

## Spiritualität in unserer Zeit – leben wir in einer religionslosen Zeit?

Vortrag für die Versammlung der Gemeindegemeinderäte am 28. 2. 1998 in der Schloßkirche in Bernburg 9 – 12 Uhr

von: J. Henning Schluß

### **1 Vorrede**

Sehr verehrte Damen & Herren!

Für Ihre heutige Zusammenkunft haben sie sich ein, wie ich finde, hoch spannendes Thema ausgesucht. Allerdings auch ein kaum einzugrenzendes, eines das dauernd in den Medien behandelt und besprochen wird, eines, das in verschiedensten wissenschaftlichen Disziplinen, wie der Theologie, Soziologie, Psychologie, Anthropologie und Philosophie (Lehre vom Menschen) intensiv und kontrovers diskutiert wird. Für mich stellte sich beim Vorbereiten also die Frage, wie können wir diesen Vormittag so gestalten, daß wir möglichst viel mit nach Hause nehmen. Das gelingt vielleicht am Besten, wenn ich sie nicht nur 3 Stunden lang mit wissenschaftlichen Theorien beriesele, sondern wenn wir untereinander unsere Erfahrungen austauschen können, denn da wir alle Erfahrungen mit Religion, Religiosität und Spiritualität haben, kann auch Jede und Jeder etwas zu dem Thema beitragen. Nachdem ich ca. eine Stunde eine Einführung in das Thema gebe, verschiedene Sichtweisen Ihnen vorstelle, werden wir auf diesem Hintergrund uns in Gruppen über unsere Erfahrungen austauschen können. Das alles soll dann auf einem Abschlußplenum noch einmal gebündelt werden.

Im ersten Teil werde ich nach einer kurzen Einführung in die Anfänge der neuzeitlichen Diskussion des Problems etwas zu den derzeit konkurrierenden Beschreibungen der Religionssoziologie sagen, weil ich glaube, daß uns hier Hinsichten vorgestellt werden, mit denen wir unsere eigenen Erfahrungen noch einmal genauer überdenken können.

Sie sehen schon, Erwartungen, daß ich die Frage, ob wir in einer religionslosen Zeit leben, mit einem eindeutigen Ja oder Nein beantworten würde, werde ich nicht erfüllen, aber ich hoffe zum besseren Verstehen beitragen zu können, was diese Frage eigentlich alles bedeuten kann.

### **2 Einleitung**

Damit sind wir schon mitten drin im Thema. Wenn man sich über die Bedeutung eines Wortes nicht ganz im Klaren ist, nimmt man normalerweise ein Wörterbuch oder ein Lexikon zur Hand und schlägt nach. Dann findet man zum Beispiel so etwas wie:

„Religion (lat. religio >Gottverbundenheit<, >Glaubensaussage<), das von der Wirklichkeit des Heiligen ausgehende Ergriffensein, das überwiegend in Glaubensgemeinschaften, den geschichtlichen Religionen, seine Ausdrucksform findet. Die alten Ableitungen des Wortes von relegere >gewissenhaft beobachten< (Cicero) und von religari >an Gott gebunden sein< (Lactantius) sind gleichermaßen inhaltlich bedeutsam.“<sup>1</sup> Man kann in anderen Lexiken dann andere Übersetzungen finden<sup>2</sup>, ich behaupte aber, daß es zur Beantwortung unserer Frage, ob wir in einer religionslosen Zeit leben, gar nicht so viel beiträgt zu wissen, was das Wort >Religion< ursprünglich einmal bedeutet hat. Die Situation, in der bei den Römern dieses Wort aufkam unterscheidet sich von der unseren fundamental darin, daß Götter zur Welt von damals grundlegend dazugehörten.<sup>3</sup> Die Welt war ohne Götter nicht denkbar, Götter gehörten ganz selbstverständlich mit in den Alltag. Allerhöchstens war umstritten, welche Götter denn die Richtigen seien. Zwar gab es unterschiedliche Religionen, aber daß jeder Mensch religiös sei, war eine Selbstverständlichkeit. Jeder hatte seine Götter und ein großer Teil der erfolgreichen römischen Strategie, des römischen Friedens, der pax romana, war es, den besiegten Völkern ihre Götter zu belassen. Lediglich den römischen Kaiser sollten sie noch zusätzlich als Gott anbeten. Einzig Juden und Christen hatten damit Schwierigkeiten. Auch in Israel war das nicht anders. Wenn im alten Testament von >Gottlosen< gesprochen wird, heißt das immer nur, daß sie ohne *diesen* Gott JHWH sind, aber die sogenannten >Gottlosen< sahen sich selbst natürlich überhaupt nicht als gottlos, sondern verehrten sehr eifrig Astarte oder Baal.<sup>4</sup>

An dieser Sicht der Welt, als einer Welt, die ohne Götter nie gedacht werden konnte, ändert sich bis ins hohe Mittelalter überhaupt nichts. Der große Thomas von Aquin beschäftigt sich zwar in seiner STh mit den Gottlosen, aber nicht etwa, weil er jemals in seinem Leben einen gesehen hätte, sondern weil in der Bibel von ihnen die Rede ist. Dennoch beginnt hier etwas, was langsam aber sicher zu einer Umwälzung der Weltsicht führen wird. Thomas von Aquin führt die Philosophie von Aristoteles wieder ins abendländische Denken ein, eine Philosophie, die von Gott nur sehr sparsam Gebrauch macht; (Wenn Gott sich überhaupt um die menschlichen Belange kümmere, dann regiere er die Welt, höchstens so, “wie eine schlafende Magd ihr Kind wiegt”.<sup>5</sup>) Die These der doppelten Wahrheit, das was theologisch

---

<sup>1</sup> Vorauslexikon zur Brockhaus Enzyklopädie, in fünf Bänden, 19. Auflage, Mannheim, 1986

<sup>2</sup> z.B. TRTh: 4. Auflage, & Wörterbuch des Christentums & TRE & RGG

<sup>3</sup> Eine gewisse Ausnahme bilden einige griechische Philosophen, die im praktisch denkenden Rom jedoch erheblich an Bedeutung verloren hatten.

<sup>4</sup> Erst relativ spät in der Entwicklung des jüdischen Glaubens setzt sich die Einsicht durch, daß andere Götter eben keine Götter sind. vgl. Albertz, Rainer

<sup>5</sup> Loewenich, Walter; Martin Luther, Der Mann und das Werk, 1982; S. 49

richtig ist, muß nicht unbedingt philosophisch richtig sein, kommt auf. Der Humanismus in der Renaissance besinnt sich auf antike Wurzeln, man merkt, daß die Welt mehr zu bieten hat, als es das geschlossene Weltbild des Mittelalters immer wiederholt hat. Die Intellektuellen der Zeit entdecken, daß sie selbst Individuen sind, die Antworten der Tradition nicht immer stimmen müssen. Die Vernunft wird neben dem Glauben immer bedeutsamer und erstreckt sich auf immer neue Gebiete. Die Naturwissenschaften entwickeln sich, es wird entdeckt, daß die Natur sich nach bestimmten Gesetzen verhält, Naturgesetzen. Die Reformation als Massenphänomen macht erstmals seit der Antike den gewöhnlichen Menschen deutlich, daß es konkurrierende Wahrheitsansprüche gibt. Die Religionskriege und die Friedensschlüsse danach zeigen noch eindringlicher, daß nicht etwa die Anderen nur zu verdammende Abgefallene sind, sondern man muß mit ihnen zusammenleben, nicht im gleichen Staatsgebiet zwar, aber in *Reich-weite* oder *reichsweit*! Die Kirche hat nicht mehr das Monopol auf die Auslegung der Schrift, sondern jeder kann sie lesen, jeder kann die Wahrheit lesen, in seiner Sprache und er muß sie verstehen, dazu muß er über sie diskutieren, muß lernen, muß die Vernunft gebrauchen, nicht mehr nur glauben. Auch außerhalb der Kirche wird nun die Bibel untersucht und es werden Unstimmigkeiten zwischen den Evangelien festgestellt.<sup>6</sup> An der Bibel wird mit literaturwissenschaftlichen Methoden Kritik geübt...

## 2.1 Schleiermacher

Das war jetzt ein Durchtritt durch mehrere Jahrhunderte. Was ich damit nur deutlich machen will ist, daß der Paradigmenwechsel zur Moderne einer ist, der sich nicht mit einem Mal aus heiterem Himmel ereignet hat, sondern sich in kleinen unmerklichen Schritten vollzieht. Einen vorläufigen Höhepunkt erreicht diese Emanzipationsbewegung der Welt in der Aufklärung. Lessing gab postum die „Fragmente eines Ungenannten“ (Reimarus) heraus, in denen dieser erstmals die Unstimmigkeiten zwischen den Evangelien benennt und daraus die schwersten Vorwürfe gegen die Autoren der Evangelien ableitet. (sie hätten die Auferstehung erfunden) In den Naturwissenschaften entwickelt Leibniz ein Weltmodell, das Gott nur noch wie einen Uhrmacher benötigt, der die Uhr einmal aufgezogen hat, die nun vorprogrammiert bis zu ihrem Ende abläuft. Kant zeigt mit seinem kategorischen Imperativ: „Handle so, daß die Maxime deines Handelns jederzeit zum allgemeinen Gesetz erhoben werden könnte.“<sup>7</sup>, daß Gott sogar für die Ethik entbehrlich geworden ist. Die Möglichkeit von Religionslosigkeit rückt also erstmals in greifbare Nähe. Religiosität ist nicht mehr selbstverständlich, sondern

---

<sup>6</sup> Reimarus, Aus den Fragmenten eines Ungenannten durch Lessing nach dessen Tod veröffentlicht.

<sup>7</sup> Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; S. 51, Bd. 6, Darmstadt, 1983.

sie muß begründet werden. Es ließen sich nun verschiedene Reaktionen auf Seiten der Gläubigen auf diese Veränderungen zeigen, ich möchte nur für den evangelischen Bereich den Pietismus in allen seinen Formen nennen, der im unmittelbaren Frömmigkeitsgefühl sich der Nähe Gottes vergewissert, andererseits orthodoxe Strömungen, die jetzt erst Recht auf das Wort der Schrift und Luthers gegen alle äußeren Anfeindungen pochten.

Daniel Friedrich Ernst Schleiermacher ging einen anderen Weg. Er suchte *Argumente* für die Religion und zwar Argumente, die sich intellektuell vertreten ließen, denn mit Ihnen wollte er die Gebildeten seiner Zeit ansprechen. Der Titel: „Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern“<sup>8</sup>, läßt seine Absicht deutlich hervortreten. Schleiermacher argumentierte so auch für die Gründung einer Theologischen Fakultät an der neuzugründenden Berliner Universität, denn daß Theologie eine Wissenschaft sei, die an einer Universität gelehrt werden solle, war natürlich längst umstritten.

Die Argumentation, die Schleiermacher vertrat, will ich etwas ausführlicher darstellen, denn in ihr findet sich ein Grundmuster, das bis heute aktuell geblieben ist, wenn es oft auch nicht mehr auf dem Niveau von Schleiermacher vertreten wird:

Den Ausgangspunkt für die Begründung der Religion entnimmt er in dem was er „Ethik“ nennt, was nach unserem Verständnis aber eher eine allgemeine Handlungstheorie ist. In einer solchen Ethik macht er die Feststellung, daß jeder Mensch immer frei ist. Er ist aber nie vollständig frei, sondern seine Handlungsfreiheit folgt auch immer bestimmten äußeren Bedingungen. Diese äußeren Bedingungen nennt er nun Abhängigkeit.<sup>9</sup> In diesem Wechselverhältnis aus Freiheit und Abhängigkeit befindet sich der Mensch immer. (Kleines Kind) Er ist nie *nur* frei aber auch nie *nur* abhängig. Da er aber immer *auch* abhängig ist, nennt Schleiermacher dies, daß er immer auch abhängig und nie ohne diese Abhängigkeit ist, „schlechthinnige Abhängigkeit“. Um dies zu wissen, dies, daß ich immer abhängig bin, und es zu meinem Leben dazugehört abhängig zu sein, daß ich alles was ich bin nie nur mir selbst verdanke, sondern auch die Möglichkeit meiner Freiheit mir gegeben ist, um dies zu wissen braucht es noch keine Religion, sondern das ist eine allgemeinmenschliche, wie er sagt, ethische, Grundtatsache. Die Frage ist nun aber, wie geht der Einzelne mit diesem Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit um? Auf diese Frage nun antworten die Religionen. Das Problem stellt sich an jeden Menschen mit seinem Menschsein, die Antwort darauf kann sehr verschieden ausfallen, so verschieden wie die Religionen sind. Da jedoch das Problem sich

---

<sup>8</sup> Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst; Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, In: Theologische Schriften, Union-VI. Berlin (O), 1983.

jedem Menschen stellt, muß auch jeder Mensch eine Antwort darauf geben können und keine Antwort ist in diesem Fall natürlich auch eine Antwort, wenn auch eine schlechte, wie Schleiermacher versucht nachzuweisen.

Schleiermacher versucht sogar noch mehr. In seiner Glaubenslehre will er zeigen, daß die christliche Antwort die beste aller möglichen Antworten oder zumindest aller bisher gegebenen Antworten auf diese Frage ist. Dazu will ich hier jedoch nichts mehr sagen. Festzuhalten bleibt vorläufig nur, (These:) daß für Schleiermacher die Religion eine Antwort auf ein Problem das sich für jeden Menschen mit seinem Menschsein stellt ist, also insofern eine anthropologische Grundtatsache.<sup>10</sup>

## 2.2 Barth & Bonhoeffer

Ich mute Ihnen jetzt noch einen weiteren Sprung durch die Jahrhunderte zu, um Ihnen das Entstehen einer anderen Konzeption von Religiosität zu zeigen, die bis heute wirksam geblieben ist und wohl gerade die Kirchen auf dem Gebiet der DDR besonders geprägt hat, die Konzeption von Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer. Die Position der beiden Theologen ist nicht deckungsgleich und baut auch nicht nahtlos aufeinander auf aber dennoch gibt es Anknüpfungspunkte, die es mir erlauben beide mit einem Mal vorzustellen.

Meinen Ausgangspunkt nehme ich im Jahr 1918. Das Ende des 1. WK bedeutete nicht nur den Zerfall des Kaiserreiches in Deutschland sondern mit ihm zerbrachen die Vorstellungen von der Sicherheit der bisherigen Ordnungssysteme. Die Monarchie, die von Gottes Gnaden unverbrüchlichen Bestand zu haben schien, existierte nicht mehr, an ihre Stelle trat eine Demokratie, die von vielen als fremd, bedrohlich und chaotisch empfunden wurde, zumal die verteilte Sozialdemokratie eine nicht unwesentliche Rolle in ihr spielte.

Aus der Theologie Schleiermachers, die von anthropologischen Grundgegebenheiten her fragte, war unter der Hand nur allzu oft eine Theologie geworden, die zwar auch vom Menschen her von Gott sprach, jedoch war der Ausgangspunkt nun das Vaterland. Für manche war nach 1918 die zuvor so sicher scheinende Verbindung von Gott und Vaterland in Frage gestellt. Gott und Vaterland bildeten nicht mehr zwangsläufig eine unauflösbare Symbiose.

---

<sup>9</sup> Vgl. Der christliche Glaube § 4 S. 23 ff..

<sup>10</sup> Interessant ist vielleicht am Rande, daß Schleiermacher mit den anderen gesellschaftlichen Gebieten ganz ähnlich verfährt. So ist Die Tatsache der Erziehung für ihn die Antwort auf das „ethische“ Problem, daß es immer eine ältere und eine jüngere Generation gibt, und immer infrage steht, wozu die ältere Generation die jüngere bringen möchte. (Schleiermacher, D.F.E.; Theorie der Erziehung – Die Vorlesungen aus dem Jahre 1826. Aus: Ders. Ausgewählte pädagogische Schriften 3. Aufl. Paderborn, 1959.)

Karl Barth war es, der die Fragerichtung radikal umkehrte. Er wehrte sich gegen jede Theologie, die vom Menschen aus fragte. Theologie (d.i. wörtlich Rede von Gott) bedeutete für ihn zu allererst, daß Gott von sich selber spricht und die angemessene Tätigkeit des Menschen ist es, auf dieses Wort Gottes zu hören. Dieses Wort ist JCh. und nichts anderes. Von daher wird verständlich, daß Barth dem Begriff der >Religion< mehr als skeptisch gegenüberstand. Religion war für ihn eine Tätigkeit des Menschen. Tätigkeiten des Menschen können aber niemals zu Gott hin, sondern immer nur zu Götzen führen. Das Wunder, daß wir überhaupt etwas von Gott sagen können, der ja per Definition der ganz andere ist, verdanken wir nicht unserer mickrigen Vernunft, die Gottes Gottheit ja doch nie erreicht, sondern allein der Tatsache, daß Gott selbst es war, der gesprochen hat. (These;) Dieses Sprechen, also die Geschichte Jesu Christi, ist nicht nur eine besondere Religion unter anderen, sondern es ist ein unableitbares Ereignis; Gerade die Kritik an allen Religionen. Das man die Art der Vergegenwärtigung dieses Ereignisses auch als Religion bezeichnet hat, verdunkelt nur den wahren Sachverhalt.

Eine solche Haltung, wie sie hier von Karl Barth vertreten wurde, hatte natürlich zum Vorteil, daß man alle Formen der Religionskritik (die philosophische von Feuerbach bis Marx), die psychologische (z.B. bei Freud) aber auch die Soziologische (Max Weber) gut hören und sogar noch forcieren konnte, denn Christsein ist ja eben nicht religiös sein, d.h. sich ein Götzenbild schaffen, sondern Christen leben ja aus dem Wort Gottes, aus der lebendigen Gottesbeziehung selbst her.

Dietrich Bonhoeffer gab dem in seinen Briefen aus dem Gefängnis kurz vor seiner Hinrichtung noch eine andere Wendung. Er dachte auch von der Situation der Welt her. Bis dahin war es in der Theologie weithin üblich<sup>11</sup> von der Tatsache der Säkularisierung als einem Phänomen des Abfalls zu sprechen. Bonhoeffer, sah dasselbe Phänomen anders. Das drückt sich schon in seiner Begrifflichkeit aus. Er spricht nicht von der negativ besetzten „Säkularisierung“ sondern von einem „mündig werden der Welt“.

„Mündig werden“ bedeutet für ihn (wörtlich) „die Entdeckung der Gesetze, nach denen die Welt in Wissenschaft, Gesellschafts, und Staatsleben, Kunst, Ethik, Religion lebt und mit sich selbst fertig wird...die zum Bewußtsein ihrer selbst gekommene Welt ist ihrer selbst in einer Weise sicher, daß uns das unheimlich wird.“<sup>12</sup> Am 16.7. wiederholt er noch einmal: „Gott als moralische, politische, naturwissenschaftliche Arbeitshypothese ist abgeschafft, überwunden;

---

<sup>11</sup> Ausnahmen wie Gogarten bestätigen dies eher als es zu widerlegen.

<sup>12</sup> WE, S. 357.

ebenso aber als philosophische und religiöse Arbeitshypothese<sup>13</sup> Mit meinen Worten: (These:) Gott wird nicht mehr gebraucht um mit ihm die Welt zu erklären. Weder die Welt der Naturwissenschaft, noch die Welt der Geisteswissenschaft auch nicht die Welt der Gesellschafts- oder Sozialwissenschaften und auch nicht die Wissenschaften von der Seele des Menschen bedürfen mehr eines Gottes, um ihren Gegenstand hinreichend zu erhellen. Der moderne Mensch als wissenschaftlicher Mensch braucht Gott nicht mehr.

Allenfalls ganz an den Rändern der menschlichen Existenz taucht noch so etwas wie ein Rest der alten Gottesbedürftigkeit auf, nämlich da, wo die Wissenschaft keine Antworten findet. Das bedeutet aber auf der anderen Seite, daß immer, wenn die Wissenschaft ein Stück weiter vordringt, Gott ein weiteres Terrain verliert. Für manche mag es so gewesen sein, als Juri Gagarin bestätigen konnte, daß er auch im Weltraum keinen Gott gesehen habe. „(W)enn...sich die Grenzen der Erkenntnis immer weiter hinausschieben, wird mit ihnen auch Gott immer weiter hinausgeschoben und befindet sich demgemäß auf einem immer weiter fortgesetzten Rückzug.“<sup>14</sup>

Wenn wir dies nicht wollen, sondern meinen, daß Gott gerade so in der Welt ist, daß sich seine Existenz weder beweisen, noch zwingend plausibel machen läßt, dann hat dies ein ganz anderes Bild von Gott zur Folge. Ich lasse wieder B. selbst zu Wort kommen:

Am 16.7. 44 schreibt er: „Daß wir in der Welt leben müssen und eben dies erkennen wir - vor Gott! Gott selbst zwingt uns zu dieser Erkenntnis. So führt uns unser Mündigwerden zu einer wahrhaftigen Erkenntnis unserer Lage vor Gott. Gott gibt uns zu wissen, daß wir leben müssen als solche, die mit dem Leben ohne Gott fertig werden. Der Gott der mit uns ist, ist der Gott, der uns verläßt. Der Gott, der uns in der Welt leben läßt ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott, vor dem wir dauernd stehen. Vor und mit Gott leben wir ohne Gott. Gott läßt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns.“<sup>15</sup>

Diese Diagnose des Mündigwerdens der Welt, wie auch das eigene Erleben der Kirchendistanz in der Arbeiterbewegung führen ihn zu dem Schluß, daß wir einer religionslosen Zeit entgegengehen.<sup>16</sup>

„Wenn also die Menschen wirklich radikal religionslos werden - und ich glaube, daß das mehr oder weniger schon der Fall ist ...“<sup>17</sup>

---

<sup>13</sup> WE, S. 393.

<sup>14</sup> WE, S. 341.

<sup>15</sup> WE, S. 394.

Im selben Brief schreibt er auch von einer „Vorstufe einer völligen Religionslosigkeit“. „Die Zeit ist vorüber; ebenso die Zeit der Religion überhaupt.“

Im gleichen Maße wie die Welt mündig wird, wird sie, proportional >religionslos<.

Damit wäre ich am Ende des ersten Teiles angekommen. Ich hoffe Sie mit dieser historischen Einleitung nicht zu sehr gelangweilt zu haben. Im folgenden soll verständlich werden, weshalb ich mich so lange bei den alten Theologen aufhielt, wenn ich mich nun der Frage zuwende, ob wir denn heute in einer religionslosen Zeit leben würden.

Dazu will ich die beiden Sichtweisen noch einmal folgendermaßen zusammenfassen: Während Schleiermacher zu zeigen versucht hat, daß Religion eine anthropologische Grundtatsache ist, deren sich der Mensch zwar nicht unbedingt bewußt ist, die aber dennoch zu seinem Menschsein als Menschsein hinzugehört, sieht Bonhoeffer, daß wir in der Moderne einer religionslosen Zeit entgegengehen. Das ist jedoch keineswegs negativ, denn die Anlage zur Mündigkeit der Welt liegt im jüdischen-christlich Denken selbst. Viel eher befreit uns diese Art der Religionslosigkeit von einer bestimmten Vorstellung von Gott, in der Gott immer der Lückenbüßer für noch fehlende wissenschaftliche Welterkenntnisse oder unbeantwortbare letzte Fragen ist (wie z.B. nach dem was nach dem Tode kommt.)<sup>18</sup> Ist Gott so ersteinmal abgeschafft, dann können wir ihm frei begegnen, so wie er sich selbst vorstellt, nämlich in der Geschichte Jesu Christi. Gleichzeitig fordert Bonhoeffer eine neue Sprache zur Verkündigung Gottes in dieser Situation der Religionslosigkeit, er fordert eine „nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe“.

Religiosität und Kirchlichkeit sind für Bonhoeffer also keineswegs gleichbedeutende Begriffe. Ich glaube daß nun klarer geworden ist, was der zweite Teil unserer Ausgangsfrage, ob wir in einer religionslosen Zeit leben, eigentlich bedeutet.

### **3 Spiritualität in unserer Zeit – leben wir in einer religionslosen Zeit?**

Damit wir in den Gruppen dieser Frage besser gerecht werden, möchte ich Ihnen zwei soziologische Konzeptionen vorstellen. Sie werden in diesen zeitgenössischen soziologischen

---

<sup>16</sup> Vgl. dazu den Brief vom 30.4. 44, S. 303-306.

<sup>17</sup> WE, S. 305.

<sup>18</sup> „Gegen diese Selbstsicherheit (des mündigen Menschen) ist nun die christliche Apologetik in verschiedenen Formen auf den Plan getreten. Man versucht der Welt zu beweisen, daß sie ohne Gott nicht leben kann... wenn man auch in allen weltlichen Fragen schon kapituliert hat, so bleiben doch immer die sogenannten letzten Fragen Tod, Leid, Schuld, auf die nur Gott eine Antwort geben kann und um derentwillen man Gott und die Kirche und den Pfarrer braucht. Wir leben also von den letzten Fragen der Menschen.“ (WE, S. 357.)



Positionen vermutlich Parallelen zu den eben dargestellten theologischen Herangehensweisen finden. Diese Ähnlichkeiten sind nicht zufällig.

### 3.1 Thomas Luckmann und andere

Der Ausgangspunkt der soziologischen Debatte war die Säkularisierungsthese. Die Säkularisierungsthese besagt noch einmal, daß die Welt in Zeiten zunehmender Modernisierung auch zunehmend ohne Gott auskommt, die Religion also an Bedeutung verliert. In den sechziger Jahren bestritt Thomas Luckmann, zusammen mit anderen die Anwendbarkeit der Säkularisierungsthese für die Wandlungsprozesse im religiösen Bereich. Um das tun zu können bedienten sie sich einer Unterscheidung zwischen Religion und Kirche. Wie wir gesehen hatten, gab es diese Unterscheidung in der Theologie schon lange, für die Soziologie wurde sie jedoch erst dann relevant, als die Kirchenmitgliedschaft nicht mehr eine Selbstverständlichkeit war, sondern im Gegenteil sich der Kirchenaustrittstrend verstärkte.

Luckmann stellte daraufhin fest, daß es trotz der zunehmenden Kirchenaustritte keinen Glaubensverlust en masse gäbe, „sondern nur ein Relevanzverlust der traditionellen, kirchlich verwalteten Lebensdeutungen für den Alltag der Bevölkerung sich vollziehe.“<sup>19</sup> Dagegen komme es im privaten Bereich zu einer „neuen modernen Religiosität, die sich vor allem als Symbolisierung des autonomen Individuums darstelle und die trotz ihrer geringen Transzendenzspannweite und ihrer schwachen institutionellen Außenstützung oder gerade deswegen subjektiv durchaus als sinnvoll erlebt werde.“<sup>20</sup>

Diese Interpretation Luckmanns hängt eng mit einer zweiten soziologischen Theorie zusammen, die Sie ganz bestimmt zumindest dem Namen nach schon gehört haben. Es ist die sogenannte „Individualisierungsthese“ (These:). Sie besagt in der einen Form, auf die ich mich hier vorläufig beschränke, daß die Moderne mit einem Trend zur Individualisierung einhergeht. Das heißt in der Moderne zeichnen sich Lebensläufe gerade dadurch aus, daß sie nicht mehr, wie in vormodernen Zeiten, durch ständische und andere gesellschaftliche Zwänge und Ordnungen vorgegeben sind. Dort war mit der Geburt in einem bestimmten Stand auch gleich der Lebensverlauf in diesem Stand festgeschrieben. Die Moderne oder die bürgerliche Gesellschaft ermöglicht es nun aber dem einzelnen Individuum eine Vielzahl verschiedener gesellschaftlicher Rollen anzunehmen, welche Rollen das sind ist nicht mehr von Geburt an vorentschieden, sondern das sozial handelnde Individuum bestimmt sie selbst

---

<sup>19</sup> Vgl. Luckmann 1971 S. 78.

mit, obgleich es natürlich auch immer in einem Gefüge von Bedingungen agiert. Aber auch dieses Bedingungsgefüge seiner Handlungen kann er durch seine Handlungen verändern. Der Einzelne wird also in der Moderne zum einmaligen Individuum, daß selbstverantwortlich und autonom in allen Bereichen seines Lebens selbst die Wahl trifft.

Durch den Verweis auf die Individualisierungsthese schafft es Luckmann zu erklären, weshalb die Kirchenmitgliedschaft zurückgeht, während dennoch die Religiosität gleich bleibt. Die Formen, in denen sich diese Religiosität auslebt, pluralisieren sich einfach, aus einer institutionell vorgegebenen Religion werde eine diffuse, instabile, subjektivierte Form der Religion.

Allerdings wäre damit noch nicht geklärt, wieso es nicht auch sein könnte, daß die Religiosität überhaupt zurückgeht. Luckmann erklärt dies wie folgt. (These:) Die Religion sei eine anthropologische Grundfunktion des Menschen. Als Soziologe bestimmt er die Religion nach ihrer Funktion und diese Funktion besteht darin, den Menschen als bloßes biologisches Wesen zu transzendieren, also sich der Ebene über dem bloß vegetativen zu vergewissern. Darauf kann der Mensch nicht verzichten, es sei denn um den Preis seines Menschseins. Überspitzt könnte man sagen, die Religion ist das, was den Menschen vom Tier unterscheidet.

Das bedeutet, daß Religion in der modernen Gesellschaft nicht an Bedeutung verliert, sondern lediglich ihre Formen wandelt. Es komme zur Pluralisierung der Religionen. Eine so entstandene individuelle Religiosität hat starke Eigenanteile der Personen und synkretistische Tendenzen. D.h. Bestandteile verschiedenster Religionen werden in einem je individuellen Mix kombiniert. Das bedeutet auch, daß Herkunft und Traditionen immer weniger die Form der Religiosität des Individuums bestimmen.<sup>21</sup>

Noch weiter als Thomas Luckmann geht Karl Gabriel, wenn er sogar behauptet (These:), daß die Religiosität in der Moderne nicht nur nicht abnehme, sondern sogar zunähme, da mit der Individualisierung und Modernisierung der Gesellschaft Unsicherheiten für das Individuum erzeugt würden, die gar nicht anders als durch religiöse Sinnanbietersysteme aufgefangen werden könnten.<sup>22</sup> Religion dringt so auf Gebiete vor, die ihr lange Zeit verschlossen waren, wie z.B. den Alltag, denn da hier die Verunsicherung entsteht, wird ihr hier auch begegnet, nämlich durch Religion.

---

<sup>20</sup> Pollack 1996 S. 57, nach Luckmann 1963.

<sup>21</sup> Vgl. Pollack. In Gabriel, 96 58f..

<sup>22</sup> Vgl. ebd. S. 58ff..

In ihrer alltäglichen Form kennen wir diese These wohl alle. So wurde gerade nach dem gesellschaftlichen Umbruch im Osten erwartet, daß die durch den Zusammenbruch der Leitideologie und ihrer gesellschaftlichen Ordnungsmuster verunsicherten Menschen zuhauf auf andere Sinnanbieter zurückgreifen würden. Diese Erwartung hatte zwei Gesichter:

1. Zum einen wurde erwartet, daß die Kirche einen ungeheuren Zulauf erhält.
2. Zum zweiten wurde befürchtet, daß nicht die Kirchen die Adressaten dieser religiösen Rückbesinnung seien würden, sondern daß viel aggressiver vorgehende >Mitbewerber auf dem religiösen Markt< mit einfachen Antworten und geborgenheitsversprechenden Strukturen das Rennen machen würden, daß also Psychokulte und Sekten aller Couleur sich rasant ausbreiten würden.

Beide Erwartungen erfüllten sich nicht, wie wir wissen und es war kein leichter Weg bis zu der Erkenntnis, die unser Kirchenpräsident heute ausspricht, daß der Kirche die Mitglieder in Scharen weggerannt sind, aber nur als Einzelne zurückgewonnen werden können. Wie das mit dem Zustrom zu den Sekten in Zahlen aussieht, werden wir uns gleich ansehen.

Noch einmal zusammengefaßt besagt die Theorie Luckmanns und seiner Schüler in etwa folgendes: Da Religiosität ein anthropologisches Grundphänomen ist, also etwas, was den Menschen zum Menschen macht, kann sie gar nicht verschwinden, sondern kann sich nur je anders äußern. Das Paradigma der Säkularisierung jedenfalls kann das Problem nicht begreifen. Viel eher müßte von einer Individualisierung der religiösen Formen die Rede sein. Diese Individualisierung der religiösen Formen paßt sehr gut zur allgemeinen Tendenz zur Individualisierung in der Moderne.

Verstärkend wird von einigen hinzugefügt, daß gerade die im Verlauf des Projektes Moderne auftretenden Unsicherheiten das Bedürfnis nach Religion nicht verringern, sondern verstärken.

### **3.2 Detlef Pollack und die Situation in der DDR**

Detlef Pollack setzt genau an der vermeintlichen Stärke der Theorie Luckmanns an. Wenn Religion so definiert ist, daß sie eine anthropologische Grundfunktion ist, dem Menschsein qua Menschsein zukommt, so sagt der Begriff eigentlich nichts mehr aus, denn er grenzt ja kaum noch einen Bereich sinnvoll ab. So kann zwar die Religiosität aller Menschen gerettet werden, es ist aber nicht möglich, irgendeine Aussage über diese Religiosität zu machen.

Eine zweite Kritik richtet sich gegen die oben vorgestellte Interpretation der Individualisierungsthese<sup>23</sup>, als seien frühere Gesellschaften vom Zwang auf den Einzelnen geprägt gewesen und die Moderne zeichne sich dadurch aus, daß sie erheblich weniger Zwang auf den Einzelnen ausübe und ihm/ihr so immer mehr Freiräume zur selbstverantworteten Gestaltung des eigenen Lebens lasse. Pollack stimmt dagegen Ulrich Becks<sup>24</sup> Interpretation derselben These zu, nach der moderne Gesellschaften keineswegs weniger Anpassungsdruck auf das Individuum ausüben, sondern sich nur die Form des Anpassungsdrucks geändert habe. (These:) Hätte vormals der Druck auf den Einzelnen darin bestanden, daß dieser sich in bestimmte vorgegebene Muster einpasse, besteht der Druck heute genau darin, ständig eigenverantwortlich und selbstbestimmt zu handeln. Während der Druck also früher hieß, nie selbst entscheiden zu *dürfen*, heißt er heute ständig entscheiden zu *müssen*. Das ist zwar ein anderer, nicht aber weniger Druck auf das Individuum und er hat für die Religiosität eine Folge, auf die ich gleich zu sprechen kommen werde.

Da D. Pollack eine Aussage über Religiöse Wandlungsprozesse machen möchte, kann er eine Definition die das Gebiet nicht wirklich abgrenzt, nicht gebrauchen. Andererseits ist er sich der Vielschichtigkeit des Problems sehr wohl bewußt. Eine einzige Definition kann das Phänomen der Religion nie fassen. Um es als Soziologie dennoch beschreiben zu können, greift er auf eine Definition des Amerikaners Charles Glock aus den 50er Jahren zurück. Der entwickelte ein „Mehrebenenmodell“ der Religion. D. Pollack greift dieses fünf Ebenenmodell auf, beschränkt es jedoch auf die zwei, seiner Meinung nach wichtigsten Bereiche, die Ritualdimension und die Glaubens- und Erfahrungsdimension.<sup>25</sup>

- Die Ritualdimension steht dabei für die äußerlichen Formen der Religionspraxis,
- die Glaubens- und Erfahrungsdimension versucht den Bereich der inneren Einstellung des Einzelnen abzubilden.

Damit ist das theoretische Instrumentarium Pollacks zur Genüge vorgestellt. Der Rest ist soziologische Kleinarbeit. Das Objekt seiner soziologischen Forschung ist in besonderer Weise die Entwicklung der Kirchenmitgliedschaft und der Religiosität in der DDR, sein Vergleichsobjekt ist die zeitgleiche Entwicklung in Westdeutschland. Die Ergebnisse, die dabei zu Tage treten, sind vermutlich für sie als Menschen mit mitteldeutschen Kirchenerfahrungen nicht sehr überraschend, dennoch finde ich sie immer wieder beeindruckend, wenn man sie so vor sich liegen sieht. Die Daten entstammen einer

---

<sup>23</sup> vgl. Pollack 96, In Gabriel S. 62f..

<sup>24</sup> Beck, Ulrich; Die Risikogesellschaft. Frankfurt/M, 1986.

<sup>25</sup> Vgl. Pollack ZThK 1996, S. 590.

Untersuchung von 1991<sup>26</sup>. In der ersten Tabelle sehen sie die Antworten auf Fragen, die sich auf die Ritualdimension beziehen.

- Folie 1, Abb. 1 (Ritualdimension)

	West	Ost
gehen niemals zum Gottesdienst	21 %	60 %
gehen mindestens 1 x im Jahr zur Kirche	24 %	7 %
beteiligen sich in keiner Weise an kirchlichen Aktivitäten	40 %	72 %
getaufte Kinder	90 %	34 %
Absicht derer, die noch keine Kinder haben ihre Kinder taufen zu lassen	86 %	48 %
Beten niemals	28 %	70 %

Mit einer anderen Art von Fragen versucht Pollack nun im Unterschied zur Praktizierung einer Religion die Einstellung zur Religion überhaupt zu erfragen. Dabei ist interessant, welche einen großen Anteil am Ergebnis die Frageformulierung hat.<sup>27</sup>

- Folie 1, Abb. 2 (Glaubens- und Erfahrungsdimension)

	West	Ost
lehnen jede Form des Gottesglaubens ab	10 %	49 %
bekennen sich zu einem zumindest wagen Glauben an eine höhere Macht	80 %	37 %
gibt es einen Gott ?	61 %	21 %
Wie nahe fühlen sie sich Gott (% die angaben „sehr & ziemlich nahe“)	46 %	15 %
glauben sie an ein Leben nach dem Tod ?	54 %	14 %
halten Sie sich für überhaupt nicht religiös?	13 %	51 %

Die Befragungen die Pollack vorführt, zeigen deutlich, daß sowohl religiöse Empfinden, wie auch die Zuordnung zu einer verfaßten Religion zwar nicht identisch sind, aber doch in enger Korrelation stehen.

Eine andere Tabelle soll das nochmals veranschaulichen:

- Folie 1, Abb. 3 (Verhältnis von Kirchgangshäufigkeit und religiöser Selbsteinschätzung)

Religiöse	Kirchgangshäufigkeit	Insgesamt

<sup>26</sup> Die Zahlen entstammen der ALLBUS-Umfrage 1991. Sie beziehen sich immer auf 100 % der Befragten.

<sup>27</sup> Pollack; ZThK, S. 593.

Selbstbeschreibung	Einmal in der Woche	1-3 mal im Monat	Mehrmals im Jahr	Weniger häufig	Nie	
Tief religiös	7,6	3,1	1,0	0,2	0,3	1,8
Sehr religiös	32,3	17,3	5,8	3,0	1,4	8,9
Eher religiös	52,5	60,6	53,6	22,0	11,9	34,9
Weder noch	2,5	14,2	22,7	31,1	12,2	19,4
Eher nicht religiös	1,0	1,5	5,5	15,9	12,6	9,7
Nicht religiös	0,5	0,5	4,8	10,9	13,6	7,7
Gar nicht religiös	1,0	0	1,0	9,5	41,8	12,4
Insgesamt	14,7	9,4	21,6	32,7	21,2	100,00

Am interessantesten an dieser Tabelle sind vielleicht die erste Zeilen. Menschen, die sich selbst für tief oder sehr religiös halten aber weniger häufig oder nie zur Kirche gehen, bilden die absolute Ausnahme. Es scheint so zu sein, daß das religiöse Empfinden seiner selbst eng an Kirchlichkeit gebunden ist.

Es ist statistisch keineswegs so, daß die massiven Kirchenaustritte durch andere religiöse Orientierungen aufgefangen werden auch nicht durch individuelle synkretistische Religionsformen.<sup>28</sup> Als in den 70er Jahren es in Westdeutschland eine erste große Austrittswelle gab, die damals 1,5 Mio. Mitglieder der Kirche ausmachte, hatten die alternativen religiösen Gruppierungen nach großzügigen Schätzungen 30 000 Mitglieder. Das sind noch nicht einmal 2 % der Weggegangenen.<sup>29</sup> Als Grund für einen Weggang aus der Kirche geben nur 9 % der Ausgetretenen an, daß sie eine andere religiöse Überzeugung gefunden hätten.<sup>30</sup> In Ostdeutschland bleibt der Zulauf zu Sekten und anderen neureligiösen Praktiken sogar noch weit hinter dem des Westens zurück.<sup>31</sup> Das mag daran liegen, daß die Entkirchlichung in der DDR durch die „doppelte Religionskritik“<sup>32</sup> des Staates, d.h. sowohl offensive Angriffe auf die Religion wie z.B. beim Kampf um die Jugendweihe (1954)<sup>33</sup>, oder

<sup>28</sup> Pollack 1996; Pollack ZThK; Pollack: „Enttäuschungssichere Selbsttäuschung der Moderne - Individualisierung statt Säkularisierung? ein religionssoziologischer Einspruch“ in: Frankfurter Rundschau, 10. Juni 1997, S. 18.

<sup>29</sup> Vgl. Pollack, Frankfurter Rundschau; Pollack 1996 S. 79 Anm. 26.

<sup>30</sup> Pollack, In: Gabriel, 1996 S. 78 Anm. 25.

<sup>31</sup> Vgl. Pollack ZThK, S. 608 mit einer gewissen Einschränkung durch Anmerkung 82.

<sup>32</sup> Richter, Edelbert.

<sup>33</sup> Vgl. Pollack: Die Kirche in der Organisationsgesellschaft S. 101 ff..

kurz zuvor der Diffamierung der Jungen Gemeinde, als auch eine ständige unterschwellige Erwartung, daß die Religion sich in ihrer Funktion als „Opium des Volkes“ überleben werde, sehr weit fortgeschritten war. Für viele im Gebiet der DDR hat Religion noch heute etwas überholtes, antiquiertes, etwas von, ‚sich nicht der Realität stellen wollen‘. Die Menschen sind keine Atheisten, sie sind nicht unbedingt gegen Gott, sondern sie sind eher, wie Wolf Krötke es beschreibt, „Gottesvergessen“<sup>34</sup>, d.h. ihnen ist gar nicht bewußt, daß Gott eine Dimension in ihrem Leben sein könnte, die ihm etwas wichtiges hinzufügt. Auch die Wende- und Umbruchserfahrung konnte im Osten weithin ohne Rückgriff auf die Transzendenzfrage bearbeitet werden, ganz anders als zum Beispiel in Rußland.<sup>35</sup>

Besonders erstaunlich ist, daß nicht nur Formen individueller Religionsausübung ein gesamtgesellschaftliches Schattendasein führen, sondern daß sogar diejenigen, die die meisten Kontakte mit Formen alternativer Religionsausübung haben, die Kirchenmitglieder selbst sind. In der Religionssoziologie wird grob zwischen 3 Gruppen von Kirchenmitgliedern unterschieden. Das eine sind die engagierten Kirchenmitglieder, das andere die halbdistanzierten, die dritte Gruppe sind die distanzierten Kirchenmitglieder. Während für die erste und die letzte Gruppe also die sehr Kirchentreuen und die Distanzierten, gilt, daß sie kaum Erfahrungen mit außerkirchlicher Religiosität haben, sind die Halbdistanzierten die für außerchristliche Phänomene aufgeschlossenste Gruppe. Sie stehen religiösen Praktiken und Vorstellungen wie Yoga, Astrologie, Reinkarnation, Pendeln, Tischerücken, New Age erheblich näher, als jede andere gesellschaftliche Gruppe, also auch der Nicht-Kirchenmitglieder.<sup>36</sup>

(These:) Daß Religion außerhalb der Kirche vorkommt, ist auch für Pollack unbestritten, daß aber nach wie vor, Kirchlichkeit und Religiosität sowohl in ihrer institutionellen äußeren Form, als auch in ihrer inneren Erlebnisdimension sehr eng miteinander verbunden sind, ist seine These<sup>37</sup>. Das bedeutet aber auch, daß mit einem Rückgang der Kirchlichkeit auch die Religiosität überhaupt zurückgeht.

Den Rückgang der Kirchlichkeit zu erklären, ist für Ost- und Westdeutschland ein sehr umfangreiches Problem und ich kann nicht auf alle Aspekte und Argumente eingehen. Ein

---

<sup>34</sup> mündlich

<sup>35</sup> Vgl. Verweis auf Dmitri Y. Furmans Untersuchung 1990-1992 In: Nowak, Kurt: Kirche und Gesellschaft in der DDR, in ZdZ 5/1997 S. 176 Anm. 5.

<sup>36</sup> Pollack, In: Gabriel, 1996 S. 79f.

<sup>37</sup> Auch wenn man einen weiten Religionsbegriff anbietet, (Ergriffensein beim Hören best. Musik, innere Zwiesprache halten etc.) sind es wieder die Kirchennahmen, die damit religiöse Assoziationen verbinden. (Pollack, ZThK S. 613.)

Argument, das D. Pollack anführt, finde ich jedoch besonders interessant, weil es nicht gleich auf der Hand liegt, wie viele andere Erklärungsversuche.

Dazu komme ich jetzt noch einmal wie versprochen auf die zweite Interpretation der Individualisierungsthese zurück. Sie besagte, wie sie sich erinnern, daß nicht die Moderne das Individuum von gesellschaftlichen Zwängen freisetzt, und das Individuum deshalb immer mehr selbstbestimmt entscheiden kann, sondern daß vielmehr der neue Anpassungsdruck in der Moderne laute, daß jeder alle Entscheidungen für sein Leben selbst treffen *muß*. Der/Die Einzelne wird immer weniger durch gesellschaftliche Ordnungen und singuläre Rollenvorgaben entlastet, sondern muß selber sich und die Vielzahl seiner Rollen wählen. Dieser Zwang zur Wahl findet auf fast allen Gebieten der Gesellschaft statt, dem der partnerschaftlichen oder familiären oder Lebensform, dem der Berufswahl, der Wohnortwahl, dem Kinderwunsch, der Zeitplanung, der Freizeitgestaltung, der Wahl der Hobbys; mit einer verblüffenden Ausnahme, dem Bereich der Religion. Der Bereich der Religion spielt in fast allen gesellschaftlichen Kontexten keine Rolle<sup>38</sup>. Es ist für Vollzug des sozialen Lebens unerheblich, welcher Religion der/die Einzelne angehört. (Mit wenigen Ausnahmen, wie der Mitgliedschaft bei Scientology, die in manchen Bundesländern den Weg zum Beamtenstatus versperrt.) Die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion spielt demnach in der religiös pluralen Gesellschaft und im weltanschaulich neutralen Staat der westlichen Moderne weder für die Wahl des Ehepartners, noch für die Wahl des Berufes, ja nicht einmal für die Entscheidung zum Schwangerschaftsabbruch eine unhintergehbare Rolle. (Sonst gäbe es ja keine katholischen Frauen, die sich zur Abtreibung entschlossen.)

Der Bereich der Religion ist einer, auf dem ich mit *mir* ins Reine komme. Wie das geschieht, ist eine private Sache. Das bedeutet aber, da die Religion ein Bereich ist, auf dem ich durch die Gesellschaft nicht zu Entscheidungen gezwungen werde (2. Individualisierungsthese), kann man vermuten, daß hier auch ohne Not keine Entscheidungen getroffen werden, oder wenn, dann daß diese Entscheidungen mit einer vorfindlichen gesellschaftlichen Tendenz in engem Zusammenhang stehen<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> D.i. für die USA anders, obwohl auch sie ein säkularer Staat ist, bestimmt sich die Gesellschaft doch sehr über die Zugehörigkeit zu bestimmten religiösen Gruppierungen. Noch immer sehr aufschlußreich ist dazu Max Webers Studie über die Protestantischen Sekten.

<sup>39</sup> Der Einfluß des gesellschaftlichen Klimas wird besonders deutlich, wenn man beachtet, daß von den katholisch erzogenen 85 %, von den evangelisch erzogenen 92 % ihre Konfession beibehalten haben, von den nichtkonfessionell erzogenen blieben hingegen nur 50 % konfessionslos. Ganz anders im Osten, wo von den katholisch Erzogenen 63 % ihre Konfession behalten und nur 53 % der Evangelischen, während die nichtchristlich erzogenen zu 95 % konfessionslos bleiben. (604) Die Wahrscheinlichkeit daß nichtchristliche Eltern ihre Einstellung an ihre Kinder weitergeben ist im Osten etwa so hoch wie die Wahrscheinlichkeit für die Weitergabe der Konfession im Westen. Ein sehr starker Beleg für die These des gesellschaftlichen Einflusses.



Beides scheint nun den Zahlen nach der Fall zu sein. Während wir in der ersten Version der Individualisierungsthese, (der Mensch darf in der Moderne endlich frei wählen) die Vermutung formulieren konnten, daß der individualisierte Mensch sich nun auch religiös selbst wählt und aus den vorgegebenen Formen der Religiosität ausbricht, um an ihre Stelle individuelle Sinnsysteme zu setzen, scheint sich zu bestätigen, daß diese Wahl selten stattfindet. Kirchenaustritt wird kaum mit dem Wechsel zu einem anderen Sinnsystem begründet, sondern mit einer Kostenzunahme durch die Kirchensteuer und Soli-Zuschlag oder dem Verlust des Sinns von Religion überhaupt. Statt dessen zeigt sich, das Verhältnis zur Kirche ist heute mehr als früher durch Gewohnheit und Tradition bestimmt.<sup>40</sup> Das Motiv der bewußten Entscheidung für die Kirchenmitgliedschaft geht zurück.<sup>41</sup> In der Umfrage der EKD von 1993 wurden vor allem diese Aussagen bejaht, die eine Kirchenmitgliedschaft aus Traditionsgründen angaben oder aber Motive, die ein Interesse an der Begleitung der Kirche bei lebenszyklischen Ritualen zeigten. Taufe, Konfirmation, Trauung und Beerdigung, um an diesen Schaltstellen des Lebens eine rituelle Betreuung haben zu können, deshalb sind Menschen in der Kirche. Mit vorschnellen Verurteilungen sollten wir zurückhaltend sein und jedenfalls uns ersteinmal selbst die Frage stellen, warum es denn eigentlich nicht legitim sein soll, auf Kirche wie auf einen Deutungsanbieter von Leben zurückzugreifen, der jedoch nicht ständig benötigt wird, sondern nur dann, wenn die alltägliche Lebensdeutung nicht mehr ausreicht und an ihre Grenzen stößt.

Das ist dann oft bei Passageriten oder in Grenzerfahrungen der Fall. Während Passageriten eine tiefere Deutungsdimension von außen provozieren, sind Grenzerfahrungen wie die Erfahrungen von Tod und Sterben eher innere Anlässe, die die Auseinandersetzung mit dem religiösen Deutungspotential erforderlich machen. Ein Argument gegen diese Sicht als kirchliche Sicht haben wir vorhin von Bonhoeffer gehört: Gott käme dann nur noch an den Rändern des Lebens, nicht mehr aber mitten im Leben, im Alltag zur Sprache. Sie sehen, man könnte an dieser Stelle in eine spannende Debatte geraten, es ist die Debatte, wie die Kirche der Zukunft aussehen soll, wenn sie überhaupt noch sein will. Soll sie auf ihr Deutungspotential setzen, auf das die Menschen des christlich sozialisierenden

---

Die gesellschaftlichen Mehrheiten können ihre Einstellung erheblich besser an die nächste Generation weitergeben, als die Minderheiten. (Pollack, ZThK, S.604ff..)

<sup>40</sup> So wird die Aussage: „Ich bin in der Kirche, weil meine Eltern auch in der Kirche sind bzw. waren“ oder „...“, weil sich das so gehört“ heute mehr bejaht als früher. vgl. die Zustimmung zu den entsprechenden Items in „Fremde Heimat Kirche“ Umfrage der EKD 1993 S. 17ff zitiert nach Pollack 1996 In: Gabriel, S. 76 f. bes. Anm. 19 & 20.

<sup>41</sup> Eine Ausnahme bilden die Gruppe der Hochgebildeten, in der sich ein Polarisierungstendenz sowohl zugunsten als auch gegen die Kirchenmitgliedschaft abzeichnet, die hier durch Entscheidungen motiviert ist. (Pollack, 1996 In: Gabriel, S. 77 Anm. 21.)

Abendlandes ohnehin nicht verzichten können oder soll sie lieber eine kleine Gemeinschaft engagierter Entschiedener sein, die in der Nachfolge Jesu Christi in einer Welt leben, die von Gott immer weniger wissen will? Aber das ist eine andere Frage und kann hier nicht behandelt werden.<sup>42</sup>

Zusammenfassend will ich noch einmal festhalten, daß für D. Pollack Individualisierung vor allen Dingen den Zwang zu selbstverantworteten Entscheidungen bedeutet.<sup>43</sup> Untersuchungen zeigen, daß sowohl die innerlich empfundene wie auch die äußerlich praktizierte Religiosität auffällig mit der Kircheng Zugehörigkeit korrelieren. Zwar gibt es Religiosität auch außerhalb der Kirche, die ist jedoch marginal. Da Religion der einzige gesellschaftliche Bereich ist, auf dessen Gebiet Entscheidungen für andere gesellschaftliche Bereiche relativ unerheblich sind, ist gut zu erklären, warum auf religiösem Gebiet bei Zunahme des Modernisierungsdruckes immer weniger Entscheidungen getroffen werden. Religion wird nur noch fallweise in besonderen Lebenssituationen aktualisiert, und auch dann ist es nicht etwa die Religion der eigenen Wahl sondern, die, die wir von unseren Vätern und Müttern ererbt haben.

---

<sup>42</sup> Reinhard Kähler verdanke ich u.a. die Erkenntnis, daß das Setzen auf die Ritualkompetenz der Kirche keine Jokerkarte ist. Die Bedeutung der Rituale ist in der Erlebnisgesellschaft erheblich auf dem Rückzug, weil sie ja keinerlei Neuigkeitswert besitzen. (vgl. Kähler, Reinhard: Manuskript.)

<sup>43</sup> Dieser Zwang wird charakteristischerweise von Höhergebildeten auf allen Gebieten besser bewältigt als von weniger hoch gebildeten. Vielleicht ist auch dies ein Grund für die euphorische Aufnahme der 1. Lesart der Individualisierungsthese gerade von den sogenannten Intellektuellen. Denn die haben mit dem ständigen Zwang entscheiden zu müssen wenig Schwierigkeiten und begreifen ihn eher als Chance (Beleg z.B. Pollack 1996, In: Gabriel S. 77 Anm. 21). Anders dagegen die weniger Gebildeten, die zwar auch dem Zwang zur Entscheidung ausgesetzt sind, die ihn jedoch weniger als Befreiung, als vielmehr als echten Zwang empfinden.

Mit dieser Feststellung ist allerdings noch nichts darüber gesagt, ob die Individualisierung nun positiv oder negativ zu bewerten ist, denn wird sie, mit Rücksicht auf die weniger gebildeten, einfach als negatives Phänomen abgetan, (wie das z.B. im Kommunitarismus in bestimmten Richtungen der Fall ist) dann bedeutet dies, daß wir zu den vormodernen Strukturen von Gesellschaft zurückkehren müssen. Der/Die Einzelne ist dann zwar von vielen Entscheidungen entlastet, dafür aber in ein Rollenkorsett eingezwängt, das meines Erachtens als Preis für die Entlastung zu schwer wiegt.

Allerdings kann aus der Feststellung aber die Schlußfolgerung gezogen werden, daß mit dem Aufkommen der Individualisierung der neue Mensch nicht automatisch auch da ist. Es müssen eben nicht nur die Verhältnisse sich ändern, und dann erscheint der neue Mensch von ganz allein (in Anlehnung an Marx), sondern es gibt gesellschaftliche Umstände (Schleiermacher nennt sie angestammt), die es dem Menschen erschweren, individuell, autonom zu handeln. Einer der ersten der dies als Problem gesehen hat war Rousseau (Emile – oder über die Erziehung, UTB), der genau darin die Aufgabe der Erziehung sah, den Menschen zum Individuum zu erziehen. Die Methode seiner Wahl war in seinem Gedankenexperiment jedoch eine, die in der Realität scheitern mußte, nämlich der Versuch einer Erziehung außerhalb der Gesellschaft, um so die Bedingungsgefüge der Gesellschaft außen vor zu halten und das selbstverantwortlich handelnde Individuum sich selbst unter wissender Anleitung hervorbringen zu lassen.

Die Fähigkeit selbstverantwortliches Individuum zu sein, ist jedenfalls innerhalb einer jeden Gesellschaft nicht schon automatisch mit der Anforderung ein selbstverantwortliches Individuum zu sein mitgegeben, sondern diese Fähigkeit den Einzelnen hervorzubringen zu lassen, bleibt die Aufgabe der Gesellschaft, insonderheit der Erziehung.

## 4 Zusammenfassung & Schluß

(These:) Die Beantwortung der Frage, ob wir in einer religionslosen Zeit leben, hängt wesentlich davon ab, wie wir Religion definieren. Wählen wir eine Definition, die wie auch immer (ich habe hier nur zwei Modelle vorgestellt, es gibt deren aber erheblich mehr, u.a. auch so Einflußreiche wie die von Rudolf Otto oder Paul Tillich) Religion als anthropologisches Grundphänomen bestimmt, also als Phänomen das dem Menschen mit seinem Menschsein zukommt und ihn darin ausmacht, dann ist die Frage schon mit der Definition beantwortet. Einen religionslosen Menschen kann es dann nicht geben, sondern wir werden es immer mit Religionen zu tun haben. Zu klären bleibt dann nur noch, welche Formen eine solche Religion annehmen kann. Dann kann eine Weltanschauung Religion sein, kann es jedes Erleben von Tiefe sein, ist sie vielleicht jegliches Erleben des Heiligen oder kann sogar der bislang so unverdächtige Kapitalismus eine Religion sein, wie Jochen Hörisch vor kurzem in der „Zeit“ überlegte.<sup>44</sup>

Bestimmen wir dagegen Religion so, daß sie an bestimmte Erfahrungen mit ihr gebunden ist, seien sie nun innerlicher oder äußerer Art, muß man ein „Absterben“ dieser Religion immerhin als Möglichkeit in Betracht ziehen. Dabei ist jedoch nicht automatisch mitgesagt, daß dies auch zwangsläufig so passiert. Detlef Pollack versucht zu zeigen, daß Modernisierung, Säkularisierung und Religion anscheinend in einem Spannungsverhältnis stehen. Fortschreitende Modernisierung zerstört die althergebrachten Formen von Kirchlichkeit, an ihre Stelle trat auch in der DDR keine grundlegend andere Form der Kirchlichkeit. (Der Wandlungsprozeß von der Volkskirche zur Freiwilligkeitskirche fand nicht oder nur in Ansätzen und zu spät statt, die DDR – Kirche blieb eine Volkskirche auf immer niedriger werdendem Niveau). Der Rückgang der Kirchlichkeit ist für ihn gleichbedeutend mit einem Rückgang an Religiosität überhaupt.

Aber auch diesen Rückgang an Religiosität kann man unterschiedlich verstehen. D. Bonhoeffer griff ihn positiv auf, indem er davon sprach, daß gerade durch ihn die Welt zu sich selbst kommen könne, mündig werden könne. Diese Mündigkeit steht dem christlichen Glauben nicht im Wege, sondern ist schon von der Schöpfungsgeschichte an in der jüdisch-christlichen Weltvorstellung intendiert. Gerade dadurch, daß die Welt von Gott *UNABHÄNGIG* wird, kann Gott *FREI* zur Welt kommen. Er ist nicht mehr durch Vorstellungen der Welt von ihm eingeeengt, sondern kann sich so zur Sprache bringen (lassen), wie er selber ist. *Wie* er ist, dem können wir in der Geschichte Jesu Christi nachspüren.

---

<sup>44</sup> Hörisch, Jochen: „Das letzte Abendmahl – Kapitalismus als Religion“, DIE ZEIT, 26. 12. 1997 S. 43

Das bedeutet aber keinen Automatismus, sondern Gott muß dann von uns zur Sprache gebracht werden. Dies muß in einer Sprache geschehen, die die nichtreligiöse Welt auch noch versteht, es geht ihm darum um eine „nichtreligiöse Interpretation biblischer Begriffe“. Die Gefahr, daß die alte religiöse Sprache des Christentums niemanden mehr erreicht, weil sie niemand mehr versteht, war in der letzten Zeit eines seiner Hauptanliegen.<sup>45</sup>

Ob und wie uns das allerdings gelingt, gerade als einer Kirche die sich Bonhoeffer immer in besonderer Weise verpflichtet fühlte, wage ich nicht vorauszusehen. Natürlich ist es hier immer möglich von „Hoffnungen“ zu sprechen, diese Hoffnungen finden auch Anhaltspunkte auch und gerade in unserer Region, die Tauftrate, ist von 1989 bis 1991 auf das Doppelte gestiegen, die Beteiligung am Konfirmandenunterricht wuchs, sogar die Eintrittszahlen sind gestiegen, sie konnten jedoch die immer noch höheren Austrittszahlen nie erreichen.<sup>46</sup>

---

<sup>45</sup> Dies kann jedoch nicht bedeuten, daß in dieser nichtreligiösen Sprache ganz auf Bilder verzichtet wird. Dies wurde im theologischen Bereich im Verlauf der Entmythologisierungsdiskussion, die durch Bultmann ausgelöst wurde, im außertheologischen Bereich besonders auch durch wichtige Arbeiten in der Semiotik und der Kommunikationstheorie immer deutlicher. Sprachliche Bilder können nicht 1:1 in digitale Sprache übersetzt werden, dabei verlieren sie ihr Proprium, das intuitive Einleuchten, bzw. das, was Franz Fühmann das „mythische Element“ (Fühmann, Franz: Das mythische Element in der Literatur. In: Aufsätze xxx, Hinstorff, Rostock) nennt.

<sup>46</sup> Pollack, ZThK, S. 610f..

- Folie 2 Abb. 4: Austritte und Eintritte in Anhalt:

		Anhalt
1950	Austritte	1407
	Eintritte	432
1970	Austritte	911
	Eintritte	125
1989	Austritte	164
	Eintritte	235
1991	Austritte	1585
	Eintritte	1075
1992	Austritte	2548
	Eintritte	352
1993	Austritte	2730
	Eintritte	354

Als letztes möchte ich Ihnen jedoch noch eine Tabelle zeigen, auf der die Entwicklung der Kirchengliederung in den beiden großen Kirchen in der DDR von 1950 – 1990 dargestellt ist. Auf ihr sind nur sechs Zahlen zu sehen, aber die können uns daran erinnern, auf welchem Niveau wir überhaupt von einer „hoffnungsvollen Entwicklung“ sprechen können.

- Folie 3 Abb. 5 Entwicklung der Kirchengliederung in der DDR<sup>47</sup>

	evangelisch	katholisch
Volkszählung Aug. 1950	80,5 %	11 %
Volks- und Berufszählung 1964	59,4 %	8,1 %
1990	25 %	3 %

<sup>47</sup> Entnommen: Nowak, Kurt; Religion, Kirche und Gesellschaft in der DDR – Deutungsprobleme – Forschungskontroversen – künftige Aufgaben. In: ZdZ; 5/97, S. 175ff..

Überhaupt ein sehr interessanter Artikel der verschiedene Thesen Pollacks noch einmal kritisch hinterfragt, besonders auch in Bezug auf die Anwendbarkeit seiner soziologischen Untersuchungsmethoden. Aber auch mit einem anderen Erklärungsansatz des Zusammenbruchs der Kirchlichkeit in der DDR, nämlich des Ansturms durch zwei Diktaturen. Während der erste Ansturm noch relativ unbeschadet überdauert wurde, brach die Kirchlichkeit unter dem 2. Ansturm zusammen.

## 5 Literatur

- Albertz, Rainer: Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit 1&2; ATD, Göttingen 1992.
- Beck, Ulrich: Die Risikogesellschaft. Frankfurt/M, 1986.
- Bonhoeffer, Dietrich: Widerstand und Ergebung, EVA Berlin, <sup>5</sup>1982.
- EKD: „Fremde Heimat Kirche“, Hannover 1993.
- Fühmann, Franz: Das mythische Element in der Literatur. In: Aufsätze xxx, Hinstorff, Rostock.
- Hörisch, Jochen: „Das letzte Abendmahl – Kapitalismus als Religion“, DIE ZEIT, 26. 12. 1997 S. 43.
- Hörisch, Jochen: „Das letzte Abendmahl – Kapitalismus als Religion“, DIE ZEIT, 26. 12. 1997 S. 43.
- Kähler, Reinhard: Manuskript zum Thema Kulturprotestantismus.
- Kähler, Reinhard: Manuskript.
- Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Bd. 6, Darmstadt, 1983.
- Nowak, Kurt: Religion, Kirche und Gesellschaft in der DDR – Deutungsprobleme – Forschungskontroversen – künftige Aufgaben. In: ZdZ; 5/97, S. 175ff..
- Pollack, Detlef: „Enttäuschungssichere Selbsttäuschung der Moderne - Individualisierung statt Säkularisierung? ein religionssoziologischer Einspruch“ in: Frankfurter Rundschau, 10. Juni 1997, S. 18.
- Pollack, Detlef: Zur religiös-kirchlichen Lage in Deutschland nach der Wiedervereinigung - Eine religionssoziologische Analyse. In: ZThK Jg. 93 4/96 S. 586ff..
- Pollack, Detlef; Individualisierung statt Säkularisierung? – Zur Diskussion eines neueren Paradigmas in der Religionssoziologie. In: Gabriel, Karl (Hg.); Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung, Gütersloh, 1996.
- Pollack: Die Kirche in der Organisationsgesellschaft, Stuttgart, 1994.
- Richter, Edelbert; Die neue Kirchenpolitik der SED u die Marxistische Religionskritik, Manuskript.
- Rousseau, J.-J.; Emil oder Über die Erziehung, UTB, Paderborn, <sup>12</sup>1995.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Der christliche Glaube, Berlin, 1960.

- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Theorie der Erziehung – Die Vorlesungen aus dem Jahre 1826. Aus: Ders. Ausgewählte pädagogische Schriften 3. Aufl. Paderborn, 1959.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, In: Theologische Schriften, Union-VI. Berlin (O), 1983.
- Weber, Max: Die Protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus (1920), In: Weber, Max; Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1, 9. Aufl., Tübingen, 1988, S. 207-236.

### **5.1 Lexiken und Wörterbücher**

- RGG
- TRE
- TRTh: 4. Auflage,
- Vorauslexikon zur Brockhaus Enzyklopädie, in fünf Bänden, 19. Auflage, Mannheim, 1986
- Wörterbuch des Christentums

**Fragen:**

1. Was leistet es, wenn ich Religion als allgemeinemenschliche Grundfunktion bestimme?  
Was sage ich damit noch aus.
2. Was heißt es für eine Begegnung mit einem Menschen, der sich selbst als „nichtreligiös“ versteht, wenn ich davon ausgehe, daß „Religion“ eine allgemeinemenschliche Grundfunktion ist? Was sind die Vor- u. die Nachteile.
3. Was bedeutet es für die Begegnung mit Menschen die einer anderen Religion angehören.  
(Vor- und Nachteile)
4. Was bedeutet die eine oder die andere Einstellung es im Hinblick auf Fundamentalismus?
5. Ist der christliche Glaube eine Religion?
6. Neige ich eher der Einstellung zu, daß Religion ein anthropologisches Grundphänomen ist? Wenn ja warum, wenn nein, warum nicht?
7. Neige ich eher der Einstellung zu, daß Religion von einem konkreten Bewußtsein der Religiosität sowohl in der inneren Einstellung als auch in den Formen der äußeren Betätigung nicht zu trennen ist? Wenn ja warum, wenn nein, warum nicht?
8. Habe ich eine davon ganz abweichende Auffassung von Religion?
9. Kann ich mir ein Leben ohne Religion vorstellen?
10. Was für ein Verhältnis habe ich zu anderen Religionen?
11. Sind Sekten, religiöse Sondergemeinschaften und destruktive Kulte für mich auch Religionen? Sind es Pseudoreligionen? Wie ist mein Verhältnis zu diesen Gemeinschaften?
12. Wie ist mein Verhältnis zu Menschen in Gemeinschaften die ich für gefährlich halte?
13. Ist die Moderne und Religion un-vereinbar?