

Yvonne Jaeckel und Gert Pickel

Gottesvorstellungen in der gegenwärtigen Gesellschaft

Eine religionssoziologische Standortbestimmung Gottes unter Religiösen, Nicht-Religiösen und Jugend in Deutschland

Die Frage, ob Gott gegenwärtig überhaupt noch einen Platz in der Gesellschaft hat und wo dieser zu verorten sei, war Gegenstand einer religionspädagogischen Tagung im Frühjahr 2017 unter dem Titel »(K)ein Platz für Gott? – [...]«. Diese Frage lässt sich aus vielerlei Perspektiven beantworten. Eine davon ist die Perspektive der Religionssoziologie. Sie beschäftigt sich als empirische Wissenschaft mit der Beschreibung des Verhältnisses von Religion und Gesellschaft. Die Frage nach dem Verhältnis von Gott und Gesellschaft ist wiederum eher eine Fragestellung, die aus einer theologischen oder auch religionspädagogischen Perspektive gestellt werden kann, denn Religionssoziologie kann sich in ihren Aussagen methodisch nur auf den empirisch fassbaren Bereich von Wirklichkeit beziehen, während das Verhältnis von Gott und Welt stets über diesen immanenten Bereich hinausgeht. Wird aus einem religionssoziologischen Blickwinkel über Gott gesprochen, dann kann es sich nur um die Gottesvorstellungen, die in einer Gesellschaft und ihren Mitgliedern präsent sind, handeln. Entsprechend lässt es sich nicht vermeiden, zunächst einen Blick auf die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen von Religion zu werfen – und dann

die davon vermutlich nicht unabhängigen Gottesvorstellungen explizit in den Blick zu nehmen.

1 Gesellschaftliche Rahmenbedingungen von Religion in Deutschland

Zuallererst ist die Frage zu klären, was Religionssoziologie unter Religion subsumiert. Diese Frage ist bei Weitem nicht trivial, was eine lange und anhaltende fachspezifische Kontroverse um den einer Erforschung von Religion zugrunde zu legenden Religionsbegriff zeigt (vgl. Pollack 1995). Im Allgemeinen lassen sich Religionsdefinitionen in zwei Gruppierungen, nämlich die substantiellen und die funktionalen Definitionen, unterteilen. Während für erstere der substantielle, also der transzendente Bezug, kennzeichnend ist, liegt der Fokus der zweiten Definitionsgruppe auf der immanenten gesellschaftlichen Funktion, die Religion besetzen kann. Folge dieser unterschiedlichen Fokussierung ist die Reichweite der soziologischen Beobachtungen, die dann als religiöses Phänomen bezeichnet werden können. Darauf wird im Folgenden noch im Zusammenhang mit den religionssoziologischen Modellen eingegangen werden. Für quantitativ empirisches Arbeiten am Gegenstand Religiosität haben sich weitestgehend gemischte Definitionen durchgesetzt, die den substantiellen und funktionalen Bezug vereinen. Als exemplarisch kann dafür die Definition des soziologischen Klassikers E. Durkheim gelten:

»Eine Religion ist ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d. h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören.« (Durkheim 1981: 75)

Der substantielle Bezug ist hier in den »heiligen (...) Dinge, Überzeugungen und Praktiken« (vgl. ebd.) zu finden, während die Integrationsleistung, die eine religiöse Gemeinschaft erbringen kann, den funktionalen Bezug darstellt. Darüber hinaus zeigt sich an Durkheims Definition, dass Religiosität aus verschiedenen

Elementen besteht. So zählt zu Religiosität nicht nur die Gottesvorstellung, sondern auch der Bereich religiöser Praktiken, moralische Werte und eine gemeinschaftliche Einbettung. Diese Multidimensionalität von Religiosität ist von Charles Glock plausibel und vor allem methodisch operationalisierbar dargestellt worden (vgl. Glock 1969). Glock unterteilt Religiosität in insgesamt fünf Dimensionen, die auch heute noch religionssoziologischen Studien zugrunde liegen.

Die (1) Dimension der *religiösen Praxis* umfasst dabei sowohl kollektive als auch individuelle religiöse Praktiken, wie sie beispielsweise in Gottesdienstteilnahme oder persönlichem Gebet vorliegen.

Die (2) Dimension des *religiösen Wissens* konzentriert sich auf den eher rationalen Bereich religiöser Bildung, worunter unter anderem die Kenntnis religiöser Quellen wie der Bibel oder die Kenntnis von musikalischem Traditionsgut zu verstehen ist.

Ein weiterer Bereich ist (3) die Dimension *religiöser Erfahrung*, welche maßgeblich die affektive Transzendenzwahrnehmung des Individuums beinhaltet.

Des Weiteren umfasst das Glock'sche Modell (4) die Dimension der *religiösen Ideologie*, in welche die Glaubensinhalte und demnach auch die Gottesvorstellungen fallen, sowie eine Dimension (5) der *Konsequenzen*, worunter religiöse Wertvorstellungen und deren Alltagsrelevanz zu zählen sind.

Nach Glock hängen diese fünf Dimensionen eng miteinander zusammen und beeinflussen sich gegenseitig. Es ist demnach sinnvoll, nicht nur singular gegenwärtige Gottesvorstellungen zu betrachten, sondern diese auch immer mit anderen Dimensionen der Religiosität in Beziehung zu setzen. Soziologisch quantitativ-methodische Arbeiten, die sich mit Religiosität beschäftigen, benutzen das Modell von Glock häufig als Grundlage für die Operationalisierung von Religiosität und können so empirische Daten erheben. Qualitative Studien verwenden unter Umständen eher funktionale Religionsbegriffe oder verzichten auf eine vorausgehende Definition des Untersuchungsgegenstandes, um nicht von vornherein eine Beobachtungseinschränkung zu setzen. Während durch dieses zweite Verfahren auch religiöse Phänomene beobachtet werden können, die möglicherweise auf Grund einer engen Definition außer Acht gelassen

worden wären, besteht ihre Beschränkung in der Reichweite der Aussagekraft ihrer Ergebnisse. Der Vorteil quantitativer Studien liegt in der Möglichkeit gesellschaftlich repräsentative Ergebnisse erzielen zu können – und somit letztendlich Aussagen über die Gesamtgesellschaft zuzulassen.

Durch unterschiedliche Methoden, Grundannahmen und Definitionen in der sozialwissenschaftlichen Erforschung von Religiosität, kommt es teils zu unterschiedlichen Interpretationen des Verhältnisses von Religiosität und Gesellschaft, die mittlerweile in drei religionssoziologische Interpretationsmodelle münden, um eben jenes Verhältnis zu beschreiben.¹ Die Säkularisierungstheorie gilt unter diesen drei Modellen als grundlegendes Paradigma, von welchem sich die jeweils anderen beiden Modelle, die Individualisierungsthese und das Marktmodell, abgrenzen.

Die *Säkularisierungstheorie* nimmt Bezug auf die Modernisierungstheorie, die besagt, dass sich seit der Industrialisierung ein grundlegender gesellschaftlicher Wandel vollzieht (vgl. Wilson 1982, Pollack 2003, Pickel 2009, Bruce 2002, u.a.). Religion steht in einem Spannungsverhältnis zu Moderne und den ihr zugehörigen gesellschaftlichen Prozessen wie z.B. der Urbanisierung, Pluralisierung oder der Individualisierung. Diese die Moderne kennzeichnenden Prozesse haben einen negativen Einfluss auf Religion, so dass es gesellschaftlich zu einem Bedeutungsverlust von Religion kommt. Religion verliert an Plausibilität und ist damit nicht mehr in der Lage gesamtgesellschaftlich Sinn zu stiften. Sozialwissenschaftlich erfassbare Merkmale der Säkularisierung sind unter anderem ein Anstieg von Kirchenaustritten und das Nachlassen religiöser Sozialisation von der jeweils älteren zur jüngeren Generation, was oft unter dem Stichwort ›Traditionsabbruch‹ (Brück 1994) verhandelt wird.

Dem entgegen steht die *Individualisierungsthese*, die grundlegend von Religion als anthropologischer Konstante ausgeht. Entsprechend kann es kein Verschwinden von Religion geben, da jeder Mensch grundsätzlich religiös ist. Individualisierungstheoretiker (z.B. Luckmann 1991, Davie 1994, Knoblauch 1999) interpretieren den Anstieg der Kirchenaustrittszahlen oder Traditionsabbrüche zunächst als Deinstitutionalisierung und als Formenwandel der Religion. Es wird davon ausgegangen, dass Religiosität im Privaten weiterhin Bestand

1 Bei Interesse an der historischen Genese der neueren Religionssoziologie sei der Artikel »Religionssoziologie in Deutschland seit 1945« von D. Pollack empfohlen.

hat, aber eben nicht im Sinne traditioneller Religiosität, sondern in neuen individuellen Phänomenen. Es ist daher möglich, – auch weil ein definitorischer Transzendenzbezug nicht vorausgesetzt wird –, dass das Freizeitverhalten, wie es beispielsweise in einer Fußballfangemeinschaft oder im Bereich musikalischer Popkultur vorliegt, als neue Form von Religiosität interpretiert werden kann. Einzelne Vertreter der Säkularisierungstheorie (Voas 2008) widersprechen nicht unbedingt einem kurzfristigen Weiterbestehen von individueller Religiosität im privaten Bereich, weisen aber darauf hin, dass das Problem in der Weitergabe der persönlichen Religiosität an die nächste Generation besteht. Entsprechend kommt es letztlich doch zu einem Bedeutungsverlust von Religion, weil es sich bei Säkularisierung um einen langsamen von Generation zu Generation stattfindenden Prozess handelt.

Ein letztes theoretisches Modell zur Interpretation des Verhältnisses von Religion und Gesellschaft ist das sogenannte *Marktmodell* beziehungsweise die *Pluralisierungsthese*. Hierbei handelt es sich um ein Modell, das einen starken Bezug zur ökonomischen Theorie aufweist und zunächst im amerikanischen Raum Bedeutung erlangte (Stark/ Bainbridge 1987, Iannacone 1991, Stark/ Finke 1992, 2006). Zwar bestimmt man unter Pluralisierungstheoretikern Religion nicht als anthropologische Konstante, aber die Grundannahme geht davon aus, dass es ein konstantes Bedürfnis nach Religion gibt. Je nachdem wie der das Individuum umgebende religiöse Markt aufgestellt ist, kann das individuelle religiöse Bedürfnis befriedigt werden oder nicht. Das heißt, der religiöse Markt und dessen Angebot sollte so plural wie nur möglich sein, um eine hohe religiöse Vitalität zu ermöglichen. Der zentrale Mechanismus hierfür ist die belebende Wirkung der (religiösen) Konkurrenz. Fraglich bleibt am Marktmodell des Religiösen, die auch gelegentlich unter dem Modell der Pluralisierungsthese firmiert, inwiefern es sich auf europäische Gesellschaften übertragen lässt. In der Regel verfügen europäische Länder historisch gewachsen nicht über plurale religiöse Märkte, sondern sie sind aus Sicht der Markttheoretiker mehrheitlich von religiösen Monopolen gekennzeichnet. Dies schließt nicht aus, dass auch in Europa langfristig eine Marktwirkung eintritt, da durch Globalisierung und Migration religiöse Pluralisierung auf lange Sicht eher zunehmen wird.

2 Religiosität und Gottesvorstellungen unter evangelischen Kirchenmitgliedern

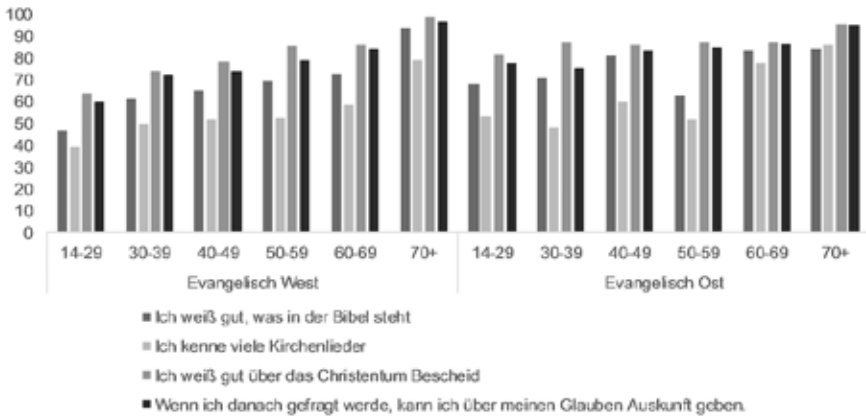
Im Folgenden soll der Blick stärker auf die Religiosität in Deutschland, und damit auch auf die zu beobachtenden Gottesvorstellungen, geworfen werden. Eine Differenzierung der Ergebnisse nach Ost- und Westdeutschland ist dabei nach wie vor relevant, da die jahrzehntelange unterschiedliche historische Situation die religiöse Landschaft derart nachhaltig geprägt hat, dass man von zwei existierenden religiösen Kulturen sprechen muss. Während die religionspolitische Repression der DDR mehrheitlich zu einer Kultur der Konfessionslosigkeit (Pickel 1999; Pickel 2017) geführt hat, ist in Westdeutschland bislang noch eine »Kultur der Konfessionsmitgliedschaft« (Pickel 2014: 80) dominant. Alle religionssoziologischen empirischen Daten, die sich auf Deutschland beziehen, sollten daher immer vor diesem Hintergrund interpretiert werden. Umso erstaunlicher ist es, wie deutlich man anhand von Untersuchungsergebnissen Angleichungsprozesse an Ostdeutschland in Westdeutschland beobachten kann (vgl. Pickel 2014). Vielfach erwähnt, wird das Nachlassen religiöser Praxis, insbesondere des Gottesdienstbesuches. Der Gottesdienst als Ort der religiösen Verkündigung, des kollektiven Gebets und des sozialen Miteinanders erfährt seit Jahrzehnten immer weniger Zuspruch, wobei vor allem Jugendliche immer weniger an diese Form religiöser Praxis anschließen können. Während in der Altersgruppe der 75 bis 89jährigen Kirchenmitglieder 43 % angeben, jede Woche den Gottesdienst zu besuchen, sind es bei den unter 29jährigen gerade mal 10 %, die dies behaupten. Die Mehrheit der jungen Kirchenmitglieder (62 %) gibt an, nur »selten« oder »nie« den Gottesdienst zu besuchen (Eigene Berechnung auf Basis der V. KJU, vgl. Pickel 2014).

Dabei gibt es nur minimale Unterschiede zwischen alten und neuen Bundesländern. Von den Jugendlichen in den alten Bundesländern geben 65 % an, »selten« oder »nie« den Gottesdienst zu besuchen, in den neuen Bundesländern sind es unter den jungen Kirchenmitgliedern 59,5 %. Die Tatsache, dass diese ablehnende Haltung gegenüber dem Gottesdienstbesuch in Westdeutschland sogar noch etwas mehr verbreitet ist als in Ostdeutschland, lässt sich auf eine gewisse »Kondensierung« (Pickel 2014: 62) unter Kirchenmitgliedern in den

neuen Bundesländern zurückführen. Darunter versteht man, dass die Repression von Religiosität durch die DDR zu einer »vorweggenommenen Säkularisierung« geführt hat, die eine Diasporasituation ostdeutscher Kirchenmitglieder zur Folge hatte und damit die innere Identität jener verbliebenen Kirchengehörigen gestärkt hat. Diejenigen, die also in Ostdeutschland nach wie vor einer Kirche angehören, fühlen sich ihr stärker verbunden als westdeutsche Kirchenmitglieder (vgl. auch Pickel 2014: 61).

Generationeneffekte lassen sich auch im Bereich des religiösen Wissens darstellen. Die 5. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung (V.KMU) stellt zur Erfassung des religiösen Wissens unter Befragten insgesamt vier Items zur Verfügung. Zwei der Aussagen sprechen ein eher allgemeines Wissen über Christentum und den eigenen Glauben an (vgl. Abb. 1), zwei weitere erfragen das Wissen über die biblischen Inhalte und die Kenntnis von Kirchenliedern (vgl. Abb. 1).

Abbildung 1: Dimension des religiösen Wissens unter evangelischen Kirchenmitgliedern



Quelle: Eigene Berechnung auf Basis der V.KMU, alle Evangelischen, zustimmende Antworten, alle Altersgruppen, gewichtet N=220 (Ost); N=1798 (West).

Insgesamt lässt sich beobachten, dass dem allgemeinen Wissen über das Christentum und dem persönlichen Glauben stärker zugestimmt wird als dem spezifischen religiösen Wissen zu Bibel und Liedgut. Vergleicht man die Altersgrup-

pen untereinander, lässt sich ebenfalls ein Nachlassen religiösen Wissens hin zu den jüngeren Altersgruppen feststellen. Zusammenhangsanalysen zeigen, dass beispielsweise die Kenntnis von Kirchenliedern umso niedriger ausfällt je weniger man den Gottesdienst besucht ($r = ,539$). Das ist einerseits logisch, andererseits zeigt es deutlich wie stark die einzelnen Dimensionen der Religiosität miteinander zusammenhängen.

Aus individualisierungstheoretischer Perspektive ließe sich argumentieren, dass es sich bei den vorangegangenen Beobachtungen vorrangig um kirchlich-religiöse Merkmale handelt und dies wiederum nicht ausschließen würde, dass eine persönliche Religiosität im privaten Bereich erhalten bliebe. Allerdings lässt sich, betrachtet man die zustimmenden Antworten zu der Aussage »Ich halte mich für einen religiösen Menschen«, auch hier ein konsistenter generationaler Abbruch feststellen. Schätzen sich in der Altersgruppe der über 66-Jährigen 85 % der Kirchenmitglieder im Osten Deutschlands als religiös ein, so sind es unter den 14 bis 21-Jährigen nur 46 %, Ähnliches gilt auch für Westdeutschland (Pickel 2014: 62). Das Phänomen des Traditionsabbruchs scheint somit nur eine Facette einer tiefer gehenden Säkularisierung zu sein (siehe Meulemann 2015; Pickel 2017)

Was passiert vor diesem Hintergrund einer Säkularisierung mit dem Gottesglauben der Kirchenmitglieder? Mit den Daten der Allgemeinen Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften von 2012 lässt sich zeigen, dass die Mehrheit der deutschen evangelischen Kirchenmitglieder eher einer diffusen Gottesvorstellung (»Es gibt irgendein höheres Wesen oder eine geistige Macht.«) zustimmen (vgl. Abb. 2). Der kirchlich eher geläufigen Formulierung »Es gibt einen persönlichen Gott« stimmen dem entgegen nur 22,4 % der Befragten zu. Dabei ist nicht außer Acht zu lassen, dass 38,6 % der Befragten keine explizite Transzendenzvorstellung artikulieren oder ihr gar ablehnend gegenüberstehen.

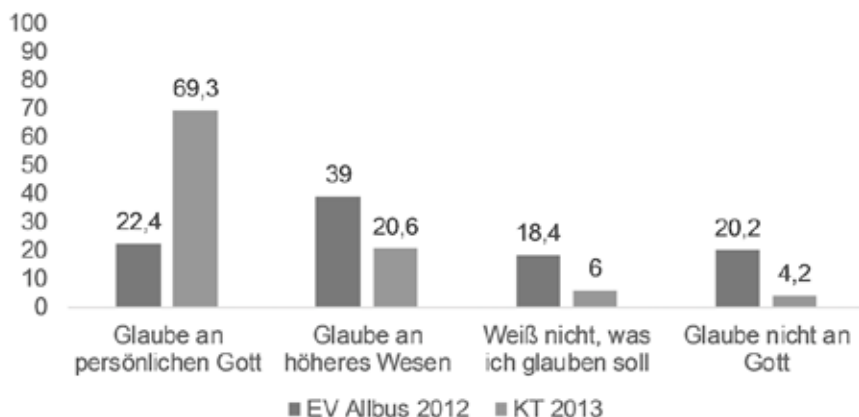
Abbildung 2: Gottesvorstellung unter evangelischen Kirchenmitgliedern



Quelle: Eigene Berechnung auf Basis ALLBUS 2012, Frage: »Welche der folgenden Aussagen kommt Ihre Überzeugungen am nächsten?«, nur Evangelische, Angaben in Prozent, N=1084.

Vergleicht man die Aussagen aus der Allgemeinen Bevölkerungsumfrage mit Daten aus einer Untersuchung zum Evangelischen Kirchentag zeigt sich ein völlig anderes Bild (vgl. Abb. 3). Unter den Besuchern des Kirchentages ist der Glaube an einen persönlichen Gott unter 69,3 % der Befragten vertreten, eine eher unbestimmte Gottesvorstellung nur unter 20,6 % und die indifferente oder ablehnende Haltung gegenüber der Gottesvorstellung nur unter rund 10 % verbreitet. Wie kommt es zu solch unterschiedlichen Umfragewerten? Während der Allgemeinen Bevölkerungsumfrage eine Stichprobe zugrunde liegt, welche die Gesamtbevölkerung Deutschlands möglichst repräsentativ abbildet, handelt es sich bei der Untersuchung zum Evangelischen Kirchentag um eine Spezialstichprobe, die zum Ziel hat, die Besucher des Kirchentages in ihrer Gesamtheit abzubilden. Diese spezielle Befragungsgruppe zeichnen daher andere Merkmale aus als die allgemeine Bevölkerung. Beispielsweise liegt der durchschnittliche jährliche Gottesdienstbesuch deutlich höher als in der Vergleichsgruppe und das ehrenamtliche Engagement ist unter den Kirchentagsbesuchern viel stärker verbreitet als in der Gesamtbevölkerung (vgl. Pickel/Jaeckel/Yendell 2015).

Abbildung 3: Gottesvorstellungen unter evangelischen Kirchenmitgliedern und unter Kirchentagsbesuchern



Quelle: Eigene Berechnung auf Basis ALLBUS 2012 und DEKT_HH2013, Frage: »Welche der folgenden Aussagen kommt Ihre Überzeugungen am nächsten?«, nur Evangelische, Angaben in Prozent.

Diese Beobachtungen bestärken die Annahme, dass die einzelnen Dimensionen der Religiosität eng miteinander zusammenhängen und sich gegenseitig beeinflussen. Man kann davon ausgehen, dass regelmäßige gemeinsame Gottesdienste oder gemeinschaftliche ehrenamtliche Arbeit auch die eigene persönliche Plausibilität von Glaubensinhalten fördern und damit eine *religiöse Identität* bestärken. Dies bleibt auch nicht ohne Wirkung auf die innere Konsistenz und die Sicherheit der Gottesvorstellungen.

Fragen von Transzendenz- und Gottesvorstellungen sind zu einem gewissen Teil immer unverfügbar und nur schwierig in Umfragen zu operationalisieren. Der ALLBUS 2012 stellt noch einige weitere Items zur Gottesvorstellung zur Verfügung, für welche im Folgenden (vgl. Tab. 1) die Zustimmung der befragten evangelischen Kirchenmitglieder ausgewiesen ist. Dabei ist interessant, dass die Aussagen »Gott ist nur das Wertvolle im Menschen« mit knapp 50 % und »Gott ist lediglich in den Herzen der Menschen« mit rund 75 % die meiste Zustimmung erhalten. Diese Aussagen zeigen, vor allem auch durch die verwendeten

Formulierungen »nur« und »lediglich«, dass Gott am ehesten im Menschen und damit immanent verortet wird. Diejenigen Aussagen, die Gott als persönliches Gegenüber formulieren, erhalten deutlich weniger Zustimmung unter den befragten Evangelischen. Bereits Max Weber (1904/1905) aber später auch Wilson (1982) und Berger (1988) befassen sich ausgiebig mit dem gesellschaftlichen Prozess der Rationalisierung und dessen negativer Auswirkung auf Religiosität. Rational ist dabei für das Individuum der Gegenwart, was empirisch und vor allem subjektiv sinnhaft wahrnehmbar ist. Die Tendenz, Gott maßgeblich im Menschen selbst zu verorten, zeigt eine Facette der Rationalisierung, welche Transzendenzvorstellungen vermutlich als irrational und damit unplausibel bewertet und damit ebenso einen Teilprozess von Säkularisierung beschreibt.

Tabelle 1: Zustimmende Antworten unter Evangelischen Kirchenmitgliedern zu Gottesaussagen

Egal, ob es Gott gibt	27,6 %
Gott befasst sich persönlich mit dem Menschen	37 %
Es ist ein Gott, der für uns sein will	40,8 %
Gott ist nur das Wertvolle im Menschen	49,7 %
Gott ist lediglich in den Herzen der Menschen	75,6 %

Quelle: Eigene Berechnung auf Basis des ALLBUS 2012, zustimmende Antworten »stimme voll und ganz zu« + »stimme eher zu«, nur Evangelische, N= 1077-1091.

Auf die Frage, wo Gott in der gegenwärtigen Gesellschaft zu verorten sei, lässt sich aus religionssoziologischer Perspektive, zunächst bezogen auf die evangelischen Kirchenmitglieder, wie folgt antworten: Gottesvorstellungen, die von einem persönlichen und transzendenten Gegenüber ausgehen, finden sich am ehesten unter evangelischen Befragten, die ihre Religiosität auch praktisch ausüben, sei es in Form regelmäßiger Gottesdienstbesuche oder im Bereich ehrenamtlichen Engagements. Sie finden sich also vor allem unter Kerngemeindegliedern und kirchlich Engagierten. Da eine ausgiebige religiöse Praxis aber nicht den Regelfall in der evangelischen Gesamtbevölkerung darstellt, überwiegt insgesamt eine eher diffuse Gottesvorstellung, die zudem mehrheitlich immanent ausgerichtet ist, also Gott im Menschen selbst verortet.

3 Religiosität und Nicht-Religiosität unter Konfessionslosen

Wie ist nun das Verhältnis von Konfessionslosen zu verschiedenen Gottesvorstellungen zu beschreiben? Nach den obigen Ergebnissen dürfte dort Diffusion und Verlust eines transzendenten Gottesbildes vermutlich stark verbreitet sein. Gleichzeitig beharren Individualisierungstheoretiker (Knoblauch 2009) auf der erheblichen Differenz zwischen Glauben und christlicher Praxis. Man kann eben ohne Kirche religiös sein, einer Aussage, der übrigens auch drei Viertel der Besucher der Evangelischen Kirchentage zustimmen.

Dazu gilt es aber zuerst zu klären, was ›Konfessionslose‹ eigentlich sind. Spricht man von Konfessionslosen, so scheint meist klar zu sein, dass man eine Gruppe meint, die eine ablehnende Haltung gegenüber Religion und Religiosität vertritt. Dabei steht eine ausgiebige soziologische Beschäftigung mit Konfessionslosen noch weitestgehend aus, zumindest was eine differenzierte Untersuchung der Gruppe anbelangt. ›Konfessionslos‹ bedeutet zunächst ja nur, dass man über keine Zugehörigkeit zu einer bestehenden institutionalisierten Form von Religion verfügt. Ob man deshalb gleich als Atheist zu bezeichnen ist oder eine indifferente Haltung zu Religion bezieht, ist daraus noch nicht abzuleiten. Konfessionslose können sowohl gegenüber der Institution Kirche, Religion allgemein oder auch gegenüber einer persönlichen Religiosität sowie den einzelnen Dimensionen von Religiosität unterschiedliche Haltungen beziehen.

Pauschale Annahmen, wie sie beispielsweise aus individualisierungstheoretischer Perspektive getätigt werden, dass jeder Mensch religiös ist und damit auch Konfessionslose über eine bewusste oder unbewusste Religiosität verfügen, sind wenig gewinnbringend, da sie einer Differenzierung von Konfessionslosigkeit eher im Weg stehen. Allerdings ist eine Untersuchung der Konfessionslosen schon aufgrund des begrenzten empirischen Material und der benötigten Fragestellungen schwierig.

Ein erster Versuch gründet auf der Annahme, dass Konfessionslose sich durch unterschiedliche Haltungen in Bezug auf die verschiedenen Dimensionen der Religiosität differenzieren lassen (vgl. Jaeckel/Pickel 2015; Pickel/Jaeckel/Yendell 2017). So ist beispielsweise denkbar, dass Atheisten, die sich durch eine dezidiert religionskritische Position hervorheben, durchaus über religiö-

ses Wissen verfügen und statt theistischen Glaubensinhalten eben atheistische Glaubensinhalte nachweisbar sind. Areligiöse hingegen würden sich wahrscheinlich durch konstantes Desinteresse hinsichtlich der einzelnen Dimensionen auszeichnen (vgl. Tab. 2).

Tabelle 2: Mögliche Merkmalsausprägungen Konfessionsloser in Bezug auf Religiosität

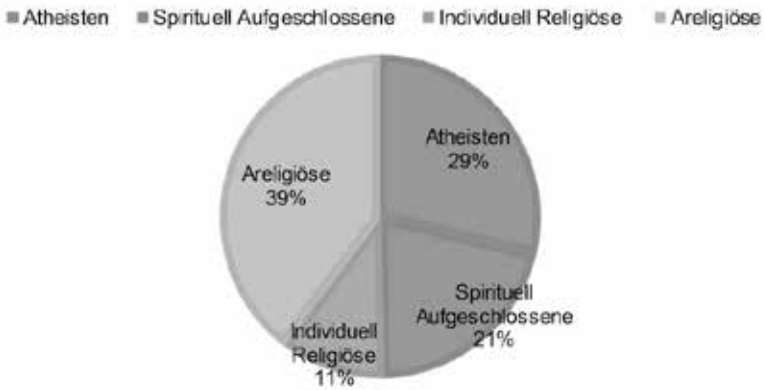
Dimensionen	Individuell Religiöse	Religiös Indifferente	Areligiöse	Atheisten
Religiöses Wissen	ja	wenig	nein	ja
Religiöse Praxis	ja	nein	nein	evtl. atheistische Praxis
Religiöse Ideologie	evtl.	nein	nein	atheistische Ideologie
Religiöse Erfahrung	ja	evtl.	nein	nein

Quelle: Eigene Zusammenstellung.

Die empirische Berechnung der Gruppen und der Gruppengrößen variiert dabei über unterschiedliche Stichproben und anwendbare Variablen. Eine Differenzierung der Konfessionslosen mit dem Bertelsmann Religionsmonitor ergibt folgende Verteilung (vgl. Abb. 4): Die Gruppe der Areligiösen stellt mit 39 % den größten Anteil der befragten Konfessionslosen. Die Areligiösen lassen sich dabei relativ zufriedenstellend von den Atheisten differenzieren, die mit 29 % die zweitgrößte Gruppierung darstellen, da sich eine atheistische Zuschreibung mit den Daten des Religionsmonitors recht gut erfassen lässt, weil der Bereich der ideologischen Dimension mit den Items »Ich würde mich selbst als einen atheistischen Menschen bezeichnen« und »Ich versuche möglichst viele Menschen davon zu überzeugen, dass es keinen Gott gibt« vergleichsweise gut erfassbar ist. Zwei weitere Gruppen lassen sich als »Spirituell Aufgeschlossene« und »Individuell Religiöse« beschreiben. Während die erste Gruppe ungefähr 21 % umfasst, sind den Individuell Religiösen 11 % zuzurechnen. Besonders schwie-

rig lässt sich die Gruppe der Spirituell Aufgeschlossenen bestimmen, da es sich doch nicht um eine christliche Spiritualität handelt, sondern vielmehr um immanente Ganzheitserfahrungen und meditative Praxis, welche Merkmale der Gruppe bilden. Spiritualität klar von Religiosität abzugrenzen und verschiedene Facetten von Spiritualität zu erfassen, bereitet im Forschungsprozess nach wie vor Schwierigkeiten (vgl. auch Siegers 2014; Streib/Klein 2013). Es wird weitere Forschung nötig sein wird, um die Vielfalt der Konfessionslosen noch genauer beschreiben zu können.

Abbildung 4: Konfessionslose Gruppierungen auf Basis des Bertelsmann Religionsmonitor



Quelle: Eigene Berechnung auf Basis des Bertelsmann Religionsmonitor 2013.

Die Individuell Religiösen bilden die kleinste Gruppe unter den Konfessionslosen, sind aber diejenigen welche am ehesten an christliche Religiosität anschlussfähig sind, wie sich im Folgenden noch zeigen wird.

Betrachtet man zunächst einmal die Verteilung der konfessionslosen Gruppen, zeigt sich im Vergleich von alten und neuen Bundesländern ein differenziertes Bild (vgl. Abb. 5).

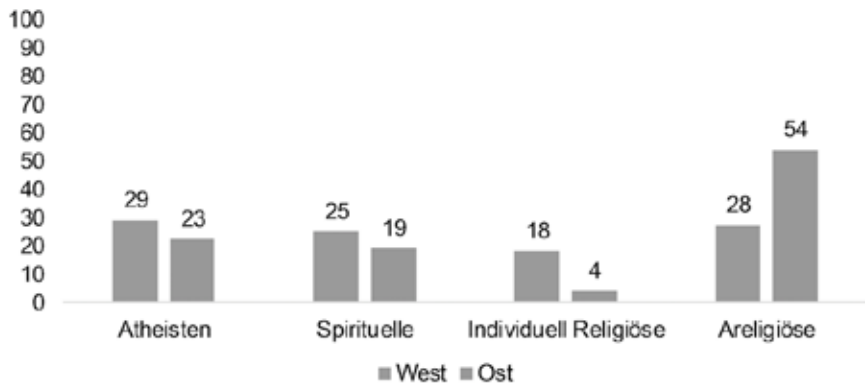


Abbildung 5: Verteilung konfessionsloser Gruppen nach Ost- und Westdeutschland

Quelle: Eigene Berechnung auf Basis des Bertelsmann Religionsmonitor 2013.

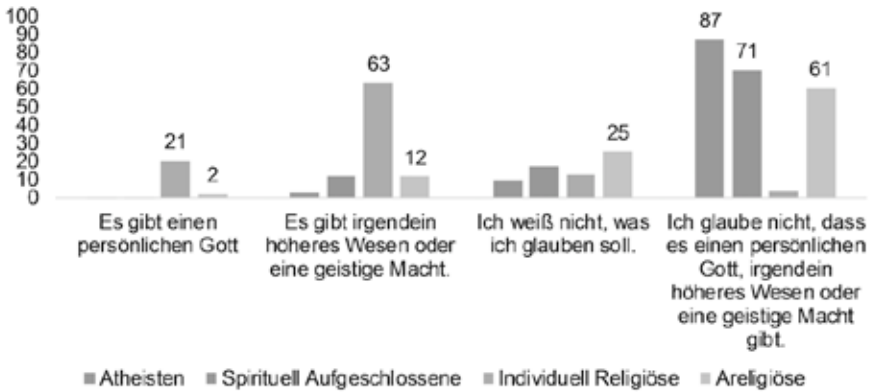
Die Mehrheit der Konfessionslosen in Ostdeutschland ist mit 54 % der Gruppe der Areligiösen zuzurechnen, 23 % entfallen auf die Gruppe der Atheisten, 19 % auf die Spirituell Aufgeschlossenen und nur 4 % können als Individuell Religiöse beschreiben werden. In Westdeutschland hingegen ist die Verteilung der Gruppen viel breiter und damit das Feld der Konfessionslosen deutlich heterogener. Somit sind es in den alten Bundesländern 28 % Areligiöse, 29 % Atheisten, 25 % Spirituell Aufgeschlossene und mit 18 % eine deutlich größere Gruppe an Individuell Religiösen, die sich unter den Konfessionslosen finden.

Diese Unterschiede zeigen, dass die differente historische Entwicklung der beiden Teile Deutschlands nicht nur Einfluss auf die Religiosität hat, sondern sich auch im Bereich der Konfessionslosigkeit widerspiegelt. Da in Westdeutschland deutlich mehr Menschen in ihrer Kindheit noch religiös sozialisiert wurden, scheint es hier eher noch einen individuellen Auseinandersetzungsprozess mit Religion zu geben. In Ostdeutschland hingegen wurde dieser Auseinandersetzungsprozess staatlich angeleitet und eine areligiöse, teils antireligiöse Sozialisation bewusst gefördert. Entsprechend gibt es bei den befragten ostdeutschen

Konfessionslosen deutlich weniger Rückgriff auf Religiöses aus der Erziehung, was erklärt, warum die Gruppe der Individuell Religiösen einerseits so klein ausfällt, und die generelle Verteilung der Gruppen deutlich weniger heterogen ist als in Westdeutschland.

Bezugnehmend auf die eingangs gestellte Frage nach den Gottesvorstellungen lässt sich festhalten, dass unter den Gruppen der Konfessionslosen maßgeblich die Individuell Religiösen über eine Gottes- oder zumindest Transzendenzvorstellung verfügen² (vgl. Abb. 6).

Abbildung 6: Gottesvorstellung unter konfessionslosen Gruppen



Quelle: Eigene Berechnung auf Basis des ALLBUS 2012, Frage: »Welche der folgenden Aussagen kommt Ihre Überzeugungen am nächsten?«, nur konfessionslose Gruppen, Angaben in Prozent.

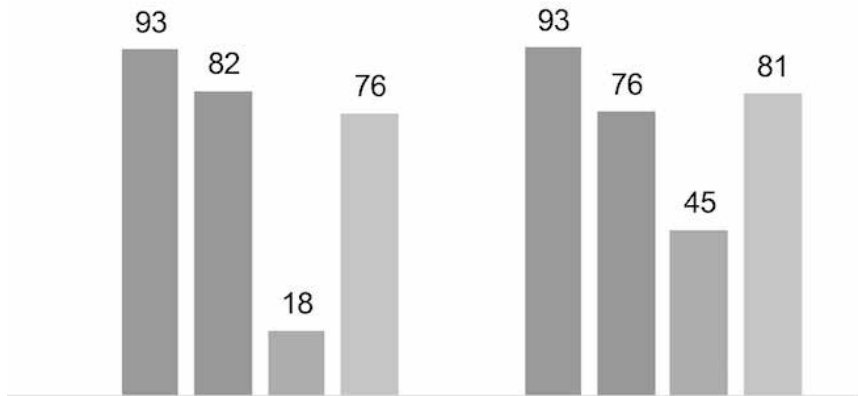
So stimmen unter den Individuell Religiösen 21 % der Aussage zu, es gäbe einen persönlichen Gott und 63 % sagen, es gäbe irgendein höheres Wesen oder eine geistige Macht. Nicht zu vergessen ist dabei, dass die Individuell Religiösen insgesamt die kleinste Gruppe unter den Konfessionslosen darstellen. Die anderen Gruppierungen negieren mehrheitlich eine Gottesvorstellung, so sagen 87 %

² Die Frage nach der Gottesvorstellung ist im Bertelsmann Religionsmonitor auf andere Weise gestellt. Die konfessionslosen Gruppen wurden daher mit den Daten des ALLBUS 2012 ebenfalls berechnet und liegen den folgenden Darstellungen zur Gottesvorstellung zugrunde. Zu Differenzen in der Gruppenbildung vgl. Jaeckel/Pickel 2015.

der Atheisten, 71 % der Spirituell Aufgeschlossenen und 61 % der Areligiösen, dass sie nicht glauben, dass es einen persönlichen Gott oder ein höheres Wesen gäbe. Interessant ist diese Haltung vor allem für die Spirituell Aufgeschlossenen, weil es doch darauf hindeutet, dass es sich bei den »Spirituellen« eher um eine immanente Spiritualität handelt, wie bereits an anderer Stelle schon vermutet wurde.

Diese Einstellungen gegenüber der Gottesfrage bestätigen sich auch in anderen Einstellungsfragen (vgl. Abb. 7).

Abbildung 7: Religiöse Haltungen unter Konfessionslosen



Quelle: Eigene Berechnung auf Basis des ALLBUS 2012, zustimmende Antworten »stimme eher zu« und »stimme sehr zu« sowie »oft« = »eher oft« und »sehr oft«, nur konfessionslose Gruppen, Angaben in Prozent.

Der Aussage, man solle sich an das halten, was man mit dem Verstand erfassen kann, stimmen sowohl die Atheisten, als auch die Spirituell Aufgeschlossenen und die Areligiösen mit deutlichen Mehrheiten zu. Einzig die Individuell Religiösen sind mit 45 % Zustimmung deutlich verhaltener. Ähnlich verhält es sich bei der Aussage »Ob es einen Gott gibt, ist mir egal.« - nur die Individuell Religiösen haben eine geringe Zustimmungsrate von 18 %, alle anderen konfessionslosen Gruppen bejahen diese Aussage mehrheitlich. Gleichgültigkeit gegenüber der Existenz Gottes und eine Fokussierung auf das Rational Erfassbare

prägen demnach den größten Anteil der Konfessionslosen, nur eine sehr kleine Gruppe von Individuell Religiösen bildet dabei die Ausnahme. Dass Religiöses für die Mehrheit der Konfessionslosen einfach kein Thema ist, welches oft kommuniziert wird, zeigen die Zustimmungsraten zur Frage, ob man oft über religiöse Themen spreche. Nur unter den Individuell Religiösen geben rund 22 % an, oft über Religiöses zu kommunizieren, für die anderen Gruppen liegen die Zustimmungsraten deutlich darunter. Dies zeigt, dass der größte Anteil an Konfessionslosen nicht als ›religiös Suchende‹ beschrieben werden kann, wie doch oft aus individualisierungstheoretischer Perspektive angenommen wird. Ebenso kann nicht behauptet werden, dass die Mehrheit der Konfessionslosen über eine private und nicht-institutionalisierte Religiosität verfügt.

Gern wird an dieser Stelle der Einwand gebracht, es handele sich bei den verwendeten Fragen in der Masse um kirchlich-religiöse Items. Gerade die letztgenannten Daten zu religiöser Kommunikation oder der Beliebigkeit gegenüber Gott (vgl. Abb. 7) zeigen aber, dass auch nicht-kirchliche Fragestellungen eher darauf verweisen, dass Religion und Religiosität mehrheitlich keine Rolle für Konfessionslose spielen. Zudem kann ein allgemeines Interesse an religiösen Fragen nur auf sehr niedrigem Niveau konstatiert werden.

4 Jugend zwischen Religiosität und Nicht-Religiosität

An einigen Stellen ist bereits angeklungen, dass ein Absinken von Religiosität und Kirchlichkeit vor allem im Generationenvergleich sichtbar wird. Dies führt zu der Annahme, dass sich Säkularisierung in erster Linie als generationeller Traditionsabbruch vollzieht. Dies bedeutet, es wird immer weniger Religiosität in Form religiöser Erziehung an die nächste Generation weitergegeben und es finden weniger Taufen statt. Entsprechend sind Jugendliche im Vergleich mit älteren Befragten meist weniger religiös. Untersuchungen zu Jugend und Religion gibt es nur wenige, vor allem quantitative Untersuchungen lassen sich nur mit vorhandenem Datenmaterial aus größeren Umfragen durchführen, so dass die spezifische Gruppe der Jugendlichen meist klein ausfällt. Im Folgenden soll sich etwas stärker auf Jugendliche und ihre Haltung zu Gott und Religion fokussiert

werden. Dabei liegen Daten der Allgemeinen Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften von 2012 zugrunde, deren Stichprobengröße für konfessionslose und evangelische Jugendliche mit N=365 moderat ausfällt.

Auf die Frage nach der Gottesvorstellung fällt die Verteilung der Antworten unter den evangelischen Jugendlichen recht ähnlich zu den Daten aller Evangelischen aus (vgl. Abb. 8 und Abb. 2). Nur 22 % der evangelischen Jugendlichen gehen mit der Vorstellung eines persönlichen Gottes überein, 26 % bevorzugen die Vorstellung eines höheren Wesens. Im Vergleich zu den Evangelischen aller Altersgruppen sind dies deutlich weniger, lag die Zustimmung zum Glauben an eine allgemeine Transzendenz bei 39 %. Weitere Unterschiede zu den Evangelischen aller Altersgruppen bestehen einerseits in der indifferenten Haltung »Ich weiß nicht, was ich glauben soll« und der Ablehnung einer Gottesvorstellung. Während unter den Jugendlichen 22 % unentschieden gegenüber der Gottesvorstellung sind, waren es in der Gesamtgruppe der Evangelischen nur rund 18 %. Auch in der ablehnenden Haltung gegenüber einer Gottesvorstellung weichen die Jugendlichen vom Durchschnitt ab. Gaben unter allen Evangelischen 20,2 % an, nicht an Gott zu glauben, sind es unter den Jugendlichen 30 %. Insgesamt bekennen damit über die Hälfte der evangelischen Jugendlichen, nicht an ein höheres Wesen oder an Gott zu glauben, unter den konfessionslosen Jugendlichen sind es 80 %.

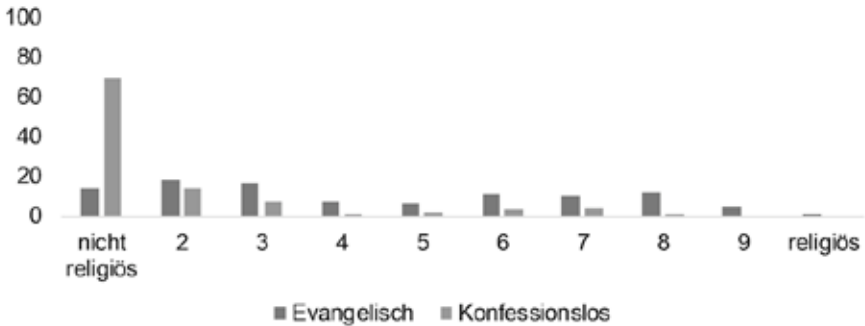
Abbildung 8: Gottesvorstellungen unter evangelischen und konfessionslosen Jugendlichen



Quelle: Eigene Berechnung auf Basis des ALLBUS 2012, Frage: »Welche der folgenden Aussagen kommt Ihre Überzeugungen am nächsten?«, nur Jugendliche zwischen 18-29 Jahren, Angaben in Prozent.

Ein ähnliches Bild zeigt auch die Frage nach der Selbsteinschätzung der Religiosität (vgl. Abb. 9). Auf einer Skala von 1–10 ordnen sich die konfessionslosen Jugendlichen mehrheitlich im Bereich »nicht religiös« bis »wenig religiös« ein, aber die evangelische Vergleichsgruppe bildet nicht etwa, wie vielleicht zu erwarten wäre, ein Spiegelbild im Bereich der Religiosität. Vielmehr verteilt sich die Selbsteinschätzung der evangelischen Jugendlichen über die gesamte Skala hinweg und immerhin 49 % der evangelischen Jugendlichen wählt einen Wert ≤ 3 und schätzt sich damit als nicht oder wenig religiös ein.

Abbildung 9: Selbsteinschätzung der Religiosität unter Jugendlichen



Quelle: Eigene Berechnung auf Basis des ALLBUS 2012, Frage: »Würden Sie von sich sagen, dass Sie eher religiös oder eher nicht religiös sind? Wir haben hier eine Skala. Wo würden Sie Ihre eigenen Ansichten auf dieser Skala einstufen?«, nur Jugendliche zwischen 18–29 Jahren, Angaben in Prozent.

Natürlich stellt sich die Frage, was unter den Jugendlichen als religiös verstanden wird und die Vermutung liege nahe, dass vor allem kirchliche Aspekte darunter subsumiert werden. Allerdings zeigen Zahlen zur Selbsteinschätzung der Spiritualität ein ähnliches Bild, so dass nicht vom Bestehen einer alternativen, wie auch immer gearteten Religiosität oder Spiritualität ausgegangen werden kann.

Die Daten zu Gottesvorstellung und selbst eingeschätzter Religiosität widersprechen einer klaren Zuschreibung: Evangelische seien alle religiös und Konfessionslose seien alle nicht religiös. Von einer solchen Dichotomie kann

nicht zwangsläufig ausgegangen werden. Im Gegenteil ist Nichtreligiosität weit in die Gruppe der jungen Konfessionsmitglieder vorgedrungen. Dabei ist es nicht nur so, dass die Konfessionslosen kaum bei Abstand zur Kirche im Privaten religiös bleiben, wie es den Annahmen der Individualisierungstheorie entspricht, sondern vielmehr zeigen sich unter den evangelischen Jugendlichen Glaubenszweifel beziehungsweise vermehrt eine deutliche Artikulation, man glaube nicht an Gott oder überhaupt an eine Art von Transzendenz. Es lässt sich schlussfolgern, dass unter den evangelischen Jugendlichen noch ein beachtliches Potenzial an zukünftigen Konfessionslosen besteht. Entsprechend sollte die Auseinandersetzung mit Konfessionslosigkeit aus kirchlicher oder religionspädagogischer Perspektive auch die kirchengebundenen Jugendlichen im Blick behalten. Gründe für diese Säkularisierung auf individueller Ebene können dabei ganz unterschiedlicher Natur sein. Neben persönlich-biographischen negativen Erfahrungen mit Kirche und religiösen Menschen, sind es vor allem größere gesellschaftliche Prozesse, die einen Einfluss auf die persönliche Plausibilität religiöser Inhalte nehmen. Allen voran und gerade in Bezug auf Gottesvorstellungen ist es der Prozess der Rationalisierung, welcher transzendenten Vorstellungen entgegensteht. Der Aussage, man solle sich das halten, was mit dem Verstand erfassbar ist, stimmen unter den evangelischen Jugendlichen 60 %, unter den konfessionslosen Jugendlichen 80 % zu (vgl. Tab. 3). Entsprechend sind die Aussagen, die Gott eher im Menschen, ganz konkret »in den Herzen der Menschen«, verorten, diejenigen, welche die stärkste Zustimmung erhalten. Interessant ist dabei, dass sich evangelische und konfessionslose Jugendliche in dieser Haltung kaum unterscheiden.

Tabelle 3: Gottesvorstellungen unter evangelischen und konfessionslosen Jugendlichen

	Ev.	Konf.los
Orientierung an Rational Fassbarem	60 %	80,6 %
Gott befasst sich persönlich mit Menschen	31 %	6,1 %
Gott ist nur das Wertvolle im Menschen	44,2 %	33,1 %
Gott ist lediglich in den Herzen der Menschen	66,5 %	63,4 %
Egal, ob es Gott gibt	40,7 %	75,8 %
Egal, ob es höhere Macht gibt	40 %	71,9 %

Quelle: Eigene Berechnung auf Basis des ALLBUS 2012, zustimmende Antworten »stimme voll und ganz zu« + »stimme eher zu«, nur Jugendliche zwischen 18–29 Jahren.

Gleichzeitig zeigt sich auch eine ausgeprägte Gleichgültigkeit gegenüber der Gottesfrage. Unter den evangelischen Jugendlichen stimmen rund 40 % jeweils den Aussagen zu, es sei ihnen egal, ob es Gott oder eine höhere Macht gäbe, Werte unter allen Altersgruppen der evangelischen Befragten ergeben hingegen nur rund 27 % (vgl. Tab. 1). Unter den konfessionslosen Jugendlichen liegen die Zustimmungsraten erwartungsgemäß deutlich höher. Die Gleichgültigkeit wurde vielfach auf den gesellschaftlichen Prozess der funktionalen Differenzierung zurückgeführt, da es in funktional differenzierten Gesellschaften keine allumfassenden Deutungshoheiten mehr gibt, sondern lediglich »Teilwahrheiten«, die für jeden einzelnen Gesellschaftsbereich unterschiedlich ausfallen können. Die Plausibilität eines universellen Deutungssystems, wie es Religion historisch lange Zeit war, geht aber aufgrund eines solchen Prozesses der Diffusion verloren und religiöse Inhalte wie eine Gottesvorstellung verlieren zunächst an Notwendigkeit und letztlich an Bedeutung.

Zudem muss dem Argument Rechnung getragen werden, dass es sich bei der Betrachtung von Jugendlichen um die Betrachtung einer Lebensphase handelt, die von Umbrüchen und Orientierung geprägt ist (vgl. Erikson 1973: 106ff.), eine ausgeprägte und stabile religiöse Identität also nicht zwangsläufig angenommen werden kann. Inwiefern sich die Haltung zu Religiosität im Lauf des Lebens verändert, ist empirisch schwer zu erfassen, bräuchte es doch Studien, welche Teilnehmer durch verschiedene Phasen ihres Lebens begleitet und diese damit jahrzehntelang befragt (vgl. Lois 2013).

Derartige Untersuchungen stehen aber in Bezug auf Religiosität nicht zur Verfügung. Oftmals wird die Jugendphase als Zeit der Sinnsuche, auch bezüglich der eigenen Haltung zu Religiosität, beschrieben. Folglich müsste man davon ausgehen, dass dies ein verstärktes und aktives Nachdenken über Religiöses beinhaltet. Ein Blick auf Fragestellungen zum Thema religiöse Kommunikation und religiöses Denken bestätigt aber auf den ersten Blick eher die Bedeutungslosigkeit von Religiosität (vgl. Tab. 4). Die Ergebnisse auf die Frage nach der Häufigkeit des Nachdenkens über Glaubensfragen oder dem Sinn des Lebens fällt in der Kategorie »oft« und »sehr oft« insgesamt bei den Jugendlichen vergleichsweise niedrig aus, wenn man davon ausgeht, dass existenzielle Fragen

die Jugendphase prägen. Auch in Gesprächen kommen religiöse Themen nicht oft zur Sprache. Interessant ist, dass die höchsten Zustimmungswerte zu häufigem Nachdenken über Religiöses und religiösen Gesprächsthemen jeweils unter evangelischen Jugendlichen in Ostdeutschland und unter konfessionslosen Jugendlichen in Westdeutschland zu finden sind. Dabei handelt es sich jeweils um die ›Kontrastgruppen‹ in Bezug auf die vorherrschende Kultur.

Das heißt, evangelische Jugendliche, die in einer mehrheitlichen Kultur der Konfessionslosigkeit aufwachsen und konfessionslose Jugendliche, die mehrheitlich in einer Kultur der Konfessionszugehörigkeit leben, sind diejenigen, die am häufigsten über Glaubens- und Sinnfragen nachdenken und folglich auch öfter über religiöse Themen sprechen, wobei die Zustimmungsraten auch hierbei auf recht niedrigem Niveau bleiben. So sind es offenbar verstärkt Kontrasterfahrungen im Kontakt mit Andersdenkenden, die eine Beschäftigung mit derartigen Fragen und eine Kommunikation darüber auslösen. Besteht diese Kontrasterfahrung nicht, wie beispielsweise unter konfessionslosen Jugendlichen in Ostdeutschland, scheint Religion dann auch nicht oder zumindest nur selten einer Auseinandersetzung wert.

Dabei sind mehrere Begründungsstrukturen relevant. Einerseits kann gerade unter Jugendlichen von einer sogenannten »säkularen Schweigespirale« (Pickel 2016) ausgegangen werden, welche kurz gesagt umschreibt, dass Religion an Bedeutung verliert, sie deshalb auch in öffentlichen Gesprächen (z. B. mit Freunden und in der *peer group*) nicht zum Thema gemacht wird. Teilweise gilt Reden über ihre Religion unter Jugendlichen gar als peinliches Thema. Die Konsequenz ist: Es wird in der Öffentlichkeit immer seltener über (die eigene) Religion gesprochen. Dies erweckt aber nur verstärkt bei den Jugendlichen den Eindruck, dass man in der Öffentlichkeit nicht über Religion zu reden hat – nur säkulare Kommunikation sei dem Lebensalltag angemessen. Die Folge ist dann eine *self-fulfilling prophecy*: die soziale Bedeutung von Religion bei den Jugendlichen und jungen Erwachsenen lässt weiter nach.

Tabelle 4: Religiöses Nachdenken und religiöse Kommunikation unter Jugendlichen

	Evangelisch		Konfessionslos	
	Ost	West	Ost	West
Nachdenken über Glaubensfragen oft	26,3	14,7	6,1	21,8
Nachdenken über Sinn des Lebens oft	31,6	26	23,3	38,5
Religiöse Themen in Gesprächen oft	18,4	10,7	5,1	26,2

Quelle: Eigene Berechnung auf Basis des ALLBUS 2012, zustimmende Antworten »sehr oft« + »oft«, nur Jugendliche zwischen 18–29 Jahren, Angaben in Prozent.

Mit zunehmender Bedeutungslosigkeit von Religion und nachlassender religiöser Sozialisation, wie es ja gerade in Ostdeutschland fast flächendeckend der Fall ist, geht nun aber eine komplette Sprachwelt verloren. Dies versperrt immer mehr Menschen (speziell jungen Menschen) damit auch den Zugang zu einem Nachdenken oder Sprechen über Religiöses. Zum Dialog mit Konfessionslosen aus kirchlicher Perspektive schreibt Hans-Martin Barth:

»Religiöse Sprache, so sagen manche Konfessionslose, sei für sie wie eine Fremdsprache, die sie nicht verstehen. Darauf gibt es zwei mögliche Antworten: Entweder es gelingt dem Partner die Elementaria der eigenen Sprache zu vermitteln, oder man muss versuchen, seine Sprache zu sprechen. Die Kirche muss beides versuchen. Sie muss mehrsprachig werden.« (Barth 2013: 73).

Mit Blick auf die vorliegenden Daten ließe sich Barths Forderung sogar erweitern, denn religiöse Sprachlosigkeit und Implausibilität von Glaubensinhalten lassen sich eben nicht nur für konfessionslose Jugendliche, sondern auch für einen großen Teil der kirchenzugehörigen Jugendlichen konstatieren.

5 Zusammenfassung

Bevor einige religionssoziologische Beobachtungen zu vorhandenen Gottesvorstellungen in der Gesellschaft zusammengefasst werden, soll noch einmal auf die einhergehende Problematik der Unverfügbarkeit religiösen Denkens eingegangen werden. Das menschliche Denken empirisch zu erfassen, gestaltet sich bereits schwierig, umso schwieriger wird es, wenn es zusätzlich um transzendente Vorstellungen geht. Aus theologischer Perspektive tritt ein weiteres Unverfügbarkeitsmoment hinzu, nämlich dass Gott selbst immer unverfügbar, also niemals in Ganzheit erfassbar ist – nicht im Glauben und damit natürlich auch nicht empirisch. Des Weiteren ist aus theologischer Sicht hinzuzufügen, dass im Grunde nicht von dem *einen* persönlichen Gott gesprochen werden kann, sondern wenn überhaupt vom *dreieinen* Gott.

Die trinitarische Vorstellung von Gott wird allerdings nicht nur in der Religionssoziologie, sondern zuweilen auch in der Systematischen Theologie etwas stiefmütterlich behandelt (vgl. Barth 2008: 272). Wenn nun in Umfragen die Standardfrage zur Gottesvorstellung gestellt wird, besteht für an Gott Glaubende die Möglichkeit, zwischen dem *Glauben an einen persönlichen Gott* oder dem *Glauben an eine höhere Macht oder ein höheres Wesen* zu wählen. Theologisch wird diese Auswahl der Komplexität und Unverfügbarkeit Gottes natürlich nicht gerecht, aber auch empirisch kann man nicht davon ausgehen, dass Christen im Allgemeinen eine homogene Gottesvorstellung an den Tag legen, sondern dass auch für Menschen christlichen Glaubens Gottesvorstellungen von Sozialisation und Erfahrung abhängig und damit heterogen sind.

Was man hingegen empirisch erfassen kann, ist, ob überhaupt ein Glaube an Transzendenz vorhanden ist, wie auch immer dieser im Einzelfall aussehen mag. Dabei zeigt sich, dass der Glaube an einen persönlichen Gott offenbar verstärkt mit religiöser Praxis zusammenhängt. Religiöse Praxis wie Gebete, Gottesdienstbesuche oder kirchliche Ehrenämter scheinen eine interaktive Gottesbeziehung zu fördern und damit auch die Wahrnehmung Gottes als persönliches Gegenüber. Der Mehrheit der repräsentativ befragten evangelischen Kirchenmitglieder scheint jedoch eine eher diffuse Vorstellung einer höheren

Macht oder eines höheren Wesens näher zu liegen. Vor allem Jugendliche wählen eher die diffuse unbestimmte höhere Macht oder das unspezifische höhere Wesen. Ein Blick auf die anderen Dimensionen von Religiosität zeigt parallel dazu sowohl gesamtgesellschaftlich als auch unter religiösen Jugendlichen, ein Nachlassen religiöser Praxis, religiösen Wissens und religiöser Sozialisation allgemein. Die beobachtbare Diffusion des Gottesbildes kann zum einen als Kennzeichen einer generellen gesellschaftlichen Individualisierung gedeutet werden. Es besteht, auf Religion bezogen, wenig Interesse an gemeinsamer religiöser Praxis, eine individualisierte Weltdeutung und Lebensbewältigung führen zu einer Individualisierung des religiösen Lebensstils, der Einzelne rückt von gemeinsamer Kirche ab und tritt möglicherweise sogar aus ihr aus. Entscheidend ist dabei aber, dass aus diesem individualisierten religiösen Standpunkt heraus meist keine Weitergabe religiöser Sozialisation erfolgt oder aber eine Weitergabe diffuser Inhalte und möglicherweise individueller Praktiken, was dann letztlich von Generation zu Generation zu einem Verblässen und Nachlassen der Religiosität führt und letztlich als prozesshafte, generationenbasierte Säkularisierung zu beschreiben ist.

Diese Deutung bestätigt sich auch im Hinblick auf Konfessionslose. So ist unter den Konfessionslosen nur eine sehr kleine Gruppe zu finden, welche als individuell religiös zu beschreiben wären. Die Mehrheit der Konfessionslosen verhält sich gegenüber Religion desinteressiert und hat schlicht kein Verlangen, sich überhaupt mit religiösen Fragestellungen auseinanderzusetzen. Während in Westdeutschland, einer Kultur der Konfessionszugehörigkeit, noch etwas mehr Individuell Religiöse zu finden sind, weil eine religiöse Sozialisation auch unter westdeutschen Konfessionslosen noch weiter verbreitet ist, zeigt sich in Ostdeutschland vor allem tradierte Religionslosigkeit.

Die Diffusion des Gottesbildes ist möglicherweise auch als Kennzeichen einer Entsprachlichung von Religiosität zu verstehen. Individualisierung von Religiosität führt faktisch zu einer Pluralisierung von religiösen Lebensstilen und damit zu einer Pluralisierung von religiösen Vorstellungen, zeitgleich geht gemeinsame religiöse Sprache durch nachlassende Sozialisation und Praxis verloren. Damit ist es schon auf sprachlicher Ebene schwierig, eine Gottesvorstellung

überhaupt auszudrücken. Mit Barth lässt sich die Frage an die Kirche stellen, ob sie in sprachlicher Hinsicht tatsächlich den dreieinen und damit aus vielerlei Perspektive zugänglichen Gott kommuniziert oder ob nicht auch im kirchlichen Rahmen der Gottesbegriff viel zu selbstverständlich verwendet wird. Aus empirischer Perspektive ist Gott jedenfalls sowohl als Begriff sowie auch in seiner Existenz unter den evangelischen, jugendlichen und konfessionslosen Befragten nicht selbstverständlich. Die Frage ist damit nicht nur, ob und wo Platz für Gott in der heutigen Gesellschaft ist, sondern ob es auch Worte für und über Gott gibt auf deren Basis man über Existenz sprechen kann.

Literatur

- ALLBUS (1980–2016): *Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften*. Köln: Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften. <https://www.gesis.org/allbus/allbus/>
- Bath, Hans-Martin (2008): *Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Barth, Hans-Martin (2013): »Zum Dialog mit Konfessionslosen als Herausforderung für kirchliches Handeln«. In: Hempelmann, Reinhard und Hubertus Schönemann (Hrsg.): *Glaubenskommunikation mit Konfessionslosen. Kirche im Gespräch mit Religionsdistanzierten und Indifferenten*. EZW-Texte Nr.226/2013. Berlin: Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen.
- Bertelsmann Stiftung (Hrsg.) (2013): *Religionsmonitor. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland*. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung. <https://www.bertelsmann-stiftung.de/fileadmin/files/BSt/Publikationen/GrauePublikationen/GP_Religionsmonitor_verstehen_was_verbindet_Religioesitaet_und_Zusammenhalt_in_Deutschland.pdf>
- Berger, Peter L. (1988): *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie* (2. Aufl.). Frankfurt am Main: Fischer.
- Bruce, Steve (2002): *God is dead. Secularization in the West*. Oxford: Blackwell.

- von Brück, Michael und Jürgen Werbick (1994): *Traditionsabbruch – Ende des Christentums?* Würzburg: Echter.
- Davie, Grace (1994): *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging.* Oxford: Blackwell.
- Durkheim, Emile (1981 [1912]): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens.* Frankfurt am Main: Insel.
- Erikson, Erik H. (1973): *Identität und Lebenszyklus.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Finke, Roger/Stark, Rodney (1992): *The Churching of America 1576-1990: Winners and Losers in our Religious Economy.* New Brunswick: Rutgers UP.
- Finke, Roger/Stark, Rodney (2006): *The Churching of America 1776-2005. Winners and Losers of Our Religious Economy.* New Brunswick: Rutgers UP.
- Glock, Charles Y. (1969): »Über die Dimensionen der Religiosität«. In: Matthes, Joachim (Hrsg.): *Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II.* Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt.
- Iannaccone, Laurence R. (1991): »The Consequences of Religious Market Structure: Adam Smith and the Economics of Religion«. In: *Rationality and Society* 3: 156–177.
- Jaeckel, Yvonne/Pickel, Gert (2015): »Religiöse Atheisten? Eine Standortbestimmung zwischen gesellschaftlicher Säkularisierung und religiöser Individualisierung«. In: *epd-Dokumentationen* 46/2015, 24–36.
- Knoblauch, Hubert (1999): *Religionssoziologie.* Berlin: De Gruyter.
- Lois, Daniel (2013): *Wenn das Leben religiös macht. Altersabhängige Veränderungen der kirchlichen Religiosität im Lebensverlauf.* Wiesbaden: Springer VS.
- Luckmann, Thomas (1991): *Die unsichtbare Religion.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Meulemann, Heiner (2015): *Nach der Säkularisierung. Religiosität in Deutschland 1980–2012.* Wiesbaden: Springer VS.
- Pickel, Gert (1999): »Konfessionslose in Ost- und Westdeutschland – ähnlich oder anders?«. In: Pollack, Detlef/Pickel, Gert (Hrsg.): *Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989–1999.* Opladen: Leske und Budrich. 206–235.

- Pickel, Gert (2009): »Secularization as an European Fate? Results from the Church and Religion in an Enlarged Europe Project 2006«. In: Pickel, Gert/Müller, Olaf (Hrsg.): *Church and Religion in Contemporary Europe. Results from Empirical and Comparative Research*. Wiesbaden: Springer VS. 89–123.
- Pickel, Gert (2014): »Jugendliche und Junge Erwachsene. Stabil im Bindungsverlust zur Kirche.« In: EKD (Hrsg.): *Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*. Hannover: EKD. 60–72.
- Pickel Gert (2016): »Ist Reden über Religion religiös? Anmerkungen zur Existenz einer säkularen Schweigespirale«. In: Rose, Miriam/Wermke, Michael (Hrsg.): *Religiöse Rede in postsäkularen Gesellschaften*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. 57–88.
- Pickel, Gert (2017): »Religiosität in Deutschland und Europa – Religiöse Pluralisierung und Säkularisierung auf soziokulturell variierenden Pfaden.« In: *Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik (ZRGp)* 1: 37–74.
- Pickel, Gert/Jaeckel, Yvonne/Yendell, Alexander (2015): *Der Deutsche Evangelische Kirchentag – Religiöses Bekenntnis, politische Veranstaltung oder einfach nur Event? Eine empirische Studie zum Kirchentagsbesuch in Dresden und Hamburg*. Baden-Baden: Nomos.
- Pickel, Gert/Jaeckel, Yvonne/Yendell, Alexander (2019): »Konfessionslose – Kirchenfern, indifferent, religionslos oder atheistisch?«. In: Pascal Siegers et al. (Hrsg.): *Einstellungen und Verhalten der deutschen Bevölkerung. Analysen mit dem ALLBUS*. Wiesbaden: Springer VS. 123–153.
- Pollack, Detlef (1995): »Was ist Religion? Probleme der Definition«. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3: 163–190.
- Pollack, Detlef (2003): *Säkularisierung – ein moderner Mythos?* Tübingen: Mohr Siebeck.
- Pollack, Detlef (2015): »Religionssoziologie in Deutschland seit 1945: Tendenzen – Kontroversen – Konsequenzen«. In: *KZfSS* (2015) 67: 433–474.
- Siegers, Pascal (2014): »Spiritualität – Sozialwissenschaftliche Perspektiven auf ein umstrittenes Konzept«. In: *Analyse & Kritik* 01/2014, Stuttgart: 5–30.

- Stark, Rodney/Bainbridge, Roger (1987): *A Theory of Religion*. New Brunswick: Rutgers UP.
- Streib, Heinz/Klein, Constantin (2013): »Atheists, Agnostics and Apostates: Vol.1«. In: Kenneth, I.P./ Julie, J.E./ James, W.J. (Eds): *APA Handbook of Psychology, Religion and Spirituality*. Washington D.C.: American Psychological Association. 713–728.
- Voas, David (2008): »The Continuing Secular Transition«. In: Pollack, Detlef/Olson, Daniel V.A. (Hrsg.): *The Role of Religion in Modern Societies*. New York: Routledge. 25–48.
- Weber, Max ([1904/1905] 2015): *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Hamburg: C. H. Beck.
- Wilson, Bryan (1982): *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford UP.

Zu den Autoren

Dipl. theol. Yvonne Jaeckel ist wiss. Mitarbeiterin an der Universität Leipzig am Lehrstuhl für Religions- und Kirchensoziologie. Sie arbeitet u. a. zu Konfessionslosigkeit in Ost- und Westdeutschland, Säkularisierung und religiöse Pluralisierung. Ihre Promotion beschäftigt sich mit dem Verhältnis von Jugend, Religion und Identität.



Dr. Gert Pickel ist Professor für Religions- und Kirchensoziologie an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig. Seine Forschungsschwerpunkte liegen neben der Religionssoziologie auch im Bereich politischer Kulturforschung.