Raum hat auch für Schwache, Kranke, Ausgegrenzte, realisiert sich eine partielle Aufhebung von Leid. Dieser Gegenentwurf zur bestehenden gesellschaftlichen Wirklichkeit bildete die Mitte seiner Lehre wie seiner persönlichen Praxis.

(4) Für dieses „Reich-Gottes-Programm“ suchte und fand er Mitwirkende, erfuhr teils positive Resonanz, vor allem aber auch heftigen Widerstand, was letztlich zu seiner Hinrichtung führte. Jesu Vision und ihre von ihm konsequent gelebte Praxis erwiesen sich – Auferstehungsgeschehen – als nicht „erledigt“ durch den Kreuzestod.

(5) Im „Reich-Gottes-Programm“ Jesu liegt die Kernbotschaft und -aufgabe der Christenheit, gebündelt in Gal 6,2: „Einer trage des anderen Last, so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen.“ Dass Kernbotschaft und -aufgabe in der Wirkungsgeschichte des Evangeliums oft verdunkelt oder verdrängt wurden, kann später thematisiert werden.

Insofern Jesu „Reich-Gottes-Programm“ vielfältige Elemente der jüdischen (z. B. prophetischen) Tradition aufnahm, können nicht nur neutestamentliche, sondern auch alttestamentliche Texte an dieses Kerncurriculum angedockt werden.



Schema 8 bündelt, was bezüglich des Aspektes Lehr- und Lernprozesse hinsichtlich der kognitiven Seite (Gottesverständnis) eingebracht werden sollte. Wenn im Schema nur eine der Kommunikation des Evangeliums entsprechende theologische Perspektive erscheint, so deshalb, weil Kinder – zumindest im westdeutschen Kontext – meistens Elemente der traditionel-

Schema 8

len Konzepte mitbringen, diese aber oft schon hinterfragen. Neben das zu klärende „Mitgebrachte“ sollten daher Angebote treten, die mit dem heutigen Selbst- und Weltverständnis kompatibel sind. Das Kind entscheidet selbst, was es von diesen Angeboten ins eigene Konzept übernimmt bzw. wie und wo es sich – kritisch konstruktiv, d. h. Positionen zustimmend oder auch sich abgrenzend – in Kommunikationsprozesse einbringt. Resonanzbeziehungen sollten nicht als Echobeziehungen missverstanden werden. Das Kind soll auch religiös seine eigene unverwechselbare Stimme ausbilden. Die didaktischen Prinzipien ergeben sich aus den vielfältigen Aspekten und Elementen, welche die Kommunikation des Evangeliums mit Menschen beinhaltet, die ihre speziellen Kontexte, ihre lebensweltliche „Erfahrungsschlepe“ in diese Prozessverläufe einbringen und sie gemäß diesem „Mitgebrachten“ auch mitprägen. Traditions- und Situationselemente werden auf kognitiver wie emotionaler Ebene eingebracht und dia-logisch verschränkt. Es wird ganzheitlich kreativ (sinnlich leiblich) gearbeitet.²

Die zentrale Bedeutung der emotionalen Dimension legt schon in den Gestaltungen von Lehr- und Lernprozessen nahe, ganzheitliche Verfahren, also Verleiblichung, Einbeziehung aller Sinneskanäle, kreative Gestaltungen, zu bevorzugen. Für die Aspekte des gemeinschaftlichen Feierns und des Helfens zum Leben gilt dies in erhöhtem Maße, im Elementar- und Primarbereich sicher stärker als in den Sekundarstufen. Aber der performative Ansatz bietet auch hier viele ganzheitliche Formen an.

Das Schema weist bezüglich des emotional-motivationalen Settings Stichworte auf, die auf die zentrale Bedeutung von „Entschleunigungsbereichen“ in der religiösen Entwicklung und Erziehung verweisen. Zonen des Innehaltens, wo Spüren, innere Bilder und Dialoge Raum haben, bilden nicht nur Türöffner für horizontale Resonanzbeziehungen, sondern auch für eine potenzielle vertikale Resonanzachse. D. h. Stille, Aufmerksamkeit, Staunen, Dankbarkeit, Mitgefühl und entsprechende Achtsamkeit im Umgang mit Lebendigem bilden die Basis religiöser Haltungen oder – anders formuliert – einer Weltbeziehung im Modus von Resonanz. Da Heranwachsende in der Regel solche Haltungen bestenfalls in Ansätzen mitbringen, gehört zu den zentralen Aufgaben von Schule und Gemeinden die geduldige Anbahnung und Pflege einer „Gegenkultur“ zur bestehenden reizüberfluteten Beschleunigungsgesellschaft. Wenigstens punktuell und partiell sollten – und dies gilt für alle Altersstufen – mitgebrachte Gewohnheiten des Sehens, Hörens und des Umgangs mit Zeit, Dingen bzw. Lebendigem aufgehoben werden: Sicher gilt – und dies bezeugt biblisches Erbe vielfältig –, dass der Geist Gottes weht, wo er will. Aber wer selbst erfährt, dass Innehalten, Staunen, Stille, Spüren, innerer Dialog usw. Potenzial zur Verwandlung der Beziehungen zu sich selbst, zur Welt wie zum dahinterliegenden Geheimnis birgt, wird Menschen, die ihm oder ihr zur Begleitung anvertraut sind, solche Räume der Verwandlung von Beziehungen eröffnen.

² Vgl. ausführlich die Praxisbände „Wie kommt Gott in Kinderköpfe?“ (Primarbereich) und „Glaubenswege begleiten“ (9 bis 14 Jahre).

3 Expeditionen ins Ungewisse begleiten – düstere Perspektive oder lohnende Herausforderung?

Die Begleiterrolle in religionspädagogischen Handlungsfeldern scheint sich (vordergründig) in den letzten Jahrzehnten entscheidend gewandelt zu haben. Heute sitzen manchmal (im Osten Deutschlands häufig) mehrheitlich konfessionslose Kinder in den Lerngruppen des Religionsunterrichts. Von vereinzelt „frommen“ Kindern bis zu dezidierten Agnostikern mit vielen Schattierungen dazwischen reicht das Spektrum der mitgebrachten religiösen Empfindungen und Vorstellungen. Der Traditionsbruch – vgl. das Titelzitat – geht oft mitten durch Familien, von denen ein Teil als kirchliche Mitarbeitende oder Ehrenamtliche Verantwortung in Gemeinden trägt. Inkulturation – Hineinwachsen in den Glauben – das war gestern oder vorgestern. Heute gibt es, falls wir Heranwachsende dazu motivieren können, bestenfalls ergebnisoffene Suchprozesse, Expeditionen in den oft schon für ihre Elterngeneration „dunklen“ Kontinent der christlichen Tradition.

Ist diese Perspektive düster? Und ist sie neu? Das Gleichnis vom Sämann (Mk 4,1-9; Mt 13,1-9; Lk 8,4-8) lässt uns in der heterogenen Adressatenschaft von heute eine Spielart der Vielfalt des Ackerfeldes sehen, auf dem auch damals ergebnisoffen Saat ausgestreut wurde. Und düster scheint mir die Perspektive auch nicht, enthält sie für Begleitpersonen, die – den Heranwachsenden zugewandt – sensibel, kreativ und zuversichtlich ihre Saat ausstreuen, doch die Chance, in den Suchprozessen mit querdenkenden Jugendlichen bisher noch verborgene Schätze der christlichen Tradition aufzufinden. Vielleicht entwickelt sich Durst, vielleicht lassen sich gemeinsam neue Quellen entdecken? Und dann? (Offb 21,6: „Gott spricht: ‚Ich will dem Durstigen geben von der Quelle des lebendigen Wassers umsonst‘“; Jahresspruch 2018).

Literatur

Ausführliche Ergebnisse der Rostocker Langzeitstudie: Reihe KET, Bd. 1 – 6:

Szagon, Anna-Katharina (2006): Dem Sprachlosen Sprache verleihen. Rostocker Langzeitstudie zu Gottesverständnis und Gottesbeziehung von Kindern, die in mehrheitlich konfessionslosem Kontext aufwachsen, Reihe: Kinder erleben Theologie, KET Bd. 1, Szagon, Anna-Katharina/Kießling, Klaus (Hg.), Jena

Szagon, Anna-Katharina/Fiedler, Michael (2008): Religiöse Heimaten, KET Bd. 2

Dannenfeldt, Astra (2009): Gotteskonzepte bei Kindern in schwierigen Lebenslagen, KET Bd. 3

Fiedler, Michael (2010): Strukturen und Freiräume religiöser Sozialisation, KET Bd. 4

Wagener, Hermann-Josef (2013): Das Gebetsverständnis junger Menschen und die religiöse Entwicklung, KET Bd. 5

Szagon, Anna-Katharina (2018): „Nur Gott selbst kann wissen, ob es ihn gibt!“ Langzeitstudie zur frühkindlichen Entwicklung von Gotteskonzepten in zunehmend säkularen Kontexten, KET Bd. 6

Kurzgefasste Ergebnisse, kombiniert mit didaktischen Konsequenzen und Praxisanregungen:

Szagun, Anna-Katharina (2013): Glaubenswege begleiten. Neue Praxis religiösen Lernens, Hannover
Szagun, Anna-Katharina/Pfister, Stefanie (2017): Wie kommt Gott in Kinderköpfe? Praxis frühen religiösen Lernens, Gera

Weitere Praxisanregungen:

Szagun, Anna-Katharina (2008): Papa erfindet Weihnachten, Jena

Szagun, Anna-Katharina (2011): Ist Gott ein Dreieck oder doch eher ein Elefant?, Jena

Szagun, Anna-Katharina (2012): Teens machen Kirche – Gottesdienste für alle, Göttingen

Die Autorinnen und Autoren

Dr. theol. Andreas Fincke, Hochschulpfarrer und Leiter der Evangelischen Stadtakademie in Erfurt, von 1992 bis 2007 wissenschaftlicher Referent der EZW.

Prof. Dr. theol. Klaus Fitschen, Professor für Neuere und Neueste Kirchengeschichte an der Universität Leipzig.

Anita Häfner, Diplom-Sozialpädagogin, Jugendreferentin des Humanistischen Verbandes Bayern.

Yvonne Jaeckel, wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrstuhl für Religions- und Kirchensoziologie an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig.

Prof. Dr. phil. Gert Pickel, Soziologe und Politikwissenschaftler, Professor für Religions- und Kirchensoziologie an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig.

Dr. theol. Matthias Pöhlmann, Kirchenrat, Landeskirchlicher Beauftragter für Sekten- und Weltanschauungsfragen der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, München, Vorsitzender der Konferenz der Landeskirchlichen Beauftragten für Sekten- und Weltanschauungsfragen in der EKD, von 1999 bis 2011 wissenschaftlicher Referent der EZW.

Prof. Dr. theol. Michael Roth, Professor für Systematische Theologie und Sozialethik an der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz.

Prof. em. Dr. Anna-Katharina Szagun, bis 2005 Professorin für Religionspädagogik an der Theologischen Fakultät der Universität Rostock. Seit 1999 führt sie eine Langzeitstudie zur religiösen Entwicklung durch und erprobt seit 2009 deren didaktische Konsequenzen.

IMPRESSUM

Matthias Pöhlmann (Hg.)
Abschied von der Religion?
Säkularisierung – Konfessionslosigkeit – neuer Atheismus

Berlin 2018

Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen
Auguststraße 80, 10117 Berlin
Telefon (030) 2 83 95-211, Fax (030) 2 83 95-212
Internet: www.ezw-berlin.de
E-Mail: info@ezw-berlin.de

Gesamtherstellung:
verbum GmbH, verbum-berlin.de

Dieser EZW-Text kann in Studienkreisen, bei Seminaren, Tagungen und dergleichen verwendet werden. Die EZW-Texte können einzeln oder in größerer Menge bei der EZW, Auguststraße 80 in 10117 Berlin, angefordert werden. Ein Verzeichnis lieferbarer Titel mit Online-Bestellmöglichkeit finden Sie auf der Internetseite www.ezw-berlin.de. Es besteht auch die Möglichkeit, die EZW-Texte im Abonnement zu beziehen. Auf Wunsch wird gern ein Prospekt zugesandt.

EZW-Spendenkonto:
Evangelische Bank eG
IBAN DE37 5206 0410 0106 4028 10
BIC GENODEF1EK1

www.ekd.de
www.ezw-berlin.de

Die fortschreitende Säkularisierung und ein teils missionarisch auftretender neuer Atheismus fordern die christlichen Kirchen heraus. In diesem EZW-Text werden die betreffenden Entwicklungen anhand soziologischer Befunde dargestellt und mittels theologischer und weltanschaulicher Analysen auf ihre Gründe und Ursachen hin befragt. Was macht die humanistische Jugendfeier so populär? Worauf hofft und vertraut jemand, der an keine größere Wirklichkeit glaubt? Wie kann ein sachgemäßer Dialog mit Menschen aussehen, die ohne Gott glücklich sind?