

Miriam Rose | Michael Wermke (Hrsg.)



Konfessionslosigkeit heute

Zwischen Religiosität und Säkularität



KONFESSIONSLOSIGKEIT HEUTE

STUDIEN ZUR RELIGIÖSEN BILDUNG (STRB)

Herausgegeben von
Michael Wermke und Thomas Heller

Band 5

KONFESSIONSLOSIGKEIT HEUTE

ZWISCHEN RELIGIOSITÄT UND SÄKULARITÄT

HERAUSGEGEBEN VON MIRIAM ROSE
UND MICHAEL WERMKE



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2014 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig
Printed in Germany · H 7697

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Kai-Michael Gustmann, Leipzig
Coverbild: Jan-Peter Kasper, Jena
Satz: Steffi Glauche, Leipzig
Druck und Binden: Hubert & Co., Göttingen

ISBN 978-3-374-03385-0
www.eva-leipzig.de

INHALT

Einleitung..... 9

Miriam Rose/Michael Wermke

TEIL I:

»RELIGIÖSE UNBESTIMMTHEITEN« IN EMPIRISCH-THEOLOGISCHER UND RELIGIONSZOLOGISCHER PERSPEKTIVE

Religiosität und Säkularität in Europa

Empirisch-theologische Perspektiven..... 29

Hans Schildermann

Religion, Religiosität, Religionslosigkeit und religiöse Indifferenz

Religionssoziologische Perspektiven im vereinigten Deutschland 45

Gert Pickel

TEIL II:

»RELIGIÖSE UNBESTIMMTHEITEN« IN RELIGIONSPHILOSOPHISCHER UND RELIGIONSTHEORETISCHER PERSPEKTIVE

Plurale Religionskultur und Theorie des Christentums 81

Arnulf von Scheliha

Glaubensneugier und Vereinszugehörigkeit

Zum Verständnis von Leben und Lehre, Denken und System 98

Cornelia Richter

Der »selbstgenügsame Humanismus« zwischen
Naturalismus und Christentum

Ein Positionierungsversuch im Kontext der Konfessionslosigkeit 112

Eberhard Tiefensee

TEIL III:

»RELIGIÖSE UNBESTIMMTHEITEN« IN OSTDEUTSCHLAND

»Es ist nicht mehr mein Glaube!«

Transformationen von Welt- und Selbstkonstruktionen,
dokumentiert an biographischen Brüchen. 141

Suselin Schwedas

Alltag, Politik und Religion in der DDR

Eine spannungsreiche Konstellation in der »Erinnerung«
populärer Filme 166

David Käbisch

TEIL IV:

»RELIGIÖSE UNBESTIMMTHEITEN« IN SÜDOSTEUROPA

Praktisch-theologische Erwägungen zur Konfessionslosigkeit
im Kontext der evangelischen Kirche in der Slowakei 185

L'ubomír Batka

Diasporasituation und konfessionelle (Un)bestimmtheit

Praktisch-theologische Erwägungen im Kontext der evangelischen
Kirche in Österreich 203

Robert Schelander

TEIL V:

»RELIGIÖSE UNBESTIMMTHEITEN« ALS PHÄNOMEN
POST-SÄKULARER KULTUR

Die Grenzen der Religion überschreiten

Sakramentale Mysterien in einer post-säkularen Gesellschaft 221

Marius Timmann Mjaaland

The Utøya Massacre – Understanding Evilness and Bestiality

in the Light of Horror Movies and Theology. 231

Paul Otto Brunstad

»Dieses unglaubliche Bedürfnis zu glauben« Konfessionelle Konfessionslosigkeit und religiöse Revolte bei Julia Kristeva	241
<i>Regine Munz</i>	

**TEIL VI:
»RELIGIÖSE UNBESTIMMTHEITEN« IM DIALOG MIT
KIRCHLICHEN INSTITUTIONEN**

Religiöse und säkulare Lebenskompetenz. Kirchenleute und Konfessionslose im Gespräch	261
<i>Reiner Knieling</i>	

**TEIL VII:
»RELIGIÖSE UNBESTIMMTHEITEN« ALS HERAUSFORDERUNG
FÜR RELIGIÖSE BILDUNG**

Konfessionslosigkeit als religionspädagogische Herausforderung Überlegungen am Beispiel des schulischen Religionsunterrichts in Ostdeutschland	275
<i>Michael Domsgen</i>	

Religiöse Indifferenz und Differenzkompetenz Religiöse Bildung als Überführung komplexer religiöser Unbestimmtheiten in einen bewussten Umgang mit dem Unbestimmbaren	288
<i>Martina Kumlehn</i>	

TEIL VIII:

»RELIGIÖSE UNBESTIMMTHEITEN« ALS HERAUSFORDERUNG
FÜR DIE PRAKTISCHE THEOLOGIE

Rituale – Schwellen zwischen Sinn und Religion 307

Michael Meyer-Blanck

Evangelische Verkündigung in der religionspluralen Gesellschaft. 321

Uta Pohl-Patalong

Autorenverzeichnis 333

EINLEITUNG

Miriam Rose/Michael Wermke

Im allgemeinen Sprachgebrauch bestimmt ›konfessionslos‹, wer keiner religiösen oder konfessionellen Gemeinschaft angehört, wer sich also formal nicht mit einer bestimmten Sozialgestalt von Religion identifiziert. Eine solche formale Nicht-Religionszugehörigkeit ist in den einzelnen Regionen Europas sehr verschieden ausgeprägt, sowohl quantitativ als auch mentalitätsbezogen. In besonders starkem Maße findet sich das Phänomen der Konfessionslosigkeit in Ostdeutschland, aber auch in bestimmten anderen Regionen Europas. Mit Blick auf die gesamteuropäische Situation ist geradezu von einer Vielfalt unterschiedlicher religiöser Kulturen zu sprechen: Die religiöse Landkarte Europas differenziert sich nicht nur in die christlichen Konfessionen und den Islam einschließlich der jüdischen Diaspora, sondern auch in verschiedene Formen zunehmender Konfessionslosigkeit aus. Diese heterogene Situation in den einzelnen europäischen Ländern resp. in Europa besitzt großen Einfluss auf die nationale und internationale Politik, auf die Rechtsprechung (z. B. Kopftuchverbot, EU-Verfassung) und auf den gesellschaftlichen Frieden zwischen den einzelnen europäischen Regionen. In diesem Sinne liefert der vorliegende Band einen Beitrag, die systematisch-theologischen, praktisch-theologischen und religionssoziologischen Perspektiven hinsichtlich des Phänomens der Konfessionslosigkeit zusammenzuführen und dadurch die Suche nach angemessenen theologischen Verstehenskategorien für dieses komplexe gesellschaftliche Phänomen in Europa zu fördern.

Theologie arbeitet bisher mit klaren Kriterien, aufgrund derer eine Einstellung, eine Person oder ein Phänomen als religiös oder nichtreligiös, und somit als eindeutig bestimmt werden kann, so sehr auch *innerhalb* des religiösen Bereiches komplexe Brechungen gedacht werden (z. B. simul iustus et peccator, anonymes Christentum). Bezüglich solcher Kriterien für Religion existieren höchst unterschiedliche Vorschläge; sie reichen von Praxisvoll-

zügen (Weihnachtsgottesdienstbesuch)¹ bis hin zu existentiellen Einstellungen (Sinnsuche)². Das vielschichtige Feld der Konfessionslosigkeit, wie es die Religionssoziologie untersucht, lässt sich nicht (mehr) im Dual von Religion/Nicht-Religion bzw. religiös/areligiös beschreiben und bewerten, sondern bedarf eines Dritten. Dieses Dritte würde ein Zwischenfeld bezeichnen, welches mittels seiner und in seinen Ambivalenzen zu erfassen ist. Dafür existieren begriffliche Vorschläge, wie zum Beispiel »religioid«³ oder »religionsaffin«⁴, die jedoch in den Fachdiskursen bisher kaum eine Rolle spielen. Solche Vorschläge zu einer nicht-dualen Religionshermeneutik sollen auf ihre Leistungsfähigkeit zur Phänomen-Erfassung erprobt und zur Anregung für die Entfaltung komplexer Konzepte nutzbar gemacht werden.

Auch vor dem Hintergrund dieser Differenzen wird deutlich, dass die religiösen Gegenwartslagen noch nicht hinreichend beschrieben werden können durch die Feststellung von formaler Konfessionslosigkeit, durch Begriffe wie »vagabundierende Religiosität«⁵ oder mit Ausweichbegriffen wie postsäkular. Religionssoziologische Forschung besagt, dass die Haltung der Gesellschaft/der Individuen zu Religion als Ambivalenz und in ihren Ambivalenzen fassbar ist (in historischer Perspektive).⁶

Wissenschaftlich interessant und herausfordernd ist es, dass Konfessionslosigkeit vielfach keine dezidiert eindeutig und konsequent ablehnende Haltung zur Religion bedeutet, wie sie mit den Begriffen Atheismus oder Areligiosität bezeichnet werden könnte. Stattdessen ist Folgendes zu beobachten: Religion im Sinne einer definierten traditionellen Konfessionszugehörigkeit wird vielfach nicht mehr als ernstzunehmende Alternative wahrgenommen, und doch integrieren Menschen einzelne religiöse Vorstellungen (wie Unsterblichkeit der Seele) oder Praktiken (Gebetsanrufe) in ihr Leben und setzen

¹ Vgl. MATTHIAS MORGENROTH, Weihnachts-Christentum. Moderner Religiosität auf der Spur, Gütersloh 2012.

² Vgl. WILHELM GRÄB, Lebensgeschichten, Lebensentwürfe, Sinndeutungen. Eine praktische Theologie gelebter Religion, Gütersloh 1998.

³ S. GEORG SIMMEL, Die Religion (1906/1912), in: Gesamtausgabe. Bd. 10, Frankfurt a. M. 1995, 39–118, 61f.

⁴ S. CLAUDIUS OSTHÖVENER, Konstellationen des Erlösungsgedankens, in: Bayreuther Theologie. wagnerspectrum 2/2009, 51–80.

⁵ S. THOMAS NIPPERDEY, Deutsche Geschichte 1866–1918. Bd. 1, München 1990, 521ff.

⁶ Vgl. KARL GABRIEL/CHRISTEL GÄRTNER/DETLEF POLLACK, Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik, Berlin 2012.

sich religiösen Sinndeutungen aus.⁷ So machen neuere religionssoziologische Untersuchungen im Osten Deutschlands auf ein doppeltes, in sich paradoxes Phänomen aufmerksam: Einerseits eine durch den DDR-Weltanschauungsstaat ›forcierte Säkularität‹, die zu einem weitgehenden Verlust der Bindekraft der Kirchen geführt hat; andererseits findet sich gerade in der jüngsten Generation eine als ›agnostische Spiritualität‹ bezeichnete Haltung und Form moderner Religiosität.⁸ Jugendsoziologische wie auch religionspädagogische Jugendstudien im Osten wie auch im Westen Deutschlands bestätigen den kirchlichen Traditionsabbruch unter Jugendlichen, sie weisen aber zugleich religiöse, mitunter christlich geprägte Glaubenseinstellungen und -praxen nach, die unabhängig von der Konfessionszugehörigkeit von Jugendlichen geteilt werden.⁹

Der vorliegende Band dokumentiert die Beiträge, die im Frühjahr 2013 auf der internationalen Tagung »Konfessionslosigkeit heute. Zwischen Religiosität und Säkularität« in Jena vorgestellt und diskutiert wurden. Die Tagung zielt auf eine Entwicklung resp. Zurückgewinnung einer theologischen Sprachfähigkeit ab, die innerhalb der verschiedenen theologischen Disziplinen wie auch für kirchliche und gesellschaftliche Öffentlichkeit das neuartige

⁷ Mit Blick auf religiöse Sinndeutungsangebote in der populären Kultur (in Auswahl): HANS-MARTIN GUTMANN, *Der Herr der Heerscharen, die Prinzessin der Herzen und der König der Löwen. Religion lehren zwischen Kirche, Schule und populärer Kultur*, Gütersloh 1998; JÖRG HERMANN, *Sinnmaschine Kino. Sinndeutung und Religion im populären Film*, Gütersloh 2001; MICHAEL WERMKE, *Mythos, Gewalt und Religion. Ein Beitrag zur mythen-theoretischen Analyse des populären Kinofilms*, in: BThZ 23 (2006), 199–213.

⁸ Vgl. MONIKA WOHLRAB-SAHR/UTA KARSTEIN/THOMAS SCHMIDT-LUX, *Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und Generationsdynamik im Osten Deutschlands*, Frankfurt a. M./New York 2009; vgl. MONIKA WOHLRAB-SAHR, *Konfessionslos gleich religionslos? – Überlegungen zur Lage in Ostdeutschland*, in: GÖTZ DOYÉ/HEIDRUN KESSLER (Hrsg.), *Konfessionslos und religiös. Gemeindepädagogische Perspektiven*, Leipzig 2002, 11–27.

⁹ Vgl. HELMUT HANISCH/DETLEF POLLACK, *Religion – ein neues Schulfach. Eine empirische Untersuchung zum religiösen Umfeld und zur Akzeptanz des Religionsunterrichts aus Sicht von Schülerinnen und Schülern*, Stuttgart/Leipzig 1997; vgl. 13. Shell Jugendstudie, *Deutsche Shell* (Hrsg.), *Gesamtkonzeption und Koordination*: ARTHUR FISCHER u. a., Opladen 2000; vgl. HANS-GEORG ZIEBERTZ/BORIS KALBHEIM/ULRICH RIEGEL, *Religiöse Signaturen heute. Ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung*, Gütersloh/Freiburg 2003; vgl. MICHAEL WERMKE, *Religionsunterricht in Ostdeutschland. Empirische Befunde zum Teilnehmerverhalten thüringischer Schülerinnen und Schüler*, Jena 2006; vgl. MICHAEL DOMSGEN/FRANK LÜTZE, *Schülerperspektive zum Religionsunterricht. Eine empirische Untersuchung in Sachsen-Anhalt*, Leipzig 2010.

Phänomen ambivalenter Religiosität kommunizierbar macht. Gelingen kann das nur in interdisziplinärer Perspektivenvielfalt: religionssoziologische, konfessionskundliche, religionsphilosophische, systematisch-theologische, kirchengeschichtliche und praktisch-theologische Zugänge. Diese sollen einander durchdringen und sich gegenseitig präzisieren, so dass der vorliegende Band wie auch die Jenaer Tagung in ihrem Aufbau als Wechselspiel der Perspektiven konzipiert sind.

I »RELIGIÖSE UNBESTIMMTHEITEN« IN EMPIRISCH-THEOLOGISCHER UND RELIGIONSZOLOGISCHER PERSPEKTIVE

Die religiöse Situation innerhalb Europas und innerhalb Deutschlands ist äußerst verschieden und daher auch entsprechend differenziert wahrzunehmen. Dies leisten zwei empirisch ausgerichtete Beiträge. Aufgrund konkreter Erhebungen diskutieren sie kritisch-konstruktiv die üblichen Deutungsschemata.

Hans Schilderman erörtert in seinem Beitrag »Religiosität und Säkularität in Europa. Empirisch-theologische Perspektiven«, ob es die postulierte »Europäische Konfessionslosigkeit« wirklich gibt. Der hermeneutische Zugang zu einem differenzierten Bild liegt für ihn in der Unterscheidung von »believing« (glauben) und »belonging« (teilnehmen). Daraus entwickelt er eine vierteilige Typologie religiöser Bindung, bestehend aus »säkular« (weder glauben noch teilnehmen), »konsistent-religiös« (sowohl glauben als auch teilnehmen), »gewohnheitsreligiös« (teilnehmen, aber nicht glauben) und »solitärreligiös« (glauben, aber nicht teilnehmen). Zur Klärung der religiösen Lage in Europa sei es zentral, die Bindungsprofile und das religiöse Bindungsverhalten in den einzelnen Konfessionen und Gesellschaften Europas genau zu erheben.

Schildermann bestreitet angesichts großer nationaler Differenzen die gängige Auffassung, dass Europa Wegbereiter der Säkularisierung sei. Eindringlich macht er auf das Gefälle zwischen West- und Osteuropa aufmerksam. Während in Westeuropa die konsistente Religiosität (46–47%) als auch die Säkularität (25–26%) stabil bleibe, erlebe die Religion in Osteuropa einen Aufschwung. Konfessionslosigkeit im strengen Sinne gebe es in Europa bisher nicht. Schildermann hält den Terminus »religiöse Unbestimmtheit« für weitaus zutreffender als »Konfessionslosigkeit«. In jenem Terminus wird das faktische Auseinanderfallen von Merkmalen begrifflich erfasst, die in der traditionellen Konfessionsdefinition zusammengehören: Gottesglauben, religiöse

Selbstidentifikation, rituelle Partizipation und moralische Relevanz des religiösen Glaubens.

In seinem Aufsatz »Religion, Religiosität, Religionslosigkeit und religiöse Indifferenz. Religionssoziologische Perspektiven im vereinigten Deutschland« diskutiert *Gert Pickel* die religionssoziologischen Befunde innerhalb dreier alternativer Modelle, dem Säkularisierungsmodell, dem Individualisierungsmodell und dem Marktmodell. Er begründet, warum das Säkularisierungsmodell die am ehesten zutreffende Erklärung für die soziologischen Befunde ist. Individuelle, institutionsdistanzierte Formen von Religiosität scheinen eher Übergangsstadien zu Religionslosigkeit zu sein denn stabile Alternativen zu kirchlichen Religionsformen. Die oft in der Forschung betonte gewachsene Präsenz der Religion in Öffentlichkeit und Medien bedeute laut Pickel gerade keine gestiegene Bedeutung der Religion für die Lebensführung von Individuen. Für West- und Ostdeutschland gilt es deutlich zu differenzieren: Während in Westdeutschland eine Kultur der Konfessionszugehörigkeit ausgeprägt sei, herrsche in Ostdeutschland eine Kultur der Konfessionslosigkeit vor, welche auch als gemeinschaftsstiftendes Abgrenzungsmerkmal gegenüber Westdeutschland empfunden werde. Gemeinsam aber sei die Zunahme an Konfessionslosigkeit.

2 »RELIGIÖSE UNBESTIMMTHEITEN« IN RELIGIONSPHILOSOPHISCHER UND RELIGIONSTHEORETISCHER PERSPEKTIVE

Die aktuelle religiöse Lage in ihrer Unbestimmtheit theoretisch zu erhellen, ist das Ziel der Beiträge von Cornelia Richter, Arnulf von Scheliha und Eberhard Tiefensee.

Zu reflektieren ist dabei die besondere christlich-theologische Perspektive in ihrer Perspektivität. Zu dieser Reflexion gehört die Wahrnehmung der historischen und sachlichen Interdependenz von christlicher Konfession(sgeschichte) und Konfessionslosigkeit.

Arnulf v. Scheliha führt in seinem Beitrag »Plurale Religionskultur und Theorie des Christentums« die Konfessionslosigkeit in Deutschland auf die Aufklärung zurück. Diese Impulse der Aufklärung seien dann durch gesellschaftliche Differenzierung und Religionspolitik verstärkt worden. Er plädiert dafür, den gegenwärtigen religiös-weltanschaulichen Pluralismus inklusive der Konfessionslosen als positive Konsequenz der Religionsgeschichte des Christentums zu interpretieren. Damit knüpft von Scheliha an das kulturtheoretische Christentumsverständnis von Richard Rothe an. In einem christ-

lichen Staat nach Rothe bräuchte es nicht zwingend eine Konfessionalisierung der Bürger. Die konfessionslosen Bürger seien als Akteure innerhalb des aufgeklärten Christentums zu verstehen. Es sei wichtig, die Konfessionslosigkeit nicht einfach als säkular, profan oder ungläubig abzuqualifizieren, sondern die Konfessionslosen unter den Begriff des Christentums zu subsumieren.

Cornelia Richter setzt in ihrem Beitrag »Glaubensneugier und ›Vereinszugehörigkeit«. Zum Verhältnis von Leben und Lehre, Denken und System« mit begriffspolitischen Erwägungen ein. So sei zum Begriff Konfessionslosigkeit zunächst zu fragen, welchem Problem er sich verdankt, warum und wozu er verwendet wird und welche Transformationsprozesse er ausdrückt. Für die Dogmatik stellt sich bei der Analyse von Begriff und Phänomen der Konfessionslosigkeit die besondere Herausforderung, dass Dogmatik selbst als eine konfessionell gebundene und auch darin normative Disziplin zu verstehen ist. Für die zukünftige Form von Dogmatik entwickelt Richter Leitideen und Impulse. Im Zentrum der Reflexion sollte die religiöse Identitätsbildung stehen, die als Dimension personaler Identität aufzufassen und wie diese als Balance zwischen vielfältigen Prozessen zu verstehen sei. Dabei sei die prinzipielle Priorität von Frage gegenüber Antwort, von Leben vor Lehre, von Verstehen vor System zu beachten. Religiöse Inhalte sind niemals von ihrer symbolisch-kommunikativen und darin auch personalen Vermittlung zu lösen. Diese Einsichten seien nicht nur für Religionspädagogik, sondern auch für den wissenschaftlichen Vollzug von Theologie fruchtbar zu machen.

In seinem Aufsatz »Der ›selbstgenügsame Humanismus« zwischen Naturalismus und Christentum. Ein Positionierungsversuch im Kontext der Konfessionslosigkeit« begibt sich *Eberhard Tiefensee* auf die Suche nach einem neuen Begriff für die Menschen, die sich selbst weder als religiös, noch als nichtreligiös betrachten. Im Anschluss an Charles Taylor geht er davon aus, dass das weltanschauliche Feld der Gegenwart sich durch die Optionen Religion, (neuer) Humanismus und Antihumanismus strukturieren lasse. Der »neue Humanismus« stelle ins Zentrum: Anthropozentrismus statt Theozentrismus; er bestehe aus einem Rationalitäts- und einem Säkularitätsdogma. Der Antihumanismus dagegen kritisiert jede Form von Anthropozentrismus. Er ist in sich differenziert in einen naturalistischen und in einen kulturkritischen Antihumanismus. Tiefensee erwartet, dass jedes Denken, welches die rein naturwissenschaftliche Rationalität zu überschreiten bereit ist, zu einer Form von Metaphysik und Spiritualität kommt.

3 »RELIGIÖSE UNBESTIMMTHEITEN« IN OSTDEUTSCHLAND

Für Deutschland ist grundsätzlich zwischen der Konfessionslosigkeit im Osten und im Westen des Landes zu unterscheiden. Während die Konfessionslosigkeit im Westen Deutschlands ähnlich wie in den Niederlanden als Begleiterscheinung der gesellschaftlichen Liberalisierung westeuropäischer Länder seit den 1960er Jahren zu verstehen ist, ist die in der ehemaligen DDR vorfindliche Konfessionslosigkeit als eine spezifische Nachwirkung staatsideologisch oktroyierter Kirchenfeindlichkeit, die sich in den verschiedenen ehemals sozialistischen Ländern unterschiedlich stark auswirkte, zu begründen, so dass infolgedessen von »zwei unterschiedlichen religiösen Kulturen in Deutschland« gesprochen werden kann.¹⁰

Der Beitrag von *Suselin Schwedas* »Es ist nicht mehr mein Glaube! Transformationen von Welt- und Selbstkonstruktionen, dokumentiert an biographischen Brüchen. Empirischer Befund bei einer ostdeutschen Jugendlichen« beschäftigt sich mit Veränderungen einer religiös-konfessionelle Identität aufgrund einschneidender Ereignisse im individuellen Lebensverlauf. Hierfür stellt Schwedas zunächst die zentralen Begriffe »biographische Brüche« und »Religiosität« im Spiegel der Forschung vor, um das Problem dann exemplarisch anhand der Biographie einer ostdeutschen Jugendlichen darzustellen. Dabei werden »biographische Brüche« als Ereignisse verstanden, welche in Spannung zu bisherigen »Selbst- und Weltbildern« stehen und zum reaktiven Wandel zwingen. Hier unterscheidet die Autorin zwischen Religion als Deutungs- und Handlungsangebot und Religiosität als dem persönlichen und reflektierenden Verhalten zu Religion. Im Anschluss gibt Schwedas eine kommentierte Zusammenfassung der autobiographischen Schilderung der Jugendlichen Klara. Diese berichtet von ihrer durch protestantisch-christliche Überzeugungen motivierten Erziehung zur Autonomie und zum kritischen Weltverstehen im Kontext des Widerstandes der Eltern gegen das DDR-Regime, aus der eine Identität als Kämpferin gegen das Unrecht resultiert; dem folgte in der »Nachwendezeit« ein biographischer Bruch (Trennung der Eltern), der zu einer kritischen Auseinandersetzung mit ihrem Elternbild führte. Parallel beschreibt Klara die Entwicklung ihrer Religiosität von der unkritischen

¹⁰ Vgl. OLAF MÜLLER/GERT PICKEL/DETLEF POLLACK, Kirchlichkeit und Religiosität in Ostdeutschland: Muster, Trends, Bestimmungsgründe, in: MICHAEL DOMSGEN (Hrsg.), Konfessionslosigkeit – eine religionspädagogische Herausforderung – Studien am Beispiel Ostdeutschlands, Leipzig 2005, 23–64.

Übernahme des elterlichen Glaubens über ein individualisiertes Glaubensmodell innerhalb des konfessionell-kirchlichen Bezugssystems hin zu einer pantheistisch-ethisch und auf Kommunikation ausgerichteten Gläubigkeit, die allmählich zu einer bewussten Abwendung von insbesondere kirchlichen Identitätsmustern führt. Schwedas kommt zu dem Schluss, dass »Wege in die Konfessionslosigkeit« als Folge bestimmter biographischer Determinationen und Entscheidungen rekonstruiert werden können und demnach die individuellen Ausprägungen von Religiosität resp. weltanschaulichen Einstellungen im Kontext der jeweiligen Selbstkonstruktion deutbar sind. So kommt Schwedas zu dem Ergebnis, Klaras »religiöse Unbestimmtheit ist wesentlich nicht unbestimmt«.

Auf die Re-Konstruktion des Verhältnisses von Kirche und Staat in der DDR im Medium des zeitgenössischen Films und Romans als wichtigen Trägern des kollektiven Gedächtnisses geht *David Käbisch* in seinem Beitrag »Alltag, Politik und Religion in der DDR. Eine spannungsreiche Konstellation in der ›Erinnerung‹ populärer Filme« ein. Insbesondere das in der DDR propagierte wissenschaftlich-rationalistische Weltbild prägt die gegenwärtige atheistische Grundeinstellung in Ostdeutschland und stellt damit eine entscheidende Herausforderung für das kirchliche Selbstverständnis in einer mehrheitlich entkonfessionalisierten Gesellschaft dar. Zugleich hat die Erinnerung an das Verhalten der ostdeutschen Kirchen 1989 (und in den Jahren davor) als zentral zu gelten für das Bild von Kirche im kollektiven Gedächtnis. An diesem Bild orientieren sich die Erwartungen an Kirche, ihre Wertschätzung und die Enttäuschungen in den Erfahrungen der Gegenwart. Käbisch sieht das Verhältnis von Kirche und Staat in der DDR im Alltag der DDR-Bürger durch drei Konfliktebenen bestimmt: die Ebene der Mitgliedschaftsfrage (Parteiorganisationen oder Kirche), die Ebene der Weltanschauung (Wissenschaft versus religiöse Weltdeutung) und die Ebene des Konfliktes um Ethik und moralisch überzeugende Lebenspraxis. An der Verfilmung des Romans »Der Turm« von Uwe Tellkamp, einem prominenten Beispiel für die Aufarbeitung der DDR-Geschichte in der Gegenwartskultur, zeigt nun Käbisch, wie die genannten drei Konfliktebenen im Wesentlichen marginalisiert oder »bestenfalls« ironisiert werden und damit die Bedeutung der Kirche in der DDR und während der friedlichen Revolution 1989 aus dem kollektiven Gedächtnis zunehmend verdrängt wird.

4 »RELIGIÖSE UNBESTIMMTHEITEN« IN SÜDOSTEUROPA

Mit den Beiträgen von Lúbmír Batka und Robert Schelander werden zwei südosteuropäische Länder in den Fokus gerückt, die sich in religionssoziologischer Sicht ziemlich ähneln und sich hierin von den mittel- und nordeuropäischen Ländern deutlich unterscheiden: Zum einen nehmen sowohl in der Slowakei wie auch in Österreich, beides mehrheitlich katholisch geprägte Länder, die evangelischen Kirchen einen Diasporastatus ein. Zum anderen stellt sich in beiden Ländern die Konfessionslosigkeit als ein wachsendes Phänomen dar, das jedoch (noch) nicht die Dimension der mittel- und nord-europäischen Länder erreicht.

In dem Beitrag »Praktisch-theologische Erwägungen zur Konfessionslosigkeit im Kontext der evangelischen Kirche in der Slowakei« setzt sich *Lúbmír Batka* mit dem Verhältnis der evangelischen Kirche in der Slowakei zu dem sich verstärkendem Phänomen der Konfessionslosigkeit auseinander. Obwohl aktuelle Umfragen zeigen, dass eine positive Einstellung zum Christentum in der slowakischen Bevölkerung vorherrscht, nimmt im Gegenzug das Bekenntnis und das Interesse an der Bibel gerade bei jungen Menschen stetig ab. Nicht jeder, der sich zum Glauben an Gott bekennt, gehört einer Kirche an. Und nicht jeder, der einer Kirche angehört, bekennt sich als religiös. Batka prognostiziert für die Zukunft ein weiteres Ansteigen der konfessionslosen Menschen in der Slowakei. Ursachen sieht Batka in doppelter Hinsicht. Einerseits in der schwachen öffentlichen Präsenz und geringen politischen Mitbestimmung der evangelischen Kirchen heute; andererseits in der politischen Unterdrückung der Volkskirche in der säkularen und antitheistischen Ideologie des Kommunismus in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Damit die evangelische Kirche in der Slowakei auch in Zukunft noch als Kirche – trotz des demographischen Wandels und der zunehmenden Konfessionslosigkeit – mit einem Bekenntnis erkennbar bleibt, muss sie in zweierlei Hinsicht handeln. Sie muss in der Öffentlichkeit gerade den Jüngeren zeigen können, wie gläubige Menschen die Gesellschaft durch ihr Engagement besser machen können (Diakonie, Wohltätigkeit, Transparenz, das Leben im Glauben und in der Liebe). Außerdem müssen Pfarrerinnen und Pfarrer evangelischer Provenienz daran arbeiten, die lutherischen Bekenntnisse nicht als erstarrte Tradition anzusehen, sondern das Evangelium mit dem Bekenntnis und der Lehre ihrem Inhalt nach in ihrer Aktualität »übersetzen« zu können. Hierbei sieht Batka in der Mission Mittel und Möglichkeit, der evangelischen Kirche in der Slowakei wieder bekenntnishafte Identität zu verschaffen und damit dem Phänomen der Konfessionslosigkeit wirkmächtig zu begegnen.

Robert Schelander stellt in seinem Beitrag »Diasporasituation und konfessionelle (Un)bestimmtheit. Praktisch-theologische Erwägungen im Kontext der evangelischen Kirche in Österreich« die Situation der evangelischen Kirche in Österreich im Rahmen der gesamtreligiösen Situation und die Konsequenzen für den Religionsunterricht dar. Mit Hilfe statistischer Angaben zur religiösen Situation in Österreich geht er insbesondere den Fragen nach, vor welchen religionspädagogischen Herausforderungen die Kirchen und Religionsgemeinschaften vor dem Hintergrund der gesellschaftlichen Veränderungen in Österreich allgemein stehen und welche Auswirkungen der demographische Wandel auf die Zukunft der evangelischen Kirche und das praktisch-theologische Handeln hat. Im Rahmen seiner Untersuchung entwickelt er abschließend vier Thesen zur Neuausrichtung des konfessionellen Religionsunterrichts.

5 »RELIGIÖSE UNBESTIMMTHEITEN« ALS PHÄNOMEN POST-SÄKULARER KULTUR

Religionsoffene Momente in der postsäkularen Kultur können für Kirche und Theologie große Chancen bedeuten, über christliche Inhalte in Dialog zu kommen, sofern der Dialog als wirklicher Dialog geführt wird. Durch neue Fragen treten christliche Inhalte anders und transformiert ins Bewusstsein; über alte Fragen mit neuen Dialogpartnern zu sprechen, bringt christliche Erfahrungen verwandelt zu Gehör. Die Beiträge von Marius Timmann Mjaaland, Paul Otto Brunstadt und Regine Munz zeigen auf, wie Konfessionslosigkeit und postsäkulare Kultur große Chancen für ein erneuertes Christentum darstellen.

Marius Timmann Mjaaland wendet sich gegen einen intellektualistischen Religionsbegriff, um in seinem Beitrag »Die Grenzen der Religion überschreiten. Sakramentale Mysterien in einer post-säkularen Gesellschaft« körperliche Erfahrung als zentral für Religion und religiöse Erfahrung auszuweisen. Dazu gehören insbesondere Transzendenzen des Körpers, wozu Mjaaland Wunden, Schmerzen und das Sterben zählt. Das führt er aus am christlichen Inkarnations- und Auferstehungsglauben sowie an den Sakramenten Taufe und Abendmahl. Diese Transzendenzen sind offen für verschiedene Deutungen und auch für die Ambiguitäten im Deuten selbst. Religiöse und nicht religiöse Deutungen sind möglich, jenseits von traditioneller Religiosität. Die SchlussThese von Mjaaland lautet, dass in den postsäkularen Gesellschaften mit der Fülle an Deutungen auch religiöse Deutungen (wieder) möglich werden. Deren bleibende Ambivalenzen und Zweifel entsprechen

gerade auch dem christlichen Inkarnationsglauben und damit der christlichen Religion.

Ausführlich geht er dabei auf das Utøya-Massaker ein, welches dann auch *Paul Otto Brunstad* in seinem Beitrag »The Utøya Massacre – Understanding of Evilness and Bestiality in the Light of Horror Movies and Theology« fokussiert. Er stellt eindringlich die Frage, ob es für die Auseinandersetzung mit dem Bösen, mit Grauen und Entsetzen überhaupt Raum gibt in der akademischen Bildung. Er vertritt die These, dass wissenschaftliche und säkulare Sprache prinzipiell nicht ausreichen, einer solchen Bestialität und Abgründigkeit zu begegnen, wie sie zum Beispiel im Tun von Anders Breivik sichtbar wurden.

Die wissenschaftliche Sprache bedarf der Ergänzung durch religiöse oder mythologische Sprache, welche sowohl im kirchlichen als auch im populärwissenschaftlichen Kontext gebraucht wird. Brunstad lädt die Theologie dringend ein, mit dem Horrorfilm-Genre zusammenzuarbeiten, um Menschen Umgangswesen mit dem abgründig Bösen zu ermöglichen. Horrorfilme leisten dabei Folgendes, an das die Theologie anknüpfen kann: Das Böse wird überhaupt thematisiert und transzendente Dimensionen von Gut und Böse werden erkennbar. Indem ins Zentrum des Bösen geführt wird, zeigt sich auch das Wesen des Guten, der Vergebung und der Gnade. Die Grenzen des Horrorfilms liegen darin, dass sich aus ihm keine Interpretationsgemeinschaft, also kein Dialog und keine Zugehörigkeit, bildet. Eine solche Gemeinschaft von Interpretation, Tradition und Zugehörigkeit ist die Kirche. In der Auseinandersetzung mit dem Bösen sollten daher Kirche und Theologie mit der Filmkultur zusammenwirken. Damit impliziert Brunstad, dass die säkulare Gesellschaft gerade wegen des Bösen nicht auf religiöse und mythologische Sprache verzichten kann.

Konfessionslosigkeit ist Post-Konfessionalität – der Zustand eines sich nicht zu einer Religion zuordnenden Menschen, welcher dennoch religiös ist. So lautet die These von *Regine Munz* in ihrem Aufsatz »Dieses unglaubliche Bedürfnis zu glauben.« Konfessionelle Konfessionslosigkeit und religiöse Revolte bei Julia Kristeva«. Darum solle man Konfessionslosigkeit auch besser als »konfessionelle Konfessionslosigkeit« oder »konfessionslose Konfessionalität« bezeichnen. Diese These führt sie anhand der Überlegungen der Psychoanalytikerin Julia Kristeva aus. Diese geht davon aus, dass man Grenzen braucht, um sie zu überschreiten und so zu sich selbst zu finden. Religionen markieren solche Grenzen, welche einerseits notwendig sind und andererseits aufgesprengt werden müssen. Da jeder Mensch »dieses unglaubliche Bedürfnis zu glauben« hat, seien Religionen so ansprechend für den Menschen. Sie

antworten mit Illusion und Fantasie auf die innerpsychischen Bedürfnisse, etwas für wahr halten zu wollen, zu vertrauen und anerkannt zu werden. Hat das Individuum seinen Sinn in einer Religion gefunden, kann es erst durch die Revolte dagegen zu sich selbst finden. Das Individuum setzt sich vor dem Hintergrund bestehender religiöser Symbolsysteme mit sich selbst auseinander, indem es gegen das, was besteht, revoltiert, etwas Neues, Sinngebendes sucht und dabei das Alte nicht ganz hinter sich lässt, sondern in das Neue einbringt. Menschen suchen neuen Sinn, indem sie das Bestehende kreativ umgestalten. Eine konfessionslose Konfession oder konfessionelle Konfessionslosigkeit ist also der Prozess der lebendigen Beunruhigung des Glaubens, der permanenten Suche nach und Neubildung von Sinn.

6 »RELIGIÖSE UNBESTIMTHEITEN« IM DIALOG MIT KIRCHLICHEN INSTITUTIONEN

In seinem Beitrag »Religiöse und säkulare Lebenskompetenz – Kirchenleute und Konfessionslose im Gespräch« untersucht *Reiner Knieling* zunächst »Ausdrucksformen für unterschiedliche Facetten von Religiosität und Säkularität«, wie sie sich in Momenten intensiver Gottespräsenz, aber auch in »unerträglichen Phasen der partiellen Abwesenheit Gottes«, in »religiös-säkulären Kunstwerken« oder in Gesprächen zwischen Konfessionsangehörigen (»Kirchenleuten«) und Konfessionslosen äußern können. Diese Beispiele zeigen ihm, wie sich religiöse und säkulare Perspektiven offenbar miteinander vermischen, sich ergänzen, inspirieren und befruchten. Im weiteren Verlauf beschäftigt Knieling die Frage »nach Impulsen, Denkfiguren und Argumentationslinien, die die theologische Reflexion des Zusammenspiels von Religion und Säkularität voranbringen«. Er kommt zu dem Schluss: »Die beiden Pole von Religion und Säkularität fördern in ihrer wechselseitigen Beziehung und vielfältigen Spiegelung alltäglicher Suchbewegungen und Reflexionen die Brechung der je eigenen Perspektivität und die Offenheit für eine Wirklichkeit, die Religion und Säkularität übersteigt und sich als Wahrheit des Gottesgeheimnisses nur selbst erschließen kann.«

7 »RELIGIÖSE UNBESTIMMTHEITEN« ALS HERAUSFORDERUNG FÜR RELIGIÖSE BILDUNG

Konfessionslosigkeit wird insbesondere in den ostdeutschen Debatten schon seit längerem als Herausforderung für kirchliche Verkündigung und religiöse Bildung bedacht. In den Beiträgen zeigten sich gewisse Akzentuierungen in den konzeptionellen Schwerpunktsetzungen: Während westdeutsche Ansätze eher auf die Aufgaben von Verkündigung und Bildung in einer sich zunehmend religiös pluralisierenden Gesellschaft rekurrieren, beziehen sich ostdeutsche Überlegungen auf eine stärkere Anerkennung wachsender Konfessionslosigkeit als Voraussetzung praktisch-theologischer und religionspädagogischer Reflexionen.

Michael Domsgen legt in seinem Beitrag »Konfessionslosigkeit als religionspädagogische Herausforderung. Überlegungen am Beispiel des schulischen Religionsunterrichts in Ostdeutschland« einleitend dar, dass – obwohl »die vorwiegende Kompetenz [der Religionspädagogik] im Bereich religiöser Lebensdeutungen« liegt – Konfessionslosigkeit durchaus als religionspädagogisch relevantes Thema anzusehen ist, beziehen sich doch die »grundlegenden religionspädagogischen Überlegungen zur Bedeutung religiöser Bildung [...] vom Anspruch her auf alle Schülerinnen und Schüler«. Aus dieser Argumentation heraus widmet er sich einer genaueren Wahrnehmung/Bestimmung von Konfessionslosigkeit (spezifisch mit Blick auf die neuen Bundesländer), um vor diesem Hintergrund danach zu fragen, was dieser Kontext für den schulischen Religionsunterricht bedeute. Die Antwort erfolgt u. a. in einer doppelten Zielsetzung des Religionsunterrichts, die

»elliptisch [...] mit zwei Brennpunkten (erfolgen sollte), je nachdem, ob die Schülerinnen und Schüler in ihrer Primärsozialisation Religion begegnet sind oder nicht. Der eine Brennpunkt wäre im Sinne einer Geschmacksbildung für Religion zu verstehen und könnte inhaltlich mit der Formulierung: ›Sinn für den Sinn von Religion entwickeln«, gefasst werden. Der andere Brennpunkt sollte das Potential eines konfessionellen Religionsunterrichts aufnehmen und könnte mit der Formulierung ›Verstehen, was Christsein heißt« beschrieben werden«.

Damit eng verknüpft ist dann auch eine besondere Herausforderung im Blick auf die Inhalte des Religionsunterrichts, die es »mit gegenwärtigen und existentiell bedeutsamen Fragen und Problemen« zu verknüpfen gilt, so dass sich auch konfessionslose Schülerinnen und Schüler »gleichberechtigt mit einbringen« können. Domsgens Aufsatz enthält somit ein Plädoyer, Konfessionslosigkeit auch und gerade in der Religionspädagogik als »Teil legitimer

Heterogenität« anzusehen – eine »Religionspädagogik, die sich als pluralitätsfähig erweisen will, hat konstitutiv zu berücksichtigen, dass Menschen heute von frühester Kindheit an einer gesellschaftlichen, kulturellen, religiösen und weltanschaulichen Pluralität begegnen«.

Martina Kumlehns Beitrag »Religiöse Indifferenz und Differenzkompetenz« befasst sich mit der Pluralität religiöser und nicht religiöser Anschauungen, die gegenwärtig unter Jugendlichen anzutreffen ist und durchdenkt die Konsequenzen, die sich aus dieser Pluralität für den Religionsunterricht ergeben. Dazu nimmt sie zunächst Bezug auf die Ergebnisse qualitativer Forschung zu den religiösen Vorstellungen Jugendlicher und konstatiert anhand dreier Interviewausschnitte eine große Bandbreite vorherrschender religiöser und nicht religiöser Weltdeutungen. Aus diesem Befund leitet sie dann Konsequenzen für den schulischen Religionsunterricht ab. Dieser dürfe Religion nicht mehr nur wie im klassisch-konfessionellen Sinne selbst zum Thema machen, sondern habe »die Spezifik des religiösen Selbst- und Weltzugangs« stets miteinzubeziehen. Dieser religiöse Selbst- und Weltzugang sei jedoch niemals in einer abstrakten Form gegeben, sondern müsse immer erst in konkreten religiösen Praxen und Traditionen entdeckt werden. Damit dies gelingen kann, sei »hermeneutische Kompetenz« notwendig, die ihrerseits im Religionsunterricht ausgebildet werden müsse. Wenn diese hermeneutische Vorleistung jedoch erbracht werde und die verschiedenen Modi des religiösen Selbst- und Weltzugangs im Religionsunterricht mitgedacht würden, seien Schülerinnen und Schüler in die Lage versetzt, produktive Fremdheits- und Differenzerfahrungen zu machen. Als Resultat könne es etwa areligiösen Schülerinnen und Schülern möglich werden, »überraschende Anschlussstellen für ihr Selbstverstehen in religiöser Rede [zu] entdecken« und umgekehrt könnten sich als religiös verstehende Schülerinnen und Schüler für »die vielfältigen Unbestimmtheitsstellen in ihrer Tradition und in ihrem Selbstverstehen« sensibilisiert werden.

8 »RELIGIÖSE UNBESTIMMTHEITEN« ALS HERAUSFORDERUNG FÜR DIE PRAKTISCHE THEOLOGIE

In seinem Beitrag »Rituale – Schwellen zwischen Sinn und Religion« diskutiert *Michael Meyer-Blanck* die These, dass religiöse Rituale dazu beitragen können, die Mehrschichtigkeit religiöser Unbestimmtheiten zu verstehen. Meyer-Blanck stellt fest, dass »religiöse Unbestimmtheiten« nicht unbedingt nur als treffendere Bezeichnung für das Phänomen der Konfessionslosigkeit zu ver-

stehen sind, sondern vielmehr einen Grundzug von Religion darstellen. An den Beispielen Jugendweihe, Konfirmation und Lebenswendefeier verdeutlicht er das Potenzial von Ritualen und führt auf diesem Hintergrund aus, wie Rituale dazu dienen, religiöse Unbestimmtheiten »darstellen«, diese zumindest zeitweise in eine (»performativ realisierte«) Bestimmtheit und darüber hinaus wieder in eine »neue, produktive Form« von Unbestimmtheit überführen. Damit ermöglichen Rituale kirchlich Gebundenen eine religiöse Deutungsvielfalt, wie sie zugleich kirchlich Ungebundenen einen »Begegnungsraum von Bestimmtheit auf Zeit und produktiver Unbestimmtheit« eröffnen.

Der Beitrag »Evangelische Verkündigung in der religionspluralen Gesellschaft« von *Uta Pohl-Patalong* zentralisiert vier Postulate zum Charakter evangelischer Verkündigung, die notwendig erscheinen, um diese gerade in einer Gesellschaft wirksam werden zu lassen, in der die Begegnung mit christlichen Inhalten eine erstmalige sein kann. Im Zentrum des Kapitels steht dabei die Frage nach den Eigenschaften bzw. der Art der Hermeneutik und Haltung, die in einer solchen Gesellschaft, die die Autorin in der Folge als »religiös plural« bezeichnet, für die Verbreitung bzw. »Kommunikation« des Evangeliums dienlich sind bzw. ist. Die Kriterien für diese Hermeneutik erschöpfen sich in lebensrelevant, erlebbar, inszeniert und herausfordernd zu subjektiver Deutung. Im Ergebnis postuliert Pohl-Patalong, dass auch unter Berücksichtigung aller Regeln der Kunst die Erreichbarkeit der Menschen, die das Evangelium hören, nicht garantiert werden kann. Dies begründet sie mit der Annahme, dass nicht Menschenwerk, sondern Gotteswerk die wichtigste theologische Grundlage evangelischer Verkündigung ist.

9 AUSBLICK

Konfessionslosigkeit der Mehrheitsgesellschaft verändert die allgemeinen Plausibilitätsstrukturen. Der Glaube an Gott muss sich in und angesichts dieser Plausibilitätsstrukturen bewähren und rechtfertigen lassen, auch für die Glaubenden selbst. Konfessionslosigkeit ist aber nicht nur sozial und mentalitätsprägend relevant, sondern auch in ihrer spirituellen Bedeutung für den christlichen Glauben. Konfessionslosigkeit steht damit auch für die Erfahrung der Abwesenheit Gottes und damit für eine eigene Art von Gotteserfahrung, welche der christliche Glaube an den universalen Gott der Geschichte nicht ignorieren dürfe. Konfessionslosigkeit stelle daher eine »heilsame Verstörung« für die Glaubenden dar, die theologisch produktiv zu bearbeiten sei. Eine argumentative Auseinandersetzung spielt für die Glaubenden dann eine höhere

Rolle; die kirchliche Verkündigung und die Bildungsanstrengungen der Kirche sollten dann auf diese spezifischen Bedürfnisse eingehen. Die nicht-kirchliche Mehrheitsgesellschaft, so zeigen die Beiträge, kann eine »säkulare Schweigespirale« und damit einen Normalitätsdruck erzeugen, unter dem ein religiöses Bekenntnis als »anormal« und als nicht nachvollziehbare Lebensoption gilt. Die Kirchen müssen durch ihre Öffentlichkeitsarbeit darauf hinwirken, dass Religion eine gesellschaftlich akzeptierte Option bleibt, auch wenn diese Option von immer weniger Menschen in (Ost-)Deutschland und Europa explizit gewählt wird. Eine naheliegende Reaktion von christlichen Gemeinden wäre es, sich immer noch mehr in sich selbst zurückzuziehen. Das aber würde dem gelebten Glauben schaden, der nach seinem Selbstverständnis offen ist und sich für das Öffentliche interessiert. Eine besonders große Herausforderung aber stellt diese Situation für die religiöse Erziehung und Bildung dar. Wie können Kinder in den christlichen Glauben hineinwachsen, in seine Alltagsrelevanz und in die Fülle seiner Ausdrucksformen, wenn religiöser und christlicher Glaube als gesellschaftliche Ausnahme erscheint? Christliche Schulen spielen dafür eine entscheidende Rolle und sollten in dieser hohen Bedeutung auch von den Kirchen gewürdigt werden.

Wenn die Mehrheitsgesellschaft, wie mittlerweile in Ostdeutschland, konfessionslos ist oder wird, wie sind die *Aufgaben und Funktionen der christlichen Kirchen* dann noch in der Gesellschaft zu definieren? Diese Frage diskutierten die Teilnehmenden kontrovers. Konsens aber besteht darüber, dass die Kirche Aufgaben in und für die Öffentlichkeit wahrnehmen solle und sich nicht ausschließlich nach innen wenden soll. Die Kirche soll den demokratischen, menschenrechtsbasierten Staat und die ihm entsprechende demokratische Kultur stützen, weil diese christliche Wurzeln haben und manifest gewordenes Christentum darstellen. Diskutiert wurde auch die Position, dass die Kirche ein Raum sein solle, in dem die vielen Lebenserfahrungen, auch extreme Erfahrungen, sich artikulieren können und nach Deutungen gesucht werden kann. Ansonsten verdrängt die Gesellschaft extreme Erfahrungen mit der Folge, dass diese als Gewalt auf sie zurückschlagen. Noch allgemeiner aber kann die Kirche sich als Ort verstehen, an dem Menschen überhaupt Fragen entwickeln und stellen können. Kirche kann aber auch zu stehen kommen als Institution des religiösen Symbolsystems, das sie zu pflegen und zu stabilisieren hat, damit Menschen damit umgehen können, wenn sie das brauchen. Daran schließt sich die Überlegung an, ob Gewalt in der Gesellschaft eine Folge einer instabilen religiösen Symbolordnung ist, einer mangelnden Fähigkeit, sich selbst mit seinen Erfahrungen religiös zu verorten und zu verstehen.

Diesen Überlegungen zur öffentlichen Aufgabe der Kirchen entsprechen die Überlegungen zur *Aufgaben und Funktionen religiöser Bildung*. Religiöse Bildung meint die Bildung von Individuen, mit Religion einen informierten und kompetenten Umgang zu pflegen. Religiöse Bildung in diesem Sinne sollte, so die Diskussion, unter dem Vorzeichen einer forcierten religiösen Pluralisierung und zeitgleichen Säkularisierung unserer Gesellschaft daher jeder Bürgerin und jedem Bürger ermöglicht werden. Diese Form einer »grundständigen« religiösen Bildung ist daher klar von konfessionellem Religionsunterricht und kirchlichen Bildungsangeboten zu unterscheiden. Die Aufgabe einer solchen allgemein gefassten religiösen Bildung besteht nun – so der Konsens der Experten – im Folgenden: Religiöse Bildung hat Differenzkompetenz zu vermitteln im Zusammenhang mit Dialogfähigkeit. Das meint die Kompetenz, Unterschiede hinsichtlich der religiösen Haltung wahrzunehmen, konstruktiv zu verarbeiten und darüber in einen respektvollen Austausch treten zu können. Das erfordert Klarheit über die eigene Haltung zur Religion. Religiöse Bildung hat also auch die Aufgabe, religiös unbestimmte Haltung in einen bewussten, reflektierten Umgang mit Religion zu überführen, wie auch immer dieser Umgang dann aussehen mag. Andererseits stellt sich die nicht nur didaktische Frage, wie im Sinne der Selbstbildung eine solche Positionierung gegenüber Religion zu entwickeln ist. Reicht eine religionskundliche resp. religionswissenschaftliche Bildung, die bewusst auf eine Bekenntnisbezogenheit verzichtet, aus, oder bedarf es vielmehr der kritisch-konstruktiven Auseinandersetzung mit bekenntnisbezogenen Bildungsangeboten, die erst eine je individuelle Verhältnisbestimmung zu manifesten wie auch zu unbestimmten Formen von Religion ermöglichen? Menschen, die sich dabei für den christlichen Glauben entscheiden, sollte Unterstützung angeboten werden, diese spezifisch religiöse Identität zu entwickeln und zu vertiefen (konfessioneller Religionsunterricht/kirchliche Bildungsangebote). Religiös gebildete Menschen sind dann – unabhängig von ihrer gewählten Haltung zur Religion – fähig, religiöse Begründungen im politischen Diskurs in nicht religiöse Begründungen zu übersetzen und umgekehrt. Als Experten für solche Übersetzungen haben allerdings die akademischen Theologinnen und Theologen zu gelten.

Konfessionslosigkeit als Abwesenheit von Zuordnung zu sozialen und institutionellen Formen von Religion hat – so eine gemeinsame Arbeitshypothese der Tagungsreferenten resp. der Autorinnen und Autoren – tiefgreifende Folgen für die Dynamik gesellschaftlicher Prozesse, da die einzelnen Gesellschaften in Europa sich bis weit ins 20. Jahrhundert hinein auf christliche Sozialformen von Religion bezogen und sich weiterhin beziehen, ob nun af-

firmierend, abgrenzend oder differenzierend. Die Verhältnisbestimmung und die Ausdifferenzierung von religiöser Pluralität und Konfessionslosigkeit als Formen »legitimer Heterogenität« stellen damit eine künftige gemeinsame Aufgabe für die theologische Reflexion über kirchliche Verkündigung und religiöse Bildung dar. Daher ist zukünftig darüber zu forschen, welche Folgen Konfessionslosigkeit für Gesellschaft und ihre Entwicklungsprozesse hat und umgekehrt, wie die Dynamik moderner europäischer Gesellschaften auf das Phänomen Konfessionslosigkeit wirkt. Beides wiederum hat Konsequenzen für die Kirchen in diesen gesellschaftlichen Wandlungsprozessen.

Die von der *Deutschen Forschungsgemeinschaft* (DFG) finanzierte Tagung wurde an der Friedrich-Schiller-Universität Jena in Kooperation zwischen dem Lehrstuhl für Systematische Theologie der Theologischen Fakultät und dem *Zentrum für Religionspädagogische Bildungsforschung* (ZRB) durchgeführt. Der Tagungsband konnte aus Mitteln des *Landesgraduiertenkollegs »Protestantische Bildungstraditionen in Mitteldeutschland«* und des ZRBs finanziert werden. Der Dank der Herausgeber gilt allen Unterstützern, den Autoren sowie den Mitarbeitern der Lehrstühle für Systematische Theologie und für Religionspädagogik der Theologischen Fakultät Jena.¹¹

¹¹ Wir möchten darauf hinweisen, dass wir aus Gründen der besseren Lesbarkeit einzelne Texte unter Nutzung jeweiliger generischer Maskulina angeglichen haben, welche sich im Folgenden neben geschlechtsneutralen Formulierungen, dem gelegentlichen Blick auf Einzelpersonen oder der gelegentlichen expliziten Benennung beider Geschlechter finden. Gemeint sind dabei auch beim generischen Maskulinum stets beide Geschlechter.

TEIL I:

»RELIGIÖSE UNBESTIMMTHEITEN«
IN EMPIRISCH-THEOLOGISCHER
UND RELIGIONSSOZIOLOGISCHER
PERSPEKTIVE

RELIGIOSITÄT UND SÄKULARITÄT IN EUROPA: EMPIRISCH-THEOLOGISCHE PERSPEKTIVEN¹

Hans Schilderman

Wie sollen wir das schattenhafte Dasein der Konfession in Europa beurteilen: Ist sie noch religiös oder eher säkular? Ist die europäische Religion die gottlose Ausnahme in einer sonst immer nur frommen Welt? Fehlt den Europäern der Geschmack oder die Musikalität für das Religiöse? Diese religiöse Unbestimmtheit wird man sicherlich als ein Merkmal Europas ansprechen dürfen, wengleich Fragen offenbleiben, auf die ich in meinem Beitrag zu antworten versuche. Dabei sind nun weniger eindrucksvolle Einsichten und Datenbefunde zu erwarten als sehr viel eher ein kleines Streiflicht auf die heutige europäische Lage der Religion.

Dazu erst mal eine kleine Aufklärung des Terminus »Konfession«, von dem in diesem Beitrag die Rede sein soll, die nämlich eine Vielfalt formaler Bekenntnisse einer auch rechtlich anerkannten Majoritätsreligion darstellt. Der Sprachgebrauch »Konfession« meint implizit eine Innenperspektive der jeweiligen Religion, die der Theologie bestens vertraut ist. Auch wenn offensichtlich hier das Christentum gemeint ist, hat doch eine Terminologie wie »Religion« oder »Religiosität« den Vorteil, zum Ausdruck zu bringen, dass ein interdisziplinäres theoretisches Interesse die Fragestellung stimuliert und zugleich die Vielfalt konfessioneller Gestaltung einbegreift. Nun möchte ich mir noch gerne eine kleine Abschweifung erlauben, in dem ich etwas zum Thema der empirischen Theologie ausführe. Dies hat seinen Grund darin, dass der Terminus »empirische Theologie« wohl auch eine religiöse Unbestimmtheit enthalten könnte. Traditionell ist die Theologie nämlich eine Geis-

¹ Die empirischen Analysen in meinem Beitrag sind eine Frucht der Zusammenarbeit zwischen Jan Reitsma, Ben Pelzer, Peer Scheepers und mir im Forschungsprogramm »Religion and Solidarity« in der Radboud Universität Nijmegen. Ben Pelzer war zuständig für die Frequenztabellen und Korrespondenzanalyse in diesem Beitrag.

teswissenschaft – für den empirischen Datenbefund und auf diesen bezogene Analysen setzt man hingegen auf Soziologen oder den Sachverstand anderer Sozial- oder Verhaltensforscher. Dieses multidisziplinäre Modell hat vieles für sich, und ich und viele meiner Kollegen schätzen diese Kooperation aus gutem Grund. Mein Beitrag ist dafür ein gutes Beispiel. Empirische Theologie betont jedoch die Relevanz theologischer Einsichten, Konzepte und Theorien und versucht so, das Selbstverständnis von Religionen, wie es sich aus traditionellen Texten und Institutionen oder auch der konkreten Glaubenspraxis gewinnen lässt, in eigenen Forschungen und letztlich auch mit eigenen Messinstrumenten herauszuarbeiten. So gründet die empirische Forschung in geisteswissenschaftlichen Konzepten und wird durch theologische Theorie ange-regt. Das, so meine Ansicht, fördert gerade die Zusammenarbeit mit der Soziologie, Psychologie und Sozialwissenschaft. Mein Beitrag heute ist ein Resultat der interdisziplinären Zusammenarbeit mit Wissenschaftlern aus Frankfurt a. M., Bangor und Nimwegen im Forschungsprogramm »EURE-SOURCE«, das finanziert wurde von NORFACE, einem Konsortium von 14 europäischen, nationalen Forschungsgemeinschaften, an dem auch die DFG und die Niederländische NWO beteiligt waren. Durch dieses Programm wurden zehn Teilprogramme finanziert, von denen ein Teilprogramm durch meinen Kollegen aus der Soziologie, Peer Scheepers, und mich koordiniert wurde. Einige der empirischen Befunde, auf die ich mich heute beziehe, stammen aus dem Programm »EURESOURCE«, in dem wir die Unbestimmtheit der Religion zu identifizieren und ihren Einfluss auf Solidarität einzuschätzen versucht haben in statistischen Analysen, in denen wir uns auf verfügbare longitudinale Datenbestände Europas stützen. Einige Befunde hinsichtlich der Religion sind dabei zur Diskussion zu bringen.

Zunächst also das eigentliche Thema »Europäische Konfessionslosigkeit«. Gibt es sie wirklich? Eigentlich könnte und sollte man bezüglich der Annahme eines religionslosen Europa bereits im Vorhinein Einwände erheben, denn noch immer ist die Mehrzahl der Europäer als religiös zu bezeichnen. Die Daten der Eurobarometer von 2005 zeigen, dass 52% der Einwohner der Europäischen Union an Gott glauben und 27% an eine Art von Lebens- oder Geist-Kraft, wohingegen 18% der Respondierten einen Glauben an Gott oder dergleichen supranaturale Kräfte zurückweisen. Vier von fünf Europäern haben religiöse oder spirituelle Überzeugungen.² Die »European Values Study«

² Vgl. European Commission, Eurobarometer. Social values, Science and Technology. Fieldwork January–February 2005.

von 2008 illustriert, dass, wenn man heutzutage nach einem Gottesglauben fragt, es in der Tat Länder gibt wie Schweden, Tschechien oder Estland, in denen die Religion nicht mehrheitsfähig ist, wobei demgegenüber in vielen Ländern Süd- und Osteuropas der Gottesglauben noch immer als eine Selbstverständlichkeit empfunden wird.³



Abb. 1: Prozentsatz der Europäer, die an Gott glauben

In unserem Forschungsprogramm haben wir uns nun gefragt, in welcher Weise der Begriff »Gott« uns zugleich Auskunft über die Religion zu geben vermag, denn klar ist doch, dass die religiöse Unbestimmtheit damit anfängt, dass sowohl die traditionelle Evidenz des Gottesglaubens als auch die offensichtliche Säkularisierung als religiöse Gesprächsverhinderer funktionieren können und das allerdings im Alltag auch öfter tun. Diese Befangenheit, Gott ins Gespräch zu bringen, ist jedoch der empirischen Wissenschaft nicht ge­läufig, und insbesondere in der Religionssoziologie ist Gottesglaube Einsatz

³ Abb. 1 aus: Atlas of European Values. European Values Study 2008: <http://www.atlasofeuropeanvalues.eu/new/europa.php?ids=119&year=2008>.

heftiger Auseinandersetzungen. Es existieren zumindest drei geläufige Strömungen, die hier kurz gestreift werden sollen.

Einmal gibt es die traditionelle Säkularisierungstheorie, die behauptet, Gott sei tot, wie zum Beispiel Steve Bruce argumentiert in seinem empirischen Plädoyer für eine unumkehrbare Mortalität Gottes in modernen Gesellschaften. Nach dieser Theorie sind Rationalismus, Individualismus, Egalitarismus und alle anderen die Modernität auszeichnenden Merkmale einfach inkompatibel mit dem Gottesglauben. Das moderne Leben greift das Prestige und die Relevanz der Religion an; was religiöse Unbestimmtheit und Indifferenz zur Folge hat und zu einer schrittweisen Abnahme von Religion führt, sowohl hinsichtlich des Glaubens als auch in der rituellen Partizipation.⁴ Eine zweite Möglichkeit, religiöse Unbestimmtheit zu erklären, besteht darin, zu behaupten, Gott sei nicht tot, sondern er würde nur schlafen. Die Wissenschaftlerin Grace Davie etwa hält Modernität für eine eher selektive Kategorie. Religiöse Erkenntnis haftet demnach im kollektiven Gedächtnis als Gefühl des Heiligen, das den institutionellen Rückgang der Religion überlebt und dabei eher eine Entscheidung zu alternativer Expression denn eine traditionelle Gewohnheitspflicht ausdrückt. In dieser selektiven Modernitätstheorie wird die Kirche als Stellvertreterin der Religion empfunden, ohne dass dabei eine aktive Kirchenzugehörigkeit der Gläubigen notwendig zu sein scheint, da modernes Leben ausreichend kulturelle Möglichkeiten zur religiösen Expression bereithält, die in verschiedenen Ländern aufgrund deren jeweiligen Traditionen und Geschichte auch unterschiedliche Formen aufweist.⁵ Ein schönes niederländisches Beispiel dafür ist die Aufführung der »Matthäus-Passion«, die in der Osterwoche von allen Niederländern, die etwas auf sich halten, besucht wird. Man weiß die Passion – zu Tränen gerührt – zu schätzen, obgleich man sich von den in ihr zum Ausdruck gebrachten Glaubensvorstellungen mit Calvinisten-Strenge distanziert. Und dann gibt es zum Dritten noch eine Variante, in der Gott nicht tot ist oder schläft, sondern hellwach ist. In dieser *rational choice* oder Markttheorie wird behauptet, dass die religiöse Nachfrage zwar ziemlich konstant ist, aber der Angebote bereitstellende religiöse Markt verantwortlich dafür sein würde, dass die Religion zu einem bestimmten Zeit-

⁴ Vgl. STEVE BRUCE, *God is Dead. Secularization in the West*, Oxford 2002; Steve Bruce, *Secularization. In Defence of an Unfashionable Theory*, Oxford 2011.

⁵ Vgl. GRACE DAVIE, *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*, Oxford 1994; GRACE DAVIE, *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*, Oxford 2000; GRACE DAVIE, *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, Darton 2002.

punkt und in einer bestimmten gesellschaftlichen Situation nicht mehr lebensfähig sei. Damit wurde dann die Kurzsichtigkeit jener Säkularisierungsdenker korrigiert, die in der Religion nur ein nachlassendes Bedürfnis zu erblicken vermochten. Demgegenüber wird eine Theorie der religiösen Konkurrenz eingeführt, die zu einem ausgeglicheneren und differenzierteren Konzept religiöser Unbestimmtheit führt, die letztendlich durch ökonomische Prinzipien erklärt wird.⁶

In unserem Forschungsprogramm haben wir zur Frage, ob Gott tot ist, schläft oder wach ist, keine prinzipielle oder gar transzendente Diskussion geführt, sondern uns einfach auf den Standpunkt begeben, dass es angemessener sei, auf empirischer Grundlage einen elementaren Unterschied zu machen zwischen *believing* und *belonging*; zwischen Glauben und Teilnehmen. Es gibt logisch vier Kombinationen, an denen man erkennen kann, ob man eine religiöse Bindung eingegangen ist oder vielmehr von sich weist: Wir haben sie bezeichnet als säkular (weder glauben noch teilnehmen), konsistent-religiös (sowohl glauben als auch teilnehmen), gewohnheitsreligiös (teilnehmen, aber nicht glauben) und solitärreligiös (glauben, aber nicht teilnehmen). Die zwei zugrundeliegenden religiösen Konzepte dieser vier Bindungsprofile haben wir folgendermaßen ausgelotet. »Glauben« haben wir als religiöse Selbstidentifizierung verstanden: »Unabhängig davon, ob Sie Kirchen besuchen – würden Sie sagen, dass Sie eine religiöse Person, nicht eine religiöse Person oder ein Atheist sind?« In einer ansteigenden Skala von 1–10 wurden 1–4 als nicht religiös bezeichnet und 5–10 als religiös. »Teilnehmen« haben wir verstanden als religiöse Ritualisierung im Sinne des Besuchens eines Gottesdienstes: »Abgesehen von Trauungen, Beerdigungen, und Taufen – wie oft besuchen Sie heutzutage Gottesdienste?« In die ansteigende Skala von »niemals« bis »mehrmals pro Woche oder jeden Tag« wurde die erste Kategorie mit »weniger als nur an bestimmten heiligen Tage« als Nicht-Teilnehmen verstanden und alle anderen Antwortmöglichkeiten als Teilnehmen. Messskala und Response wurden den uns zur Verfügung stehenden Dateien, die in mehreren Anläufen um die Jahrtausendwende international gesammelt und aufgebaut wurden, durch das Verfahren der »European Social Survey«⁷ und »Eu-

⁶ Vgl. RODNEY STARK/WILLIAM SIMS BAINBRIDGE, *A Theory of Religion*, New York 1987; RODNEY STARK, *The Rise of Christianity: A Sociologist reconsiders History*, Princeton 1996; RODNEY STARK, *The Victory of Reason: How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success*, New York 2005; RODNEY STARK/ROGER FINKE, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley 2000.

⁷ ESS 2008A; 2008B: 2002–2003; 2004–2006; 2006–2007.

ropean Values Studies«⁸, entnommen. Diese Analysen wurden von meinen Kollegen Jan Reitsma, Ben Pelzer, Peer Scheepers und mir publiziert in »European Societies«.⁹

Was zeigen unsere Analysen? Wenn wir unsere religiöse Bindungstypologie auf die gesamte europäische Bevölkerung anwenden, zeigt sich, dass 60% sich selbst als religiös definieren und wenn man noch exklusive rituelle Partizipation hinzurechnet 68%.

Europa	Konsistent-religiös AR11	Solitärreligiös AR01	Gewohnheits-religiös AR10	Säkular AR00	T
N	103918	49788	20475	80318	254499
%	40,8%	19,6%	8,0%	31,6%	100,0%

Vergleichen wir das mit dem ehemaligen Westdeutschland, dann sind diese Deutschen recht repräsentative Europäer.

Deutschland (ehem. West)	Konsistent-religiös AR11	Solitärreligiös AR01	Gewohnheits-religiös AR10	Säkular AR00	T
N	4120	2101	1020	3612	10853
%	38,0%	19,4%	9,4%	33,3%	100,0%

Die Sache ändert sich jedoch beträchtlich, wenn wir den Blick auf Ostdeutschland richten. Es fällt besonders auf, dass hier mit 65% die Mehrheit der Einwohner sich als säkular bezeichnet und nur eine Minorität von 18% konsistent-religiös ist.

⁸ Inglehart 2000: EVS 1981-1984; 1989-1993; 1995-1998; 1999-2002. Vgl. RONALD INGLEHART u. a., World Values Surveys and European Values Surveys, 1981-1984, 1990-1993, 1995-1997, ICPSR, Ann Arbor, MI: Institute for Social Research, 2000.

⁹ Vgl. JAN REITSMA/BEN PELZER/PEER SCHEEPERS/HANS SCHILDERMAN, Believing and Belonging in Europe, in: European Societies 14/4/2012, 611-663.