

KONFESSIONSLOSIGKEIT

Annäherungen über einen Leitbegriff in Ermangelung
eines besseren

Michael Domsgen

Konfessionslosigkeit als theologische Herausforderung zu bearbeiten, setzt voraus, dieses Phänomen angemessen zu erfassen und zu begreifen. Doch bereits an dieser Stelle ergeben sich eine Reihe von Fragen und Interpretationsspielräumen. Vor Augen führen lässt sich das gut an der Problematik der begrifflichen Bestimmung. Bereits in der terminologischen Fixierung lassen sich bestimmte Prämissen in der Herangehensweise erkennen. Sie sollen im Folgenden thematisiert werden, wobei dies ohne Anspruch auf Vollständigkeit geschieht. Vielmehr geht es um eine Sensibilisierung für die darin innewohnenden Fragestellungen und Grundsatzentscheidungen.

I KONFESSIONSLOSIGKEIT ALS ENTKIRCHLICHUNG

Seit längerem offensichtlich und seit der Wiedervereinigung Deutschlands in besonderer Weise präsent sind die Unterschiede hinsichtlich der Kirchenmitgliedschaft, die deutschlandweit, aber auch darüber hinaus zu erkennen sind. Dabei sticht Ostdeutschland insofern hervor, als dass der Anteil derer, die keiner Kirche angehören mit 74% an der Gesamtbevölkerung deutlich über demjenigen in Westdeutschland (17%) liegt.¹ Ein Blick auf die europäischen Nachbarn zeigt jedoch, dass dies nicht unbedingt als singulär zu interpretieren ist. In der Tschechischen Republik (66%), in Estland (65%), in den Niederlanden (56%) und in Großbritannien (50%) ist der Anteil derer, die

¹ Ich beziehe mich hier auf die Berechnungen von GERD PICKEL. Vgl. DERS., Konfessionslose – das ›Residual‹ des Christentums oder Stütze des neuen Atheismus?, in: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 12 (2013) 1, 12–31, 15.

kein eingetragenes Mitglied einer Konfession oder Kirche sind, ebenfalls hoch. Im längerfristigen Vergleich zeigt sich zudem eine »Konstanz« im »Anstieg an Konfessionslosen«², und zwar in Ost- wie Westdeutschland. So stieg deren Anteil an der Gesamtbevölkerung in den letzten zwanzig Jahren um 6% im Westen (von 11 auf 17%) und um 10% im Osten (von 65 auf 75%). Dies zeigt, dass es sich um eine kontinuierliche Entwicklung handelt. Die Mitgliedschaft in einer christlichen Kirche hat vor allem in den neuen Bundesländern bereits seit längerem ihre Selbstverständlichkeit verloren. In den alten Bundesländern sieht dies in vielen Regionen anders aus. Allerdings gibt es auch hier Gebiete, in denen Kirchenmitglieder in der Minderheit sind. Das ist vor allem in Großstädten der Fall, wie sich am Beispiel Hamburgs gut zeigen lässt.

Bedeutsam ist nun, dass der Verlust bzw. das Nichtergreifen der Kirchenmitgliedschaft in aller Regel nicht mit einem Engagement in anderen religiösen Gruppierungen einhergeht. Konfessionslose scheinen der Partizipation an organisierter Religion keinen hohen Stellenwert beizumessen. Vergewärtigt man sich vor diesem Hintergrund die jeweiligen Anteile an der Gesamtbevölkerung, wird deutlich, weshalb es durchaus sinnvoll ist in Ostdeutschland von einer »Kultur der Konfessionslosigkeit«³ zu sprechen und diese einer »Kultur der Konfessionsmitgliedschaft« an die Seite zu stellen. Die Prägung der Mehrheit einer Bevölkerung ist ein für die Religionsausübung wesentlicher Faktor. »Was nahezu gewohnheitsmäßig die Überzeugung der Mehrheit ist, bezeichnet gewissermaßen den Normalzustand«⁴ und ist insofern »selbstevident«⁵.

Angesichts dieser Ausgangslage ist es umso interessanter nach den Einstellungen zu fragen, die diese Mehrheit in rebus religionis prägt. Dass sich dabei bei den kirchenbezogenen Parametern wie dem Kirchgang ein deutlicher Unterschied aufzeigen lässt, verwundert nicht. Auffälliger ist schon, dass für einen Großteil der ostdeutschen Konfessionslosen nicht nur die Kirche, sondern das Christentum insgesamt fremd geworden zu sein scheint.

² Ebd.

³ OLAF MÜLLER/GERT PICKEL/DETLEF POLLACK, Kirchlichkeit und Religiosität in Ostdeutschland: Muster, Trends, Bestimmungsgründe, in: MICHAEL DOMSGEN (Hrsg.), Konfessionslos – eine religionspädagogische Herausforderung. Studien am Beispiel Ostdeutschlands, Leipzig 2005, 23–64, 29.

⁴ HELMUT ZEDDIES, Konfessionslosigkeit im Osten Deutschlands. Merkmale und Deutungsversuche einer folgenreichen Entwicklung, in: PTh 91 (2002), 150–167, 152.

⁵ A. a. O., 153.

Das trifft vor allem auf die kultische Fassung zu. Die Position Christ sein zu können, ohne Mitglied der Kirche sein zu müssen, findet sich dementsprechend nur zu einem kleinen Teil. Zudem scheint mit der Abkehr vom Christentum für die Mehrheit eine gewisse Distanz allem Religiösen gegenüber einherzugehen. Legt man in den Umfragen einen substanziell unterlegten Religionsbegriff zugrunde, zeigen sich deutliche Einstellungsänderungen, die darauf hinweisen, dass Ostdeutschland »nicht nur als entkirchlicht oder entchristlicht, sondern auch als weitgehend säkularisiert zu bezeichnen«⁶ ist. Vor Augen führen lässt sich das an den Ergebnissen des Religionsmonitors 2008. In deren Interpretation kommt Monika Wohlrab-Sahr zu dem Schluss, dass »gut zwei Drittel« der »Konfessionslosen« (»wobei der Osten Deutschlands dazu in erheblich höherem Maße beiträgt«) als »klar ›religionslos‹ einzustufen«⁷ seien: »In ihrem Leben hat Religiosität keine zentrale Stellung. 70% der Konfessionslosen teilen keine religiösen Überzeugungen (etwa den Glauben an Gott oder an ein Leben nach dem Tod), 96% haben keine öffentliche (zum Beispiel Gottesdienstbesuch) und 85% keine private (zum Beispiel Gebet oder Meditation) religiöse Praxis, 81% der Konfessionslosen machen keinerlei religiöse Erfahrungen (zum Beispiel die Erfahrung, von Gott angesprochen zu werden oder mit der Welt eins zu sein).«⁸

Konfessionslosigkeit als Entkirchlichung steht hier in einer direkten Linie auf dem Weg in die Säkularität. Dahinter steht der Befund, dass Gottesglaube und Kirchenverbundenheit miteinander korrelieren. Die dritte EKD-Mitgliedschaftsuntersuchung zeigte diesen Zusammenhang sehr deutlich. Je enger man sich der Kirche verbunden fühlt, desto klarer orientiert man sich am christlich definierten Glauben und umgekehrt.⁹ Besonders stark tritt das in Ostdeutschland hervor. Es gehört zu den Regionen mit der niedrigsten Rate an Kirchenmitgliedschaft und gleichzeitig mit dem höchsten Anteil an Personen, die sich selbst als Atheisten bezeichnen. Ca. 50% aller Ostdeutschen beschreiben sich selbst explizit so.¹⁰ Gleichzeitig sind hier die

⁶ MÜLLER/PICKEL/POLLACK, Kirchlichkeit (s. Anm. 3), 34.

⁷ MONIKA WOHLRAB-SAHR, Das stabile Drittel jenseits der Religiosität. Religionslosigkeit in Deutschland, in: Bertelsmann Stiftung, Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007, 95–102, 98.

⁸ Ebd.

⁹ Vgl. KLAUS ENGELHARDT/HERMANN VON LOEWENICH/PETER STEINACKER, Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 1997, 134.

¹⁰ Vgl. MONIKA WOHLRAB-SAHR/UTA KARSTEIN/THOMAS SCHMIDT-LUX, Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands, Frankfurt

unterschiedlichen religiösen Ausprägungen deutlich stärker an Kirche gebunden als in Westdeutschland, was angesichts der Prägung der DDR-Gesellschaft nicht verwundert. Kirche galt als einzig legitimer Ort von Religion, so dass Kirche und Religion geradezu in Eins gesetzt wurden. In praktisch-theologischer Perspektive ergibt sich hier ein interessanter Gestaltungsraum. Gerade weil Kirche unverkennbar für Religion steht, kann sie zum Impulsgeber des Religiösen werden. Religion entsteht, so die Konsequenz, auf die Jan Hermelink pointiert hinweist, »jedenfalls in Ostdeutschland primär in der Kirche«¹¹.

Konfessionslosigkeit als Entkirchlichung zu beschreiben, birgt interessante Perspektiven. Allerdings fußt diese Interpretation darauf, dass es ein Gegenüber gibt, das als Hintergrundfolie dient und Vergleiche möglich macht. Eine solche Perspektive hat dort ihr Recht, wo die Gruppe von Konfessionslosen klein ist und es darum geht, eine Minderheitenposition im Gegenüber zu einer Mehrheit zu beschreiben und dabei Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu benennen. An die Grenze stößt eine solche Sichtweise, wenn sich die Größenverhältnisse umdrehen. Dann besteht die Gefahr, dass die Eigenlogik der Konfessionslosen zu wenig im Blick ist oder gar überdeckt wird, weil das, wonach geforscht wird, bereits vorab definiert ist. Allerdings darf diese Perspektive mit Blick auf Ostdeutschland nicht vorschnell ad acta gelegt werden. Eine Stärke dieses Zugangs besteht im hohen Grad an Übereinstimmung mit dem Selbstverständnis vieler Ostdeutscher, die von sich selbst sagen, nicht in der Kirche und auch nicht religiös zu sein. Offen bliebe jedoch, inwiefern die Selbstaussagen einem bestimmten Religionsverständnis aufsitzen, das staatlicherseits in der DDR propagiert und von den Befragten entsprechend verinnerlicht worden ist. Die Kongruenz von Selbst- und Fremdzuschreibung wäre dann vor allem auch Ausdruck eines eingeschränkten Religionsverständnisses.¹² Zweifelsohne jedoch lässt sich eine Zurückdrängung substanzieller religiöser Bestandteile in Ostdeutschland erheben. Die ist jedoch nicht einfach als Leerstelle zu beschreiben. Ein Vakuum im weltanschaulich-reli-

a. M. 2009, 13. Auch Gert Pickel kommt zu vergleichbaren Ergebnissen. Er spricht für Ostdeutschland von 27% die sich selbst als Atheisten bezeichnen und von 27% die von sich sagen, nicht zu glauben. Vgl. DERS., Konfessionslose (siehe Anm. 1), 64.

¹¹ JAN HERMELINK, Fremde Heimat Kirche. Konturen kirchlichen Lebens in Ostdeutschland, in: PrTh 27 (2002), 99-116, 116.

¹² Vgl. MICHAEL DOMSGEN/FRANK M. LÜTZE, Religion erschließen in Ostdeutschland. Perspektiven und Desiderate in einem weiten Feld, in: DIES. (Hrsg.), Religionserschließung im säkularen Kontext. Fragen, Impulse, Perspektiven, Leipzig 2013, 146-155, 147.

giösen Bereich gibt es nicht. Vielmehr scheint eine spezifische Prägung dieses Feldes vorzuherrschen, die es zu entdecken und zu beschreiben gilt. Bei der Suche danach, wie dies zu erfassen ist, kann eine Perspektive hilfreich sein, die hier unter der Überschrift Konfessionslosigkeit als religiöse Indifferenz skizziert wird. Damit treten Ergebnisse einer religionstheoretisch anders gewichtenden Forschung in den Mittelpunkt, die sich stärker an einem funktionalen Religionsbegriff orientiert und die Transformationsprozesse im Feld des Religiösen unter dem Aspekt der Ausdifferenzierung und Individualisierung zu begreifen sucht.

2 KONFESSIONSLOSIGKEIT ALS RELIGIÖSE UNBESTIMMTHEIT

Im Vergleich mit kirchlich bestimmter Religiosität ist Konfessionslosigkeit in gewisser Weise als defizitär zu beschreiben, weil bestimmte Muster der Lebensdeutung und -gestaltung nicht mehr anzutreffen sind. Wenn man sich jedoch von diesem Vergleich frei macht, könnte der Blick stärker auf individuelle Ausformungen von Religiosität gerichtet werden. U. a. wären auch neue Formen von Religiosität zu beschreiben. Unter einer solchen Prämisse erscheint Konfessionslosigkeit nicht als religiös defizitär, sondern vielmehr als religiös unbestimmt. Empirische Forschung hätte dann die Aufgabe, dieses Feld auszuleuchten, um die individuell bestimmten religiösen Transformationsprozesse beschreiben zu können.

Bei alledem jedoch ist die kontextuelle Verankerung jeglicher Transformationen von vornherein zu beachten. Der hohe Grad an Konfessionslosigkeit in Ostdeutschland hat verschiedene Ursachen, ist jedoch in hohem Maße staatlich forciert gewesen.¹³ Dem staatlichen Druck korrespondierte eine spezifische Bearbeitung dieser Zwänge in den Familien. Hier könnte ein wesentlicher Grund dafür liegen, weshalb es nach der Wiedervereinigung Deutschlands und dem Wegfall der staatlichen Repressionen nicht zu einer Annäherung an die Kirchen kam.

Um diese kontextuell bestimmten Aspekte aufnehmen zu können, spricht Monika Wohlrab-Sahr mit Blick auf Ostdeutschland von »forcierter Säku-

¹³ Zu den Prägungen im Bildungsbereich vgl. MICHAEL DOMSGEN, Religionsunterricht in Ostdeutschland. Die Einführung des evangelischen Religionsunterrichts in Sachsen-Anhalt als religionspädagogisches Problem, Leipzig 1998, 4-133.

larität« im Sinne einer »subjektiven Aneignung des mit Zwangsmitteln Betriebenen«¹⁴. Diese Aneignungsprozesse werden in den Familien tradiert weshalb sie auch 20 Jahre nach der friedlichen Revolution noch von Bedeutung sind. Bei der Analyse dieser Plausibilisierungsformen kommen Wohlrab-Sahr, Karstein und Schmidt-Lux zu dem Schluss, dass die Haltung der Säkularität tief verinnerlicht worden ist. Dazu gehört maßgeblich die »Distanz zu Religion und Kirchen«, die sich »im Zuge familialer Weitergabe oft selbstverständlich«¹⁵ fortsetzt. Gleichzeitig jedoch beobachten sie »eine spezifische Sinnstruktur«¹⁶. Die Haltung der Säkularität verfügt durchaus über »eigene Transzendenzen«, wobei Semantiken der Gemeinschaft und Ehrlichkeit, aber auch der Arbeit¹⁷ eine große Rolle spielen. Unter Bezug auf Luckmannsche Begrifflichkeiten könnte man hier von »mittleren Transzendenzen«¹⁸ sprechen, mit denen der eigene Habitus überhöht wird.

Explizite Religiosität spielt für die Lebensdeutung und -gestaltung der Mehrheit der Konfessionslosen keine Rolle. Auch für die Bewältigung persönlicher Krisen greifen sie ausschließlich auf praktische und diesseitige Lösungsstrategien zurück. Traditionelle christliche Interpretationsmuster und Riten sind ihnen fremd geworden, wobei diese Fremdheit oft mit Gleichgültigkeit gekoppelt ist. Es ist mehrheitlich keine trotzig Gleichgültigkeit, sondern vielmehr eine gewohnheitsmäßige. Religion erregt viele nicht mehr, weil sie in einer anderen Welt zu existieren scheint, die mit der eigenen nichts zu tun hat.

Bezüglich des Religiösen scheint es in Ostdeutschland eine weit verbreitete religiöse Indifferenz zu geben, die »sich außerhalb des Gegensatzes von Glauben und Unglauben« befindet, »da sie die Frage nach der Existenz Gottes gar nicht aufwirft«.¹⁹ Werte, die in dieser Welt liegen, wie Familie, Freunde,

¹⁴ MONIKA WOHLRAB-SAHR, Forcierte Säkularität oder Logiken der Aneignung repressiver Säkularisierung, in: MICHAEL DOMSGEN u. a. (Hrsg.), Was gehen uns ›die anderen‹ an? Schule und Religion in der Säkularität, Göttingen 2012, 27–48, 28.

¹⁵ MONIKA WOHLRAB-SAHR/UTA KARSTEIN/THOMAS SCHMIDT-LUX, Forcierte Säkularität. Religiöser Wandel und Generationendynamik im Osten Deutschlands, Frankfurt a.M. 2009, 350.

¹⁶ WOHLRAB-SAHR, Forcierte Säkularität, 29.

¹⁷ WOHLRAB SAHR, Forcierte Säkularität, 46.

¹⁸ THOMAS LUCKMANN, Über die Funktion von Religion, in: PETER KOSLOWSKI (Hrsg.), Die religiöse Dimension der Gesellschaft, Tübingen 1985, 26–41.

¹⁹ KATJA KLEINSORGE, Religion. Wozu? Das Phänomen religiöser Indifferenz, in: SEBAS-

Liebe, die eigene Person, der eigenen Verstand, persönliche Vorstellungen und Stärken fungieren als Ankerpunkte.

Aller Wahrscheinlichkeit nach sind die vorliegenden Kategorien von gläubig und ungläubig, von religiös und atheistisch kaum dazu geeignet, das Erleben der Menschen adäquat abzubilden. Vielmehr werden neue Kategorien benötigt, um den Zwischenbereich zu erfassen und zu verstehen. Ein Beispiel dafür ist das Konzept der »agnostischen Spiritualität«, das Monika Wohlrab-Sahr, Uta Karstein und Christine Schaumburg entwickelt haben, nachdem sie Interviews mit ostdeutschen Familien zum Thema Tod und Leben nach dem Tod geführt haben.²⁰ Sie bezeichnen damit eine Haltung, »die einen Transzendenzbezug mehr oder weniger abstrakt aufrechterhält, ohne ihn verbindlich inhaltlich-religiös zu füllen, und die sich dabei von religiösen und materialistischen Vereindeutigungen gleichermaßen absetzt«²¹. So zeigte die Auswertung der Interviews, dass die christliche Semantik für die Befragten nicht mehr anschlussfähig war. Auch der reine Atheismus wurde als unbefriedigend wahrgenommen. Innerhalb dieses Rahmens wird nun versucht, »die Tür zur großen Transzendenz einen Spalt zu öffnen bzw. offen zu halten«²². An die Stelle traditioneller christlicher Interpretamente treten »Versatzstücke wissenschaftlicher, parapsychologischer, medialer und neureligiöser Deutungsmuster«²³. Agnostische Spiritualität ist also synkretistisch angelegt und wird individuell durchaus als rational verstanden. Die hier zusammengefügteten Denkfiguren werden viel leichter anschließbar erlebt als theologische Vorstellungen. Hinsichtlich inhaltlicher Aspekte ist agnostische Spiritualität also durchaus unbestimmt. Allerdings ist zu beachten, dass »für einen Teil der Befragten die rein naturwissenschaftliche Betrachtung des Todes durchaus tragfähig ist«²⁴. Insofern ist bereits an dieser Stelle Vorsicht geboten vor unzulässigen Verallgemeinerungen. Dass Konfessionslosigkeit mit religiöser Unbestimmtheit einhergeht, gilt nur für einen Teil. Genaue Quantifizierungen darüber anzustellen, ist schwierig, da entsprechende Untersu-

TIAN MURKEN (Hrsg.), *Ohne Gott leben. Religionspsychologische Aspekte des Unglaubens*, Marburg 2008, 141-153, 148.

²⁰ Vgl. MONIKA WOHLRAB-SAHR/UTA KARSTEIN/CHRISTINE SCHAUMBURG, »Ich würd' mir das offenlassen«. Agnostische Spiritualität als Annäherung an die »große Transzendenz« eines Lebens nach dem Tod, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 23 (2005), 153-173.

²¹ A. a. O., 155.

²² A. a. O., 158.

²³ Ebd.

²⁴ A. a. O., 173.

chungen fehlen. Festzuhalten ist jedoch, dass bei weitem nicht alle Konfessionslosen eigene Transzendenzen entwickeln, die über die immanenten Interpretationsmuster hinausgehen.

Gleichzeitig steht die Rede von der religiösen Unbestimmtheit in der Gefahr, einen weiteren Aspekt zu verschleiern. Zwar finden sich kaum dezidierte Auseinandersetzungen mit Kirche und Glauben. Religiös unbestimmt sind ostdeutsche Konfessionslose allerdings lediglich bezüglich ihrer inhaltlichen Bestimmung zur ideologischen und rituellen Dimension von Religion. Dies jedoch darf nicht mit einer Art *tabula rasa in rebus religionis* verwechselt werden.²⁵ So zeigen die Ergebnisse der EKD-Mitgliedschaftsumfragen, dass das Christentum von einer deutlichen Mehrheit der Ostdeutschen als kultureller Ordnungsfaktor verstanden und dabei auch zustimmend zur Kenntnis genommen wird. An diesem Punkt ist also durchaus eine religiöse Bestimmung zu beobachten. Allerdings bezieht sie sich weitgehend auf die ordnende Funktion christlicher Religion, nicht auf deren »explizit religiöse Fassung«²⁶. Hier zeigt sich, trotz aller zu beobachtender Offenheit hinsichtlich einer intellektuellen Auseinandersetzung mit Religion²⁷, eine tief verinnerlichte Norm, nämlich diejenige, dass Religion nicht für die eigene Lebensführung von Bedeutung ist. Dies wird intergenerationell als grundlegende Orientierung weitergegeben.²⁸

Anzumerken ist außerdem, dass die Beschreibung der Konfessionslosigkeit als religiöse Unbestimmtheit latent in der Gefahr steht, Formen von Religiosität zu konstatieren, die nur schwer nachweisbar sind. Die Schwierigkeit

²⁵ Vgl. MICHAEL DOMSGEN, Konfessionslosigkeit als religionspädagogische Herausforderung. Überlegungen am Beispiel des schulischen Religionsunterrichts in Ostdeutschland. in: MIRIAM ROSE/MICHAEL WERMKE (Hrsg.), Konfessionslosigkeit heute. Zwischen Religiosität und Säkularität, Leipzig, erscheint Anfang 2014.

²⁶ KIRCHENAMT DER EKD (Hrsg.), Kirche - Horizont und Lebensrahmen. Weltsichten, Kirchenbindung, Lebensstile, Vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Hannover, 2003, 51.

²⁷ Vgl. MONIKA WOHLRAB-SAHR, Das stabile Drittel jenseits der Religiosität. Religionslosigkeit in Deutschland, in: Bertelsmann Stiftung, Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007, 95-102, 98.

²⁸ Vgl. MONIKA WOHLRAB-SAHR auf der Grundlage ihrer intergenerationellen Studie: »Wo drei Viertel der Bevölkerung keiner religiösen Gemeinschaft angehören, setzt sich die Distanz zu Religion und Kirchen oft selbstverständlich fort, so wie auch religiöse Bekenntnisse meist in Familien tradiert werden.« Dies., Forcierte Säkularität oder Logiken der Aneignung repressiver Säkularisierung, in: Michael DOMSGEN u. a. (Hrsg.), Was gehen uns »die anderen« an? Schule und Religion in der Säkularität, Göttingen 2012, 27-47, 46.

besteht dabei in einem aufgrund religionstheoretischer Interpretationen zu schnell vorgenommenen Überschlag, der davon ausgeht, dass religiösen Aussagen generell eine Unbestimmtheit und Offenheit innewohnt. Auf diese Weise meint man dann eine Brücke herstellen zu können zur religiösen Unbestimmtheit im Feld von Konfessionslosigkeit. Dies ist nicht grundsätzlich auszuschließen, muss jedoch sehr differenziert erfolgen. Nichtsdestotrotz birgt ein solcher Zugang praktisch-theologische Chancen, insofern der Blick auf Transformationen des Religiösen gelenkt wird. Auf diese Weise lassen sich Veränderungen wahrnehmen und beschreiben. Zugleich besteht unter handlungsorientierender Perspektive die Möglichkeit, gängige religionspädagogische Handlungsfelder so zu profilieren, dass sie den veränderten Ausgangslagen Rechnung tragen.

3 KONFESSIONSLOSIGKEIT ALS MULTIPLE SÄKULARITÄT

Dass Konfessionslosigkeit in Ostdeutschland mehrheitlich mit einer Distanz nicht nur den verfassten Kirchen, sondern auch allem explizit Religiösen gegenüber einhergeht, zeigen sowohl die Forschungen auf der Grundlage eines eher substanziell wie auch auf der Basis eines eher funktional bestimmten Religionsbegriffs. Innerhalb des damit beschriebenen Distanzraumes finden sich auch »kaum Indizien für eine verbreitete alternative Spiritualität«²⁹, im Sinne gängiger bisher benannter Formen wie beispielsweise New Age oder okkulten religiösen Orientierungen. Insofern ist es durchaus gerechtfertigt, Konfessionslosigkeit in Ostdeutschland mit dem Begriff der Säkularität zu verbinden. Bewusst ist hier nicht von Säkularisierung die Rede, um nicht vorschnell eine Positionierung im Diskurs um die Säkularisierungsthese³⁰ zu implizieren. Damit verbunden ist vielmehr der Bezug auf einen »säkularen Habitus«³¹. Auf diese Weise soll zum Ausdruck gebracht werden, dass es sich um eine spezifische Art und Weise in der Lebensgestaltung und -deutung handelt, die von einer bewussten oder auch unbewussten Distanz der explizi-

²⁹ WOLFGANG PITTKOWSKI, Konfessionslose in Deutschland, in: WOLFGANG HUBER u. a. (Hrsg.), Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2006, 89-109, 103.

³⁰ Hier positioniert sich dezidiert: DETLEF POLLACK, Säkularisierung – ein moderner Mythos?, Tübingen 2003.

³¹ WOHLRAB-SAHR/KARSTEIN/SCHMIDT-LUX, Forcierte Säkularität (s. Anm. 10), 17.

ten Religiosität gegenüber geprägt ist. Zugleich ist jedoch grundlegend zu berücksichtigen, dass diese Distanz ganz unterschiedlich geprägt und gestaltet wird. Insofern bietet es sich an von »multiple(n) Säkularitäten«³² zu sprechen. Damit wird der Blick gut auf die Pluralität im Feld von Konfessionslosigkeit gelenkt.

So zeigen sich deutliche Unterschiede zwischen frischer und ererbter Konfessionslosigkeit. Ist in Westdeutschland die große Mehrzahl der Konfessionslosen vorher Kirchenmitglied gewesen, so ist es in Ostdeutschland genau umgekehrt. Lediglich ein Drittel der Konfessionslosen waren vorher evangelisch. Und was ebenso bedeutsam ist: Von den 33% ehemals Evangelischen haben zwei Drittel bereits vor 1980 die Kirche verlassen³³, d. h. ihre Konfessionslosigkeit ist nicht frisch erworben, sondern biografisch bereits fest verankert. Dieser Befund ist wichtig, weil sich deutliche Unterschiede hinsichtlich des Verhältnisses zu Religion, Glauben und Kirche aufzeigen lassen zwischen Leuten, die ausgetreten sind, und solchen, die schon immer konfessionslos waren. Die Ausgetretenen können auf Berührungspunkte zur Kirche in ihrer eigenen Biografie verweisen. Das prägt ihre Einstellung zum Thema Religion.

Hinsichtlich der Ausgetretenen wird in Ostdeutschland für die Begründung des eigenen Kirchenaustritts »zumeist eine religionskritische Sprache und Argumentation verwendet«³⁴, in Westdeutschland steht vor allem die Abgrenzung von der Institution Kirche im Vordergrund. Dementsprechend erhält im Westen das Item »weil ich auch ohne die Kirche christlich sein kann« die stärkste Zustimmung als Austrittsgrund. Im Osten ist es das Item »weil ich in meinem Leben keine Religion brauche«³⁵. Hier manifestieren sich zwei unterschiedliche Religionskulturen.

³² WOHLRAB-SAHR, Forcierte Säkularität (s. Anm. 10), 30.

³³ Vgl. PITTKOWSKI, Konfessionslose in Deutschland (s. Anm. 29), 93.

³⁴ WOLF-JÜRGEN GRABNER, Konfessionslosigkeit: Einstellungen und Erwartungen an das kirchliche Handeln, in: JAN HERMELINK/THORSTEN LATZEL (Hrsg.), Kirche empirisch. Ein Werkbuch zur vierten EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft und zu anderen empirischen Studien, Gütersloh 2008, 133–150, 139.

³⁵ Vgl. WOLFGANG HUBER u. a. (Hrsg.), Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2006, 483. Weitere oft gewählte Items sind in Ostdeutschland neben dem Kirchensteuersparmotiv: »weil ich mich mehr an allgemein humanistisch-ethischen Werte orientiere als an christlichen«, »weil ich mit dem Glaubens nichts mehr anfangen kann«, »weil es in meinem Umfeld normal war/ist, nicht in der Kirche zu sein«.

Auch ein Blick auf die Altersstruktur der Konfessionslosen offenbart deutliche Unterschiede. Einerseits ist die Zahl der Konfessionslosen in den jüngeren Alterskohorten »deutlich höher«³⁶ als in den älteren. Andererseits zeigt sich bei ihnen eine vorsichtige Öffnung dem Religiösen gegenüber. Die jüngeren, nicht mehr in der DDR sozialisierten Generationen, stimmen transzendenzbezogenen Fragen in größerem Maße zu. Ein Leben nach dem Tod ist für sie als »experimentelle Denkbewegung«³⁷ durchaus nachvollziehbar. Von einem Bekenntnis dazu – gar in Gestalt einer christlichen Auferstehungshoffnung – sind sie jedoch weit entfernt. Vielmehr stellen sich für sie die weltanschaulichen Barrieren nicht mehr in dieser Unüberbrückbarkeit. Sie bringen deshalb insofern »religiöse Perspektiven in den Horizont der Familien ein«, indem sie sich spekulativ für Denkräume »im Hinblick auf das Religiöse«³⁸ öffnen. Von einer substantiell religiösen Positionierung ist das allerdings noch weit entfernt.

Jenseits der altersmäßigen Differenzierung schlägt Gerd Pickel eine Typologie vor, die sieben unterschiedliche Typen von Konfessionslosen benennt.³⁹ Dabei versucht er, die variierenden Motive von Konfessionslosigkeit aufzugreifen und sie mit dem Vorhandensein von expliziter Religiosität zu kombinieren. Für Ostdeutschland nennt er eine Mehrheit von 65% (durchschnittliche, völdistanzierte und traditionalistische Konfessionslose), bei der er eine »geringe Alltagsrelevanz von Religion«⁴⁰ konstatiert.

Im Einzelnen benennt Pickel folgende zentrale Identifikationsmerkmale und prozentualen Anteilen der jeweiligen Typen.⁴¹

³⁶ PICKEL, Konfessionslose (s. Anm. 1), 16.

³⁷ WOHLRAB-SAHR/KARSTEIN/SCHMIDT-LUX, Forcierte Säkularität (s. Anm. 10), 27.

³⁸ Ebd.

³⁹ GERT PICKEL, Atheistischer Osten und gläubiger Westen? Pfade der Konfessionslosigkeit im innerdeutschen Vergleich, in: DERS./KORNELIA SAMMET (Hrsg.), Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch, Wiesbaden 2011, 39–72, 63.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ich übernehme die Tabelle aus GERT PICKEL, Konfessionslosigkeit (s. Anm. 39), 63.

Typ	Identifikationsmerkmale	in %
Durchschnittliche Konfessionslose	Kaum Alltagsrelevanz, geringe Beschäftigung mit Religion, geringe Sozialisationsbindung und eher konfessionslose Milieubindung	40,5
Volldistanzierte Konfessionslose	Keine subjektive Religiosität/kein Glaube, keine Alltagsrelevanz, ideologisch linke politische Position, Kirchensteuer zu hoch eingeschätzt, Bindung an konfessionslose Milieus	20,5
Nichtgläubige rechte Konfessionslose	Keine subjektive Religiosität/kein Glaube, keine Bindung an konfessionslose Milieus, ideologisch rechte politische Orientierung	14,8
Herkunftschristliche Konfessionslose	Kommen aus konfessionellen Milieus, aus der Kirche ausgetreten, Religion wird thematisiert, Kirchendistanz, aber Rudimente subjektiver Religiosität	8,7
Individualistische Konfessionslose	Ideologisch linke politische Orientierung, individualisierte Religiosität	5,4
Traditionalistische Konfessionslose	Traditionalistische Wertemuster, keine individualisierte Religiosität, keine Alltagsrelevanz von Religion, keine subjektive Religiosität	5,3
Gläubige Konfessionslose	Subjektive Religiosität und Glaube, leicht individualisierte Religiosität, Religion wird als wichtig angesehen, Kirchendistanz	4,8

Auch dann, wenn man die Typologie anders wählt und, wie Pickel es an anderer Stelle tut, lediglich vier Typen von Konfessionslosen benennt⁴², zeigt sich, dass Konfessionslosigkeit nicht einfach auf einen Nenner gebracht werden kann, sondern ein plurales Phänomen ist. Allen Konfessionslosen gemeinsam ist die Distanz zur organisierten Religion und das Selbstverständnis mit dieser Einstellung zur Normalität zu gehören. »Konfessionslose empfinden sich weder als defizitär noch halten sie ihre Konfessionslosigkeit in einer modernen

⁴² Er differenziert dabei zwischen gläubigen Konfessionslosen, toleranten Konfessionslosen, normalen Konfessionslosen und voll distanzierenden Atheisten. Vgl. PICKEL, Konfessionslose (s. Anm. 1), 23.

Gesellschaft für besonders erklärungsbedürftig.«⁴³ Dies gilt nicht nur für Ostdeutschland, wo die Konfessionslosen die deutliche Mehrheit der Bevölkerung stellen, sondern auch für Deutschland insgesamt und hängt zu einem großen Teil damit zusammen, dass sich Konfessionslose und Kirchenmitglieder vor allem im Feld der Lebensführung oft nur wenig voneinander unterscheiden. Vor allem für Ostdeutschland gilt, dass sich mit Blick auf die Wertorientierungen das Profil der Konfessionslosen von dem der Evangelischen längst nicht so deutlich unterscheidet, wie man das vor dem Hintergrund des Glaubens an Gott denken könnte. Das zeigen die Ergebnisse aus der vierten EKD-Mitgliedschaftsumfrage, in der zum ersten Mal die Weltsichten von Kirchenmitgliedern und Konfessionslosen miteinander verglichen wurden.⁴⁴ Insgesamt findet sich bei beiden Gruppen im Vergleich zu Westdeutschland eine höhere Zustimmung zu dem Themenkomplex »Sitte und Ordnung; geordnete Verhältnisse, ganz für die Familie dasein.« Die Differenzen gegenüber traditionellen, gesellschaftlichen Moralvorstellungen und Normen, die im Westen die Konfessionslosen deutlich von den konfessionell Gebundenen unterscheiden, zeigen sich im Osten nicht. Ostdeutsche Evangelische und Konfessionslose stimmen in vielen Fragen in der Sache überein, so z. B. in der Frage nach dem Sinn des Lebens. Dabei teilen die ostdeutschen Konfessionslosen mit den ostdeutschen Evangelischen »eine Weltsicht, in der persönliche Anstrengung, Aufgabenerfüllung, Selbstverantwortung, die hohe Relevanz von Arbeit für das Leben, die Bedeutung des Maßhaltens und die Notwendigkeit äußerer Grenzen für menschliche Entscheidungsfreiheit relativ hoch bewertet werden. Man könnte sagen: Man trifft hier auf eine ›klassische‹ Variante der protestantischen Ethik, die Evangelische und Konfessionslose verbindet.«⁴⁵ Unterschiede ergeben sich dann, wenn es um die grundlegende Infragestellung einer solchen verstandesorientierten Leistungs- und Verantwortungsethik geht und vor allem dort, wo explizite religiöse Deutungsmuster dazukommen. Eine religiöse Sprache ist für das Gros der Konfessionslosen nicht akzeptabel. Allerdings gibt es auch hier Ausnahmen. Überhaupt bedeutet konfessionslos zu sein nicht, »dass Facetten von subjektiver Religiosität, Glaube oder Spiri-

⁴³ A. a. O., 27.

⁴⁴ Dabei kommen drei Dimensionen in den Blick, die für Weltsichten konstitutiv sind: 1. Die Dimension der Ordnung, 2. Die Dimension der Grenze und 3. Die Dimension der Zurechnung. Vgl. KIRCHENAMT DER EKD (Hrsg.), Kirche, Horizont und Lebensrahmen. Weltsichten, Kirchenbindung, Lebensstile, Vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Hannover 2003, 39.

⁴⁵ A. a. O., 53.

tualität bei Konfessionslosen grundsätzlich immer fehlen, nur für den praktischen Lebensalltag und die Lebensvollzüge besitzen diese religiösen Spurenelemente eine nachrangige Bedeutung⁴⁶. Dies lässt sich mit Blick auf die Mehrheit durchaus so festhalten. Allerdings scheint das Feld jugendlicher Konfessionslosigkeit durchaus facettenreicher zu sein. Bei Jugendlichen lassen sich nicht nur experimentelle Denkbewegungen aufzeigen, die sich deutlich von denjenigen ihrer Eltern und Großeltern unterscheiden. Vielmehr zeigen sich auch experimentelle rituelle Bewegungen, wie ein Blick auf das persönliche Gebet zeigt.⁴⁷ Diese unterscheiden sich von denjenigen christlich sozialisierter Jugendlicher u. a. darin, dass sie deutlich stärker intrinsisch motiviert sind und eine emotionsregulierende Rolle spielen. Wohl vor allem deshalb haben Gebete im Leben der befragten konfessionslosen Jugendlichen eine größere Bedeutung als im Leben ihrer getauften Altersgenossen. Ob dies nachhaltig ist und wie sich dies über einen längeren Zeitraum hin darstellt, ist allerdings unbekannt. Auf alle Fälle wird deutlich, dass die Identifizierung bestimmter Profile im Feld von Konfessionslosigkeit immer auch darüber hinausweist und danach fragen lässt, wie sich dies unter evangelisch oder katholisch getauften Christen darstellt. Insofern impliziert die Herausforderung einer inhaltlich bestimmten begrifflichen Fassung von Konfessionslosigkeit eine Neubestimmung der terminologischen Beschreibung von Profilen evangelischer bzw. katholischer Kirchenmitglieder. Wenn es gelänge, Kirchlichkeit inhaltlich überzeugend in einem Schlagwort zu beschreiben, bildete der Begriff der multiplen Säkularitäten durchaus eine Ausgangsbasis, von der auszugehen sich lohnen würde.

Begreift man Konfessionslosigkeit als Feld multipler Säkularitäten wird sehr gut deutlich, dass es sich bei den Konfessionslosen um »eine plurale Gruppe mit teils divergierenden Interessen«⁴⁸ handelt, die sich schlichtweg nicht unter einen Leitbegriff subsummieren lässt, wenn dieser darüber hinausgehen soll, dass Konfessionslosigkeit mit einer Distanz der organisierten Religion sowie dem explizit Religiösen gegenüber einhergeht. Insofern stößt

⁴⁶ PICKEL, Konfessionslose (s. Anm. 1), 27.

⁴⁷ Zu diesem Feld arbeitet SARAH DEMMRICH an einer Dissertation im Schnittfeld von Religionspsychologie und Religionspädagogik, die voraussichtlich im Mai 2014 abgeschlossen sein wird. Der Titel ihrer Untersuchung lautet: *Persönlichkeit und Rituale im Kontext religiöser Überzeugungen Jugendlicher*. Vgl. dazu die Informationen unter: http://www.theologie.uni-halle.de/pt_rp/rkl/demmrich/.

⁴⁸ PICKEL, Konfessionslose (s. Anm. 1) 12.

auch dieser Terminus an seine Grenzen, sodass gefragt werden muss, ob in Ermangelung eines überzeugenden Leitbegriffs momentan am Ausdruck Konfessionslosigkeit festzuhalten ist.

4 KONFESSIONSLOSIGKEIT – LEITBEGRIFF IN ERMANGELUNG EINES BESSEREN

Dass auch der Begriff »Konfessionslosigkeit« seine deutlichen Begrenzungen hat, ist unmittelbar einsichtig. Zum einen ist ihm eine defizitäre Grundnote eigen, insofern die Nichtmitgliedschaft in der Kirche zum grundlegenden Kriterium erhoben wird. Dies jedoch ist nicht ausreichend, weil damit zwar eine »Position über die Abwesenheit von etwas«⁴⁹ benannt werden kann, jedoch nichts per se über das Profil von Orientierungen und Lebensentwürfen ausgesagt wird. Zum anderen suggeriert dieser Leitbegriff eine Eindeutigkeit, die letztlich nicht durchgehalten werden kann. Fragt man nach inhaltlich ausgerichteten Parametern, zeigt sich, dass die Grenzen zwischen Kirchenmitgliedschaft und Konfessionslosigkeit undeutlich werden. So sagte beispielsweise im Rahmen der vierten EKD-Mitgliedschaftsuntersuchung jeder zehnte ostdeutsche Evangelische, dass er nicht an Gott glaube. Demgegenüber erklärten ca. 7% der Konfessionslosen, (wenn auch bisweilen zweifelnd) an Gott zu glauben.

Trotzdem ist es durchaus sinnvoll, am Begriff der Konfessionslosigkeit festzuhalten, weil sich damit eine grundlegende Tendenz schlagwortartig beschreiben lässt, ohne sie damit zugleich inhaltlich zu verengen oder hinsichtlich des Selbstverständnisses vieler Konfessionsloser übergreifend zu werden.

In Ostdeutschland lässt sich eine weitgehende kulturelle Verdrängung der christlichen Religion beobachten. Diese kulturelle Verdrängung betrifft die Mehrheit der Bevölkerung. Insofern lässt sich von einer konfessionslosen Mehrheitsgesellschaft sprechen, die spezifische Plausibilisierungsanforderungen mit sich bringt und Deutungsmuster setzt. Die Dominanz eines sog. wissenschaftlichen Weltbildes oder ein gewisser Pragmatismus in der Lebensgestaltung wären hier zu nennen. Allerdings ist die mehrheitliche Konfessionslosigkeit nicht in allen gesellschaftlichen Bereichen gleichermaßen

⁴⁹ ANDREAS FINCKE, Die plurale Welt der Konfessionslosen, in: ders., Woran glaubt, wer nicht glaubt? Lebens- und Weltbilder von Freidenkern, Konfessionslosen und Atheisten in Selbstzeugnissen, EZW-Texte, Berlin 2004, 5-12, 5.

prägend.⁵⁰ Kunst und Kultur, Medizin und Pflege oder Literatur und Medien werden von dieser Kultur nicht im gleichen Maße geprägt wie der Bereich öffentlicher Bildung. Werden in den erstgenannten Bereichen immer wieder Bezüge zu religiösen Traditionen hergestellt und publik gemacht, so ist dies im schulischen Bereich für einen Großteil der Bevölkerung immer noch schwer erträglich oder gar kontraproduktiv. Hier geht also die quantitative Überlegenheit von Konfessionslosigkeit mit einer bewusst oder unbewusst angestrebten kulturellen Norm einher. Insofern ist es angemessen, an dieser Stelle von einer konfessionslosen Mehrheitsgesellschaft zu sprechen. Die mehrheitliche Konfessionslosigkeit tritt in diesen Feldern als Dominanzkultur hervor.⁵¹ Für die anderen Bereiche trifft das nicht in gleicher Weise zu.⁵² Innerhalb des einen großen gesellschaftlichen Kontextes können also unterschiedliche Kontexte ausgemacht werden, die eigene Konturen aufweisen.

Vor diesem Hintergrund wird noch einmal deutlich, dass der Begriff der Konfessionslosigkeit »mehr eine Problemanzeige als eine inhaltliche Beschreibung«⁵³ darstellt. Doch genau darin liegt auch seine Stärke. Er fixiert inhaltlich nichts, wo nach dem momentanen Stand der Erkenntnis noch nichts fixiert werden kann, weil vieles noch unerforscht ist.

Konfessionslosigkeit ist in Ostdeutschland mehrheitlich ererbt und geht zum großen Teil mit religiöser Indifferenz einher. Doch bereits an dieser Stelle wäre zu differenzieren. Wenn man am Terminus der religiösen Unbestimmtheit festhalten möchte, könnte man von einer Unbestimmtheit zwischen Normalität, Teilnahmslosigkeit und Gleichgültigkeit sprechen. Allerdings wäre damit inhaltlich wenig ausgesagt und vielmehr der Modus in der Begegnung dem Religiösen gegenüber im Blick. Auch blieben die spezifischen Deutungsmuster und Lebensbewältigungsstrategien im Dunkeln.

⁵⁰ Zum Folgenden vgl. MICHAEL DOMSGEN, Religionsunterricht in konfessionsloser Mehrheitsgesellschaft - didaktische Herausforderungen und Ansätze, in: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 12 (2013) 1, 150-163.

⁵¹ Vgl. BIRGIT ROMMELSPACHER, Dominanzkultur. Texte zu Fremdheit und Macht, Berlin 2006.

⁵² Um dies begrifflich einzutragen, ist es sinnvoll mit Blick auf den Bereich öffentlicher Bildung von einer konfessionslosen Mehrheitsgesellschaft zu sprechen und mit Blick auf andere gesellschaftliche Bereiche von mehrheitlicher Konfessionslosigkeit.

⁵³ MICHAEL DOMSGEN, Chance für die Zukunft der Kirche? Wie lässt sich Erschließung von Glauben im konfessionslosen Kontext befördern?, in: DERS./FRANK M. LÜTZE (Hrsg.), Religionserschließung in der Säkularität. Fragen, Impulse, Perspektiven, Leipzig 2013, 100-122, 107.

Insofern spricht viel dafür, in der momentanen Situation bei dem etwas sperrigen, aber gerade in seiner inhaltlichen Offenheit nichts unzulässig vorwegnehmenden Begriff der Konfessionslosigkeit zu bleiben, dies allerdings im Wissen, dass es sich hier um einen Leitbegriff in Ermangelung eines besseren handelt.

Tendenzen der Abwertung sollen damit nicht verbunden sein. Weder geht es um eine nach Defiziten suchende Perspektive (*konfessionslos*) noch um eine vorschnell christliche Grundeinsichten aufgebende Orientierung an Begriffen, die auf den ersten Blick eher anschlussfähig scheinen (*konfessionsfrei*). Denn Freiheit ohne Bindung ist hoch problematisch. Außerdem zeigen die bisher angestellten Überlegungen, dass auch Konfessionslose über »Bekanntnisse« verfügen, an denen sie sich orientieren. Von einer *tabula rasa in rebus religionis* ist nicht auszugehen.

Konfessionslosigkeit ist ein vielschichtiges, hoch komplexes Phänomen, das nicht einfach im Gegenüber zur Kirchlichkeit zu beschreiben ist. Dies gilt schon deshalb, weil auch Kirchlichkeit ein inhaltliches Spektrum markiert, das lediglich über die Mitgliedschaft in einer der großen Kirchen zusammengehalten wird. Wer Konfessionslosigkeit inhaltlich ausloten will, müsste dies auch im Feld der Kirchlichkeit tun. Dann ergäbe sich ein interessantes Bild. Allerdings sollte zum gegenwärtigen Zeitpunkt die Orientierung an der organisierten Religion auch nicht leichtfertig aufgegeben werden, weil die Kirchenmitgliedschaft durchaus grundlegenden Einfluss auf die Profilierung eigener Religiosität hat, ohne hier »alleinerziehend« oder »allmächtig« zu sein. Insofern würde sich ein komplementäres Vorgehen anbieten. Einerseits sollte das religiöse Feld organisationssoziologisch abgeschritten werden. Andererseits wäre die individualpsychologische Perspektive zu berücksichtigen. In der Kombination beider Perspektiven ergäbe sich ein Gesamtbild. Damit dies jedoch möglich wird, bedarf es weiterer empirischer Forschungen, die vor allem in der individualpsychologischen Perspektive vieles von dem aufhellen, was bisher unbekannt ist.