

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/332410886>

Sind Ostdeutsche religionslos? Empirischer Stand und Perspektiven der Entwicklung

Chapter · January 2015

CITATIONS

2

READS

270

1 author:



Gert Pickel

University of Leipzig

338 PUBLICATIONS 2,575 CITATIONS

SEE PROFILE

Some of the authors of this publication are also working on these related projects:



Typen der Konfessionslosigkeit [View project](#)



Jean Monnet Centre of Excellence "The European Union and Its Rural Periphery in East Central Europe" [View project](#)

Sind Ostdeutsche religionslos? Empirischer Stand und Perspektiven der Entwicklung

Gert Pickel (Roh Skript: Erschienen: Beyer, M./Kropff, M./Liedke, U. (2015): *Religionsloses Ostdeutschland? Wahrnehmungen und Diskurse*. Leipzig: EVA.

1. Einleitung: Sind Ostdeutsche religionslos?

In den letzten Jahrzehnten wurde im Rahmen der Diskussionen um Säkularisierung und deren Ausbreitung in Deutschland immer wieder auf den Osten Deutschlands verwiesen. Dessen Sondersituation einer weitgehend entkonfessionalisierten Gesellschaft ließ die Frage aufkommen, ob es sich – nachdem der erhoffte Aufschwung des (in Ostdeutschland vor allem evangelischen) Christentums nach 1990 ausgeblieben war – vielleicht sogar um eine Gesellschaft handelt, der persönliche Beziehungen zu Religion vollständig abhanden gekommen sind. Eine der Voraussetzungen für das Zutreffen einer solcher These wäre, dass Ostdeutsche an sich *religionslos* sind – also eben nicht nur distanziert zur Institution Kirche stehen, sondern auch keine individuellen Formen der Religiosität pflegen. Solchen Äußerungen wird immer wieder entgegengehalten, dass Religiosität nicht mit einer Bindung an die Kirche gleichzusetzen ist und man aus den Betrachtungen zur Konfessionslosigkeit vorschnell ein Verschwinden von Religion ableite. Ist es nicht so, dass die Nachfrage nach Spiritualität floriert? Zudem könnte es ja auch einfach sein, dass die Ostdeutschen noch auf die richtigen Angebote warten, die von den derzeitigen deutschen Großkirchen so (noch) nicht geboten werden. Sie suchen zwar vielleicht nicht aktiv nach religiösen Angeboten, sind diesen aber nicht grundsätzlich abgeneigt, religiös indifferent und für eine Rückbesinnung zum Glauben nicht ganz verloren.¹

Wenn man sich der Frage widmet, ob Ostdeutsche religionslos oder vielleicht nur religiös unentschieden sind, dann ist es notwendig, sich an die Ausgangssituation für diese Frage zu erinnern. Mit der Wiedervereinigung 1989 erweiterte sich die Bundesrepublik um ein Gebiet, das seit 1945 eine deutlich andere religiöse (oder eher nicht-religiöse) Kultur entwickelt hatte, als dies in Westdeutschland im gleichen Zeitraum der Fall war. Zwar hatte sich der Anteil der Konfessionsmitglieder beider großen christlichen Kirchen auch in Westdeutschland seit den 1970er Jahren ständig verringert, nichtsdestoweniger konnte man dort bis zur Wiedervereinigung immer noch guten Gewissens von einer intakten *Kultur der Konfessionszugehörigkeit* sprechen. Gleiches war zum Zeitpunkt 1989 für das ostdeutsche Beitrittsgebiet nicht (mehr) zutreffend. Vor allem als Folge der politischen Unterdrückung der Kirchen und einer Diskreditierung von Religion unter dem DDR-Regime hatte sich über die Jahrzehnte des Sozialismus, in unterschiedlichen Wellen², eine *Kultur der Konfessionslosigkeit*³

¹ MATTIAS PETZOLDT, Zur religiösen Lage im Osten Deutschlands. Sozialwissenschaftliche und theologische Interpretationen. In: BERTELSMANN STIFTUNG (Hrsg.): *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*. Gütersloh 2009: 146.

² DETLEF POLLACK, *Kirche in der Organisationsgesellschaft: Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirchen in der DDR*. Stuttgart 1994.

³ GERT PICKEL, Konfessionslose in Ost- und Westdeutschland – ähnlich oder anders? In: DETLEF POLLACK/GERT PICKEL, *Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989-1999*. Opladen 2000: 206-235.

herausgebildet. In ihr stellte die Mitgliedschaft in einer der christlichen Kirchen, aber auch in anderen Religionsgemeinschaften, eher die Ausnahme als die Regel dar.

Nach dem Wegfall der für die Religionen ungünstigen politischen Rahmenbedingungen hofften nicht wenige Betrachter (speziell innerhalb der christlichen Kirchen), dass nach dem Mauerfall eine Rückkehrbewegung zu den christlichen Kirchen einsetzen würde. Diese Hoffnung beruhte nicht zuletzt auf der aktiven und weitgehend von den Ostdeutschen positiv bewerteten Rolle, welche die Kirchen und ihre Akteure im Prozess des Umbruchs spielten. Hatten sie nicht maßgeblich und produktiv am politischen Umbruch mitgewirkt? Hatten die Kirchen nicht als fast einzige Institution den Raum für oppositionelle Gruppen geboten, die dann den Umbruch umsetzten? Musste dies nicht zu einer Honorierung aus der Bevölkerung heraus führen? Bereits wenige Jahre nach der Wiedervereinigung stellte man mit Ernüchterung fest, dass sich diese Hoffnungen wohl nicht wie erwartet erfüllen würden. Im Gegenteil – die Zahl der Kirchenmitglieder schrumpfte auf dem ostdeutschen Bundesgebiet von dem schon niedrigem Niveau aus weiter und *eine Rückkehr des Religiösen war in Ostdeutschland weit und breit nicht zu erkennen*.

So ernüchternd dies für die deutschen Großkirchen war, so schnell entwickelten sich *alternative Deutungsmuster*, die eine gewisse Hoffnung auf ein Überleben des Religiösen zu bewahren versuchten, diesmal allerdings jenseits institutioneller christlicher Verfasstheit. Zum einen wurde, ganz in der Tradition individualisierungstheoretischer Deutungsversuche religiöser Entwicklungen in Westdeutschland, zwar die zunehmende Distanzierung der Deutschen gegenüber den religiösen Institutionen als realer Trend anerkannt, diese aber als eine Weiterentwicklung des Protestantismus in Richtung eines *individualisierten Glaubens* gedeutet. Zum anderen wurde die Entwicklung als eine temporäre, vergängliche Phase gedeutet, die sich nicht durch Religionslosigkeit, sondern durch eine *religiöse Unentschiedenheit* vor dem Hintergrund einer notwendig gewordenen Suche nach alternativen religiösen Angeboten auszeichne. Säkularisierung sei kein Problem des Verschwindens des Glaubens, sondern ein sichtbarer Ausdruck fehlender guter religiöser Angebote. Letztere müssten aufgrund der sich pluralisierenden Anforderungen der Gläubigen eben auch pluraler ausfallen.⁴

Vor dem Hintergrund dieser Annahmen wird im Folgenden der Frage nachgegangen, ob in Ostdeutschland nun vornehmlich Konfessionslose oder doch eher Religionslose leben – oder vor allem religiöse Indifferenz vorherrscht?⁵ Zu klären ist auch, ob sich diese Situation seit 1989 geändert hat – und welche die Gründe hierfür sind. Gelingt es, diese Fragen zu beantworten, dann kann man – natürlich mit der gebotenen Vorsicht – Schlussfolgerungen in Bezug auf zukünftige Entwicklungen ziehen. Hierfür ist es aber notwendig über lose Überlegungen und Reflexionen hinauszugehen und empirisches Datenmaterial heranzuziehen.⁶

⁴ FRIEDRICH WILHELM GRAF, Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur. München 2004.

⁵ MONIKA WOHLRAB-SAHR, Das stabile Drittel: Religionslosigkeit in Deutschland. In: BERTELSMANN STIFTUNG (Hrsg.), Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008. Gütersloh 2009: 151-168.

⁶ Hierbei werden mehrere Datenquellen berücksichtigt. Aus Anlass des Symposiums für Matthias Petzoldt wird speziell auf die neuen Daten des Bertelsmann Religionsmonitors zurückgegriffen.

2. Was ist Religionslosigkeit? Begriffsklärungen: Religionslosigkeit oder religiöse Indifferenz

Zuerst stellt sich die Frage: Was sind, analytisch gesehen, Religionslose? Kann es so etwas überhaupt geben? Wird hier vielleicht die Mitgliedschaft in der Kirche mit der Bindung an Religion verwechselt? Beginnen wir mit der institutionellen Seite und der Konfessionslosigkeit. *Konfessionslosigkeit* ist seit Jahrzehnten ein in der Forschung zu Religion bekannter und verbreiteter Begriff. Er bezeichnet die formelle Nichtzugehörigkeit zu einer Religion. In Deutschland meint dies in der Regel die Nichtzugehörigkeit zu einer der beiden großen, angestammten christlichen Kirchen oder Konfessionen, woraus sich der Begriff *Konfessionslosigkeit* ableitet. Damit wird bereits deutlich, dass die deutsche Betrachtung immer noch stark von einer westlich-christlich orientierten Wahrnehmung dominiert wird. Erweitert man den Blick auf andere Religionen, dann müsste man bereits auf der institutionellen Seite von *Religionslosigkeit* sprechen, wenn es dem Individuum an einer Zugehörigkeit zu einer Religion fehlt. Anders als in Deutschland mit einer stark formalisierten Zugehörigkeitsstruktur, sind diese Zugehörigkeiten weltweit weit weniger gut identifizierbar. Zumeist beruhen sie auf Selbstzuschreibungen.⁷ Diese sind in der Regel fluider als formal-rechtliche Zugehörigkeiten, wenn sie auch hinsichtlich der religionssoziologischen Frage nach Zugehörigkeit über die Eigenzuschreibungen möglicherweise sogar gehaltvoller sind.

Hier wird nun ein Problem der Begriffsverwendung von *Religionslosigkeit* erkennbar. So wird häufig bei der Verwendung des Begriffs Religionslosigkeit davon ausgegangen, dass gar keine Beziehungen bzw. *affektive Bindungen* an Religion(en) vorliegen. Damit greift man aber deutlich über die Merkmale reiner Zugehörigkeit hinaus. So können auch (bekenkende) Nichtmitglieder einer religiösen Gemeinschaft Bindungen an ihre Religion besitzen, beruht doch die Zugehörigkeitsbeschreibung allein auf formalen Zugehörigkeitsmerkmalen, während formale Mitglieder sich selbst als religionslos beschreiben könnten. Vor diesem Hintergrund ist es günstig eine Begriffssetzung vorzunehmen, die Religionslosigkeit erst einmal auf die formale Seite beschränkt, auch wenn sie konzeptionell-sprachlich auf das ganze System Religion hinausgreifen kann. Es wird also eine Unterscheidung zwischen der individuellen Religiosität und Religion als Zugehörigkeitskomponente vorgenommen.

Hilfreich ist hier folgende Differenzierung von Matthias Petzoldt zwischen Religion und Religiosität: „Religionslosigkeit bezeichnet den Ausfall von Religion, während religiöse Indifferenz das Ausbleiben der Religiosität artikuliert. Religiöse Indifferenz thematisiert den Tatbestand auf der Ebene der Religiosität als des subjektiven Vollzugs von Religion. Auf den Begriff gebracht wird hiermit der *Ausfall des Vollzugs von Religion* vor dem Hintergrund des Ausfalls der Transzendierung. Damit ist keine Transzendierungsverweigerung gemeint, sondern Desinteresse.“⁸ Damit kommen ein neuer Begriff sowie eine notwendige Differenzierung ins Spiel. Der Begriff ist der der *religiösen Indifferenz*, die Differenzierung ist die zwischen Religion als Institution und Religiosität als die Bindung des Einzelnen an religiöse Überzeugungen, Moralvorstellungen und

⁷ OLAF MÜLLER, *Kirchlichkeit und Religiosität in Ostmittel- und Osteuropa. Entwicklungen – Muster – Bestimmungsgründe*. Wiesbaden 2013.

⁸ MATTIAS PETZOLDT, *Zur religiösen Lage im Osten Deutschlands. Sozialwissenschaftliche und theologische Interpretationen*. In: BERTELSMANN STIFTUNG (Hrsg.): *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*. Gütersloh 2009: 137.

Denksysteme. Oft wird religiöse Indifferenz als Religionslosigkeit verstanden – und bezeichnet. Damit wird allerdings die Unterscheidung zwischen der Kategorie der (Nicht)Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft und einer subjektiven Religiosität unklar. Religion umfasst also mehr als die reine Zugehörigkeitskategorie. Religionen sind breite Denksysteme, welche affektive, kognitive und evaluative Beziehungen von Menschen gegenüber einer imaginären Transzendenz oder einem unspezifischen Gegenüber beinhalten.

Erschwert wird die Bestimmung dadurch, dass sich der Begriff *religiöse Indifferenz* durch eine erhebliche *Unschärfe* auszeichnet. So beschreibt er auf der einen Seite den Zustand der Gleichgültigkeit gegenüber religiösen Fragen und Antworten recht gut: Gleichgültigkeit ist nicht Ablehnung! Auf der anderen Seite muss man allerdings in der Verwendung des Begriffs der religiösen Indifferenz bemerken, dass dies möglicherweise zu positive Deutungen des bezeichneten Realzustandes hervorbringt. So wird religiöse Indifferenz als eine Art von *religiöser Unentschiedenheit* interpretiert, welche dann im Verlauf der weiteren Interpretation als Zustand verstanden werden kann, der leicht zu verändern sei. Der religiös indifferente Mensch habe eben die für ihn passende Form der Religiosität und Spiritualität noch nicht gefunden, bzw. fehlte bislang einfach nur das entsprechende Angebot seitens der Religionen. Die in diesem Zusammenhang entstehende Verwendung eines abgewandelten Begriffs wie *religiöse Unbestimmtheit* verdeutlicht die sich einschleichende Deutung als eine doch sehr offene Kategorie.⁹ Hier ist Vorsicht hinsichtlich zu schneller und zu positiver Schlüsse über religiöse Indifferenz angebracht.

Wie lässt sich die Gruppe der Menschen, denen Religion wirklich vollständig gleichgültig ist und die nicht auf der Suche nach Spiritualität und Religiösem sind, näher betrachten? Um an dieser Stelle mehr Trennschärfe zu erreichen möchte ich noch die Kategorisierung *Areligiosität* oder *religiöses Desinteresse* einbringen (siehe Abb. 1). Stärker noch als religiöse Indifferenz markieren diese beiden Begriffe eine uninteressierte Haltung zu allem Religiösen. Personen, welche in diese Kategorie fallen, zeichnen sich nicht nur durch ein fehlendes Interesse an Religion aus, sondern äußern dieses auch bewusst. Ihr Hintergrund ist die *fehlende Notwendigkeit sich* in modernen Gesellschaften *mit Religion zu beschäftigen*. Da dies zur Strukturierung des Lebensalltages nicht mehr gesellschaftlich gefordert ist, fehlt der Zwang, sich mit Religion auseinanderzusetzen. Anders als für die Kategorie der offener definierten *religiös Indifferenten* bestehen in diesem Fall wenig Hinweise auf eine irgendwann anstehende Zuwendung zu einer Kirche oder Religion bzw. eine Entfaltung persönlicher Spiritualität oder Religiosität.¹⁰

⁹ Siehe eine explizitere Darstellung in MIRIAM ROSE/MICHAEL WERMKE, *Konfessionslosigkeit heute. Zwischen Religiosität und Säkularität*. Leipzig 2014.

¹⁰ Siehe auch GERT PICKEL, *Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Eine religionssoziologische Bestandsaufnahme*. In: ANDREA SCHULZE, *Evangelisch Profil zeigen im religiösen Wandel unserer Zeit. Die Erfurter Barbara-Schadeberg-Vorlesungen*. Münster 2014: 19-56.

Abb. 1: Atheismus, Areligiosität, religiöse Indifferenz

<i>Begriff</i>	<i>Definition im Gottes- und Religionsbezug</i>	<i>Empirische Konsequenz</i>
Konfessionslosigkeit	Status der Nichtmitgliedschaft in einer Konfession oder Kirche [soziale Gemeinschaft]	Existenz von Personen ohne (selbstgeschriebene) Zugehörigkeit zu einer christlichen Kirche (Konfession)
(Formale) Religionslosigkeit	Status der Nichtmitgliedschaft in jeglicher Religion [soziale Gemeinschaft]	Existenz von Personen ohne (selbstgeschriebene) Zugehörigkeit zu einer Religion
Religiöse Indifferenz	Unentschiedenheit oder Gleichgültigkeit gegenüber der Existenz Gottes bzw. in der Gottesfrage	Existenz von Personen, die Religion für ihr Leben als kaum bis gar nicht bedeutsam empfinden.
Areligiosität oder religiöses Desinteresse	Desinteresse an der Existenz Gottes und Religiösem	Existenz von Personen, denen Religion für ihr Leben egal ist und die sich bewusst als nicht religiös bezeichnen
Atheismus	Negierung der Existenz eines Gottes	Existenz von Personen ohne Gottesglauben (Referenz: Säkularisierungstheorie)
Antireligiosität	Feindschaft oder ablehnende Haltung gegenüber jeglicher Religion	Existenz von Personen mit antireligiösen Positionen

Quelle: Eigene Zusammenstellung.

Deutlich schärfere Abwehrhaltungen gegenüber Religion kennzeichnen die Zugehörigkeiten zu den Gruppen der Atheisten und der Antireligiösen. *Atheismus* drückt die Überzeugung aus, dass es keinen Gott (oder ähnliches) gibt. Anders als bei religiösem Desinteresse, in dem man sich dessen vielleicht nicht sicher ist, es einen aber einfach nicht interessiert, lehnen Atheisten religiöse Vorstellungen bewusst ab. Religion ist ihnen nicht gleichgültig, sie gehen davon aus, dass es so etwas (wie auch Götter oder höhere Mächte) nicht gibt. Verstärkt tritt diese Haltung in der *Antireligiosität* auf. Ihre Nuance ist eine ablehnende bis feindliche Haltung gegenüber Religion (und auch den Kirchen), die nicht nur von der Überzeugung einer Abwesenheit Gottes geprägt sind, sondern auch von der Überzeugung, dass dies eine für die Menschen schädliche Illusion darstellt, die es „auszumerzen“ gilt. Hier sei darauf hingewiesen, dass man vermutlich die Vertreter des sogenannten *neuen Atheismus* eher der Kategorie der Antireligiösen zuordnen könnte.¹¹

Angesichts dieser breiten Differenzierung wird erkennbar, dass Konfessionslosigkeit nicht einfach mit Religionslosigkeit gleichzusetzen ist. Allerdings deuten Ergebnisse der empirischen Forschung an, dass Konfessionslosigkeit häufig einen Schritt in Richtung von Religionslosigkeit, bzw. eine ihrer Vorstufe sein kann.¹² In welche Kategorie die meisten Ostdeutschen zu zählen sind kann man nur mithilfe von empirischen Befunden beantworten.

¹¹ RICHARD DAWKINS, *Der Gotteswahn*. Berlin 2008; DANIEL DENNETT, *Den Bann brechen. Religion als natürliches Phänomen*. Berlin 2008.

¹² CHRISTEL GÄRTNER/DETLEF POLLACK/ MONIKA WOHLRAB-SAHR, *Atheismus und religiöse Indifferenz*. Opladen 2003; MONIKA WOHLRAB-SAHR, *Das stabile Drittel: Religionslosigkeit in Deutschland*. In: BERTELSMANN STIFTUNG (Hrsg.), *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*. Gütersloh 2009: 151-168.

3. Religionssoziologische Erklärungsstränge – Säkularisierung als Triebkraft der Religionslosigkeit?

Vor der Frage nach der empirischen Sachlage des Bestands von Religionslosigkeit steht die Klärung des Hintergrunds der verschiedenen Phänomene wie Konfessions- oder Religionslosigkeit bzw. religiösen Indifferenz. Dieser Hintergrund ist die für den westeuropäischen Raum angenommene (und beobachtete) *Säkularisierung*, welche lange Zeit das einzige „Paradigma“ der Erklärung religiöser Entwicklungen in der Gegenwart war. Selbst wenn diese Dominanz heutzutage nicht mehr zutrifft, kommt ihr gerade für die Interpretation der europäischen (und damit auch der deutschen) Entwicklung immer noch eine große Relevanz zu.¹³ Besonders weil sie mittlerweile eine ganze Bandbreite an unterschiedlichen Erklärungsangeboten für die europäischen Entwicklungen vereint.¹⁴ Da ist es nicht überraschend, dass sie aus Sicht einiger Forscher den Status einer Theorie für sich beanspruchen kann.

Nun ist in den aktuellen gesellschaftswissenschaftlichen Debatten nicht mehr Säkularisierung in ihrem Ursprungssinn als Enteignung der Kirchen der Diskussionspunkt, sondern die grundsätzliche Haltung der neuzeitlichen Menschen zur Religion. Die Säkularisierungstheorie geht davon aus, dass zwischen dem Prozess der Modernisierung und Religion ein generelles *Spannungsverhältnis* besteht. Dieses Spannungsverhältnis nimmt im Zuge des voranschreitenden Modernisierungsprozesses (seit Beginn der Industrialisierung) zu und hat aufgrund der Verzahnung einen zunehmenden *sozialen Bedeutungsverlust von Religion* zur Folge. Dieser äußert sich in der Trennung von Kirche und Staat und anderen Formen funktionaler Differenzierung, der Privatisierung des Religiösen, aber auch in einer Abkehr von religiös bestimmten Normen durch die Menschen.¹⁵ Damit wird ersichtlich: Säkularisierung ist ein Prozess. Dieser Prozess ist vom Zustand der *Säkularität* zu unterscheiden.¹⁶ Letztere Bezeichnung für eine Gesellschaft gilt nur dann, wenn Religion keine soziale Bedeutung mehr besitzt. Diese Differenzierung ist wichtig: Sie ermöglicht, dass Gesellschaften zwar dem Prozess einer Säkularisierung unterworfen sein können, dabei aber nicht gleich als „säkular“ anzusehen sind.¹⁷ Säkularisierung

¹³ GERT PICKEL, Die Situation der Religion in Deutschland – Rückkehr des Religiösen oder voranschreitende Säkularisierung? In: GERT PICKEL/OLIVER HIDALGO (Hrsg.), Religion und Politik im vereinigten Deutschland. Was bleibt von der Rückkehr des Religiösen? Wiesbaden 2013: 73-78.

¹⁴ GERT PICKEL, Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche. Wiesbaden 2011: 137-177.

¹⁵ PHILLIP GORSKI, Historicizing the Secularization Debate. Church, State and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca. 1300 to 1700. In: American Sociological Review 65 (2000): 138-167; GERT PICKEL, Contextual secularization. Theoretical Thoughts and Empirical Implications, Religion and Society in Central and Eastern Europe 4/1 (2011): 3-20.

¹⁶ Dabei ist derzeit eine Diskussion im Gange, in der es um die Frage geht, ob die Einstufung von etwas als „säkular“ immer der „religiösen“ diametral gegenübersteht oder ob es nicht auch davon unabhängige Säkularität gibt. CORA SCHUH/MARIAN BURCHARDT/MONIKA WOHLRAB-SAHR, Contested Secularities: Religious Minorities and Secular Progressivism in the Netherlands. In: Journal of Religion in Europe 5 (2012): 349-383.

¹⁷ In den Debatten zur Säkularisierung finden sich leider immer wieder Fehlinterpretationen: (1) Säkularisierung wird mit dem generellen *Verschwinden* von Religion gleichgesetzt; (2) ihr wird die Vorstellung der *Unumkehrbarkeit* – mit dem Endpunkt einer säkularen Gesellschaft – vorgeworfen; (3) es wird eine weitgehende *Unabhängigkeit* von gesellschaftlichen Rahmenbedingungen angenommen und (4) wird die Säkularisierungstheorie mit Hinweis auf die Existenz hochreligiöser Länder und religiöser Menschen zurückgewiesen. Dies sind aber nur begrenzt tragfähige Argumente, schließt doch die Säkularisierungstheorie weder Schwankungen in der Entwicklung von Religiosität aus, noch

ist auch nicht gleichzusetzen mit *Säkularismus*. Säkularismus bezeichnet in der Regel eine normative Ideologie und nicht die empirische Bestandsaufnahme gesellschaftlicher Entwicklung (Abb. 2). Er beschreibt eine Forderung, die von Staaten oder Gruppen an die Struktur einer Gesellschaft gestellt wird, während Säkularisierung nichts anderes als die Abbildung eines realen Prozesses ist – wenn er denn stattfindet. Entsprechend ist der Begriff der Säkularisierung im Verständnis der Säkularisierungstheorie auch strikt *wertneutral*.

Abb. 2: Säkularisierung – Säkularität – Säkularismus

Säkularisierung	Prozess des sozialen Bedeutungsverlustes von Religion in sich modernisierenden Gesellschaften
Säkularität	Zustand einer Gesellschaft, in der Religion keine soziale Bedeutung mehr besitzt
Säkularismus	Ideologische Haltung, die normativ eine Abkehr von religiösem Einfluss auf andere Lebensbereich fordert

Quelle: Eigene Zusammenstellung.¹⁸

Glaubt man manchen Verlautbarungen, so müsste Europa mittlerweile als säkular bezeichnet werden. Doch bei solchen Aussagen ist Vorsicht geboten, machen sie doch Säkularität fast alleine an der Existenz einer *Trennung von Politik und Religion* fest. Dies ist eine Verkürzung und nur eine Ebene, auf der Säkularisierung und Säkularität bestimmt werden können. Soziologisch nennt man sie die Ebene der *funktionalen Differenzierung*. Es existieren noch andere *Dimensionen* der Säkularität und Säkularisierung. So kann man mit Karel Dobbelare die *individuelle Säkularisierung* (Abkehr der Menschen von den Kirchen und zunehmende religiöse Indifferenz bzw. Areligiosität) von der *gesellschaftlichen* (funktionale Differenzierung) und von der *organisatorischen Säkularisierung* (quasi Selbstsäkularisierung der Kirchen im Bürokratisierungsprozess) unterscheiden.¹⁹ Sie können, müssen aber nicht in die Richtung eines sozialen Bedeutungsverlustes von Religion verlaufen – vor allem nicht gleichzeitig.

Diese Überlegungen lassen sich noch um eine *öffentliche Dimension* erweitern. Diese nimmt Jose Casanova für seine Hinweise auf eine Wiederkehr der Religion mit Bezug auf deren steigende öffentliche Bedeutung in den Blick.²⁰ Problematisch daran ist, dass er aus der öffentlichen Bedeutung von Religion eine Art Rückkehr der Religion ableitet und neben der Identifikation einer europäischen Sondersituation den

ignoriert sie die kulturellen, sozialstrukturellen, politischen und ökonomischen Differenzen zwischen Gebieten oder Veränderungen im Umfeld. Kritische Hinweise auf Bestände (hoher) Religiosität reichen ebenfalls nicht aus, um den Prozess der Säkularisierung auf einfache Weise zu widerlegen, da sie mit Bestandsbetrachtungen argumentieren, obwohl es um Entwicklungen geht. Eine solche Argumentationslinie ist erst dann möglich, wenn man aufgrund von interregionalen Vergleichen zwischen Gebieten „unnatürlich“ hohe Werte feststellt, die zudem konträr zur Säkularisierungstheorie stehen oder nicht erklärt werden können. Zu den Kritikern siehe: JEFFREY HADDEN, *Toward Desacralizing Secularization Theory*. In: *Social Forces* 65 (1987): 587-611; RODNEY STARK, *Secularization*. R.I.P. In: *Sociology of Religion* 60 (1999): 249-273

¹⁸ GERT PICKEL, *Die Situation der Religion in Deutschland – Rückkehr des Religiösen oder voranschreitende Säkularisierung?* In: GERT PICKEL/OLIVER HIDALGO (Hrsg.), *Religion und Politik im vereinigten Deutschland. Was bleibt von der Rückkehr des Religiösen?* Wiesbaden 2013: 65-102

¹⁹ KAREL DOBBELAERE, *Secularization. An Analysis on Three Levels*. Brüssel 2002.

²⁰ JOSE CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*. Chicago 1994.

Entwicklungen auf der Ebene individueller Einstellungen eher eine nachgeordnete Bedeutung zubilligt.²¹ Gleichzeitig ist nicht zu übersehen, dass neben der Säkularisierungstheorie auch andere Erklärungsalternativen der religiösen Entwicklung in den letzten Jahrzehnten Raum gegriffen haben. Teilweise können sie in verschiedenen Gebieten (wie den USA oder Lateinamerika) sogar als „neue Paradigmen“ oder neuer Mainstream religionssoziologischer Deutung angesehen werden. Zentral zu nennen sind hier die Individualisierungstheorie und das religiöse Marktmodell.

Abb. 3: Die drei zentralen Theoriestränge der aktuellen Religionssoziologie

	<i>Säkularisierungstheorie</i>	<i>Individualisierungsthese des Religiösen</i>	<i>Religiöses Marktmodell Pluralisierungsthese</i>
Vertreter	BRIAN WILSON, STEVE BRUCE, DETLEF POLLACK, GERT PICKEL	THOMAS LUCKMANN, GRACE DAVIE, DANIELE HERVIEU-LEGER	RODNEY STARK, ROGER FINKE, LAURENCE IANNACONE
Grundannahme	Spannungsverhältnis zwischen Moderne und Religion	Individuelle religiöse Grundorientierung als anthropologische Konstante	Allgemeines, konstantes Bedürfnis des Individuums nach Religion
Bezugstheorie	„klassische Modernisierungstheorie“	Individualisierungstheorie	Angebotsorientierte Markttheorie
Haupthypothese	Kontinuierlicher Bedeutungsverlust von Religion als sinnstiftender und sozialer Instanz	Bedeutungsverlust von institutionalisierter Religion; Weiterbestehen privater Formen von Religion	Angebot auf religiösem Markt bestimmt das gesellschaftliche Ausmaß an Religiosität und Kirchlichkeit
Prognose für Westdeutschland (und Westeuropa)	Weiterer kontinuierlicher Abwärtstrend aller religiösen Formen und Kirchlichkeit	Weiterbestehen privater religiöser Praktiken bei einer weiteren Abwendung von Kirchen	Entwicklung der Religiosität ist abhängig von religiösem Angebot und Pluralisierungsgrad der Gesellschaft
Prognose für Ostdeutschland	Fortschreitende Säkularisierung und weiterer Rückgang aller Formen religiöser Vitalität	Rückgang der Kirchenbindung bei gleichzeitiger Ausbreitung alternativer Formen subjektiver Religiosität	Zunahme religiöser Vitalität aufgrund der Öffnung eines religiösen Marktes

Quelle: Eigene Zusammenstellung.

Wie bereits angesprochen nehmen Säkularisierungstheoretiker in der Regel Abbruchprozesse in nahezu allen genannten Dimensionen religiöser Entwicklungen an. Sie müssen nicht zeitgleich passieren, aber der Trend verläuft in allen Dimensionen in die gleiche Richtung. Es kommt zu *wechselseitigen Interdependenzen* zwischen den verschiedenen Dimensionen der Säkularisierung und verschiedenen Prozessen der Modernisierung. Säkularisierung ist also ein *kontextabhängiges Phänomen* und eng mit strukturellen wie sozialen *Veränderungen* (Modernisierung) verbunden. So setzt der Prozess der Säkularisierung einen Fortgang sozioökonomischer Modernisierung zwingend voraus, eine Annahme, welche angesichts der Banken- und Finanzkrisen der letzten Jahre zumindest zu überdenken

²¹ GERT PICKEL, Die Situation der Religion in Deutschland – Rückkehr des Religiösen oder voranschreitende Säkularisierung? In: GERT PICKEL/OLIVER HIDALGO (Hrsg.), Religion und Politik im vereinigten Deutschland. Was bleibt von der Rückkehr des Religiösen? Wiesbaden 2013: 77-78.

ist. Würde es aufgrund eines „Modernisierungseinbruches“ zu einer Wiederbelebung der sozialen Bedeutung von Religion kommen, dann würde dies nicht die Säkularisierungstheorie (welche ja auf der Zusammenhangshypothese beruht) widerlegen – es würde nur die soziale Realität verändern und dies theoriekonform.²² Speziell die Bindung der Menschen an die Kirche, die Prägekraft der religiösen Normen sowie die Bedeutung von Religion für das Handeln der Menschen werden als schwindend vermutet. Selbst wenn sich die Säkularisierungstheorie in ihrer konzeptionellen Aussage explizit auf den *sozialen Bedeutungsverlust* und nicht auf einen Einbruch subjektiver Religiosität bezieht, erscheint es Säkularisierungstheoretikern doch plausibel, dass nur eine soziale Bestätigung und Einbindung in den Lebensvollzügen die subjektive Religiosität über Generationen erhalten kann. Hier nimmt die Säkularisierungstheorie einen engen *Zusammenhang zwischen sozialen Instanzen* (speziell der Glaubensweitergabe) und *subjektiver Religiosität* an.

Diesen Vorstellungen treten Annahmen der *Individualisierungstheorie* des Religiösen entgegen. Sie wollen, aus einem anthropologischen Verständnis von Religiosität heraus, einen Formenwandel des Religiösen erkennen: Traditionelle (in Europa christliche) Religiosität schwindet und individualisierte Formen von Religiosität bilden sich in Form von *Bastelreligiosität* oder *Patchwork Religiosity* als deren Substitution aus.²³ Letztere können Bestandteile des christlichen Glaubens beinhalten. Allerdings sieht die Individualisierungsthese des Religiösen die „neuen“ Kompensationsformen vorwiegend innerweltlich und weniger in einem individualisierten Überleben christlichen Denkens. Dieser Ansatz hat gerade in Westeuropa und speziell – aufgrund der Bemühungen Thomas Luckmanns – in Deutschland eine hohe Prominenz. Er unterscheidet konsequent zwischen der formalen Zugehörigkeit zu einer Religion bzw. einer Bindung an dieselbige und persönlicher, individueller Religiosität. Erstere ist im Niedergang begriffen, die zweite nicht. Von dieser Position aus gibt es so etwas wie Areligiosität nicht, sondern nur „Akirchlichkeit“. Phasen der religiösen Indifferenz im Sinne einer Suchbewegung sind dabei konstitutiv im Modell verankert.

Es existiert noch ein zweites populäres Gegenmodell zur Säkularisierungstheorie – das *Marktmodell des Religiösen*. Es folgt zwar wie die Individualisierungstheorie des Religiösen dem Gedanken einer anthropologischen Suche des Menschen nach Religion, konzentriert sich aber auf die im Handeln sichtbar werdende religiöse Vitalität in Gesellschaften.²⁴ Und genau dort widerspricht man der Säkularisierungstheorie. Sie nehme zu Unrecht an, dass es einen einseitigen Verfallsprozess von Religion in der Moderne gebe. Stattdessen hänge die religiöse Vitalität in einer Gesellschaft doch von dem Angebot der religiösen Anbieter ab. Dieses Angebot ist am größten, wenn der religiöse Markt frei von äußeren (zum Beispiel staatlichen) Einschränkungen ist und

²² Diese Kontextabhängigkeit berücksichtigt Ansätze der *Pfadabhängigkeit*, indem sie die Aufrechterhaltung eines generellen Zusammenhangs zwischen Modernisierung und Säkularisierung mit unterschiedlichen (kulturellen) Ausgangspositionen und weiteren Rahmenfaktoren verbindet. PIPPA NORRIS/RONALD INGLEHART, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge 2004; GERT PICKEL, *Secularization as an European Fate? Results from the Church and Religion in an enlarged Europe Project*. In: GERT PICKEL/OLAF MÜLLER, *Church and Religion in Contemporary Europe: Results from Empirical and Comparative Research*. Wiesbaden 2009: 89-123.

²³ THOMAS LUCKMANN, *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt/Main 1991: 77-86; auch HUBERT KNOBLAUCH, *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt/Main 2009.

²⁴ WILLIAM SIMS BAINBRIDGE/RODNEY STARK, *A Theory of Religion*. Berkely 1987.

die religiösen Anbieter sich frei entfalten können. Der Marktlogik folgend können Religionen dann besser auf die pluralen religiösen Nachfragen reagieren. Die Folge ist eine ansteigende religiöse Pluralität an Religionen. Vor allem der Konkurrenzkampf zwischen den religiösen Anbietern steigert die religiöse Vitalität. Gelegentlich können Konflikte zwischen Religionen oder zwischen Religion und Staat einen fehlenden Konkurrenzkampf kompensieren.²⁵ Während sich dieses Modell in den USA als neues Paradigma der Religionsforschung weitgehend durchgesetzt hat, sehen Anhänger der Säkularisierungstheorie nicht Europa, sondern die USA als den Sonderfall der religiösen Entwicklung an – und können dazu auf dem Marktmodell widersprechende empirische Belege verweisen.²⁶ Im Marktmodell sind *Areligiosität* und auch *Antireligiosität* möglich, aber nur als *temporäre Phänomene*.

Beiden Modellen immanent ist ihre (negative) Orientierung an der Säkularisierungstheorie. Entsprechend ist eine Annäherung an das Thema Religionslosigkeit über die Säkularisierungstheorie auch gleichzeitig immer eine Diskussion aller drei Ansätze. Für den ostdeutschen Fall könnte man nun prospektiv annehmen, dass die Säkularisierungstheorie als einzige der genannten Ansätze eine Erklärung für die Entwicklung der ostdeutschen Situation hin zu so etwas wie Religionslosigkeit bereitstellen würde, während sowohl nach der Individualisierungstheorie als auch nach den Grundsätzen des Marktmodells aufgrund der anthropologischen Grundannahmen über Religion der Zustand von Religionslosigkeit eigentlich gar nicht eintreten dürfte. Hier könnte sich maximal so etwas wie religiöse Indifferenz im Sinne religiöser Unbestimmtheit ausbilden. Aussagen ermöglichen aber nur empirische Untersuchungen. Diesen will ich mich im Folgenden zuwenden.

²⁵ PAUL FROESE/STEVEN PFAFF, Religious Oddities: Explaining the Divergent Religious Markets of Poland and East Germany. In: GERT PICKEL/OLAF MÜLLER (Hrsg.), Church and Religion in Contemporary Europe. Results from Empirical and Comparative Research. Wiesbaden 2009: 123-144.

²⁶ STEVE BRUCE, God is dead. Oxford 2002; DETLEF POLLACK/GERT PICKEL, Church-State-Relations and the Vitality of Religion in European Comparison. In: GERT PICKEL/OLAF MÜLLER (Hrsg.), Church and Religion in Contemporary Europe. Results from Empirical and Comparative Research. Wiesbaden 2009: 145-166.

4. Konfessionslosigkeit – Entwicklung und Begründungen

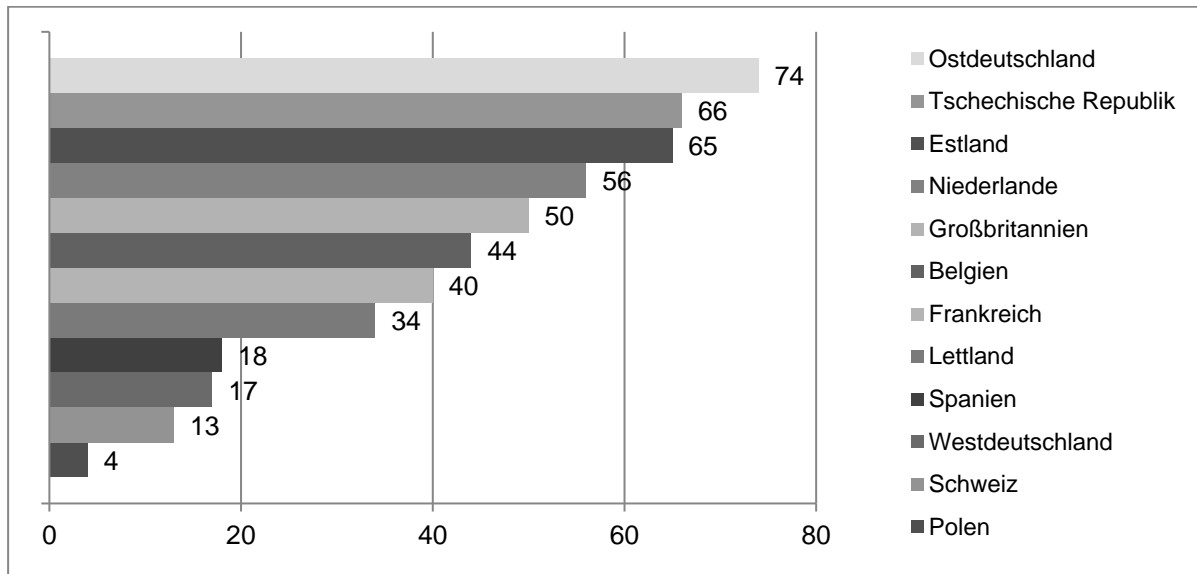
Konfessionslosigkeit hat in Deutschland und anderen westeuropäischen Länder in den letzten Jahren *zugenommen*. Speziell in den Niederlanden und Großbritannien aber zuletzt auch verstärkt in Spanien, Belgien und Österreich kam es zu einer teilweise rapiden Erosion der Mitgliedschaft in den traditionellen christlichen Kirchen. Abweichungen finden sich in einigen Ländern Osteuropas, wo es nach dem Zusammenbruch des Sozialismus zu gewissen Revitalisierungsprozessen kam (Russland, Kroatien, Ukraine).²⁷ Inwieweit die Entwicklung in einigen osteuropäischen Staaten als neuer Trend (entgegen der Annahme von Säkularisierung) anzusehen ist, muss aber an dieser Stelle offen bleiben. Möglicherweise handelt es sich eher um einen *Ausgleichseffekt* der früheren unnatürlichen Situation, die sich als Folge der Unterdrückung des Religiösen im Sozialismus ergeben hat. Diese war regional stärker (UdSSR, DDR, Albanien) oder schwächer bzw. ineffektiver (Polen, Rumänien) ausgeprägt. Einige Länder wie Slowenien, Ungarn, Polen und die Tschechische Republik schwenken offensichtlich mittlerweile nach einer begrenzten Periode der Revitalisierung auf den westeuropäischen Verlusttrend ein. Dies ist gerade für die Tschechische Republik, welche zusammen mit Estland sehr nahe an den Konfessionslosenzahlen Ostdeutschlands liegt, ein für die Kirchen prekärer – und mit den neuen Bundesländern gut vergleichbarer Prozess. Aufgrund des begrenzten Zeithorizontes kann aber zum jetzigen Zeitpunkt noch nicht gesagt werden, welcher der Entwicklungstrends von Dauer ist. Einiges spricht für die Vermutung einer langfristig ansetzenden gesamteuropäischen Säkularisierung auf verschiedenen Pfaden, verbunden mit zeitlich begrenzten Hemmprozessen.²⁸ Säkularisierung würde aber dann – stark abhängig von den sozialen Rahmenbedingungen – ihren Lauf in einigen osteuropäischen Staaten erst aufnehmen, wenn das in Bezug auf ihre sozioökonomischen und kulturellen Rahmenbedingungen „normale“ Niveau des Religiositätsbestandes erreicht ist.²⁹ Dieses Niveau würde in starker Abhängigkeit von der sozioökonomischen Lage in den meisten Staaten Osteuropas zum Beispiel eher relativ hoch zu erwarten sein. Das Ergebnis der Säkularisierungsprozesse ist in Abbildung 4 dargestellt.

²⁷ Siehe unter anderem GERT PICKEL, Areligiosität, Antireligiosität, Religiosität – Ostdeutschland als Sonderfall niedriger Religiosität im osteuropäischen Rahmen? In CHRISTEL GÄRTNER/ DETLEF POLLACK/ MONIKA WOHLRAB-SAHR (Hrsg.), Atheismus und religiöse Indifferenz. Opladen 2003: 247-270; GERT PICKEL, Religiosität versus Konfessionslosigkeit. In MANUELA GLAAB/ WERNER WEIDENFELD/ MICHAEL WEIGL (Hrsg.), Deutsche Kontraste 1990 - 2010. Politik – Wirtschaft – Gesellschaft – Kultur. Frankfurt 2010; GERT PICKEL, Atheistischer Osten und gläubiger Westen? Pfade der Konfessionslosigkeit im innerdeutschen Vergleich. In GERT PICKEL/ KORNELIA SAMMET (Hrsg.), Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch. Wiesbaden 2011: 43-78.

²⁸ GERT PICKEL, Säkularisierung, Individualisierung oder Marktmodell? Religiosität und ihre Erklärungsfaktoren im europäischen Vergleich. In Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 62 (2010): 219-245.

²⁹ Dies schließt auch an die Überlegungen von David Martin an, der verschiedene Faktoren für den Stand von Religiosität herausarbeitete. Sie können zusammenwirken, sich aber auch gegenüberstellen. Siehe hierzu: GERT PICKEL, Die Religionen Deutschlands, Polens und Europas im Vergleich. Ein empirischer Test religionssoziologischer Theorien. In: MICHAEL HAINZ/ GERT PICKEL/ DETLEF POLLACK/ MARIA LIBISZOWSKA- ZOLTKOWSKA/ ELZBIETA FIRLIT, Zwischen Säkularisierung und religiöser Vitalisierung. Religiosität in Deutschland und Polen im Vergleich. Wiesbaden 2014: 95-108 und DAVID MARTIN, A General Theory of Secularization. Oxford 1978.

Abb. 4: Konfessionslosigkeit im europäischen Vergleich



Quelle: Eigene Berechnungen; unterschiedliche Quellen 2006-2010; Anteil der Konfessionslosen an der Gesamtbevölkerung in Prozent.

Diese Momentaufnahme der *Situation der Konfessionslosigkeit* identifiziert zwar *Ostdeutschland* als das Gebiet mit den meisten Konfessionslosen, aber die Abstände zur Tschechischen Republik (mit einer für die Kirche ungünstigen historischen Situation) und Estland (ebenso von einer geringeren Resistenzkraft des Protestantismus gegen den Sozialismus geprägt) sind gering. Auch westeuropäische Länder wie die Niederlande, Großbritannien und Belgien haben mittlerweile einen Zustand der Ausgeglichenheit zwischen Konfessionsmitgliedern und Konfessionslosen erreicht, wenn nicht gar zu Ungunsten der Konfessionsmitglieder überschritten. Dabei sieht es so aus, als wenn die eher protestantisch geprägten Staaten und das laizistisch ausgerichtete Frankreich die Austrittswellen bereits früher erlebt haben, jetzt aber viele katholische Länder wie Spanien, Belgien und Luxemburg diesem Trend beschleunigt folgen. Vor diesem Hintergrund ist die Situation in *Westdeutschland* trotz der seit langem beklagten Mitgliedschaftsverluste der großen christlichen Kirchen sogar *eher moderat*. In europäübergreifenden Analysen kann man Westdeutschland sogar als absoluten Mittel-, Parade- oder Normalfall (wie man es auch bezeichnen mag) für die derzeitige Situation der Mitgliedschaft identifizieren.³⁰

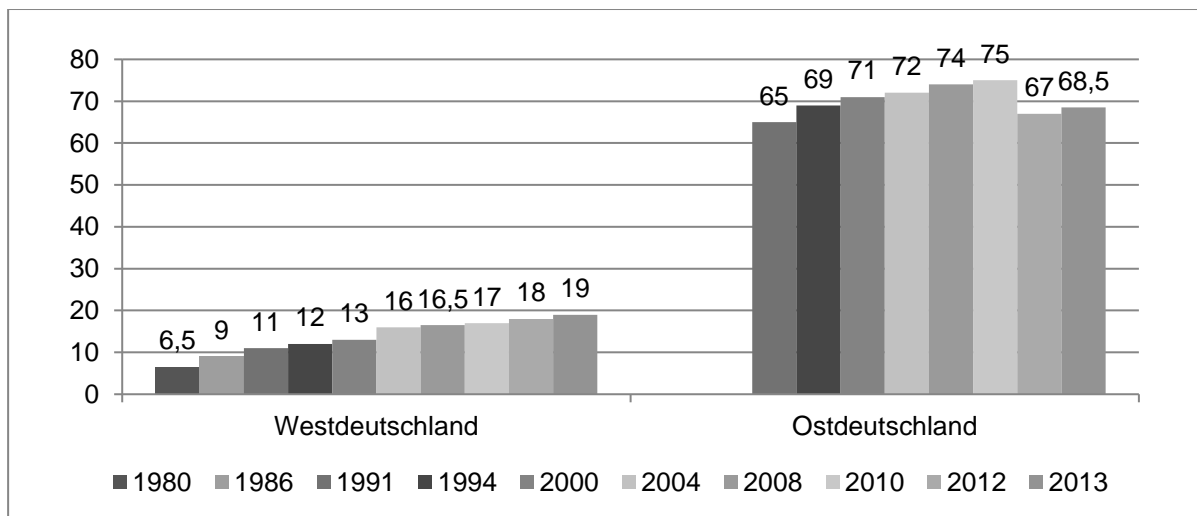
Wenden wir uns noch einmal etwas genauer der *deutschen Entwicklung* zu (Abb. 5). Hier muss man zwischen West- und Ostdeutschland unterscheiden. Existiert in Westdeutschland auch nach vielfältigen Abwanderungsprozessen heute noch eine *Kultur der Konfessionszugehörigkeit*, so zeichnet sich umgekehrt Ostdeutschland durch eine stabile, ja wachsende *Kultur der Konfessionslosigkeit* aus.³¹ Was beide Gebiete

³⁰ GERT PICKEL, Die Religionen Deutschlands, Polens und Europas im Vergleich. Ein empirischer Test religionssoziologischer Theorien. In: MICHAEL HAINZ/GERT PICKEL/DETLEF POLLACK/MARIA LIBISZOWSKA-ZOLTKOWSKA/ELZBIETA FIRLIT, Zwischen Säkularisierung und religiöser Vitalisierung. Religiosität in Deutschland und Polen im Vergleich. Wiesbaden 2014: 95-108.

³¹ GERT PICKEL, Konfessionslose in Ost- und Westdeutschland – ähnlich oder anders? In: DETLEF POLLACK/GERT PICKEL, Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989-1999. Opladen 2000: 207.

Deutschlands verbindet, ist die Konstanz eines Prozesses – dem *Anstieg an Konfessionslosen*. Anders als noch 1989 erwartet, kam es in den neuen Bundesländern nach dem Wegfall des religionsfeindlichen sozialistischen Regimes zu keiner Rückkehrbewegung in die Kirchen. Dies war nicht einmal am Anfang der Periode, wie in mehreren osteuropäischen Ländern, der Fall. Im Gegenteil – der Verlustprozess ging für die beiden großen christlichen Kirchen in Deutschland kontinuierlich weiter. Gleichzeitig traten auch keine anderen religiösen Gruppierungen an ihre Stelle. Ein *Kompensationsprozess*, wie ihn das Marktmodell zum Beispiel gerade für Ostdeutschland vermutet hätte, ist entsprechend *nicht zu erkennen*.³²

Abb. 5: Entwicklung der Konfessionslosigkeit in Deutschland von 1980 bis 2013



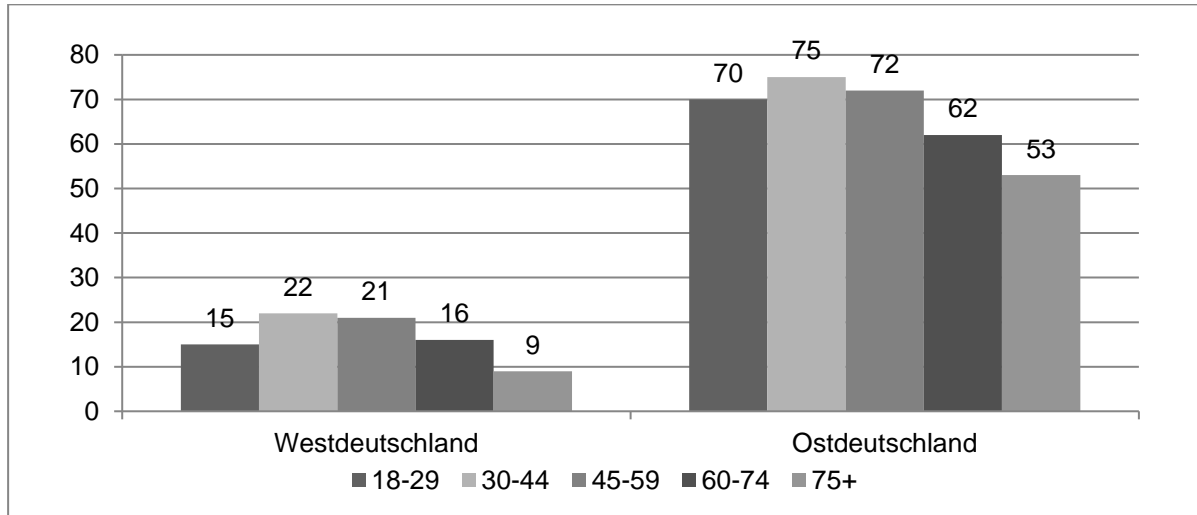
Quelle: Eigene Berechnungen; Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften (Allbus) 1980-2012; Bertelsmann Religionsmonitor 2013; Anteil der Konfessionslosen in Prozent; Schwankungen ab 2012 vermutlich Folge einer geänderten Erhebungsweise.

Die *Erosionsprozesse der Mitgliedschaft* in beiden christlichen Großkirchen drücken sich sozialstrukturell in *Altersdifferenzen* hinsichtlich der Mitgliedschaften aus: So ist die Zahl der Konfessionslosen in den jüngeren Alterskohorten deutlich höher als in den älteren Alterskohorten. Dies sagt etwas über die zeitliche Entwicklung aus und damit über ihre Folgen und die Zukunft: Es handelt sich bei der Zunahme der Konfessionslosigkeit um einen *generationellen Wandel*. In jeder nachwachsenden Generation finden sich in geringerer Stärke Kirchenmitglieder und in größerer Zahl Konfessionslose. Die höchste Zahl der Konfessionslosen ist in der Altersgruppe zwischen 20 und 40 zu finden, während sie in der nächstjüngeren Kohorte wieder geringer ausfällt. Doch Hoffnungen auf ein Ende des Abbruchs sind verfrüht, wie der Langzeitvergleich vieler Studien zeigt: Viele der Jugendlichen warten ab, bis sie das Elternhaus mit der sozialen Kontrolle der in der Regel noch religiös stärker gebundenen Eltern verlassen, bevor sie der Kirche den Rücken kehren. Dabei ist es weniger ihre vorherige Nähe zu Religion und Kirche als der Eindruck, dass Offenheit für Religion im Elternhaus sozial erwünscht war – oder aber der einfache pragmatische Grund, dass es bislang ja weder

³² PAUL FROESE/STEVEN PFAFF, Explaining a Religious Anomaly: A Historical Analysis of Secularization in Eastern Germany. In: Journal of the Scientific Study of Religion 44/4 (2005): 397-422.

etwas gekostet hat noch irgendwie belastend war Kirchenmitglied zu sein. Diese Altersverteilung ist mittlerweile ein über Jahrzehnte stabil feststellbares Muster.³³

Abb. 6: Konfessionslosigkeit in Deutschland nach Altersgruppen 2012



Quelle: Eigene Berechnungen; Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften (Allbus) 2012; Anteil der Konfessionslosen in Prozent.

Nun wird in den letzten Jahren verstärkt von der *Pluralisierung* der religiösen Landschaft gesprochen. Dabei spielen die Zunahme des muslimischen Bevölkerungsanteils um geschätzte fünf bis acht Prozent sowie auch das Anwachsen der orthodoxen Christen sind auf eine Zahl von circa 1,8 Millionen eine große Rolle. Sie verändern die religiöse Landschaft in Deutschland nachhaltig, stellen sie doch andere Religionen den beiden großen christlichen Traditionsreligionen zur Seite. Sowohl Zuwanderung als auch höhere Geburtenraten der ersten Zuwanderungsgeneration sorgen für das kontinuierliche Wachstum dieser Gruppen und durch höhere Bindekräfte gelingt es ihnen, ihre Mitglieder besser zu halten. Die durch religiöse Pluralisierung entstehende Verschiebung in den Zugehörigkeitsgewichten verdeckt teilweise die Dramatik des Schrumpfens der Mitgliedschaft in den beiden christlichen Großkirchen in Deutschland, da sie den Anteil der Nichtkonfessionslosen in Deutschland deutlich erhöht. Tatsächlich hat dies jedoch keine positiven Effekte für die christlichen Kirchen. An dieser Stelle sei noch erwähnt, dass natürlich auch die Zunahme der Konfessionslosen einen Aspekt *wachsender Pluralität in Deutschland* darstellt.

Was sind nun die *Gründe* für die kontinuierliche Zunahme der Konfessionslosigkeit in der deutschen Bevölkerung?³⁴ Gerne wird auf die Folgen des *demographischen Wandels* für die Kirchen verwiesen.³⁵ Er wird angetrieben durch eine deutliche Alterung der westlichen Gesellschaften und sinkende Geburtenraten. Dieser Schrumpfungsprozess führt zu einer immer größer werdenden Schere zwischen Geburten und Todesfällen.

³³ GERT PICKEL, Jugendliche und junge Erwachsene. In: EKD, Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. V. Erhebung über Kirchenmitgliedschaft. Hannover 2014: 60-72.

³⁴ GERT PICKEL, Atheistischer Osten und gläubiger Westen? Pfade der Konfessionslosigkeit im innerdeutschen Vergleich. In GERT PICKEL/ KORNELIA SAMMET (Hrsg.), Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch. Wiesbaden 2011: 46.

³⁵ JAN HERMELINK, Kirchenaustritt: Bedingungen, Begründungen, Handlungsoptionen. In JAN HERMELINK/ THORSTEN LATZEL, Kirche empirisch. Ein Werkbuch. Gütersloh 2008: 95-116.

Dieses Problem verschärft sich für die katholische wie evangelische Kirche Deutschlands noch, weil die *Taufquoten* hinter den potentiellen Täuflingen zurückliegen. Nicht alle christlichen Eltern lassen ihre Kinder taufen.³⁶ Damit steigert sich die geschilderte Diskrepanz noch: Kehrete sich in der evangelischen Kirche das Verhältnis zwischen Taufen und Bestattungen bereits 1970 um, so erreichte es in der katholischen Kirche zwischen 1980 und 1989 seinen Scheitelpunkt. Auch die sinkenden Trauungsraten sind ein Hinweis auf die für die Kirchen ungünstige strukturelle Entwicklung, verweisen sie doch auf den Abbruch von Sozialisationsagenten für die Zukunft. Neben diesen strukturellen Verlusten verlieren beide Großkirchen seit den 1970er Jahren aber auch stetig Mitglieder durch *Austritte*. Mittlerweile haben sich die jährlichen Austritte in jeder der beiden christlichen Großkirchen auf Werte zwischen 140.000 und 180.000 Mitglieder eingependelt. Besaß die katholische Kirche zu Beginn dieser Abbruchphase noch eine bessere Haltequote ihrer Mitglieder, so hat sich dieser ehemalige Vorteil gegenüber der evangelischen Kirche Deutschlands mittlerweile abgebaut. Im Gegenteil, die Situation der katholischen Kirche ist sogar noch ungünstiger, da nur sehr wenige Eintritte als Kompensation dienen können. Während in der evangelischen Kirche drei Austritte auf eine Person, die eintritt, kommen, fällt diese Bilanz 2010 für die katholische Kirche mit 11:1 desaströs aus.

Interessanter als die bloße Feststellung der Austritte sind die Gründe hierfür. Sie geben einen ersten Hinweis darauf, dass die Trennung von der Kirche möglicherweise eine größere Auswirkung auf das Verhältnis der Menschen gegenüber dem Glauben und seiner Religiosität besitzt. Betrachten wir dazu die Ergebnisse der vierten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD: Die dort gewonnenen Begründungen eines Kirchenaustritts beziehen sich stark auf die Institution Kirche. Sie wird allgemein häufig als eine *Herrschaftsinstitution* angesehen, die aus Sicht der einzelnen Mitglieder nur wenig Interesse für deren Belange aufbringt.³⁷ Die evangelische Kirche wird nur begrenzt als den Ansprüchen und Fragestellungen der Moderne gewachsen erachtet. Ein gleiches Meinungsbild dürfte wohl auch hinsichtlich der katholischen Kirche gelten. Glaubwürdigkeitsprobleme und ein altmodisches Image haften beiden christlichen Kirchen an. Doch seltener als erwartet sind es *konkrete Ärgernisse* über Stellungnahmen von kirchlichen Mitarbeitern, wobei hier erstmals ein West-Ost-Split erkennbar wird. Scheinbar herrschen unterschiedliche Austrittskulturen in Deutschland vor.

In Westdeutschland besteht verstärkt ein Bezug zur individualisierten Sicht auf Religion, hier liegt der Anteil der Nennungen von kirchlichen Stellungnahmen als Austrittsgrund erheblich über dem in Ostdeutschland. Dort wiederum scheint eine deutlich generellere Position gegenüber Religion das dominante Austrittsmuster zu sein. Es liegt

³⁶ Dabei handelt es sich selten um eine grundsätzliche Richtungsentscheidung. Zumeist will man nach eigener Auskunft dem Kind selbst die Möglichkeit überlassen, sich bewusst für eine Religionsgemeinschaft zu entscheiden. So sehen immerhin ein Fünftel der Mitglieder der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) den richtigen Zeitpunkt für die Taufe erst dann als gekommen an, wenn die Kinder selbst darüber entscheiden können. Nichtsdestoweniger leistet ein solches Denken einem Abbruch christlicher Sozialisation Vorschub: So nimmt man aufgrund der fehlenden Taufe nicht an anderen Angeboten christlicher Sozialisation teil und entwickelt kaum eine Beziehung zur Kirche und den christlichen Traditionen. Siehe WOLFGANG PITTKOWSKI, *Konfessionslose in Deutschland*. In WOLFGANG HUBER/JOHANNES FRIEDRICH/PETER STEINACKER (Hrsg.), *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge*. Gütersloh 2006: 89-109.

³⁷ Auch DETLEF POLLACK, *Rückkehr des Religiösen. Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II*. Tübingen 2009: 196.

eine zunehmende *Distanzierung zu Religion* überhaupt vor, die eine Kirchenmitgliedschaft als nicht mehr notwendig erscheinen lässt. Die Mitgliedschaft in einer Kirche ist für viele Menschen einfach *nicht mehr für den Lebensalltag notwendig*.

Abb. 7: Austrittsgründe (Selbstauskünfte der Konfessionslosen)

		West		Ost	
		1992	2002	1992	2002
<i>Säkularisierung</i>	Weil ich in meinem Leben keine Religion brauche.	33	35	57	57
	Weil ich mich eher an humanistisch-ethischen Werten orientiere als an christlichen.	44	29	48	51
	Weil mir die Kirche gleichgültig ist.	53	44	56	41
	Weil ich mit dem Glauben nichts mehr anfangen kann.	35	29	55	48
	Weil ich die Kirche unglaublich finde.	36	49	26	32
	Weil die Kirche an Gewalt und Ungerechtigkeit beteiligt war.	-	31	-	32
<i>Konkrete Gründe</i>	Weil ich mich über kirchliche Stellungnahmen geärgert habe.	42	32	17	16
	Weil ich mich über kirchliche Mitarbeiter geärgert habe.	16	16	9	13
<i>Spezifisch ostspezifische Gründe</i>	Weil das Leben in der DDR und die Zugehörigkeit zur Kirche nicht zu vereinbaren waren.	-	-	21	-
	Weil ich meinen Kindern unnötige Auseinandersetzungen ersparen wollte.	-	3	-	6
	Weil ich politisch unter Druck gesetzt wurde.	-	2	12	4
	Weil es in meinem Umfeld normal ist, nicht in der Kirche zu sein.	-	12	-	38
<i>Kirchensteuer</i>	Weil ich dadurch Kirchensteuer spare.	58	67	46	62
<i>Individualisierte Distanzierung</i>	Weil ich auch ohne Kirche christlich sein kann.	52	58	31	32
<i>Kirchendistanz</i>	Weil mir die Kirche fremd geworden ist.	-	34	-	47
	Weil ich eine andere religiöse Überzeugung gefunden habe.	9	4	3	2
Fallzahlen:		174	290	218	170

Quelle: Eigene Zusammenstellung: ENGELHARDT u.a. (1997: 327); Berechnungen auf Basis KMU 2002; Prozente in Zustimmung auf einer Skala mit sieben Ausprägungen (6 und 7); Werte in Prozent.

Anders als dies noch in früheren Zeiten der Fall war, kann man in einer modernen Gesellschaft eben sehr gut auch ohne Kirche leben. Sie wird von vielen Ostdeutschen eben „vielfach nicht mehr als eine ernstzunehmende Alternative wahrgenommen“ – und bei einer wachsenden Zahl an Westdeutschen ist dies ähnlich.³⁸ So nennt die Hälfte der westdeutschen Konfessionslosen auf die Frage nach Gründen für ihren Austritt, dass man auch ohne Kirche religiös oder christlich sein kann. Da in anderen Befragungen nahezu 80 Prozent der Deutschen diese generelle Ansicht teilen, droht den Kirchen mehr und mehr die Gefahr auf dem religiösen Sektor als überflüssig angesehen zu werden. Gleichzeitig wird von über der Hälfte der Ostdeutschen auch auf die fehlende Notwendigkeit von Religion überhaupt verwiesen – in Westdeutschland tut dies nur jeder Dritte der Ausgetretenen (Abb. 7).

Gleichzeitig verweist die Bezugnahme auf die Aussage „Man kann auch ohne Kirche religiös sein“ auf eine wahrgenommene Differenz zwischen Religiosität und

³⁸ MIRIAM ROSE/MICHAEL WERMKE, Einleitung. in MIRIAM ROSE/MICHAEL WERMKE, Konfessionslosigkeit heute. Zwischen Religiosität und Säkularität. Leipzig 2014: 10.

Konfessionszugehörigkeit. Dass nur ein Drittel der Westdeutschen eine generelle Abwendung von Religion als Grund für ihren Austritt angeben, spricht für diese Interpretation. Allerdings muss man bedenken, dass hier nicht bereits langfristig Konfessionslose befragt wurden, sondern zumeist Personen, die noch eine (wie auch immer gearbete) christliche Sozialisation erfahren haben. Nun würden selbst hartgesottene Säkularisierungstheoretiker einen Verlust der individuellen Religiosität zwar als wahrscheinliche Folge der von ihnen beschriebenen Säkularisierungsprozesse, aber nicht als unabdinglich oder gar für die Theorie als notwendige Annahme ansehen, weswegen dies bei weitem noch nicht die Aussagekraft der Säkularisierungstheorie beeinträchtigt.³⁹ Hinsichtlich der Frage nach Religionslosigkeit lässt sie zumindest Fragen aufkommen. Es könnte – eher in West- als in Ostdeutschland – ja doch so sein, dass eine individualisierte Religiosität neben der Kirche attraktiv ist. In diese Richtung wurde auch die häufig gewählte Austrittsbegründung *Kirchensteuer* gedeutet, die den Austritt alleine an ein funktionales Element bindet.

Doch hinsichtlich einer zu starken Belastung dieses Argumentes ist Vorsicht angebracht. In einer individualisierten Gesellschaft, in der vom Einzelnen verstärkt erwartet wird, dass Entscheidungen rational begründet werden, sind sowohl die Kirchensteuer als auch Kritik an der Kirche gut nutzbare Argumente. Ein Hinweis auf den eigenen „Unglauben“ könnte im Diskurs mit Anderen ja die (unangenehme) Frage nach sich ziehen, warum man dann nicht bereits früher aus der Kirche ausgetreten ist. Bei einer kausalanalytischen Untersuchung der Bestimmungsgründe, die nicht auf Selbstaussagen der Konfessionslosen beruht, bleibt das Kirchensteuerargument dann auch eher ein randständiger Erklärungsfaktor.⁴⁰ In solchen Analysen sind es eigentlich immer die Entfernung vom Glauben bzw. die Feststellung, dass Religion im Lebensalltag eine nachgeordnete Bedeutung besitzt, die zu Konfessionslosigkeit führen bzw. ihr zugrunde liegen. Wenn Religion keine Relevanz für das eigene Leben hat, ist eine institutionelle Mitgliedschaft in einer Organisation, die diese im Diesseits vertritt, überflüssig.

Zweifelsohne ist es die Säkularisierung mit ihrem Verweis auf den Abbruch religiöser Sozialisation, die der zentrale Grund für die Zunahme der Konfessionslosigkeit ist.⁴¹ Einzelne Erfahrungen, wie das erste Zahlen der Kirchensteuer oder Skandale erinnern an die noch bestehende Mitgliedschaft in „diesem Verein“. Sie sind aber selten der belastbare Grund, sondern eher der Anlass dafür, den sonst irgendwann später sowieso anstehenden Schritt des Austritts aus der Kirche zu vollziehen. Kernelement ist zumeist die fehlende Bedeutung von Religion überhaupt für das eigene Leben. Doch sind andere Begründungsstrukturen damit noch nicht vollständig ausgeschlossen. Entsprechend stellt sich die Frage, welche Typen von Konfessionslosen es gibt.

³⁹ Siehe zum Beispiel STEVE BRUCE, *God is dead*. Oxford 2002

⁴⁰ GERT PICKEL, *Atheistischer Osten und gläubiger Westen? Pfade der Konfessionslosigkeit im innerdeutschen Vergleich*. In GERT PICKEL/ KORNELIA SAMMET (Hrsg.), *Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch*. Wiesbaden 2011: 64.

⁴¹ WOLFGANG PITTKOWSKI, *Konfessionslose in Deutschland*, in WOLFGANG HUBER/ JOHANNES FRIEDRICH/ PETER STEINACKER (Hrsg.), *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge*. Gütersloh 2006: 89-109, 96-97; POLLACK 2009, 210-211.

5. Die Pluralität der Konfessionslosigkeit

Auf die Konfessionslosen trifft gleiches zu, wie auch auf die Kirchenmitglieder: sie können sehr unterschiedlich sein. Die in Abbildung 8 dargestellte Clusteranalyse identifiziert vier Typen: Die *gläubigen Konfessionslosen* empfinden eine deutliche Differenz zwischen Kirche und Religion. Sie sehen die Kirche als eine diesseitige Institution, welche sich vor allem durch eine Unangemessenheit hinsichtlich des Lebensalltages auszeichnet. Religion ist dagegen ein individuelles und persönliches Gut und Bedürfnis. So betonen gläubige Konfessionslose durchweg, dass man auch ohne Kirche religiös sein kann und sind Spiritualität und religiöser Erfahrung nicht abgeneigt. Mehrheitlich findet man diesen Typus von Konfessionslosen in Westdeutschland. Allerdings handelt es sich aber bei dieser Gruppe nur teilweise um die, seitens der Individualisierungstheorie (und auch anderen Betrachtern) gerne als Modell der Zukunft vermuteten, überzeugten und selbstbewussten religiösen Individualisten, sondern eher um *noch* gläubige Konfessionslose. Dies beruht auf religiösen Sozialisierungserfahrungen, die in dieser Gruppe der Konfessionslosen noch am weitesten verbreitet ist. Immerhin vier Fünftel haben noch ein konfessionszugehöriges Elternhaus besessen. Viele der gläubigen Konfessionslosen sind erst aus der Kirche ausgetreten. Besonders interessant: Es handelt sich um die kleinste Gruppe der Konfessionslosen. Der gläubige oder nach Religiosität und Spiritualität suchende Konfessionslose ist empirisch betrachtet eher die Ausnahme als die Regel.

Abb. 8: Typen der Konfessionslosen

	Anteile			Bildungsniveau davon...		Eltern konfessionslos
	Gesamt	West	Ost	Niedrig (23)	Hoch (34)	
Gläubige Konfessionslose	11	26	6	35	40	20
Tolerante Konfessionslose	17	26	13	21	41	40
(Normal-)Konfessionslose	21	16	23	14	47	43
Volldistanzierte Atheisten	51	32	58	23	25	54

Quelle: Eigene Berechnungen Allbus 2008; in Klammern Verteilung über die Gesamtgruppe. Angaben in Prozent.

Im Distanzierungsprozess zur Religion weiter vorangeschritten sind die *toleranten Konfessionslosen* und die *normalen Konfessionslosen*. Für beide Gruppen ist Religion ohne wesentliche, wenn nicht gar völlig ohne, Bedeutung für das Alltagsleben. Man braucht keine Religion für das Dasein und dementsprechend erst recht auch keine Kirche. Beide Gruppen sind als Produkt der gesellschaftlichen Säkularisierung zu verstehen. Bei zweien von fünf waren bereits die Eltern konfessionslos. Sie sind quasi das Ergebnis eines über die Generationen verlaufenden Traditionsabbruches, der auch tief in das Verständnis von Religion eingegriffen hat. Sinnfragen werden von ihnen zumeist innerweltlich beantwortet. Die einzige Differenz zwischen beiden Gruppen liegt in ihrem Verhältnis zur institutionalisierten Religion. Die toleranten Konfessionslosen stehen Mitgliedern von Religionen offen gegenüber und schließen diese Option nur weitgehend für sich aus. Dagegen ist jede Form von Religion und Spiritualität für den normalen Konfessionslosen eher fremd. Letztere sehen eine Beschäftigung mit Spiritualität, Religion oder Religiosität als vollkommen überflüssig an. Dabei machen sie zwischen der institutionalisierten christlichen Religiosität und anderen Formen von

Spiritualität und Religiosität keinen Unterschied. Hier sind die toleranten Konfessionslosen offener und können sich sogar vorstellen, ihre Kinder an dem Erwerb „kulturellen Wissens“ über Religionen teilhaben zu lassen. Spiritualität und Sinnsuche sind für sie aber eher im Spektrum der Lebensberatung im Diesseits als im Religiösen angesiedelt.

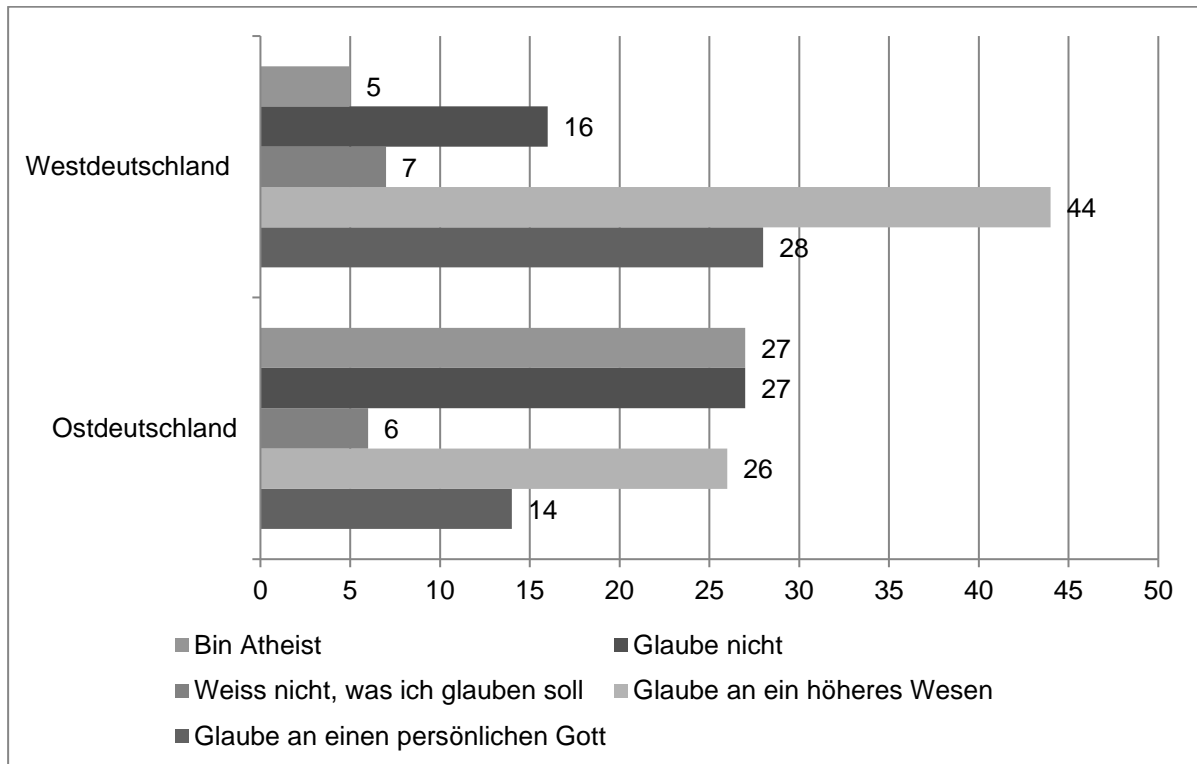
Die letzte Gruppe sind die vollständig von Kirche, aber auch weitgehend von Religion distanzierenden Atheisten. Sie machen mittlerweile das Gros der Konfessionslosen aus und halten sich die Waage zu den anderen drei Gruppen, wenn man diese zusammennimmt. Diese *vollständig distanzierenden Atheisten* lehnen Religion(en) als irrational ab. Kirchen werden nur als politische Interessenvertreter gesehen und ihnen gegenüber oft eine kritische bis gar feindliche Haltung eingenommen. Oftmals findet man bei ihnen eine bereits lang zurückreichende *Tradition der Areligiosität bis Antireligiosität*. Mehrheitlich leben sie in den neuen Bundesländern. Dort hat sich sogar so etwas wie eine gemeinsame *Konfessionslosenidentität* ausgebildet. Im Zuge der Wiedervereinigung blieben den Ostdeutschen – so zeigten verschiedene Studien der letzten Jahre – nur begrenzt Lebensbereiche, wo sie sich den Westdeutschen gleichwertig oder gar überlegen fühlen durften. Einer dieser Bereiche scheint eine klar formulierte antireligiöse Haltung zu sein. Sie wird vermutlich als moderner, rationaler und aufgeklärter angesehen. Also alles das, was die Westdeutschen aus Sicht der Ostdeutschen noch werden müssen. Dies bedeutet nicht, dass alle Gruppenmitglieder sich aktiv gegen die Kirche wenden, sie können nur nichts mit ihr anfangen und wollen im Alltag von Missionsversuchen und kirchlichen Einflussnahmen verschont bleiben. Gleichzeitig stellt diese Gruppe das Zielklientel für den organisierten *neuen Atheismus* dar.

Eine Betrachtung der *Verteilung des Gottesglaubens* über alle Bundesbürger stützt die in der Clusteranalyse ermittelten Gruppengrößen. So halten sich auch hier in Ostdeutschland diejenigen, welche nur sagen, sie glauben nicht an Gott und die, die sich selbst bewusst als Atheisten einordnenden Befragten, die Waage, während in Westdeutschland dieses Verhältnis deckungsgleich zu dem obigen Ergebnis, wenn man die drei Gruppen der „normalen“, „toleranten“ und „gläubigen“ Konfessionslosen zusammenfasst, 3:1 ausfällt.⁴² Betrachtet man diese Ergebnisse und gerade den letzten Konfessionslosentyp, so scheint Monika Wohlrab-Sahr nicht falsch zu liegen, wenn sie anhand einer Betrachtung der Daten des Bertelsmann Religionsmonitors 2008 für die neuen Bundesländer von Religionslosigkeit statt Konfessionslosigkeit spricht.⁴³ Diese ist aber nicht für alle Gruppen als Atheismus, im Sinne einer aggressiven Ablehnung von Religion, zu verstehen. Mehrheitlich finden wir eher religiöse Indifferenz oder der oben eingeführten Terminologie folgend *Areligiosität*.

⁴² Zur genaueren Betrachtung der Identifikationsmerkmale dieser Gruppe und der Differenzierung zwischen Atheisten und religiös Indifferenten siehe GERT PICKEL, Atheistischer Osten und gläubiger Westen? Pfade der Konfessionslosigkeit im innerdeutschen Vergleich. In GERT PICKEL/ KORNELIA SAMMET (Hrsg.), Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch. Wiesbaden 2011: 70-72.

⁴³ MONIKA WOHLRAB-SAHR, Das stabile Drittel: Religionslosigkeit in Deutschland. In: BERTELSMANN STIFTUNG (Hrsg.), Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008. Gütersloh 2009:151-168.

Abb. 9: Atheismus, Unglaube und Gottesglaube in Deutschland



Quelle: Eigene Berechnungen auf der Basis Church and Religion in an enlarged Europe 2006; Angaben in Prozent, n = 1542.

Religion ist einfach für den eigenen Lebensalltag nicht mehr von Bedeutung und den meisten Konfessionslosen gleichgültig. Ein 30jähriger Mann drückt dies so aus: „Gott existiert für mich nicht: Was spielt es für eine Rolle, ob etwas existiert, was sich nicht auf mich auswirkt“.⁴⁴ Mehrheitlich hat man es also mit Konfessionslosen zu tun, denen Religion eigentlich relativ egal ist. Sie verstehen Konfessionslosigkeit als einen „positiven Ausdruck ihrer Lebensgestaltung“, wie viele andere Dinge auch,⁴⁵ oder anders gesagt – als „normal“.⁴⁶ Gleichzeitig ist das Bild differenzierter. So sind Religionslose von Antireligiösen und rein Konfessionslosen zu unterscheiden. Möglicherweise macht es sogar Sinn, die Konfessionslosen in Anlehnung an Simmel in „religioiden“ und säkularen Konfessionslose zu unterscheiden.⁴⁷ Beide stehen in Distanz zu traditionell verstandener Religion, die stark mit den Großkirchen – und hier nicht nur den christlichen – assoziiert werden. Nur die „religioiden Religionslosen“ besitzen eine gewisse Offenheit für spirituelle Phänomene oder suchen gar nach diesen, den „säkularen Religionslosen“ oder Areligiösen ist auch dies eher fremd. Sie benötigen es auch nicht für ihr Leben.

⁴⁴ KATJA KLEINSORGE, Religion. Wozu? Das Phänomen religiöser Indifferenz In SEBASTIAN MURKEN, Ohne Gott leben. Religionspsychologische Aspekte des „Unglaubens“. Marburg 2008: 147-149.

⁴⁵ SEBASTIAN MURKEN, Ohne Gott leben. Religionspsychologische Aspekte des „Unglaubens“. Marburg 2008: 257.

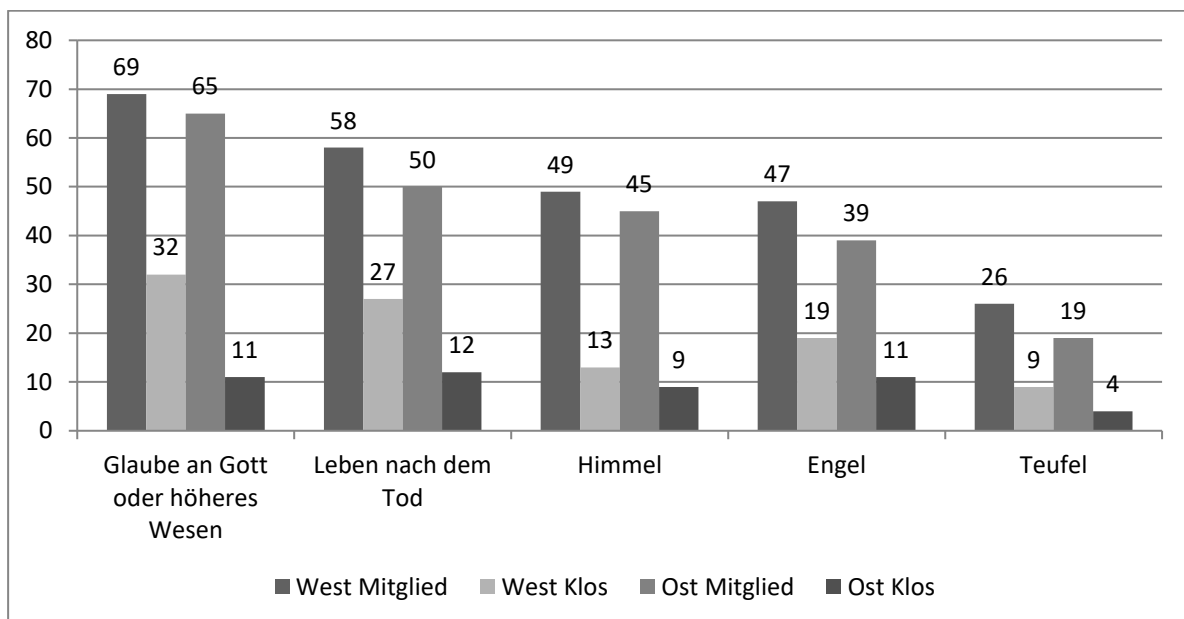
⁴⁶ MONIKA WOHLRAB-SAHR, Religionslosigkeit als Thema der Religionssoziologie. In: Pastoraltheologie 90 (2001): 152.

⁴⁷ GEORG SIMMEL, Die Religion. Frankfurt/Main 1912.

6. Religionslosigkeit oder Nachrangigkeit von Religion im Alltagsleben?

Dieses Ergebnis deutet, wie auch andere Ergebnisse der empirischen Religionsforschung, nicht auf eine religiöse Individualisierung im Sinne einer vollständigen Trennung von subjektiver Religiosität und Kirchenmitgliedschaft hin.⁴⁸ So wie die Trennung von Kirchlichkeit und individueller Religiosität auf der theoretischen Ebene gerechtfertigt ist, deuten die empirischen Ergebnisse an, dass mit der Kirchenbindung auch die Glaubenssicherheit verloren zu gehen scheint. Oder anders: Bereits in der Mitgliedschaft kommt es scheinbar bei vielen Christen über die Generationen zu einer langsamen Lösung vom Glauben. Nicht der Einzelne verliert seinen Glauben und wird weniger religiös, sondern seine Kinder und Enkel. Dieser Prozess einer *Tendenz zu religiöser Indifferenz und religiöser Gleichgültigkeit stellt auch die Grundlage für einen Austritt aus der Kirche* dar. Dies lässt nun verstärkt die Frage nach Religionslosigkeit aufkommen. Wie es bislang aussieht, scheint die Annahme einer rein auf die Institutionen gerichteten Konfessionslosigkeit, in der sich der Glaube – möglicherweise in anderer privater Form – hält, zumindest hinterfragbar zu sein. Es lassen sich zumindest gewisse Beziehungen zwischen Konfessionslosigkeit und Religionslosigkeit vermuten.

Abb. 10: Glaubensobjekte nach Konfessionszugehörigkeit



Quelle: Eigene Berechnungen; Allbus 2012; Glauben an „...“ in Prozent. Klos=Konfessionslos.

Einmal davon abgesehen, dass viele Glaubenselemente insgesamt nicht mehr auf hohe Zustimmung treffen, bestehen erhebliche Unterschiede zwischen Konfessionslosen und Konfessionsmitgliedern (Abb. 10). Glauben immerhin noch zwei Drittel der Konfessionsmitglieder an Gott oder ein höheres Wesen, mehr als die Hälfte an ein Leben nach dem Tod und wenigstens ein Viertel an den Teufel, so sind diese Vorstellungen bei den Konfessionslosen selten einmal bei der Hälfte dieser Werte. Es

⁴⁸ DETLEF POLLACK/GERT PICKEL, Deinstitutionalisierung des Religiösen – Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung in West- und Ostdeutschland. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 55, 2003: 455-482; DETLEF POLLACK, Säkularisierung – Ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa I. Tübingen 2003; DETLEF POLLACK, Rückkehr des Religiösen. Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II. Tübingen 2009.

bekunden zwar noch fast ein Drittel der Westdeutschen, dass sie zumindest etwas an Gott oder ein höheres Wesen glauben, inwieweit dies aber Potentiale für eine fluide Religiosität darstellt, muss noch betrachtet werden. Gleichzeitig wird auch sichtbar, dass sogar Mehrheiten der Kirchenmitglieder einzelne Glaubensaspekte ablehnend und eben auch ein Drittel der Konfessionsmitglieder nicht mehr an Gott oder ein höheres Wesen glaubt. Interessant sind die kontinuierlichen Differenzen zwischen West- und Ostdeutschland: Im Osten haben sich die Konfessionsmitglieder bereits weiter von allen Glaubensvorstellungen entfernt. Es wird deutlich, dass Zugehörigkeit und Glaube zwei doch miteinander verkoppelte Elemente zu sein scheinen.⁴⁹ Dies reflektieren auch Korrelationen zwischen verschiedenen Dimensionen des Glaubens.⁵⁰

Abb. 11: Korrelationen: Konfessioneller Glaube?

	Glaube an Gott	Subjektive Religiosität	Subjektive Spiritualität	Erfahrungen Homöopathie	Erfahrungen Reiki	Erfahrungen Yoga
Konfessionslosigkeit						
West	-.34	-.42	-.08	-.06	-.12	-.12
Ost	-.60	-.72	-.30	n.s.	n.s.	n.s.
Kirchgang						
West	.43	.51	.20	n.s.	.06	.07
Ost	.50	.58	.26	n.s.	n.s.	n.s.
Gottesglaube						
West	-	.65	.31	n.s.	n.s.	n.s.
Ost	-	.74	.43	n.s.	n.s.	n.s.

Quelle: Eigene Berechnungen; Allbus 2012; Glauben an „...“ in Prozent.

Nicht nur zwischen Konfessionslosigkeit und Gottesglaube besteht ein starker negativer Zusammenhang, auch das Eigenverständnis von subjektiver Religiosität ist der Konfessionsmitgliedschaft und dem Gottesdienstbesuch stark verhaftet. Interessant ist, dass die alternativ-religiösen Angebote in Westdeutschland sogar häufiger unter den Konfessionsmitgliedern genutzt werden als unter den Konfessionslosen (negativer Zusammenhang in Abbildung 11). In Ostdeutschland besteht hier kein Zusammenhang. Zumindest die betrachteten alternativ-religiösen Formen scheinen keine Kompensationskraft zu entfalten. Die kirchliche Hoffnung auf den individuell religiösen Konfessionslosen – und damit zukünftige Potentiale für die Rückgewinnung in die christlichen Kirchen – scheint also angesichts dieser Zahlen eher zu trügen: Konfessionslosigkeit geht mit einem geringen oder gar keinem Glauben Hand in Hand.

Die Zusammenhangsanalysen rücken Areligiosität und Distanz zu Kirche und Glauben ins Zentrum der Erklärungen von Konfessionslosigkeit und betonen damit eine empirisch doch stärkere Verbindung zwischen der Sozialreligion bzw. tradierten Kulturreligion und der individualisierten Religiosität.⁵¹ Ohne die Grundlage einer bereits

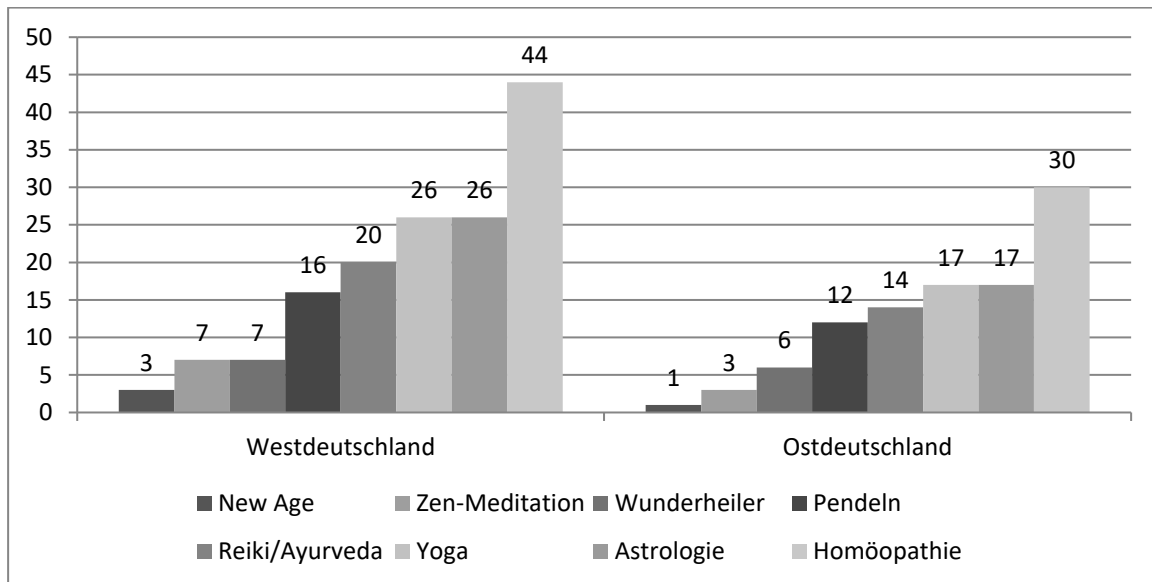
⁴⁹ Auch GERT PICKEL, Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Eine religionssoziologische Bestandsaufnahme.: In: ANDREA SCHULZE, Evangelisch Profil zeigen im religiösen Wandel unserer Zeit. Die Erfurter Barbara-Schadeberg-Vorlesungen. Münster 2014: 38-39.

⁵⁰ Siehe CHARLES GLOCK, Toward a Typology of religious Orientation. New York 1954.

⁵¹ GERT PICKEL, Konfessionslose in Ost- und Westdeutschland – ähnlich oder anders? In: DETLEF POLLACK/GERT PICKEL (Hrsg.), Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland. Opladen 1999: 206-236; sowie GERT PICKEL, Individuelle Entkirchlichung oder kollektiver Atheismus? Religiosität zwischen privater Transzendenz und traditioneller Kirchlichkeit. In: JOHANNES HORSTMANN (Hrsg.), Katholisch, evangelisch oder nichts? Konfessionslose in Deutschland. Schwerte 2000: 47-80.

vorhandenen Distanz zum Glauben und zu Religion scheint der Schritt des Austretens aus der Kirche kaum erklärbar zu sein.⁵² Nun sind Fragen nach subjektiver Religiosität und Glauben stark durch die kulturelle Prägung – und damit das christliche Umfeld geprägt. Könnte es nicht allerdings auch sein, dass vielleicht doch andere, alternative Formen von Religiosität – oder Spiritualität – an die Stelle der christlichen Religiosität treten und deren Funktion als Sinnstifter kompensieren?

Abb. 12: Erfahrungen mit alternativen Formen von Religiosität



Quelle: Eigene Berechnungen; Allbus 2012; Angaben in Prozent.

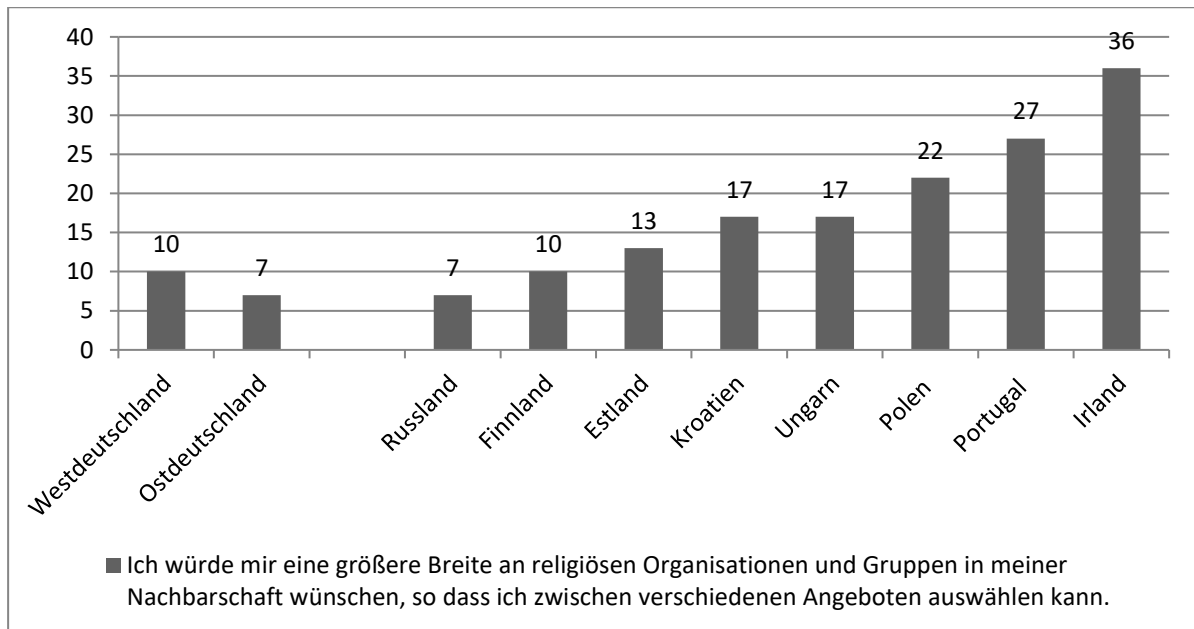
Hier ist zumindest Skepsis angebracht. Zwar haben 44 % der Befragten in Westdeutschland wie auch knapp ein Drittel in Ostdeutschland Erfahrungen mit Homöopathie gemacht und zwischen einem Sechstel und einem Viertel sagt dies auch über die Astrologie. Doch: Erfahrungen sind noch lange kein Glauben! So besteht die berechnete Annahme, dass viele der Befragten die genannten „Alternativen“ eher als Instrumente zur Heilung deuten, denn als Religion. Ebenso ist auch ihre Funktion als *Lebenshilfe* nur mit Mühe religiös zu deuten, außer man fast den Religionsbegriff so weit, dass er kaum mehr Konturen besitzt – von der Distanz zum alltäglichen Sprachgebrauch einmal völlig abgesehen. Man könnte noch argumentieren, dass solche Erweiterung der Erfahrungshorizonte zur Bewältigung der Kontingenz des Lebens beitragen – und damit eine religiöse Kompensation vornehmen.⁵³ Aber abgesehen von den bereits angesprochenen Problemen, fallen insgesamt die Erfahrungen mit dem Gros der aufgeführten Angebote auch eher gering aus. Dies gilt vor allem, wenn man sie mit den Graden traditioneller Religiosität vergleicht. Ebenso verhält es sich mit der

⁵² Dabei haben die erwähnten Gründe eine große Anhängerschaft. Ihr Vorteil ist die rationale Begründung einer Handlung, was in einer stark auf individuell-rationale Begründungen ausgerichteten Welt zur Erklärung der eigenen Position legitimer (und angenehmer) erscheint, als der Verweis auf einen fehlenden Glauben. Man möchte ja auch vermeiden gefragt zu werden, warum man vorher ohne Grund noch als Mitglied in der Kirche verblieben war.

⁵³ Kontingenzbewältigung wird in den meisten neueren Verständnissen von Religion als ihre zentrale Funktion ausgemacht. Daraus wird teilweise der religiöse Gehalt von Erfahrungen und Handlungen abgeleitet, die zur Bewältigung von Kontingenz und Unsicherheit beitragen. Kontingenz ist die Situation der Unsicherheit, die entsteht, weil etwas ist wie es ist, aber eigentlich auch anders sein könnte.

vielbeschworenen Suche nach *Spiritualität*. Von großen Suchbewegungen kann auch hier, zumindest nach Auskunft der Befragten, nicht gesprochen werden. So halten sich nach Ergebnissen des Bertelsmann Religionsmonitors 2013 in Westdeutschland 13 % der Befragten für ziemlich oder sehr spirituell, aber 59 % für wenig oder gar nicht. In Ostdeutschland ist das Verhältnis sogar 6 % zu 77 %. Selbst wenn in der Befragung Probleme bestehen könnten, das Wort „spirituell“ inhaltlich adäquat zu deuten, spricht dieser Befund doch recht deutlich gegen eine „spirituelle Revolution“, wie sie gelegentlich propagiert wird.⁵⁴ Aus Sicht der Bürger – und speziell der ostdeutschen Bürger – scheinen sich *kaum Alternativen zur traditionellen christlichen Religiosität* aufzutun, zumindest nicht im Sinn eines Ersatzes oder einer Kompensation. In diese Richtung deutet auch ein anderer Befund: So suchen die meisten Deutschen – egal ob West- oder Ostdeutsche – gar nicht nach religiösen Alternativen. Dies unterscheidet sie auch kaum von den Bürgern anderer europäischer Länder, wie Abbildung 13 zeigt.

Abb. 13: Die geringe Suche nach religiösen Angeboten



Quelle: Eigene Berechnungen; Church and Religion in an Enlarged Europe 2006; Angaben in Prozent.

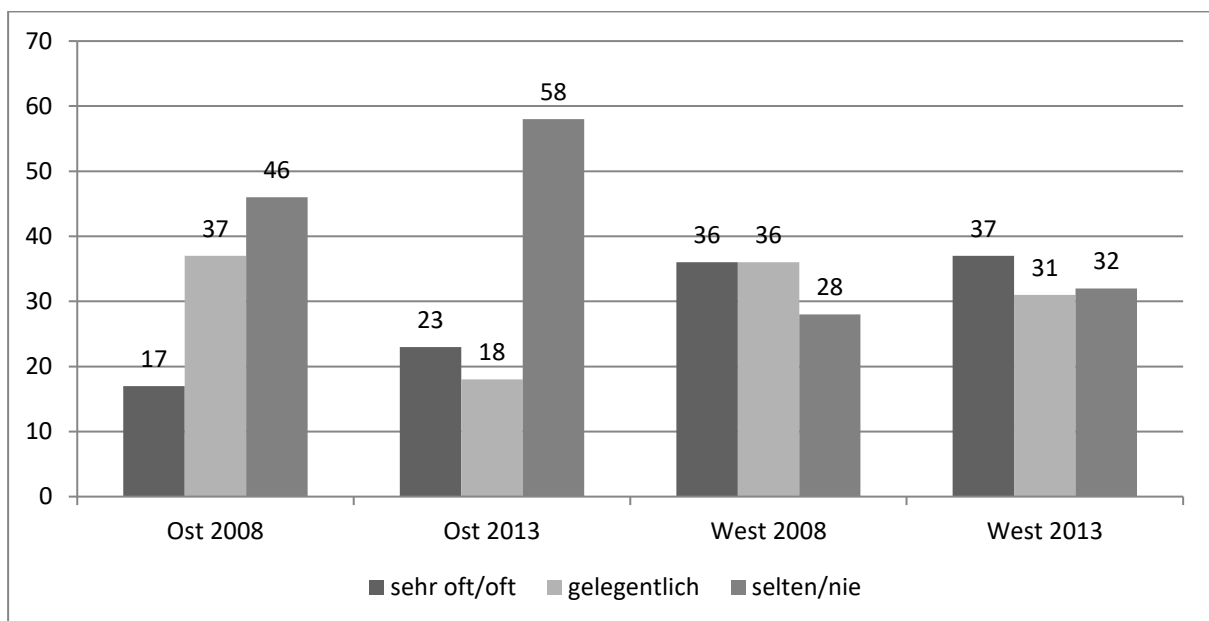
Im Prinzip ist es sogar so, dass dort, wo die stärksten Monopolreligionen bislang ihre Mitglieder am besten binden konnten – und auch die Religiosität am höchsten ist – am ehesten der Wunsch nach alternativen religiösen Angeboten geäußert wird. Entweder ist dies als Reaktion auf die übergroße Dominanz dieser Religionen zu verstehen, oder man hat bei den Alternativen nichts anderes vor Augen als andere soziale Gruppen und Organisationen innerhalb dieser Religion. Eine wirkliche Suchbewegung nach institutionalisierten Alternativen scheint dementsprechend genauso wenig im Gange zu sein, wie eine flächendeckende Suche nach Spiritualität.

Doch vielleicht besteht ja eine *Offenheit* gegenüber religiösen Themen, die weniger auf deren Objekte ausgerichtet – also diffuser – ist und durch diese Angebote nicht abgedeckt wird? So deutete 2008 Matthias Petzoldt die Ergebnisse des damaligen

⁵⁴ PAUL HEALAS/LINDA WOODHEAD, *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford 2005.

Bertelsmann Religionsmonitors auf die Frage „Wie oft denken Sie über religiöse Themen nach?“ positiv als bemerkenswerte Offenheit, würden doch immerhin mehr als die Hälfte der Ostdeutschen gelegentlich über religiöse Themen nachdenken.⁵⁵ Diese Werte haben sich in den letzten fünf Jahren in Westdeutschland nur moderat verändert, in Ostdeutschland scheint so etwas wie eine *Polarisierung* der Positionen stattgefunden zu haben. Zwar wählen dort nun etwas mehr Menschen die Kategorien „sehr oft“ und „oft“, gleichzeitig stieg die Zustimmung zu „selten“ oder „nie“ erheblich (um 12 Prozentpunkte) an. So wie Petzoldt richtig anmerkt, bedeutet die Bereitschaft offen für religiöse Themen zu sein nun aber nicht, sich auf spirituelle Angebote einzulassen oder von religiösen Inhalten überzeugt zu sein.⁵⁶ Im Gegenteil, man muss die positive Deutung sogar dahingehend hinterfragen, ob das Nachdenken nicht einfach auch über öffentliche Diskurse – und damit häufig negativ gefärbt – ist.

Abb. 14: Nachdenken über religiöse Themen



Quelle: Eigene Berechnungen; Bertelsmann Religionsmonitor 2008 und Bertelsmann Religionsmonitor 2013; in Prozent.

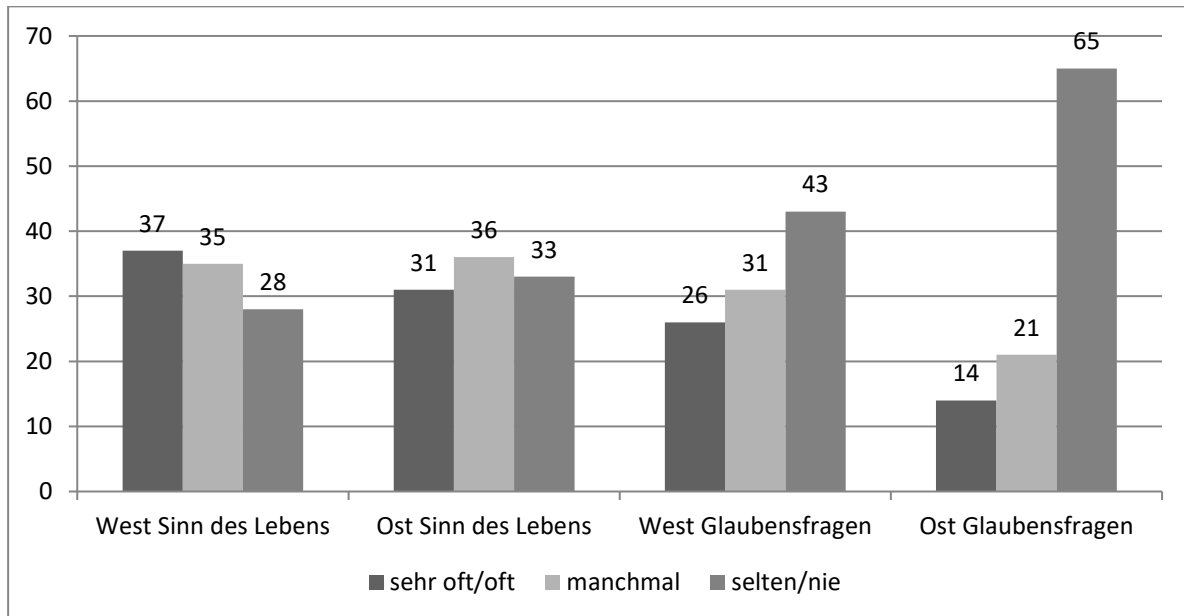
In diese Richtung deuten Ergebnisse des Allbus 2012. So machen sich zwar immerhin ein Drittel der West- und ein Drittel der Ostdeutschen häufiger Gedanken über den Sinn des Lebens, aber bei der Nachfrage nach Glaubensfragen sinkt dieser Wert deutlich ab. Nicht alle scheinen den Sinn des Lebens religiös zu konnotieren. Oder anders gesagt: Sie sehen diesen nicht als etwas an, was im Bereich von Religion zu behandeln ist, wobei sowieso nur jeder Dritte überhaupt über den Sinn des Lebens nachdenkt. Die oft zur Begründung der Existenz von Religiosität verwendete universelle, anthropologische Notwendigkeit des Nachdenkens über den Sinn des Lebens (oder den Tod) scheint – nimmt man die Ergebnisse ernst – weniger weit verbreitet zu sein,

⁵⁵ MATTIAS PETZOLDT, Zur religiösen Lage im Osten Deutschlands. Sozialwissenschaftliche und theologische Interpretationen. In: BERTELSMANN STIFTUNG (Hrsg.): Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008. Gütersloh 2009: 131-132.

⁵⁶ MATTIAS PETZOLDT, Zur religiösen Lage im Osten Deutschlands. Sozialwissenschaftliche und theologische Interpretationen. In: BERTELSMANN STIFTUNG (Hrsg.): Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008. Gütersloh 2009: 132.

als angenommen. Ein Drittel der Deutschen hält diese Reflexionen für unnötig, ein weiteres Drittel stellt sich nur gelegentlich diese Fragen.

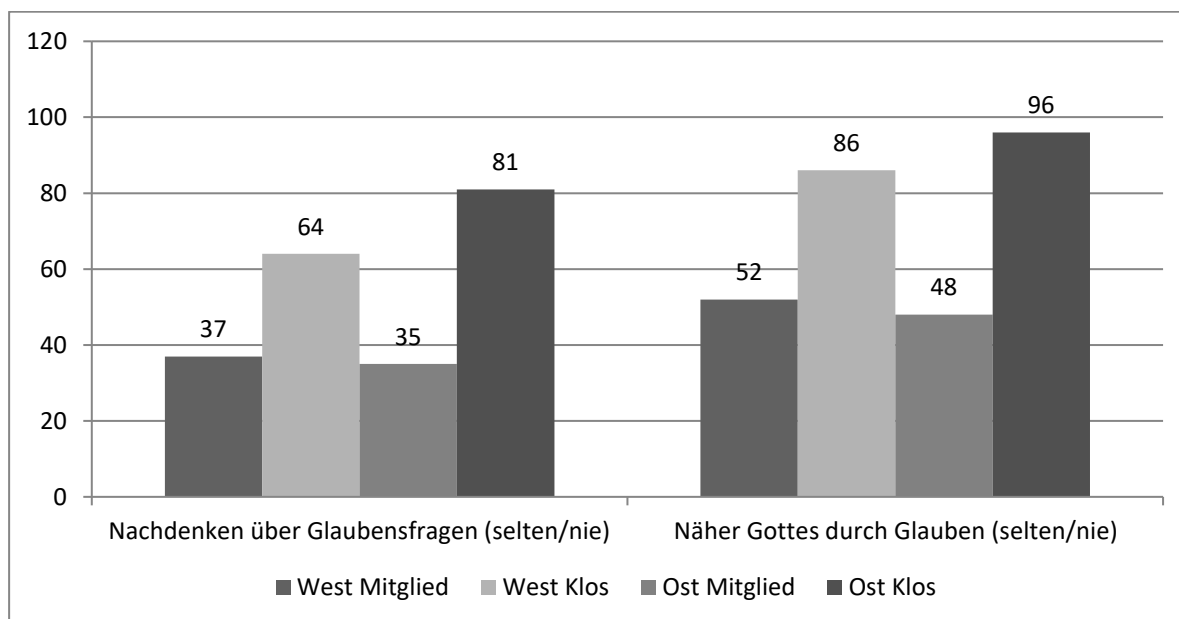
Abb. 15: Nachdenken über Sinn des Lebens und Glaubensfragen



Quelle: Eigene Berechnungen; Allbus 2012; in Prozent.

An dieser Stelle zu beachten ist, dass Fragen nach dem Sinn des Lebens nur dahingehend als religiös zu deuten sind, als es auch religiöse Antworten darauf gibt. Hier kommt nun wieder eine kulturelle Komponente ins Spiel. Auf religiöse Antworten greifen in der Regel Menschen zurück, die diese irgendwann einmal erfahren oder erlernt haben. So sind dann auch Differenzen entlang der formalen Trennung in Konfessionsmitglieder und Konfessionslose deutlich erkennbar: Zwei Drittel der Konfessionslosen in Westdeutschland und vier von fünf in Ostdeutschland denken nie über Glaubensfragen nach. Bemerkenswert: Sogar ein Drittel der Kirchenmitglieder gibt dies an und die Hälfte von ihnen verneint zudem die Aussage, dass sie sich durch Gott dem Glauben näher fühlen. Der letzten Aussage schließen sich dann auch fast alle Konfessionslosen an. Die Auseinandersetzung mit dem Religiösen scheint also ebenfalls wieder deutlich an die über die soziale Form vermittelten Elemente von Erfahrung und Wissen gebunden, als dies vielleicht Anhängern einer stärker auf individualistische Religiosität zielenden Ansätzen lieb ist.

Abb. 16: Religiöse Elemente bei Konfessionslosen – kaum vorhanden



Quelle: Eigene Berechnungen; Allbus 2012; zustimmende Werte in Prozent.

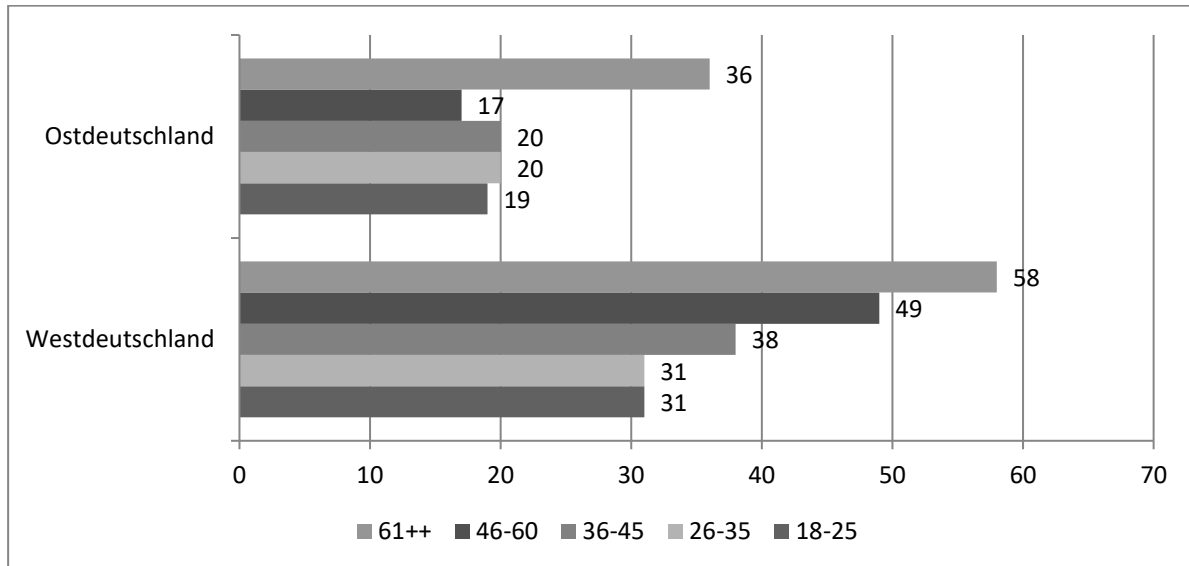
Eine Konsequenz, die man aus diesen Ergebnissen in Kombination mit den davor präsentierten Befunden ableiten kann, ist, dass in Deutschland ein sozialer Bedeutungsverlust von Religion stattfindet, der sich in einer *nachgeordneten Bedeutung von Religion für die Gestaltung des Lebensalltages* niederschlägt.⁵⁷ Nicht, dass man gegen Religion ist oder über Religiöses bzw. Spirituelles nicht nachdenkt oder redet, bzw. sogar an Lebensübergängen auf religiöse Rituale zurückgreift, nur tut man dies zumeist für sich im Privaten und selten öffentlich und expressiv. Zudem – und dies ist weit zentraler – ist es in der Organisation des Lebensalltags *nachrangig* und von begrenztem Einfluss. Andere Kriterien der Entscheidung über den Tages- und Lebensablauf spielen eine weit größere Bedeutung und setzen sich im konfliktären Fall dann auch durch. Exakt diese Nachrangigkeit meint aber der Begriff *sozialer* Bedeutungsverlust – und dies zeigen eben auch die Kommunikationsstrukturen.

Dies zeigt sich auch, wenn man die Menschen direkt nach diesem fragt. Nur eine Minderheit der Bundesbürger weist der Religion eine wichtige Rolle in ihrem Leben zu. Wie erwartet variieren die Größenverhältnisse zwischen West- und Ostdeutschland. Erkennt in Westdeutschland immerhin noch mehr als ein Drittel der Menschen Religion eine halbwegs wichtige Rolle für ihr Leben zu, so tut dies in Ostdeutschland nur jeder Fünfte. Diese Größe deckt sich fast mit der Zahl der Konfessionsmitglieder. Hier könnte bereits eine Art *Konzentrationsprozess* seinen Lauf genommen haben, der eine Übereinstimmung von sozialer Bedeutung von Religion, Religiosität und formaler Mitgliedschaft beinhaltet. Etwas was in Westdeutschland und anderen europäischen Ländern kulturell bedingt derzeit (noch) auseinanderfällt. Auch zwischen den Generationen bestehen – teils drastische – Differenzen im subjektiven Bedeutungsgehalt von Religion: *Je später ein Mensch geboren ist, desto geringer ist die Bedeutung von*

⁵⁷ Siehe auch PHIL ZUCKERMANN, *Society without God. What Least Religious Nations can tell us about Contentment*. New York 2008: 97, 106-107; PHIL ZUCKERMANN, *Faith no More. Why People reject Religion*. Oxford 2012.

Religion für sein Leben. Da es unplausibel ist, dass Lebenszykluseffekte – d.h. je älter jemand wird, desto religiöser wird er/sie (wieder) – die Unterschiede in ihrer Gänze begründen, lässt die soziale Bedeutung von Religion wohl von Generation zu Generation nach.⁵⁸ Dieser *generationale soziale Bedeutungsverlust* von Religion für die Gestaltung des eigenen Alltagslebens verläuft bemerkenswert zügig.

Abb. 17: Religion spielt eine wichtige Rolle in meinem Leben



Quelle: Eigene Berechnungen; Church and Religion in an Enlarged Europe 2006; Angaben in Prozent.

In Ostdeutschland scheint sich langsam so etwas wie ein *Plateau der sozialen Bedeutung von Religion* herauszubilden, welches ungefähr bei einem Fünftel der Bevölkerung liegt. Es bleibt offen, ob es sich hier um die gelegentlich diskutierte *Basislinie* des Religiösen handelt, welche am Ende der Säkularisierung verbleibt.⁵⁹ Auch ist nicht sicher, dass es nunmehr zu keinen weiteren Abbruchprozessen kommt. Gleichwohl finden sich Hinweise auf eine gewisse Dämpfung der Verluste, wenn auch auf einem eher niedrigen Niveau. Kaum zu bestreiten dürfte aber sein, dass keine Revitalisierung stattfindet. Der dortige Traditionsabbruch des Christentums strahlt auch auf den persönlichen Glauben aus: Er wird diffuser und unsicherer. Die ungleichgewichtige Verzahnung der Prozesse der Säkularisierung, der Individualisierung und der religiösen Pluralisierung bestärkt auf sozialem Wege eine Tendenz zu mehr als bloßer Konfessionslosigkeit, die sich in einer eher geringen sozialen Relevanz von Religion niederschlägt.

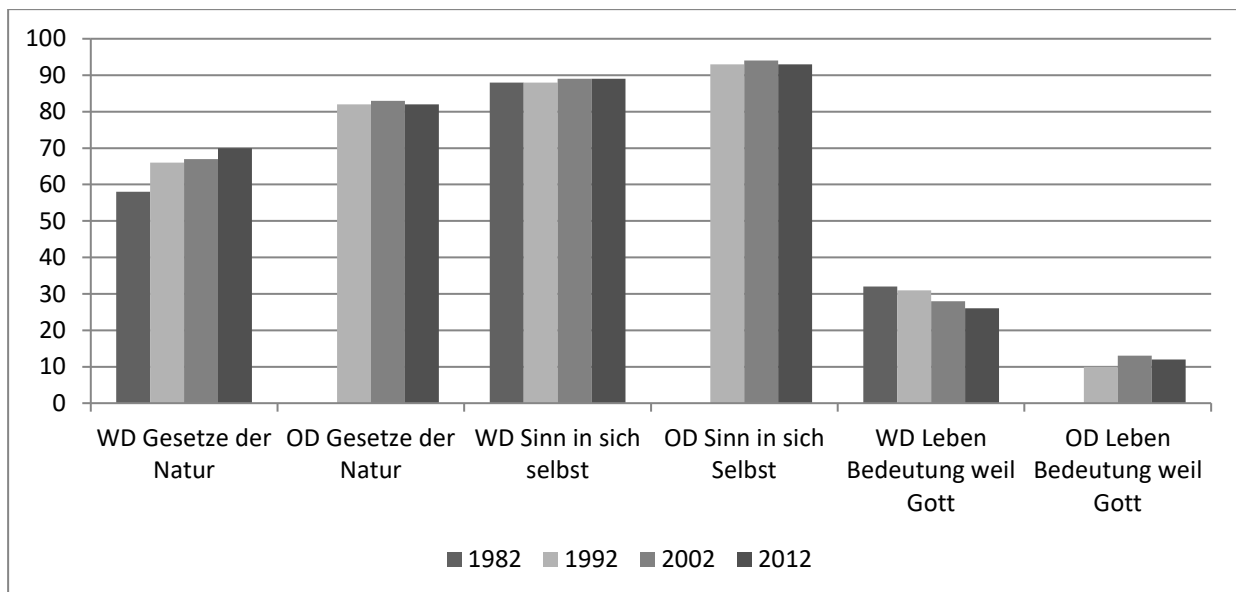
⁵⁸ Die Dominanz dieses Prozesses gegenüber auch stattfindenden Lebenszykluseffekten belegt DANIEL LOIS, Wenn das Leben religiös macht. Altersabhängige Veränderungen der kirchlichen Religiosität im Lebensverlauf. Wiesbaden 2013.

⁵⁹ STEVE BRUCE, God is Dead. Secularization in the Western World. Oxford 2002.

7. Die zentralen Gründe für die Säkularisierung – Abbrechende Sozialisation und alltägliche Irrelevanz

Die bisherigen Betrachtungen haben sich der Beschreibung des Zustandes und der Entwicklung von Religiosität in Deutschland gewidmet. Gleichzeitig konnte man aus den vielschichtigen Ergebnissen bereits Vermutungen ableiten, z.B. eine durch Modernisierung angetriebene Säkularisierung. Da es hier um die Religiosität oder aber Religionslosigkeit der Menschen geht, kann man den Aspekt der funktionalen Differenzierung an dieser Stelle einmal etwas zurückstellen. Wichtiger scheint ein anderes Element der Säkularisierungstheorie – die *Rationalisierung*. Die mit diesem Prozess verbundene Durchsetzung von rationalen Überlegungen zur Erklärung der Welt rückt Religion verstärkt auf die Seite des Irrationalen – oder eben auch nicht mehr Zeitgemäßen. So finden sich immer mehr Lebensbereiche, in denen allein rationale Erklärungen als legitim verstanden werden. Der Einzelne benötigt für sein Alltagsleben keine Religion mehr, liefern doch andere Kriterien die Entscheidungshilfe – und diese sind zumeist rational und säkular.⁶⁰ Abbildung 18 beschreibt eindrücklich die Wirkung dieses Prozesses auf der mentalen Ebene der Gesellschaftsmitglieder: Fast alle Deutschen sehen den Sinn des Lebens, der, wie im obigen Kapitel angesprochen, häufig als ein zentrales Element religiöser Erklärungsnotwendigkeit herangezogen wird, als rein innerweltlich begründet.

Abb. 18: Innerweltliche Rationalisierung



Quelle: Eigene Berechnungen; Allbus 1982, 1992, 2002, 2012: Leben folgt den Gesetzen der Natur; Leben kann man nur selbst einen Sinne geben; Leben hat nur Bedeutung, weil Gott ist; OD = Ostdeutschland, WD = Westdeutschland; Angaben in Prozent.

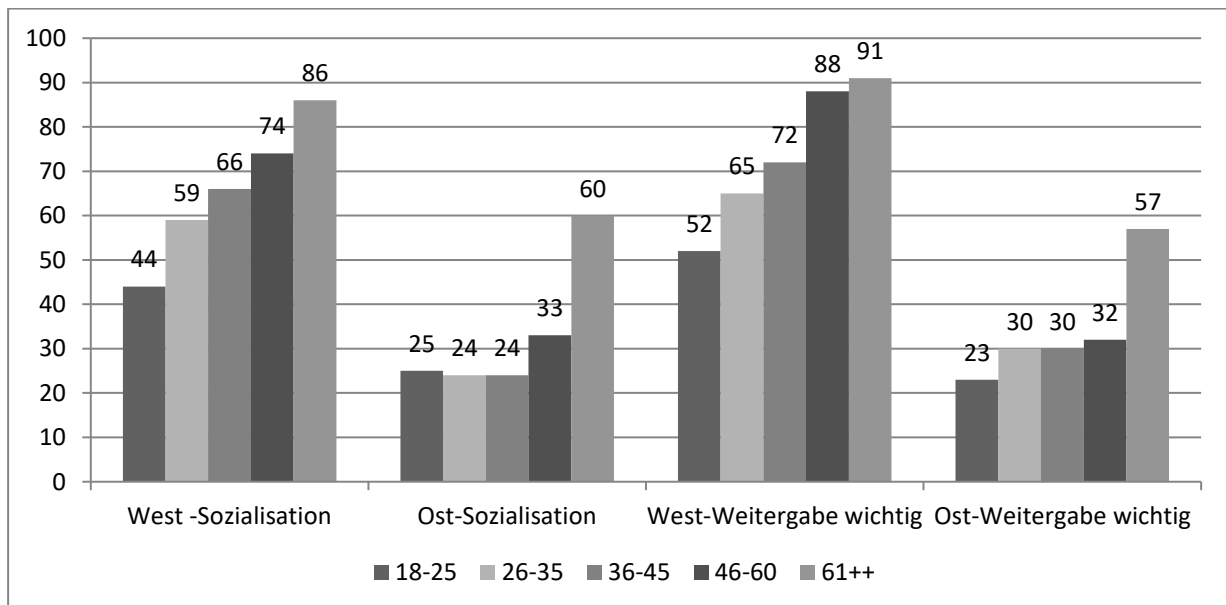
Sie sind der Überzeugung, dass jeder selbst für sein Leben verantwortlich ist und ihm nur selbst einen Sinn geben kann. Sollte es nicht möglich sein, sein Leben selbst zu steuern, dann entscheiden Glück, Pech oder die Gesetze der Natur über seinen

⁶⁰ Siehe ebenfalls GERT PICKEL, Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Eine religionssoziologische Bestandsaufnahme. In: ANDREA SCHULZE, Evangelisch Profil zeigen im religiösen Wandel unserer Zeit. Die Erfurter Barbara-Schadeberg-Vorlesungen. Münster 2014: 44-50.

Verlauf. Den einzigen Grund der Bedeutung des Lebens in der Existenz Gottes ziehen in den neuen und den alten Bundesländern deutliche Minderheiten. Diese schrumpfen zudem kontinuierlich, wie die Entwicklungen der letzten drei Jahrzehnte zeigen. Aus dieser Ausrichtung auf eine innerweltliche Rationalisierung resultiert keineswegs das sofortige Verschwinden von Religiosität aus der Welt, allerdings ist sie ein weiteres Indiz für die sinkende Relevanz von Religion für das Leben des Einzelnen.

Ein funktionaler Prozess, der mit aus diesem Verständnis resultiert, sind die bereits beobachteten generationalen Abbrüche in der sozialen Bedeutung von Religion. Eine funktionale Erklärung hierfür liefert die *Wertewandelstheorie*. Sie geht davon aus, dass Werte – auch die Bindung an Religion und religiöse Werte – in der Jugend sozialisiert, dabei internalisiert und dann in leicht wechselnder Stärke über das Leben beibehalten werden. Man lernt – vornehmlich im Elternhaus – religiöse Riten, gewinnt religiöses Wissen und entwickelt in individueller Abwägung des Erlernten sein eigenes religiöses Überzeugungssystem. Dieses behält man in seinen Grundelementen das ganze Leben bei, was lange als stabilisierender Faktor für Religion gewirkt hat. Gerade an dieser Stelle, der religiösen Sozialisation, scheint in den letzten Jahrzehnten die zentrale Bruchstelle für die Säkularisierung zu liegen: Fragt man die Bürger danach, ob sie sich im Glauben erzogen fühlen, dann sehen sich 86 % der über 60-jährigen in Westdeutschland und 60 % in Ostdeutschland als religiös erzogen an. In der jüngsten Alterskohorte sind dies nun aber gerade einmal noch 44 % in Westdeutschland und sogar nur 25 % in Ostdeutschland. Dies ist quasi eine Halbierung religiöser Sozialisationserfahrung von der ältesten zur jüngsten Kohorte.

Abb. 19: Religiöse Sozialisation und Glaubensweitergabe⁶¹

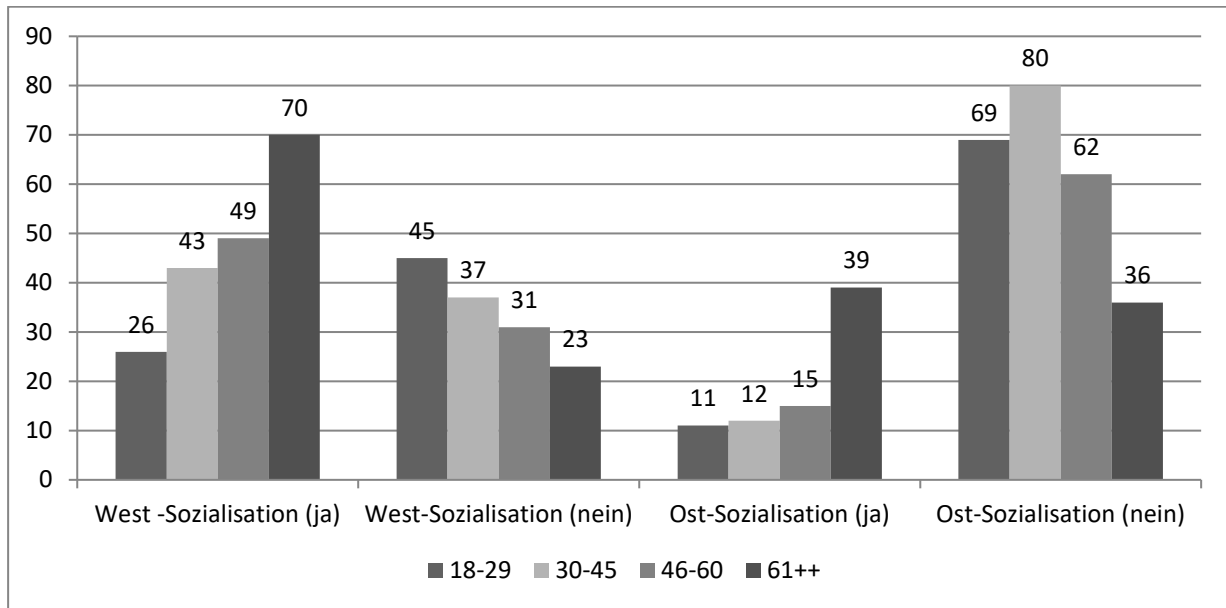


Quelle: Eigene Berechnungen; Church and Religion in an Enlarged Europe 2006; zustimmende Werte; Sozialisation = Wurde im Glauben erzogen; Weitergabe wichtig = Eine religiöse Erziehung ist mir wichtig; Angaben in Prozent in den jeweiligen Alterskohorten.

⁶¹ Ergebnisse des Bertelsmann Religionsmonitors 2013 mit der Frage „Sind sie religiös erzogen worden?“ fallen sogar noch einige Prozentpunkte niedriger aus, weisen aber faktisch die gleichen Generationsdifferenzen auf. DETLEF POLLACK/OLAF MÜLLER, Religionsmonitor 2013. Verstehen was verbindet. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland. Gütersloh 2013: 15-16.

Selbst wenn man ins Kalkül zieht, dass das Antwortverhalten natürlich immer subjektiv ist und jeder Mensch ein eigenes Verständnis davon besitzt, was er unter „religiöser Erziehung“ versteht, kann man doch davon ausgehen, dass die Selbsteinschätzung der Befragten ihr Verhältnis zu Religion deutlicher zeigt, als die objektive Erfassung von Gottesdienstbesuchen. Bemerkenswert ist das Einpendeln auf ein Niveau um die 25 % *in Ostdeutschland*. Auch dieser Befund kann als Hinweis gedeutet werden, dass dort so etwas wie eine Basislinie erreicht wurde. Bei einer schärfer differenzierenden Frage im Bertelsmann Religionsmonitor 2013 bleibt die „Treppenstruktur“ erhalten, es sind jedoch noch weniger Befragte, die sich selbst als religiös erzogen einstufen (Abb. 20). In Ostdeutschland landet man dann in den jüngeren Alterskohorten bei Werten knapp über 10 %. Allerdings bedeutet dies nicht, dass alle anderen sich als ausdrücklich nicht religiös erzogen einstufen. Vielmehr tendieren gerade in Westdeutschland nicht wenige zu einer Zwischenkategorie „weder-noch“, was immer dies im Einzelnen heißt. Doch selbst bei Berücksichtigung dieser „Zufluchtskategorie“ für Menschen, die nicht genau wissen was „religiös erzogen“ ist oder aus Gründen sozialer Erwünschtheit nicht „nein“ antworten wollen, wächst die explizite Verneinung der „religiösen Erziehung“ über die Generationen kontinuierlich an. Gerade in Ostdeutschland neigen die Befragten seltener zur Ausweichkategorie und kategorisieren sich deutlicher als nicht religiös erzogen.

Abb. 20: Eigeneinschätzung religiöser Sozialisation 2013

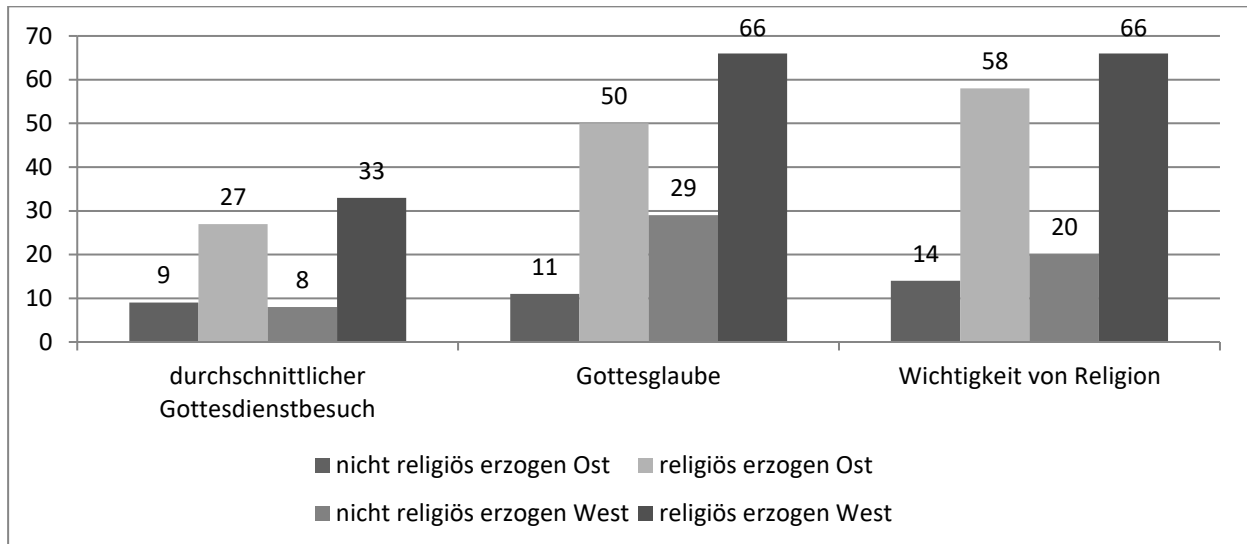


Quelle: Eigene Berechnungen; Bertelsmann Religionsmonitor 2013; Sozialisation = Wurde im Glauben erzogen; Angaben in Prozent in den jeweiligen Alterskohorten.

Der Einbruch der religiösen Sozialisation besitzt eine Folgewirkung (siehe nochmals Abb. 19). Dies zeigt die zwischen den Alterskohorten bestehende Parallelität der Einschätzung der eigenen religiösen Erziehung und der Weitergabe von Religion an die Kinder. Die leicht höheren Werte bei der Antwort „Weitergabe“ sind auf eine gewisse Offenheit zurückzuführen, die auf der Bereitstellung der Möglichkeit für die Kinder, etwas über Religion zu erfahren, beruht. Ob sie wirklich realisiert werden, bleibt offen. Kaum zweifelhaft dürfte aber nach dem Blick auf diese Daten sein, dass sich die Überzeugungssysteme der jüngeren Generation von denen der Eltern- oder Großelterngeneration *unterscheiden*. Religiöse Sozialisation verliert gegenüber anderen Sozialisationsleistungen an Relevanz. Die Eltern präferieren aufgrund des Wertewandels häufiger Erziehungsziele wie Selbstentfaltung und sie vermitteln immer weniger die Bedeutung von Religion an ihre Kinder. Ein häufiger Grund hierfür ist der Wunsch der Eltern, ihre Kinder mögen selbst über ihre Religionszugehörigkeit entscheiden. Dadurch fehlt den Kindern später aber oft die Anschlussfähigkeit an die religiöse Kultur. Zudem können sie diese Art der Sozialisation als Hinweis auf die eher geringe Bedeutung von Religiosität interpretieren. Zum anderen ändert sich die Lebensumwelt, Religion wird im Umfeld junger Menschen immer unwichtiger. Hierfür sind die bereits im theoretischen Teil zur Säkularisierungstheorie angesprochenen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen verantwortlich. So ist es neben der Rationalisierung vor allem die Wohlfahrtssteigerung, welche den Wertewandel vorantreibt: Neben der Sozialisationshypothese besagt die Mangelhypothese, dass Werte in einer Bedürfnishierarchie von existentiellen zu Selbstentfaltungswerten verlaufen. Religiosität wird als Reaktion auf *existentiellen Mangel* angesehen. Da existentielle Mängel aber bei zunehmender Wohlfahrt immer seltener existieren, kommt es zu einer sinkenden Notwendigkeit Kompensation durch Religion. Dies wird in der Sozialisationsphase internalisiert und

bleibt für das weitere Leben prägend.⁶² Beide Entwicklungen führen zu einem Sozialisationsabbruch, der sich von Generation zu Generation verstärkt.⁶³

Abb. 21: Einfluss religiöser Erziehung auf Indikatoren der Religiosität



Quelle: Eigene Berechnungen; Bertelsmann Religionsmonitor 2013; Werte in Prozent; Gottesglaube und Wichtigkeit von Religion zustimmende Werte; durchschnittlicher Gottesdienstbesuch ist Besuch des Sonntagsgottesdienstes zumindest einmal im Monat.⁶⁴

Der stattfindende eher schleichend ablaufende Sozialisationsabbruch hat Folgen. Mehr und mehr breitet sich eine *fehlende Anschlussfähigkeit* vieler Menschen hinsichtlich religiöser Themen aus. Das Wissen über religiöse Inhalte erodiert genauso, wie es immer unwichtiger wird, religiöse Riten zu vollziehen oder aber über Religion in der Öffentlichkeit zu reden. Bei einer fehlenden religiösen Erziehung fällt der Gottesdienstbesuch niedriger aus und auch die Wichtigkeit von Religion sowie der individuelle Gottesglaube sinken ab (siehe Abb. 21). Der skizzierte Abbruch religiöser Sozialisation ist somit als zentraler Hintergrundprozess für die geringere Religiosität jüngerer Menschen in Deutschland anzusehen.

Wie kommt es bei diesen doch ziemlich eindeutigen Befunden, die einen Säkularisierungsprozess stützen, dann zu den Aussagen über eine Wiederkehr des Religiösen oder der Religionen? Diese fokussieren zumeist einen Bedeutungsgewinn oder zumindest Bedeutungserhalt auf der Ebene öffentlicher Diskurse und Diskussionen. Dies ist nicht grundsätzlich falsch, rückt doch Religion vermehrt in den öffentlichen Diskurs, vor allem dann, wenn sich die Selbstverständlichkeit religiöser Rechte auflöst und Konflikte zwischen religiösen Anschauungen oder zwischen Vertretern von religiösen und säkularen Vorstellungen entstehen. Mit Blick auf die Diskursebene könnte man entsprechend vielleicht wirklich von so etwas wie einer *Rückkehr der Religion im*

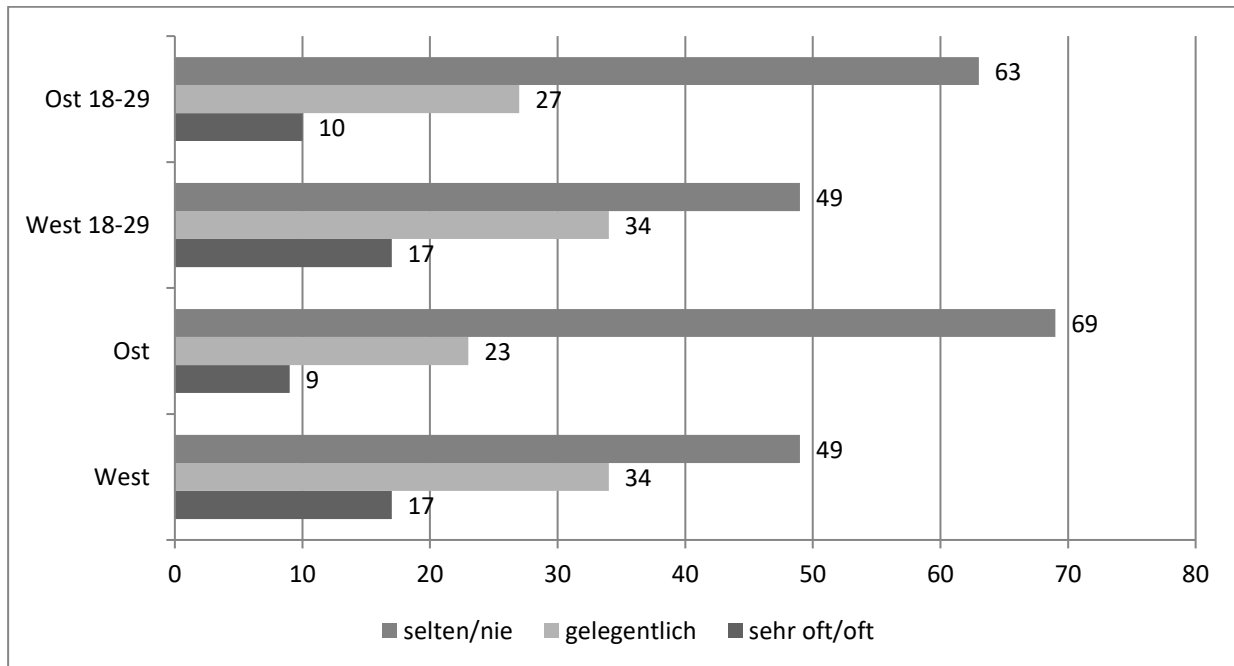
⁶² PIPPA NORRIS/RONALD INGLEHART, *Sacred and Secular*. Cambridge 2005.

⁶³ Sowohl die Abbruchsprozesse als auch die primäre Bedeutung der Familie als Sozialisationsagent werden für die Evangelische Kirche aus den Daten der aktuellen Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung gestützt. Vgl. GERT PICKEL, *Jugendliche und junge Erwachsene. Stabil im Bindungsverlust zur Kirche*. In: *Evangelische Kirche in Deutschland, Engagement und Indifferenz, Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis*, V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft. Hannover 2014: 60-72.

⁶⁴ Siehe auch: DETLEF POLLACK/OLAF MÜLLER, *Religionsmonitor 2013. Verstehen was verbindet. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland*. Gütersloh 2013: 16.

öffentlichen Konfliktdiskurs sprechen. Doch ist die Diskursbereitschaft, wie bereits früher im Beitrag (z.B. Abb. 16) gezeigt, bemerkenswert gering: Kaum jemand redet mit anderen über Religion. Besonders wenig ist dies in Ostdeutschland der Fall, wo zwei Drittel selten oder nie über Religion reden. Doch auch in Westdeutschland wählt fast die Hälfte der Befragten diese Antwort.

Abb. 22: Gespräche über religiöse Themen – doch eher Randthema des Alltags



Quelle: Eigene Berechnungen; Allbus 2012; „Wie häufig reden Sie über Religion“; Angaben in Prozent; Gesamtbevölkerung Westdeutschland (West) und Ostdeutschland (Ost) sowie Gruppe der 18-29jährigen.

Dies ist aus Sicht religiöser Vitalität nicht viel, beinhaltet die Aussage „über Religion reden“ doch auch abfällige Äußerungen über andere Religionen. Hieraus kann man *keine große Bereitschaft zu religiöser Kommunikation* ableiten. Nicht nur ist Religion mittlerweile überwiegend ein privates Thema, häufig ist es einfach gar keines mehr. Aspekte religiöser Lebensgestaltung treten hinter innerweltliche und säkulare Aspekte zurück. Entsprechend erscheint es nicht nur mit Blick auf die eher säkular strukturierte Umwelt *wenig opportun über religiöse Themen zu reden* (außer vielleicht über Probleme des islamischen Terrors und Skandale kirchlicher Vertreter), es fehlen dem religiösen Menschen immer häufiger auch religiös kompetente Ansprechpartner.⁶⁵ In dieser *Kommunikationsschwäche* liegt ein Problem für die Weitergabe von Religion und den christlichen Glauben begründet. Redet man nicht über Religion, so ist eine Weitergabe unmöglich, setzt doch religiöse Sozialisation religiöse Kommunikation voraus. In Anlehnung an eine Argumentation der 1980er Jahre aus der politikwissenschaftlichen Kommunikationswissenschaft, könnte man dies als *säkulare Schweigespirale*

⁶⁵ Siehe auch GERT PICKEL, Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Eine religionssoziologische Bestandsaufnahme. In: ANDREA SCHULZE, Evangelisch Profil zeigen im religiösen Wandel unserer Zeit. Die Erfurter Barbara-Schadeberg-Vorlesungen. Münster 2014: 49-50; Casanova hat diese Haltung einmal als Furcht der Europäer vor der Religion bezeichnet: JOSE CASANOVA, Europas Furcht vor der Religion. Berlin 2009.

bezeichnen.⁶⁶ Je weniger in der Öffentlichkeit über Religion oder religiöse Themen kommuniziert wird, desto mehr verbreitet sich die Ansicht, dass man dies nicht sollte. Es kommt zu einem Prozess des Schritt für Schritt erfolgenden „Hochschraubens“ einer Wahrnehmung der Umwelt als säkular. Was diese säkulare Schweigespirale bewirken kann, zeigen Aussagen junger Christen mit Worten *Angst*, *schämen* und *uncool sein*: „Viele Jugendliche, denke ich mal, glauben an Gott, wollen dies aber *nicht in aller Öffentlichkeit zugeben*, weil sie Angst haben, von den anderen *ausgelacht* zu werden. Deshalb trauen sie sich nicht, sich zu ihrer Religion zu bekennen. Die *Angst*, ausgelacht zu werden, liegt größtenteils darin begründet, dass die *Kirche ein schlechtes Image hat als Langweileralanstalt*“.⁶⁷

Es ist also ein Mix aus mehreren Gründen, der die Grundlage für den Säkularisierungsprozess bildet, der über die Zeit hinweg bei immer mehr Deutschen in *Gleichgültigkeit und Desinteresse* gegenüber Religion mündet. Es sind vor allem soziale und gesellschaftliche Entwicklungen, die zu einem sozialen Bedeutungsverlust von Religion in Deutschland (und vielen anderen europäischen Staaten) beitragen. Dabei handelt es sich nicht allein um einen Bindungs- und Traditionsverlust gegenüber den Kirchen, sondern um einen weiterreichenden Prozess, der eine zunehmende Glaubensdistanz mit einer Ausbreitung von religiöser Indifferenz – und letztendlich auch *Areligiosität* – verbindet. Diese Weiterführung der Annahmen der Säkularisierungstheorie besitzt eine Konsequenz: Weder die Hoffnung auf Individualisierung, noch die seitens der Anhänger einer Wiederkehr des Religiösen betonten Hinweise auf eine (angeblich) gestiegene öffentliche Kommunikation über Religion, scheinen eine Wirkung zu entfalten, die Prozessen der Säkularisierung entscheidend entgegensteht.⁶⁸

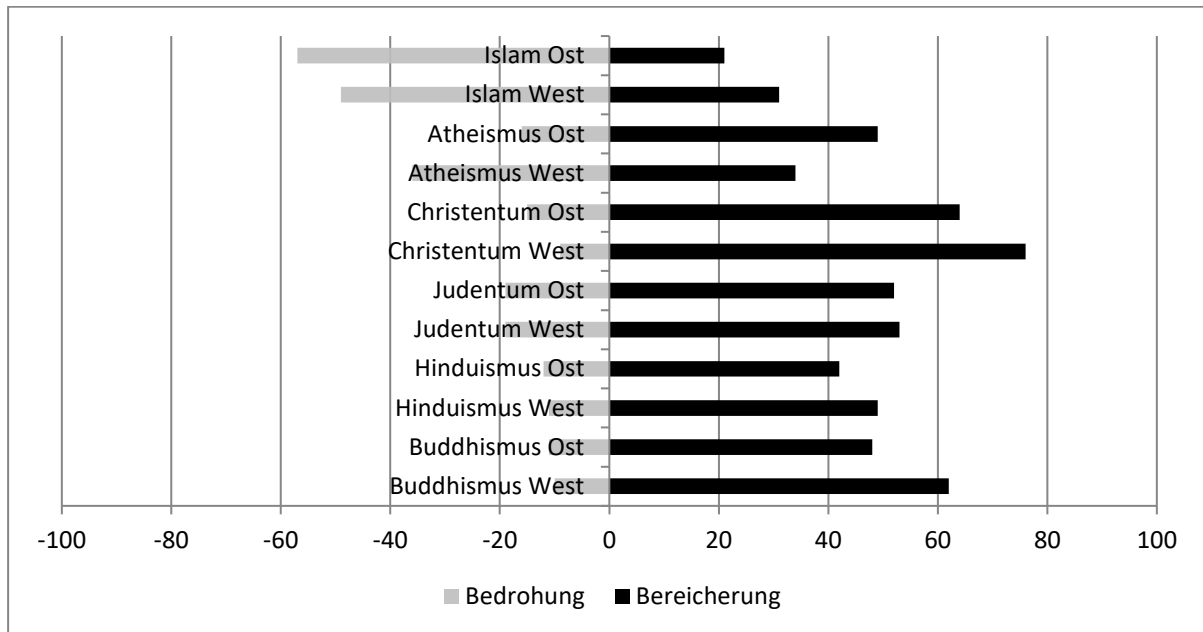
Doch ist diese Gleichgültigkeit auch mit Ablehnung verbunden? Die immer wieder aufkommenden Diskussionen über kirchliche Finanzierung und das öffentliche Auftreten der *neuen Atheisten* scheinen ja Indizien für eine gewisse Zuspitzung der Situation zu sein. Der Blick auf Abbildung 23 belehrt uns da eines Besseren. Zwar ist in Westdeutschland – angesichts der religiös-kulturellen Situation nicht ganz überraschend – die Skepsis gegenüber dem *Atheismus* immer noch etwas stärker ausgeprägt als in Ostdeutschland. In Ostdeutschland wiederum wird das Christentum etwas häufiger als bedrohlich identifiziert. Bemerkenswerter als dieser Unterschied in den wechselseitigen Urteilen aber ist die (mittlerweile) maximal moderate Größe der Bedrohungswahrnehmung auf beiden Seiten, speziell was die Haltung der Ostdeutschen zu den Christen angeht: Die Situation zwischen den westdeutschen Christen und ostdeutschen Konfessionslosen scheint sich entspannt zu haben. Für das Gros der Areligiösen spielt die Zugehörigkeit anderer Mitbürger zum Christentum mittlerweile eine nachgeordnete Rolle für das gemeinsame Alltagsleben.

⁶⁶ ELISABETH NOELLE-NEUMANN, *Die Schweigespirale. Öffentliche Meinung – unsere soziale Haut*. München 1980.

⁶⁷ ARTHUR FISCHER/YVONNE FRITZSCHE/WERNER FUCHS-HEINRITZ/RICHARD MÜNCHMEIER (Hrsg.), *Jugend 2000*. 13. Shell Jugendstudie. Band 2 (biographische Porträts), Opladen 2000.

⁶⁸ Am ehesten werden Säkularisierungsprozesse durch sozialreligiöse Verankerungen mit starker identitätsbildender Kraft blockiert. Dies geschieht neben eher dogmatischen Sozialgruppen vor allem in den religiösen Netzwerken der Zivilgesellschaft. GERT PICKEL, *Religiöses Sozialkapital – Integrationsressource für die Gesellschaft und die Kirchen*. In: EDMUND ARENS/MARTIN BAUMANN/ANTONIUS LIEDEGENER/WOLFGANG W. MÜLLER/MARKUS RIES (Hrsg.), *Integration durch Religion? Geschichtliche Befunde, gesellschaftliche Analysen, rechtliche Perspektiven*. Baden-Baden 2014: 41-61.

Abb. 23: Wahrnehmung der religiösen Pluralisierung in Deutschland



Quelle: Eigene Berechnungen, Bertelsmann Religionsmonitor 2013; Wenn Sie an die Religionen denken, die es auf der Welt gibt: Als wie bedrohlich bzw. wie bereichernd nehmen Sie die folgenden Religionen wahr? Anteile: Bedrohung: sehr bedrohlich/eher bedrohlich; Bereicherung: sehr bereichernd/bereichernd in Prozent.

Die Anwesenheit von Atheisten wird aus Sicht der Mehrheit der westdeutschen Christen ähnlich gesehen.⁶⁹ Gleichwohl hat eine nicht geringe Größe von immerhin mehr als einem Drittel der Westdeutschen mit „dem Atheismus“ noch Probleme, klingt er für sie doch scheinbar noch nach einem Kampfbegriff. So wie einerseits eine gewisse Entspannung beobachtet werden kann, besteht auf der anderen Seite auch das Risiko einer Polarisierung zwischen Antireligiösen und religiösen Dogmatikern. Mit steigender Säkularisierung und unter der Annahme eines Zuwachses an Atheisten ist sehr gut vorstellbar, dass sich hier ein wechselseitiges „Hochschaukeln“ der Abgrenzungen entwickelt – wie dies zum Beispiel in den USA oder Israel der Fall ist. So kann der Bezug auf die Gegengruppe sowohl auf der einen wie auf der anderen Seite als Grundlage der Verstärkung der eigenen Identität dienen. Diese ist aber zumeist in Abgrenzung begründet. Auch die erhebliche Bedrohungswahrnehmung durch den Islam kann an dieser Stelle eine Wirkung auf die christliche Identität – im Sinne einer Belebung – besitzen. Ob man dies will, kann hinterfragt werden. Zumindest findet man mittlerweile in Deutschland wie in anderen Ländern eine ausgesprochen starke Bedrohungswahrnehmung durch den Islam, was eine doch weit verbreitete negative Haltung gegenüber Muslimen mit sich gebracht hat. Die ungünstige Darstellung des Islam in den Medien hat hieran auch einen deutlichen Anteil. Wie die Entwicklung real verlaufen wird, muss die Zukunft zeigen.

⁶⁹ Bedrohungswahrnehmungen durch den Atheismus wie in den USA, wo von einer Mehrheit der Bevölkerung der Atheismus als Bedrohung ausgemacht wird, findet man in Deutschland nicht. GERT PICKEL, Bertelsmann Religionsmonitor 2013. Religiosität im internationalen Vergleich. Gütersloh 2013: 29.

7. Fazit: Die Ostdeutschen 2014 – eher areligiös als religiös indifferent und auf keinen Fall religiös

Wie sind die Ostdeutschen nun einzustufen – konfessionslos, religionslos, religiös, religiös indifferent, religiös unbestimmt oder gar antireligiös? Dass sie mehrheitlich konfessionslos sind, war bekannt. Glauben wir den vorgelegten Ergebnissen, dann sind sie aber eben nicht nur formal keine Mitglieder einer der christlichen Kirchen mehr (der Islam und andere Religionen fallen in Ostdeutschland erheblich weniger ins Gewicht, als in Westdeutschland), sondern ihnen ist *Religion weitgehend egal*. Man könnte diesen Zustand mit religiös indifferent beschreiben. Deutet man allerdings die Aussagen der meisten befragten Ostdeutschen – speziell der Konfessionslosen – nüchtern, dann passt der Begriff *areligiös* besser. Areligiosität zeichnet sich durch eine Gleichgültigkeit gegenüber Religion aus, die weniger Unbestimmtheit oder Unentschiedenheit als *grundsätzliches Desinteresse* ausdrückt. Areligiöse haben nichts gegen Religion, sie ist einfach kein Thema in ihrem Leben. Und warum auch? Für das moderne Leben ist Religion nicht notwendig, man kann auch gut (und glücklich) ohne Religion leben. Der amerikanische Soziologe Phil Zuckermann beschreibt diese Haltung, welche er für Dänemark und Schweden über Tiefeninterviews ausmacht, als „religion is not universal or necessary“.⁷⁰ Man könnte dies noch ergänzen mit „im Lebensalltag“.

Damit wird schon deutlich, dass die Ostdeutschen nicht die einzigen sind, welche diese Haltung aufweisen. Auch in anderen Ländern Europas (und sicherlich auch in der weiteren Welt) finden sich substantielle Gruppen an Menschen, die dieser Meinung sind. Dies gilt *auch für Westdeutschland*, aufgrund historischer Entwicklungen derzeit jedoch (noch) in geringerem Umfang. Dabei geht die institutionelle Distanz zur Kirche Hand in Hand mit einem sozialen Bedeutungsverlust von Religion – und dieser wieder mit deren *sinkenden Relevanz für den Lebensalltag*. Nun bedeutet dieser als Säkularisierung zu deutende Prozess noch nicht, dass auch private Religiosität verschwindet. Religiös kann man auch außerhalb der Kirchen sein – so zumindest die Überzeugung von 80 Prozent der Deutschen (ob nun konfessionslos oder Konfessionsmitglied). Allerdings scheinen Dimensionen der Religiosität wie religiöses Wissen, sozial verbindende und verbindliche religiöse Praktiken und gemeinsame religiöse Erfahrungen für die Dimension des Glaubens doch sehr hilfreich – wenn nicht auf Dauer konstitutiv. Glaube ist eben auch *gelebter Glaube*. Und Religion ist genauso ein soziales Phänomen, wie die (private) Religiosität des einzelnen Menschen Bestätigung benötigt.

Dabei ist es nicht so, dass areligiöse Menschen antireligiös sind oder sein müssen. Letztere gibt es zwar auch, doch antireligiöse Menschen beschäftigen sich ja mit Religion, wenn auch in expliziter Abgrenzung und Ablehnung zu ihr. Sie stellen eine kleine und selbst in Ostdeutschland schrumpfende Gruppe dar. Die meisten Konfessionslosen sind areligiös und ihre Zahl wächst von Generation zu Generation an. Entsprechend hat sich die Situation zwischen den verschiedenen Konfessions- und Nichtkonfessionsgruppen auch *entspannt*. Immer weniger Ostdeutsche fühlen sich durch Christen oder das Christentum bedroht. Hier spielen auch die veränderten Mehrheitsverhältnisse eine Rolle. Die schwindenden Berührungängste geben Chancen für eine „neue“ Offenheit im Umgang miteinander. Eher schon entwickeln sich Probleme auf der Gegenseite – den Christen. Dort steigert sich mit zunehmender Säkularisierung die Zahl derer, die im zunehmenden Atheismus ein Bedrohungsszenario sehen. Dies

⁷⁰ PHIL ZUCKERMANN, *Faith no More. Why People reject Religion*. Oxford 2012: 172.

ist in Deutschland noch nicht so weit vorangeschritten, wie dies zum Beispiel in den USA der Fall ist. Dort stehen sich schon heute stark verhärtete Positionen *neuer Atheisten* und dogmatischer bis fundamentalistischer Christen relativ unversöhnlich gegenüber. Inwieweit diese *Polarisierungerscheinungen* auch in Deutschland eine Zukunft besitzen, muss die Zukunft zeigen. So wie die Entspannung des Verhältnisses zwischen Areligiösen und Christen eine Chance für diskursive Offenheit birgt, impliziert sie auch einen zunehmenden Mangel an Anschlussfähigkeit von Areligiösen an religiöse Diskurse und religiöses Wissen. Sicher scheint derzeit, dass die Entwicklung in Deutschland (und in Westeuropa sowie bereits einigen Ländern Osteuropas) durch einen *weiteren Traditionsabbruch und zunehmende Areligiosität* geprägt sein wird – Säkularisierung eben.

Was bedeutet diese Entwicklung? Zum einen eine Veränderung der Mehrheitsverhältnisse und damit der „Normalität“. Konfessionslosigkeit ist heute genauso normal wie Konfessionszugehörigkeit. Zudem ist auch Konfessionslosigkeit in ihrer Haltung zum Religiösen *plural*, wie es eben auch die Konfessionsmitgliedschaft ist. Aber über die Generationen werden die religionslosen Konfessionslosen mehr. Den individualisiert-religiösen Konfessionslosen gibt es eher selten. Überhaupt treten kaum andere Formen, die man als religiös bezeichnen könnte, an die Stelle (traditioneller) christlicher Religiosität. Ohne soziale Einbettung scheinen solche *fluiden* Formen keine große Zukunft zu besitzen, fehlt ihnen doch die soziale Verankerung. Und damit ist ihre fehlende Weitergabe über die Generationen konstitutiv. Sie kommen und verschwinden wieder. Zudem sehen die meisten Menschen solche von Forschern manchmal als religiös gedeuteten Verhaltensweisen und Einstellungen selbst oft nur als *temporäre Lebenshilfe*. Dies dann auch meist nur mit begrenztem Bedeutungsgehalt für den Alltag. Es liegt also im Allgemeinen weniger Individualisierung und Suchbewegung vor als ausgeprägtes innerweltliches Leben mit einer Nachrangigkeit für alle religiösen oder spirituellen Aspekte.

Betrachtet man diese Entwicklungen, so scheint Ostdeutschland heute fast als ein *Vorreiter* der Entwicklungen im restlichen Europa. Die in Ostdeutschland „forcierte Säkularität“⁷¹ hat den gleitenden *Sozialisationsabbruch* und den sich entwickelnden Zustand der für viele Menschen mittlerweile gültigen Alltagsirrelevanz von Religion (trotz ihrer kulturellen und sozialen Sichtbarkeit, die allgemein positiv konnotiert wird) in den anderen Ländern (auch Westdeutschland) quasi vorweggenommen. Die meisten Ostdeutschen haben nichts gegen Religion, sie ist ihnen heute nur schlicht *gleichgültig*. Nun sind Prozesse der Säkularisierung an Rahmenbedingungen gebunden und keineswegs irreversibel. Derzeit läuft aber alles in Richtung einer fortschreitenden Säkularisierung. Dies impliziert mehr Areligiöse und auch mehr religiös Indifferente. Breitet sich die Säkularisierung weiter aus und hält sie länger vor. So weit ist es noch nicht, aber in Ostdeutschland schon nahe dran.

⁷¹ MONIKA WOHLRAB-SAHR/UTA KARSTEIN/THOMAS SCHMIDT-LUX, Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands. Frankfurt/Main 2009.