

Religiosität statt Religion?

Jugendliche Religiosität heute als Indikator für die zukünftige Gestalt des Christentums in Deutschland

Ulrich Kropač

Einleitung: Jugendliche Religiosität – ein Zeitzeichen

„Oh Gott. Warum so viele Menschen gläubig sind, sich aber von den Kirchen abwenden“: Mit diesem Titel stimmte der *Stern* auf die ihm eigene Art seine Leser/-innen auf den Besuch Papst Benedikts XVI. vom 22. bis zum 25. September 2011 in Deutschland ein.¹ Die Pointe der Überschrift erwächst aus einer Differenz zwischen kirchlich gebundener Religion einerseits und individueller, häufig kirchendistanzierter Religiosität – vom *Stern* unscharf als Glaube bezeichnet – andererseits.

Wie man auch immer zu Religion steht, sie ist eine bedeutsame gesellschaftliche und kulturelle Größe, nicht nur in Deutschland, sondern weltweit. Dies wird, aller Voraussicht nach, auch in Zukunft so sein, denn alle Voraussagen, dass Religion in modernen, funktional ausdifferenzierten und von naturwissenschaftlicher Rationalität geprägten Gesellschaften verblassen oder gar verschwinden werde, haben sich nicht bestätigt. Aber welche Gestalt wird Religion – und hier ist in erster Linie an das Christentum in Deutschland zu denken – in Zukunft haben? Bleibt sie als kirchlich

¹ Stern 39/2011.

verfasste Religion erhalten oder verändert sie gewissermaßen ihren Aggregatzustand und verwandelt sich in individuelle Religiosität?

Um diesen Fragen auf die Spur zu kommen, wird in diesem Beitrag eine spezielle Personen- und Altersgruppe in den Blick genommen, nämlich Jugendliche. Sie sind die Erwachsenen und damit die Entscheidungsträger von morgen. Die Weise, wie sich Jugendliche mit Religion auseinandersetzen, lässt erkennen, wie sich Religion und ihr gesellschaftlich-kultureller Stellenwert heute darstellen, und lässt erahnen, wie sich Religion in Zukunft möglicherweise entwickeln wird. Jugendliche Religiosität ist damit buchstäblich ein „Zeitzeichen“.

1. Daten: Jugendliche und ihre Religiosität

1.1 Erkenntnisse aus der Shell-Jugendstudie 2010

Im September 2010 erschien die 16. Shell-Jugendstudie. Sie zeichnet ein differenziertes Bild heutiger Jugend. Diese wird von deren Autorinnen und Autoren als eine „pragmatische Generation“ bezeichnet, die sich „behauptet“.² Die Studie bietet auch einige Erkenntnisse zur religiösen Situation junger Menschen. Diese werden in drei Punkten zusammengefasst:

(1) *Allgemeine Trends*

Religion spielt im Leben der meisten Jugendlichen nur eine mäßige Rolle.³ Von diesem Trend weichen aber Mig-

2 Vgl. hierzu *Shell Deutschland Holding* (Hg.): *Jugend 2010. Eine pragmatische Generation behauptet sich*, Frankfurt a.M. 2010.

3 Vgl. ebd., 30.

rantenkulturen markant ab. Bei ihnen lässt sich eine ausgeprägte religiöse Vitalität beobachten. Bezogen auf alle Jugendlichen haben weder Konfessionslosigkeit noch Atheismus seit dem Jahr 2000 zugenommen. Im Vormarsch ist indes religiöse Unsicherheit.

(2) *Zur Wichtigkeit des Gottesglaubens*

Richtet man das Augenmerk auf die Wichtigkeit des Gottesglaubens für konfessionell gebundene Jugendliche, zeigt sich, dass Gott nur für 39 % der evangelischen Jugendlichen wichtig ist.⁴ Bei den Katholiken sind es immerhin 44 %, allerdings ist dies ein Wert auf einer seit acht Jahren abfallenden Kurve. Es ist bemerkenswert, dass bei Jugendlichen, die anderen Religionen angehören, ein gegenläufiger Trend festzustellen ist. Zum einen wird die Bedeutung des Gottesglaubens von 76 % als hoch eingeschätzt, zum anderen liegt der Wert auf einer seit 2002 aufsteigenden Linie.

(3) *Zum Gottesbild*

Wie steht es um die für das Christentum konstitutive Vorstellung eines personalen Gottes?⁵ Die Shell-Studie 2010 konstatiert, dass nur 32 % der katholischen Jugendlichen an einen persönlichen Gott glauben, 22 % immerhin an ein göttliches Prinzip. Bei evangelischen Jugendlichen sind es nur 26 %, die einer persönlichen Gottesvorstellung zustimmen. 23 % verbinden mit dem Gottesbegriff ein göttliches Prinzip. Aufmerken lässt, dass von Jugendlichen, die anderen Religionen zugehören, 57 % an einen persönlichen Gott glauben und 24 % an ein göttliches Prinzip. „Die evangelischen Jugendlichen“, so

4 Zum Folgenden vgl. ebd., 204–206.

5 Vgl. dazu ebd., 206f.

das abschließende Urteil der Studie, „stehen am reinsten für den Trend der gesamten Jugend; einerseits weg von der persönlichen Gottesvorstellung, andererseits hin zu religiöser Unsicherheit.“⁶

1.2 Shell-Jugendstudien im Langzeitvergleich

Die Daten der Shell-Jugendstudie 2010 bieten einen aktuellen, gleichwohl aber eher punktuellen Blick auf religiöse Vorstellungen junger Menschen. Vergleicht man Shell-Jugendstudien über einen längeren Zeitraum, werden Trends erkennbar. Im Folgenden wird auf vier Entwicklungen aufmerksam gemacht, die aus einem Beobachtungszeitraum von mehr als 50 Jahren gewonnen wurden.⁷

(1) *Kirchenmitgliedschaft*

Seit 1953 ist der Anteil der Jugendlichen, die einer der beiden großen Kirchen im Westen Deutschlands angehören, stetig gesunken: von 97 % im Jahr 1953 auf 76 % im Jahr 2006. Diese Ziffer ist – ungeachtet des Rückgangs – nach wie vor als hoch einzustufen. Im Osten liegen die Verhältnisse ganz anders: Hier waren 2006 lediglich 20 % der Jugendlichen Mitglied in einer Kirche.

(2) *Gottesdienstbesuch*

1953 konnten 59 % der Jugendlichen in Westdeutschland die Frage bejahen, ob sie in den letzten vier Wochen einen Gottesdienst besucht hätten. 1999 hingegen

6 Ebd., 207.

7 Vgl. hierzu *Streib, Heinz / Gennerich, Carsten: Jugend und Religion. Bestandsaufnahmen, Analysen und Fallstudien zur Religiosität Jugendlicher, Weinheim – München 2011, 64f.*

stimmten dieser Frage nur mehr 16 % im Westen und 7 % im Osten zu. In einer anderen Untersuchung aus dem Jahr 2003 gaben 9,5 % der befragten überwiegend katholischen Jugendlichen an, dass sie „öfter“, 10,4 %, dass sie „sehr oft“ an einem Gottesdienst teilnahmen.⁸

(3) *Mitgliedschaft in kirchlichen Jugendgruppen*

Auch bei diesem Item ist eine Abnahme erkennbar: War 1953 noch jeder zehnte Jugendliche in Westdeutschland Mitglied in einer kirchlichen Jugendgruppe, so traf dies um die Jahrtausendwende nur mehr auf 7 % zu.

(4) *Persönliches Gebet*

Nachgelassen hat schließlich auch die persönliche Gebetspraxis, und zwar von 50 % im Jahr 1953 auf 33 % im Jahr 2006, jeweils bezogen auf Westdeutschland. Es fällt freilich auf, dass die Abnahme weniger stark ausfällt, als man mit Rücksicht auf die signifikant rückläufige Partizipation am kirchlichen Leben erwarten könnte. Es scheint sich hier ein konstanter oder wenigstens schwach rückläufiger Wert um die 30 % einzustellen.

2. Unterscheidung: Religion und Religiosität

Das vorgelegte Datenmaterial legt den Schluss nahe, dass das Christentum in Europa schwierigen Zeiten entgegengeht. Es nährt insbesondere bei den beiden großen Konfessionskirchen in Deutschland die Sorge, dass die christliche Prägung des Abendlandes verlorengehe. Bedeutet dies

8 Vgl. Ziebertz, Hans-Georg / Kalbheim, Boris / Riegel, Ulrich: Religiöse Signaturen heute. Ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung, Gütersloh – Freiburg i.Br. 2003, 131.

nun einen Niedergang des Religiösen überhaupt? Das wird man nur dann behaupten können, wenn man die Religiosität von (jungen) Menschen mit Religion bzw. mit der christlichen Religion identifiziert. Genau diese Gleichung ist aber in postmodernen Zeiten nicht mehr gültig. Es kommt vielmehr entscheidend darauf an, institutionelle Religion und persönliche Religiosität als eigenständige Größen voneinander abzuheben. Bevor juvenile Religiosität einer detaillierteren Analyse unterzogen wird, sind Begriffsklärungen vorzunehmen.

2.1 Was ist Religion?

Die Frage nach dem Religionsbegriff ist schwierig. Die Zahl der bislang gefundenen Definitionen geht in die Hunderte. Drei Beispiele seien herausgegriffen:⁹

- „Religion ist, was Gott die geschuldete Verehrung verschafft.“ (Thomas von Aquin)
- „Religion ist die Begegnung des Menschen mit dem Heiligen.“ (Rudolf Otto)
- „Religion ist ein Modus zur Kompensation von Todesangst und Unrechtserfahrungen.“ (Bronislaw Malinowski)

In der Religionswissenschaft gibt es keinen allgemein geteilten Konsens über einen angemessenen Religionsbegriff. Deshalb wird im Folgenden darauf verzichtet, eine eigene Definition vorzulegen, denn diese würde den bestehenden

9 Die erste Definition ist übernommen aus: *Porzelt, Burkard*: Grundlegung religiöses Lernen, Bad Heilbrunn 2009, 84; die zweite und dritte aus: *Ziebertz, Hans-Georg*: Warum die religiöse Dimension der Wirklichkeit erschließen? In: *Hilger, Georg / Leimgruber, Stephan / Ziebertz, Hans-Georg*: Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf, München 2013, 123–141, 127.

Dissens ohnehin nicht beheben. Aber es seien zumindest drei Wege skizziert, die bei der begrifflichen Fassung von „Religion“ eine wichtige Rolle spielen:

1. *Substantialer* Religionsbegriff: Religionen haben es mit bestimmten Inhalten und Merkmalen – kurz: einem Substrat – zu tun. Dieses wird oft „Gott“ genannt. Daneben gibt es andere inhaltliche Bestimmungen. So finden sich in Religionsdefinitionen Begriffe wie „das Heilige“, „höheres Wesen“, „übersinnliche und ewige Welt“, „das Absolute“ oder „Transzendenz“. Die Festlegung eines inhaltlichen Bezugsgegenstandes ist schwierig: Wird das Substrat von Religion etwa mit „Gott“ identifiziert, dann erfasst eine solche Definition manches nicht, was im allgemeinen Verständnis unter Religion rechnet, etwa der frühe Buddhismus.
2. *Funktionaler* Religionsbegriff: Unter diesem Vorzeichen erklärt sich Religion nicht mehr von bestimmten Inhalten her, sondern von spezifischen Aufgaben und Leistungen. Als Religion wird anerkannt, was diese Funktion(en) erfüllt. So gibt es beispielsweise Definitionen, die das als Religion bezeichnen, was den Umgang mit Unrecht, Leid, Tod und den Unwägbarkeiten des Lebens ermöglicht (Funktion der Kontingenzbewältigung); oder das, was dem individuellen Leben Angst nimmt, Sinn gibt und Identität verleiht (Funktion der Identitätsstiftung). Das Problem funktionaler Religionsdefinitionen besteht darin, dass sie auch solchen Phänomenen das Attribut „religiös“ anheften können, die gewöhnlich als profan eingestuft werden. Wenn beispielsweise ein zutiefst überzeugter Fußballfan seine Identität primär über seinen Verein definiert, dann kann er in Wien behaupten „Rapid ist (m)eine Religion“ und in Hamburg „St. Pauli ist (m)eine Reli-

gion“, was man so auch tatsächlich auf Hauswänden oder Aufnähern finden kann.¹⁰

3. *Diskursiver* Religionsbegriff: Ob bestimmte Phänomene als religiös einzuordnen sind, zeigt sich nicht schon vom Gegenstand selbst her, sondern muss im gesellschaftlichen Diskurs ausgehandelt werden. Wenn etwa untersucht werden soll, ob Menschen religiös sind oder nicht, ist immer auch danach zu fragen, wie *sie selbst* bestimmte Erfahrungen reflektieren und deuten. Aufschlussreich ist etwa die Antwort einer jungen Frau aus der ehemaligen DDR auf die Frage, ob sie ein religiöser Mensch sei: „Nein, eigentlich nicht, ich bin eigentlich ganz *normal*.“¹¹

Generell gilt: „Eine Erfahrung ist nicht per definitionem religiös, sondern wird dies erst durch den Rückgriff auf einen Diskurs, der die Erfahrung als eine religiöse beschreibbar und wahrnehmbar macht.“¹² So verstanden ist Religion kein dinghafter Tatbestand, sondern ein diskursiver: „Es *gibt* eben ‚Religion‘ und ‚Religiöses‘ *nicht* in dem Sinne, in dem es ‚Kirche‘ (auch) gibt.“¹³ Problembehaftet ist ein diskursiver Religionsbegriff insofern, als der religiöse Gegenstandsbereich durch ihn sehr weit und unspezifisch werden kann.

10 Vgl. Kropač, Ulrich: Gewinnen und verlieren. Warum es im Fußball zugeht wie „im richtigen Leben“. In: Merkt, Andreas (Hg.): Fußballgott. Elf Einwürfen, Köln 2006, 160–179, 175.

11 Zitiert nach Matthes, Joachim: Auf der Suche nach dem „Religiösen“. Reflexionen zu Theorie und Empirie religionssoziologischer Forschung. In: Sociologia internationalis 30 (1992) 129–142, 140.

12 Feige, Andreas / Gennerich, Carsten: Lebensorientierungen Jugendlicher. Alltagsethik, Moral und Religion in der Wahrnehmung von Berufsschülerinnen und -schülern in Deutschland. Eine Umfrage unter 8.000 Christen, Nicht-Christen und Muslimen, Münster – New York – München u.a. 2008, 18.

13 Matthes 1992 [Anm. 11], 141.

2.2 Was ist Religiosität?

„Religion“, „Religiosität“: Beide Begriffe tauchen sowohl in der Alltags- als auch in der Wissenschaftssprache meist mit- und nebeneinander auf, ohne dass in der Regel erkennbar würde, worin sich das eine vom anderen unterscheidet. Bei einer groben Sichtung von sprachlichen Verwendungszusammenhängen lässt sich die Tendenz ausmachen, dass Religiosität Individuen zugeschrieben, Religion hingegen auf Religionsgemeinschaften bezogen bzw. mit Gesellschaft und Kultur in Verbindung gebracht wird. Zwei Beispiele:

- Religiosität bedeutet „die individuelle Ausprägung eines persönlichen Welt- und Selbstverständnisses unter Verwendung religiöser Kategorien“. ¹⁴ (Ulrich Hemel)
- „Der Begriff ‚Religiosität‘ bezeichnet die individuelle, subjektive Seite des Religiösen – im Unterschied zu ‚Religion‘ als einem objektiv Gegebenen, zu professionellen Theologien, Dogmen und Lehrmeinungen oder zu religiösen Institutionen, Kirchen und Religionsgemeinschaften.“ ¹⁵ (Christoph Bochinger)

Von den Schwierigkeiten, „Religion“ zu definieren, war bereits die Rede. Ähnlich problematisch ist es, zu einem allgemein geteilten Verständnis von „Religiosität“ zu kommen. Deshalb wird erneut davon abgesehen, eine eigene Definition zu entwickeln. Begriffsbestimmungen von „Religiosität“ lassen sich, ähnlich wie solche von „Religion“, substantial,

14 *Hemel, Ulrich*: Die Bedeutung des Verständnisses von Religiosität für die heutige Religionspädagogik. In: *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik* 1 (2002) 6–11, 8 [dort kursiviert].

15 *Bochinger, Christoph*: Religiosität. In: *RGG⁴*, Bd. 7, 413f., 413 [Abkürzungen wurden aufgelöst].

funktional oder diskursiv anlegen. Darüber hinaus berühren sie zwei weitere Problemkreise:

1. Gehört Religiosität zur Grundausrüstung jedes Menschen, ist sie mit anderen Worten eine anthropologische Konstante? Diese Frage ist wissenschaftlich umstritten. Sowohl Befürworter als auch Gegner der These, dass zum Menschsein notwendig Religiosität gehört, können gewichtige Gründe für ihre Position aufbieten.
2. Ist Religiosität eine eigenständige, von Religion klar unterscheidbare Größe? Oder ist sie gewissermaßen nur die subjektive Seite objektiver Religion? Ich verrete die Auffassung, dass es sich bei Religion und Religiosität um zwei verschiedene, nicht aufeinander rückführbare Größen handelt. Religiosität ist somit eine religiöse Quelle eigener Art. Sie kann sich zwar weitgehend aus einer bestimmten Religion speisen, sie kann aber auch eine hoch individualisierte Gestalt annehmen, in der Elemente und Fragmente unterschiedlicher Religionen verschmolzen sind.

Auch wenn Religion und Religiosität voneinander zu unterscheiden sind, so stehen sie doch in einem wechselseitigen Bedingungs-zusammenhang: „Religion ohne Religiosität führt zu leerer Routine, Religiosität ohne Religion verkümmert im subjektiven Binnenraum.“¹⁶

16 *Kunstmann, Joachim*: Religiosität und Bildung. Pädagogisch-bildungstheoretische Perspektiven. In: *Angel, Ferdinand / Bröking-Bortfeldt, Martin / Hemel, Ulrich u.a.*: Religiosität. Anthropologische, theologische und sozialwissenschaftliche Klärungen, Stuttgart 2006, 160–174, 168, Anm. 3.

3. Analysen: Aspekte und Typen juveniler Religiosität

3.1 Jugendliche Religiosität: ein komplexes Phänomen

(1) *Kennzeichen*

Religionssoziologische Studien zeichnen ein differenziertes Bild jugendlicher Religiosität. Diese ist ein vielschichtiges Gebilde. Einige Facetten seien genannt:¹⁷

1. Jugendliche Religiosität ist kein marginales Phänomen. Je nachdem, wie man den Religionsbegriff definiert und welches Forschungsdesign man anlegt, können mehr als 50% aller jungen Leute als religiös bezeichnet werden.
2. Für die Entwicklung ihrer Religiosität ist Religion ein Gegenstand, dem junge Menschen weder eindeutig positiv noch eindeutig negativ gegenüberstehen. Kirchlichkeit wird hingegen als prekär bzw. sehr negativ eingeschätzt.
3. Die Religiosität junger Menschen löst sich von inhaltlichen Geltungsansprüchen ab. Die – für die Theologie hochbedeutsame – Wahrheitsfrage spielt für sie keine Rolle. Glaubenssätze, Normen und Riten werden gesammelt – logische Inkonsistenzen geben dabei keinen Anlass, irritiert oder beunruhigt zu sein. Eine solche Religiosität ist als synkretistisch zu bezeichnen. Neueste Untersuchungen zeigen jedoch, dass die Tendenz

17 Vgl. hierzu *Sellmann, Matthias*: Jugendliche Religiosität als Sicherungs- und Distinktionsstrategie im sozialen Raum. In: *Kropač, Ulrich / Meier, Uto / König, Klaus* (Hg.): *Jugend, Religion, Religiosität. Resultate, Probleme und Perspektiven der aktuellen Religiositätsforschung*, Regensburg 2012, 25–55, 35–38; *Ziebertz, Hans-Georg*: Gesellschaftliche und jugendsoziologische Herausforderungen für die Religionsdidaktik. In: *Hilger / Leimgruber / Ziebertz* 2013 [Anm. 9], 76–105, 93–103. Ferner: *Streib / Gennerich* 2011 [Anm. 7].

zum Synkretismus insgesamt deutlich schwächer ausfällt, als bislang angenommen wurde.¹⁸ Damit hängt unmittelbar das folgende Merkmal zusammen:

4. Jugendliche Religiosität zehrt, stärker als vermutet, vom „Altvertrauten“¹⁹ des Christentums. Zwar zeichnet sich die Religiosität junger Menschen nicht so sehr durch ein konkretes Bekenntnis als vielmehr durch ein allgemein religiös aufgeladenes Weltbild aus.²⁰ Für dieses Weltbild stellt aber in Europa noch immer das Christentum den entscheidenden kulturellen Vorrat bereit. Dies bedeutet im Blick auf jugendliche Religiosität ein Doppeltes: Zum einen generiert sie keine neue religiöse *Sprache*, sondern agiert mit den hergebrachten christlichen Sprachmustern. Zum anderen bedient sie sich der christlichen *Tradition*, allerdings im Sinne eines Katalysators: Die Tradition liefert Stichworte, Begriffe, Anregungen. Diese dienen jungen Leuten als Anstoß, ihr religiöses Weltbild weiter auszuformen, oft genug gerade durch die Negation von Tradition.

(2) *Funktionen und Aneignung*

Ein 2012 erschienener Buchbeitrag über juvenile Religiosität von Matthias Sellmann liefert darüber hinaus weitere aufschlussreiche Befunde; drei seien erwähnt:²¹

1. Jugendliche setzen Religiosität strategisch ein. Sie steht im Dienste der Konstruktion der eigenen Biogra-

18 Vgl. Pollack, Detlef / Müller, Olaf: Religionsmonitor. Verstehen was verbindet. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland, Gütersloh 2013, 12f. sowie 44.

19 Ebd., 13.

20 Vgl. Ziebertz 2013 [Anm. 17], 103.

21 Vgl. Sellmann 2012 [Anm. 17], 46–52.

fie. Eine ihrer Funktionen besteht im *Distinktionsgewinn*, d.h., Religion wird dann angeeignet, wenn sie hilft, Zugehörigkeiten zu markieren und umgekehrt Abgrenzungen herzustellen. Die zentrale Funktion von Religiosität liegt jedoch im *Sicherheitsgewinn*. Religion soll, wenn sie angeeignet wird, behüten und beschützen, wärmen und verwöhnen – und ein bisschen Sicherheit geben „in einer Welt, in der nichts sicher scheint“, wie es in einem Song der Gruppe „Silbermond“ heißt.

2. Damit verändert sich die Bedeutung von Religion. Sie wird zu einer von biografischen Kontexten abhängigen Größe: „Nicht das Subjekt fügt sich ein in den von der Religion aufgespannten *ordo*; vielmehr wird Religion selbst in einen *ordo* eingefügt, nämlich den der Biografie.“²²
3. Junge Menschen eignen sich Religiosität in einer Weise an, die dem allgemeinen Muster juveniler Kulturan eignung entspricht. Religiöse Impulse werden für sie vor allem dann relevant, wenn sie sinnlich-ästhetisch konfiguriert sind, Nützlichkeit und Genuss verheißen, das Gefühl ansprechen und in das persönliche Kreativitätsmuster passen.

3.2 Eine Typologie

Die zahlreichen Einzelbefunde zu juveniler Religiosität lassen sich nach systematischen Gesichtspunkten ordnen. So entsteht ein Raster, das eine Unterscheidung von fünf Typen erlaubt:²³

22 Ebd., 48.

23 Vgl. Ziebertz 2013 [Anm. 17], 101f.

1. *christlich-kirchlich religiös*: Die Religiosität dieser Jugendlichen ist klar kirchlich geprägt – nach Inhalt und Form. Sie stehen hinter den wesentlichen Glaubensaussagen der Kirche und nehmen regelmäßig an kirchlichen Vollzügen teil. Gott ist für sie der jüdisch-christliche Gott, der sich in Jesus Christus geoffenbart hat.
2. *christlich orientierte Religiosität*: Junge Menschen dieses Typs orientieren sich zwar ebenfalls nach Inhalt und Form an der christlichen Tradition, sie empfinden aber den kirchlichen Anspruch auf die Deutung des Christlichen nicht als normativ bindend. Neben die kirchliche Tradition stellen sie selbstbewusst ihre eigene Vorstellung von christlicher Lebenshaltung. Bei ihnen werden das Traditionsangebot der Kirche und ihr eigener Anspruch auf religiöse Autonomie in eine individuelle Balance gebracht.
3. *religiös unbestimmt*: Solche Jugendlichen lehnen eine Beschäftigung mit religiösen Fragen zwar nicht ab, aber Religion fällt für sie nicht mit dem Christentum zusammen; im Gegenteil, gegenüber Kirchlichkeit hegen sie sogar viele Zweifel. Dies hindert sie aber nicht, Inhalte des christlichen Glaubens aufzugreifen und diese mit anderen religiösen Elementen zu verbinden. Ihr Gottesbild wird nicht durch die christliche Vorstellung eines personalen Gottes ausgefüllt, sondern zeigt sich als vage konturiert, etwa im Sinne einer „höheren Macht“ oder einer „kosmischen Energie“. Insgesamt ist die Religiosität dieser Jugendlichen „unbestimmt und fragend, zweifelnd und offen“.²⁴
4. *funktional religiös*: Bei diesem Typ herrscht ein starker Zweifel vor, „ob das mit Gott und der Religion

24 Ebd., 102.

überhaupt wahr sein kann“.²⁵ Aber selbst wenn sich Religion als rein menschliche Konstruktion erweisen sollte, lehnen diese Jugendlichen sie nicht ab, solange sie ihnen von Nutzen sein kann, etwa bei der Feier von Lebenswenden mit Hilfe kirchlicher Rituale.

5. *nicht religiös*: Hier gibt es eine klare Distanz zu Religion. Kirchengang, Gebet, Gottesvorstellungen etc. sind für nicht religiöse Jugendliche irrelevant. „Sie glauben nicht, sie wollen auch nicht glauben und sie hadern nicht mit dieser Entscheidung.“²⁶ Auch an Lebenswenden wünschen sie keinen Beistand in Form religiöser Riten. Kurzum: Der gesamte Bereich „Religion“ ist für sie kein Thema!

4. Perspektiven: (Christliche) Religion und Religiosität in der Zukunft

„Über die Zukunft zu sprechen ist für einen Wissenschaftler ein riskantes Unterfangen.“²⁷ Zu oft schon haben sich im Brustton der Überzeugung vorgetragene Aussagen später als falsch erwiesen. Als geradezu klassische Fehleinschätzung kann die eingangs erwähnte Säkularisierungsthese gelten, wonach Religion in einer zunehmend moderner und rationaler werdenden Welt nur mehr ein Nischendasein führen wird. Davon kann keine Rede sein!

Wenn im Folgenden einige Szenarien entfaltet werden, wie sich Religion, kirchliches Christentum und Religiosität

25 Ebd.

26 Ebd.

27 Joas, Hans: Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg i.Br. – Basel – Wien 2012, 185.

in Zukunft entwickeln könnten, dann sei die Möglichkeit einer Fehleinschätzung durchaus zugestanden.

4.1 Schwinden der Religionen – aber nur in Europa!

„Europa ist der einzige Punkt auf der Erde, in dem man von einem Schwinden der Religionen verantwortlich sprechen darf.“²⁸ Es ist eine eurozentrisch gefärbte Brille, die den Blick dafür verstellt, dass sich in Asien, Afrika und Amerika die Religionen einer beachtlichen Vitalität erfreuen. Diese scheint sich eher zu verstärken denn abzuschwächen.

Der Rückzug des Christentums in Europa geht im Übrigen nicht mit einem signifikanten Anwachsen des Atheismus einher. Atheismus in Gestalt einer dezidierten philosophisch-weltanschaulichen Position oder einer Lebenshaltung, die von einem entschiedenen humanen Impetus her lebt, ein „Atheismus der Tiefe“²⁹ also, bleibt eine Seltenheit. Was wächst, ist die Zahl der „bewusstlosen Atheisten“³⁰. Weltweit gesehen ist freilich der europäische Atheismus unerheblich.

28 *Brague, Rémi*: Atheismus und die Zukunft des Glaubens. In: zur debatte 6/2012, 9f., 9.

29 *Joas, Hans*: Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg i.Br. – Basel – Wien 2006, 28 [dort apostrophiert].

30 *Schnädelbach, Herbert*: Was Atheisten glauben. In: zur debatte 6/2012, 7f., 7.

4.2 Abnahme kirchlicher Prägekraft: christliche Gemeinschaften als Sauerteig, Sonderkultur oder Sekte?

Der Rückgang des Einflusses der großen christlichen Kirchen lässt sich für Deutschland und für Europa klar nachweisen.³¹ Es gibt derzeit keinen Hinweis darauf, dass dieser Trend nachlassen würde. Damit stehen die Kirchen vor der Aufgabe, diese Marginalisierung zu gestalten. Verstehen sie sich als Gemeinschaften, die auch in Zukunft versuchen, sich in gesellschaftliche Diskussionen mit vernehmbarer Stimme einzubringen und in der Gesellschaft als „kreative Minderheit“³² oder, um ein biblisches Bild zu verwenden, als Sauerteig zu wirken? Dies würde intensive Auseinandersetzungen und Wechselwirkungen mit der modernen Kultur erfordern, mit anderen Worten eine bewusst gepflegte „Weltlichkeit“. Oder entwickeln sich die Kirchen zu Sonderkulturen, die im Sinne einer „Wagenburgmentalität“ auf Abstand zu einer als säkular empfundenen Gesellschaft gehen? Dann besteht die Gefahr, dass diese Abgrenzung so weit vorangetrieben wird, dass kirchlich verfasstes Christentum sektenhafte Züge annimmt.³³

31 Vgl. *Braque* 2012 [Anm. 28], 9.

32 Zu dieser Formulierung vgl. *Brugger, René*: Christen als kreative Minderheit. Ein Rückblick auf den Beitrag von Christen für die Friedliche Revolution von 1989/90. In: *Anhalt, Elmar / Schultheis, Klaudia* (Hg.): Wertorientierung und Wertevermittlung in Europa. Interdisziplinäre Perspektiven und Standpunkte junger Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, Berlin 2012, 82–98. Brugger greift dabei auf den Geschichtsphilosophen und Kulturtheoretiker Arnold Toynbee (1889–1975) zurück.

33 Vgl. *Pröpper, Thomas*: „Wenn alles gleich gültig ist ...“. Subjektwerdung und Gottesgedächtnis. In: *Ders.*: Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg i.Br. – Basel – Wien 2001, 23–39, 37f.

4.3 Christentum ohne Christen?

„Das Christentum wirkt in der Gesellschaft, egal, wie viele Mitglieder die Kirche hat.“³⁴ Dieser überraschende Satz, 2011 geäußert, stammt von dem emeritierten Erfurter Bischof Joachim Wanke und wiegt umso schwerer, als Wanke ihn vor dem Hintergrund erfahrener Diaspora in Ostdeutschland formuliert. Sein Diktum hebt darauf ab, dass durch das diakonische Engagement der Kirchen in Deutschland nach wie vor Grundzüge des Christentums in der Gesellschaft präsent sind.

Dieser Gedanke kann noch vertieft werden: Grundüberzeugungen des Christentums wie Menschenwürde, Freiheit oder Gleichheit aller Menschen sind in säkularisierter Gestalt in den Institutionen des modernen Staates realisiert.³⁵ Dies gilt auch in gewisser Weise für das Gebot der Nächstenliebe. Der Rückgang karitativer Orden hat nicht zuletzt damit zu tun, dass der Staat zahlreiche soziale Aufgaben, die früher durch christliches Engagement abgedeckt wurden, selbst in die Hände genommen hat – anders als dies beispielsweise in den USA der Fall ist.

Es ist auch in Zukunft damit zu rechnen, dass der säkulare Staat und die säkulare Gesellschaft von christlichen Ressourcen zehren, die so tief in das Gemeinwesen inkorporiert sind, dass ihr christlicher Ursprung nicht mehr bewusst ist. Damit dieses Erbe vital bleibt, braucht es allerdings eine Erinnerungsgemeinschaft, die ihre Überzeugungen in besonderer Weise vertritt und lebt. Solange es diese Erinne-

34 Zitiert in: *Drobinski, Matthias*: Im Land der vielen Götter. In: *Süddeutsche Zeitung* vom 17./18. September 2011, 6.

35 Vgl. *di Fabio, Udo*: Die Kultur der Freiheit, München 2005, 97–100, 172f. – Zur prägenden Kraft des Christentums vgl. auch *Maier, Hans*: Welt ohne Christentum – was wäre anders?, Freiburg i.Br. – Basel – Wien 2000.

rungs- und Praxiskultur als gesellschaftlich wirksames Ferment gibt, mag die Zahl der Christen abnehmen, ohne dass deshalb zwangsläufig bestimmte christliche Grundüberzeugungen verlustig gehen.

4.4 Bleibende Differenz zwischen Religion und Religiosität

Auch wenn sich die christliche Religion in Deutschland weiter zurückzieht, gibt es keinen Mangel an Religiosität. Dabei ist Religiosität nicht als verkleinerte Abbildung „objektiver“ Religion auf ein Individuum zu denken, sondern als ein persönliches Welt- und Selbstverständnis, das sich religiöser Elemente und Kategorien bedient.³⁶ Diese können aus ganz unterschiedlichen Quellen stammen – wenngleich die wichtigste Brunnenstube in Deutschland nach wie vor das Christentum ist. Die Differenz zwischen Religion und Religiosität bleibt jedoch in der Postmoderne unhintergebar.³⁷

Es ist damit zu rechnen, dass die Religiositätslandschaft in Deutschland weiterhin bunt bleibt und noch bunter wird. Religiosität wird schon deshalb nicht an einem Mangel an Vitalität leiden, weil auch der Mensch der Postmoderne immer wieder Erfahrungen der Selbsttranszendenz macht, d.h. Erfahrungen von Ergriffensein, überwältigender Naturschönheit, Eros, Nächstenliebe, Angst, Leid, Schuld und moralischer Entscheidung. Diese bedürfen der Deutung. Der Raum zwischen Erfahrung und Deutung aber ist eine Domäne des Religiösen.³⁸

36 Vgl. *Hemel* 2002 [Anm. 14], 8.

37 Vgl. *Kropač, Ulrich / Meier, Uto / König, Klaus*: Elf Thesen zum Kongress. In: *Kropač / Meier / König* 2012 [Anm. 17], 243–256, 246f. (= 3. These).

38 Vgl. *Joas* 2006 [Anm. 29], 22–31.

Abzuwarten ist, wie institutionalisierte Religion mit dieser Vielfalt umgeht. Beurteilt sie – längs ihrer Maßstäbe – die individuellen Ausprägungen von Religiosität als solitär, defizitär, häretisch etc.? Oder vermag sie in ihnen einen Eigenwert zu erkennen, der möglicherweise sogar etablierte Religion inspirieren könnte?³⁹

4.5 Religiöse Sozialisation durch Multimedia?

Verschwindet, wenn institutionalisierte Religion an Einfluss verliert, das Religiöse aus der Öffentlichkeit? Anders als man vielleicht erwarten würde, ist das nicht der Fall. Es lässt sich im Gegenteil eine „neue Sichtbarkeit und Öffentlichkeit der Religion“⁴⁰ konstatieren, die sich in erster Linie den neuen Medien verdankt. Religiöses findet sich z.B. im Fernsehen, in der Pop-Musik, in der Werbung, in sozialen Netzwerken und im Cyberspace. Die Beziehungen zwischen Multimedia und Religion sind vielfältig; einige Beispiele:⁴¹

1. explizite Thematisierung traditioneller Religion in Multimedia, z.B. im Internet, in populärer Musik oder in Fernsehserien wie *South Park* und *The Simpsons*;
2. implizite Adaption religiöser Inhalte und Formen in Medien, z.B. in Filmen und besonders in der Werbung;
3. Übernahme religiöser Funktionen durch Medien: Diesen wachsen Aufgaben zu wie Kontingenzbewältigung, Thematisierung von Sinnfragen und Strukturierung des Tagesablaufes, die traditionell in die Do-

39 Vgl. Kropač / Meier / König 2012 [Anm. 37], 246f. (= 3. These).

40 Gräß, Wilhelm: Multimedia – epochemachende Herausforderung für Religion und Theologie. In: JRP 28 (2012) 19–22, 20.

41 Vgl. Schröder, Bernd: Multimedia und Religion. Rückfragen – Kontroversen – Perspektiven. In: JRP 28 (2012) 221–233, 226f.

mäne der Religion fielen. Beispiele: virtuelle Gebetsräume, Cyber-Friedhöfe, Online-Seelsorge.

Die mediale Präsenz des Religiösen beeinflusst die religiöse Sozialisation. Gleichwohl ist bislang nicht hinreichend geklärt, in welchem Umfang dies geschieht. Es zeichnet sich ab, dass die Medien auf die religiösen Vorstellungen und Einstellungen insbesondere jener jungen Menschen einwirken, die keine religiöse Sozialisation in Familie oder Gemeinde erfahren haben⁴² – und das ist eine wachsende Zahl.

Die multimediale Präsenz des Religiösen ordnet sich ein in den großen Zusammenhang des „iconic turn“, also der Wende von der auditiv-rationalen zur visuell-ästhetischen Wahrnehmung der Welt. Demnach ist damit zu rechnen, dass junge Menschen, die im Zeichen des „iconic turn“ aufwachsen, Religion und Glaube vor allem über ästhetische und multimediale Formate rezipieren.⁴³ Damit sind die Kirchen herausgefordert, ihre Formen der Verkündigung und Vermittlung des Glaubens auf den Prüfstand zu stellen.

4.6 Religiöse Bildung in der Schule: Form und Inhalt?

Es sind nur wenige Stimmen, die eine Ausgliederung religiöser Bildung aus der öffentlichen Schule in den privaten Raum fordern. Ansonsten gibt es einen breiten gesellschaftlichen Konsens in Deutschland darüber, dass religiöse Bildung einen wichtigen Beitrag zur Allgemeinbildung leistet, indem sie

- das kulturelle Gedächtnis pflegt,

42 Vgl. *Pirner, Manfred L.*: Religiöse Mediensozialisation. Wie die Medien die Religiosität von Kindern und Jugendlichen beeinflussen. In: JRP 28 (2012) 59–69, 68.

43 Vgl. hierzu auch *Kropač/Meier/König* 2012 [Anm. 37], 247f. (= 4. These).

- den Einzelnen bei der Entwicklung seiner personalen Identität unterstützt,
- ethische und soziale Verantwortlichkeit schärft,
- für die Gefahren religiösen Sektierertums sensibilisiert,
- die in den Religionen liegenden Gewaltpotenziale domestiziert und
- gerade in modernen, hoch entwickelten Gesellschaften „ein Bewusstsein von dem, was fehlt“, offenhält, um mit Jürgen Habermas zu sprechen.⁴⁴

Vermeht in Frage gestellt wird jedoch der *konfessionelle* Religionsunterricht. Gelingt es ihm, die Pluralität von Religionen und die Pluralität religiöser und weltanschaulicher Überzeugungen angemessen zu thematisieren? Oder erfüllen andere Formen religiöser Bildung diese Aufgabe besser, etwa Konzepte ökumenischen, multireligiösen oder religionskundlichen Religionsunterrichts? Hier ist mit Diskussionen zu rechnen. Unser Nachbarland Schweiz steckt mitten darin.

Schließlich ist zu fragen: In welchem Verhältnis stehen in Zukunft „objektive“ Religion einerseits und „subjektive“ Religiosität andererseits? Muss religiöse Bildung in der Schule zukünftig nicht nur Religions-, sondern auch Religiositätsunterricht sein?

44 *Habermas, Jürgen*: Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defätismus der modernen Vernunft. In: *Wenzel, Knut* (Hg.): Die Religionen und die Vernunft. Die Debatte um die Regensburger Vorlesung des Papstes, Freiburg i.Br. – Basel – Wien 2007, 47–56.

5. Zusammenfassung: Wiederkehr des Christentums?

„Die Christenheit muß wieder lebendig und wirksam werden und sich wieder eine sichtbare Kirche ohne Rücksicht auf Landesgrenzen bilden, die alle nach dem Überirdischen durstigen Seelen in ihren Schoß aufnimmt und gern Vermittlerin der alten und neuen Welt wird.“⁴⁵

Diese Worte stehen am Ende des frühromantischen Fragments *Europa oder die Christenheit*, das Friedrich von Hardenberg (1772–1801), genannt Novalis, 1799 unter dem Eindruck der Französischen Revolution verfasst hatte. In dieser Schrift stellt Novalis den Leserinnen und Lesern das emphatische Hoffnungsgemälde eines universalen konfessionslosen Christentums vor Augen, das, indem es in eine glanzvolle Vergangenheit zurückkehrt, die Welt erneuern wird. Heute, 200 Jahre später, erscheint uns Novalis' Vorstellung utopischer denn je. Ein Zukunftsbild des Christentums in Deutschland bzw. Europa, gezeichnet im Jahr 2014, wird ganz anders ausfallen. Zu seinen Zügen gehört Folgendes:

- Kirchliches Christentum nimmt weiterhin ab, wobei es entscheidend an den Kirchen liegen wird, *wie* sie diesen Rückgang gestalten.
- Die religiöse Landschaft wird aufgrund der zunehmenden Präsenz anderer Religionen bunter.
- Die säkulare Drift hält an, ohne in einen dezidierten Atheismus umzuschlagen.
- Grundüberzeugungen des Christentums bleiben in säkularen Transformationen gesellschaftlich und kulturell präsent.
- Der Prozess der Ausbildung individualisierter Religiosität setzt sich fort.

45 Novalis: *Europa oder die Christenheit*, Weilheim 1964, 69.

Auch bei diesen Prognosen ist zu bedenken: Sie stehen unter dem Vorzeichen der Fehlbarkeit. Novalis war weder der Erste noch der Letzte, der sich bezüglich der Zukunft des Christentums geirrt hat.⁴⁶ Wie sich das religiöse Feld *tatsächlich* entwickelt, wird die Zukunft erweisen.

46 „Die Geschichte der Religionen ist besonders reich an überraschenden Aufbrüchen, Erweckungen und Umbrüchen, die jeder Vorstellung von einer Linearität geschichtlicher Verläufe spotten“ (Joas 2006 [Anm. 27], 185).