

Das stabile Drittel: Religionslosigkeit in Deutschland

Monika Wohlrab-Sahr

Im Schatten der »Wiederkehr der Religion«

Seit einigen Jahren sind Schlagworte wie »Wiederkehr der Götter« (Friedrich Wilhelm Graf) oder »Return of the Sacred« (Daniel Bell) in aller Munde und werden von den Medien und anderen interessierten Kreisen nachhaltig verbreitet. Die lange Zeit als selbstverständlich geltende und nicht zuletzt von soziologischen Modernisierungstheoretikern gestützte Erwartung, dass Religion in modernen Gesellschaften unweigerlich an Bedeutung verlieren werde, scheint umzuschlagen in ihr Gegenteil. Religion, so hat es den Anschein, ist weltweit auf dem Vormarsch und kehrt auch in Gesellschaften zurück, in denen kirchliche Bindungen vormals stark an Bedeutung verloren haben. Tatsächlich sprechen manche Anzeichen für diese Annahme:

- Gerade in den jüngsten Altersgruppen steigt die Religiosität in vielen Ländern der Welt nachweislich an, sodass die Gleichung »je jünger, desto weniger religiös« nicht mehr ohne weiteres anzuwenden ist.
- Migranten, besonders Muslime, bringen eine öffentlich sichtbare Religion zurück ins Bewusstsein auch derjenigen Länder, die als nachhaltig säkularisiert galten oder in denen man zumindest fest davon ausging, dass Religion eine Privatsache geworden sei, die im öffentlichen Leben eine allenfalls zereemonielle oder karitative Rolle zu spielen habe.
- Islamistische, christlich-fundamentalistische und jüdisch-orthodoxe Strömungen sind zunehmend ins Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt und haben alte Ängste vor der Irrationalität des Religiösen neu belebt.

Der – teils empirisch begründete, teils medial überzeichnete – Eindruck einer Wiederkehr der Religion hat freilich ein anderes Phänomen in den Hintergrund treten lassen, das für die gegenwärtige Lage nicht weniger bedeutsam ist, wenn gleich es sich im internationalen Vergleich sehr unterschiedlich darstellt: die

Konfessionslosigkeit und – noch weitergehend – die Religionslosigkeit. Man kann sogar vermuten, dass sich beide Phänomene in ihrer Wahrnehmung wechselseitig verstärken: Die Betonung der Wiederkehr der Religion tendiert dazu, den vorherigen Zustand als von Religion weitgehend entleert zu überzeichnen. Die Akzentuierung einer im Kern säkularen Gesellschaft, in der Religion eine allenfalls marginale Rolle spielt, neigt dazu, die neuen religiösen Tendenzen schnell als »Rückfall« hinter die Aufklärung zu interpretieren.

Ist Religionslosigkeit überhaupt möglich?

Anthropologisch orientierte Zugänge halten Religionslosigkeit bisweilen für ein Ding der Unmöglichkeit. Gehört Religiosität zum Menschsein dazu? Verwechselt man nicht die Abwendung von den Kirchen mit der Abkehr von der Religion, wenn man von Religionslosigkeit spricht? Sind nicht diejenigen, die die Kirchen verlassen, dennoch religiös auf eine private christliche Art oder zumindest »spirituell« in einem allgemeinen, unbestimmten, nicht institutionell gebundenen Sinne? Ist Religion in der Vergangenheit nicht lediglich »unsichtbar« geworden (Luckmann 1991), untergründig aber dennoch präsent gewesen und kehrt nun zunehmend ins Bewusstsein zurück?

Damit sind auch Fragen der empirischen Messung von Religiosität und Religionslosigkeit aufgeworfen, die je nach Instrumentarium unterschiedliche Antworten zutage fördern. In jedem Fall müssen diese Formen des Messens in der Lage sein, Kirchlichkeit und Religiosität zu unterscheiden, dürfen ihre Indikatoren also nicht ausschließlich aus dem Bereich der kirchlichen Religiosität gewinnen. Thomas Luckmann (1960) hat bereits früh auf diese Problematik aufmerksam gemacht.

In der Religionssoziologie sind für solche Messvorgänge letztlich zwei Möglichkeiten denkbar.¹ Die eine wurde im Religionsmonitor realisiert und orientiert sich an einem inhaltlichen – »substanziellen« – Verständnis von Religiosität. Sie versucht, das Konzept über verschiedene Operationalisierungen so zu erweitern, dass dabei auch außerkirchliche – etwa pantheistische – Formen in den Blick kommen. Dieses Vorgehen ist empirisch praktikabel und unmittelbar nachvollziehbar, da es Religiosität anhand von Phänomenen erfasst, die auch nach alltagsweltlichem Verständnis als entsprechende Ausdrucksformen aufgefasst werden. Operationalisiert werden Ideen und Kategorien aus dem Wissensbestand der Religionsgemeinschaften und der (teils kritisch) darauf bezogenen religiösen und weltanschaulichen Debatten.

Der zweite Weg wäre es, Religiosität abstrakter zu fassen im Sinne von »subjektiven Systemen letzter Relevanz«. Dieser Weg wurde von Thomas Luckmann (1991) theoretisch entworfen, aber nicht für die Forschung operationalisiert. Nicht zuletzt wegen dieser fehlenden Operationalisierung konnte der Luckmann'sche Religionsbegriff leicht als »Keule« gegen alle Versuche, Säkularisierung empirisch nachzuweisen, benutzt werden. Zugespitzt gesagt: Religion gilt dann potenziell immer als das, was die Messungen gerade nicht erfassen. Aus diesem Grund erschien der Luckmann'sche Begriff vielen Forschern für die empirische Analyse nicht tauglich.

Im Rahmen der vierten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD (Friedrich, Huber und Steinacker 2006) versuchte man, diesen Religionsbegriff nutzbar zu machen, indem mithilfe einer Faktorenanalyse »Weltsichten« (Wohlrab-Sahr und Benthaus-Apel 2006) erhoben wurden. Dabei konzentrierte man sich – um den Fokus nicht allzu unscharf werden zu lassen – auf die für Religion charakteristischen Unterscheidungen: Immanenz vs. Transzendenz, Ordnung vs. Unordnung sowie interne vs. externe Zurechnung. Diese Unterscheidungen wurden über eine Vielzahl inhaltlicher Ausprägungen erfasst. Damit kamen fließende Übergänge zwischen religiösen und nicht-religiösen Formen der Weltansicht in den Blick, aber auch deren Unterschiede.

Diese Differenzierung ist hier insofern relevant, als sie hilft, die Befunde des Religionsmonitors zur »Religionslosigkeit« einzuschätzen. Diese beziehen sich auf die Haltung der befragten Personen zu substanziellen Formen der Religiosität in den verschiedenen Dimensionen der Überzeugung, der Praxis, der Erfahrung und des Wissens. Sie beziehen sich nicht auf die Frage, ob man bei den so ermittelten »Religionslosen« ein subjektives System letzter Relevanz hätte rekonstruieren können, das etwa in seiner Orientierung an einer als schicksalhaft empfundenen Ordnung oder in dem starken Gefühl der Verantwortung gegenüber einer externen, aber nicht göttlichen Größe (z. B. gegenüber einer Weltanschauungsgemeinschaft oder einem »Auftrag« für das eigene Leben) durchaus erkennbare Parallelen zu einer religiösen Weltsicht aufweist, wenngleich es nicht mit dieser identisch ist.

Im Unterschied zu dieser Vorgehensweise bleibt der Bezug im Religionsmonitor strikt substanziell. Religiosität wird hier über verschiedene Facetten erfasst, indem stets kirchliche *und* außerkirchliche Formen der Religiosität operationalisiert werden: neben dem Gebet auch die Meditation, neben der Erfahrung, von Gott angesprochen zu sein, auch die des Einsseins mit der Welt. Nichtreligiöse Haltungen – im Folgenden abkürzend als »Religionslosigkeit« bezeichnet – kommen primär negativ, das heißt in Form geringer Intensität religiöser Überzeugungen, in den Blick.

Konfessionslosigkeit und Religionslosigkeit

Das im Religionsmonitor gewählte Vorgehen erlaubt es, religiös-konfessionelle (Nicht-)Zugehörigkeit und verschiedene Dimensionen der Religiosität sowie deren Intensität systematisch aufeinander zu beziehen. Dabei ist die Religionslosigkeit bzw. eine »nichtreligiöse« Haltung durch den geringsten Grad an »religiöser Zentralität« insgesamt und durch den geringsten Grad an »Intensität« der einzelnen religiösen Dimensionen charakterisiert. Man kann so systematisch überprüfen, ob Konfessionslose nicht insgeheim doch eine Form der privaten – substanziellen – Religiosität pflegen, oder ob sie in ihrem Erleben (etwa über eine bestimmte Gefühlsqualität) eine spirituelle Dimension aufweisen.

Der Religionsmonitor zeigt hier ein recht klares Bild. Etwa ein Drittel der deutschen Bevölkerung ist konfessionslos – wozu der Osten Deutschlands erheblich mehr beiträgt als der Westen. Davon sind wiederum gut zwei Drittel (in manchen Dimensionen noch deutlich mehr) als eindeutig »religionslos« einzustufen: In ihrem Leben hat Religiosität keine zentrale Bedeutung.

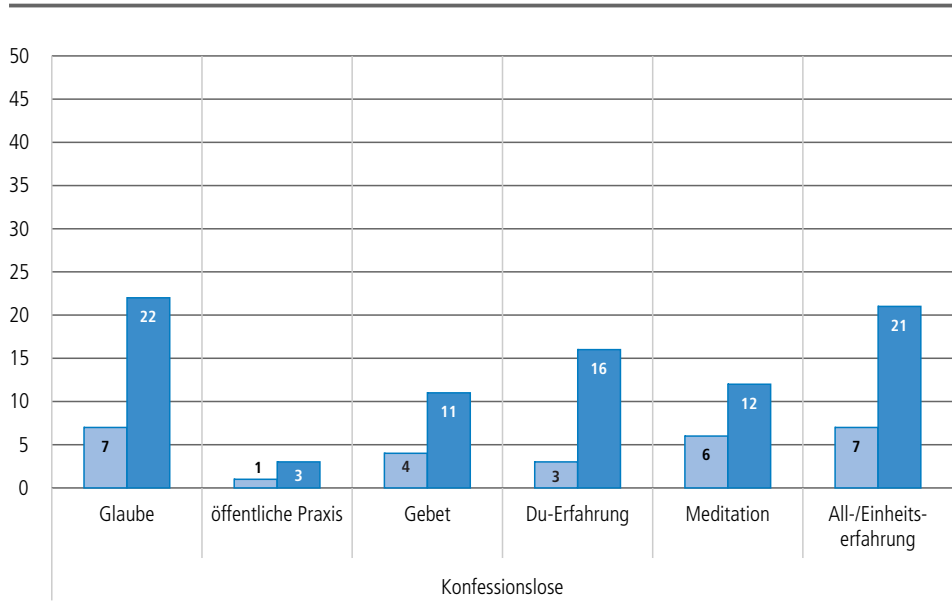
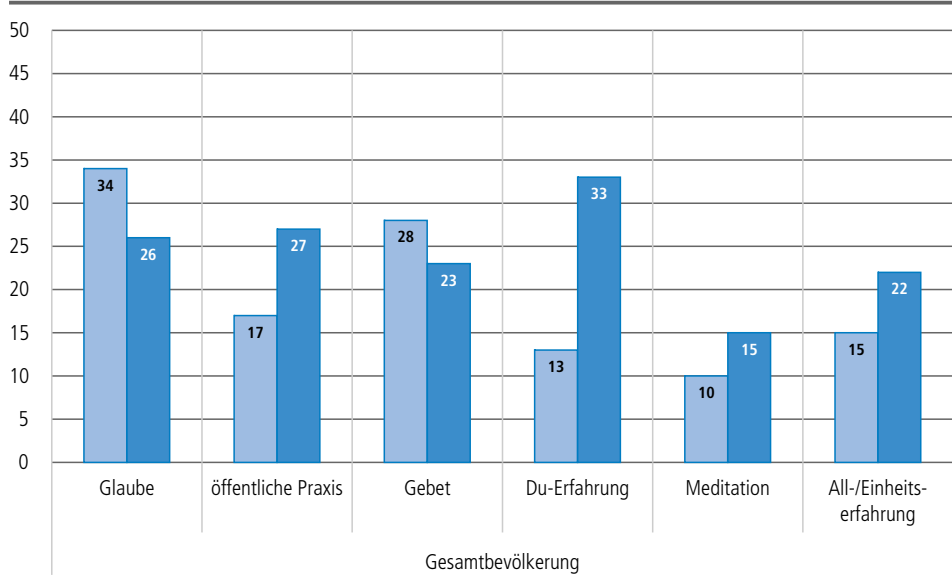
70 Prozent der Konfessionslosen teilen keine religiösen Überzeugungen (etwa den Glauben an Gott oder an ein Leben nach dem Tod), 96 Prozent haben keine öffentliche (z. B. Gottesdienstbesuch) und 85 Prozent keine private religiöse Praxis (z. B. Gebet oder Meditation), und 81 Prozent der Konfessionslosen machen keinerlei religiöse oder spirituelle Erfahrungen, z. B. von Gott angesprochen zu werden oder mit der Welt eins zu sein.

Allein die intellektuelle Dimension spielt für sie eine etwas größere Rolle: Knapp die Hälfte hat zumindest ein gewisses Interesse, über religiöse Fragen informiert zu werden, und denkt über Religion nach. Und: Je älter die Person, desto größer das Interesse an dieser intellektuellen Auseinandersetzung.

Aufgrund der vorliegenden Daten ist nicht zu entscheiden, was sich hinter diesem intellektuellen Interesse verbirgt. Man wird es aber wohl kaum als Indiz für subjektive Religiosität (oder einen anthropologischen Rest von Religiosität) interpretieren können. In vielen Fällen dürfte es schlicht ein Interesse an Religion als »sozialer Tatsache« sein, das sich aus säkularistischem Eifer ebenso speisen kann wie aus kühler Distanz, aus der Neugier am »Obskuren« ebenso wie aus der Bereitschaft, sich selbst religiös stimulieren zu lassen.

Die Daten der regelmäßig durchgeführten Allgemeinen Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften (ALLBUS) ergeben freilich auch Hinweise auf eine gewisse religiöse Öffnung: Etwa wenn im weitgehend säkularisierten Osten Deutschlands gerade junge Leute zunehmend etwas mit der Vorstellung eines Lebens nach dem Tode anfangen können, obwohl sie nicht unbedingt an Gott

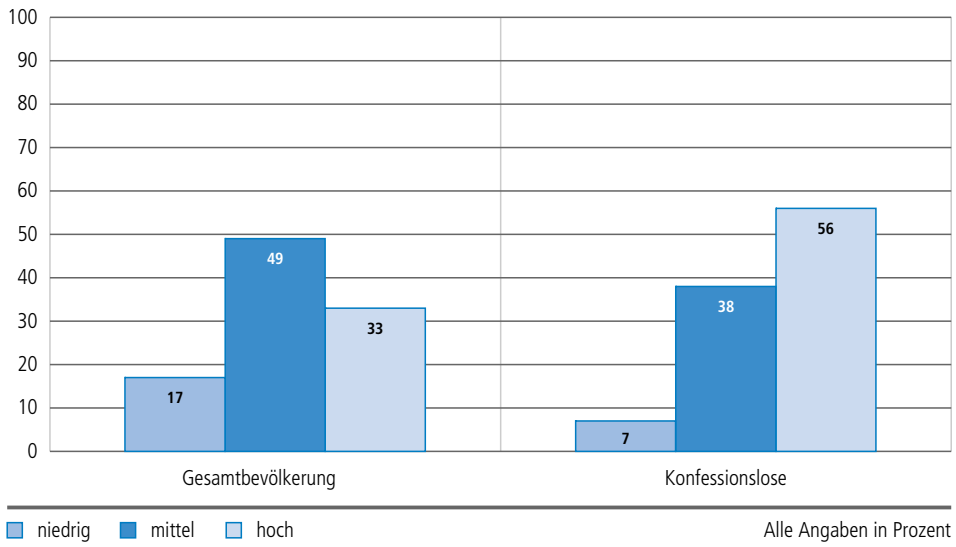
Abbildung 1: Dimensionen von Religiosität



■ Personen mit hoher Ausprägung
■ Personen mit mittlerer Ausprägung

Alle Angaben in Prozent

Abbildung 2: Intellektuelles Interesse an Religion



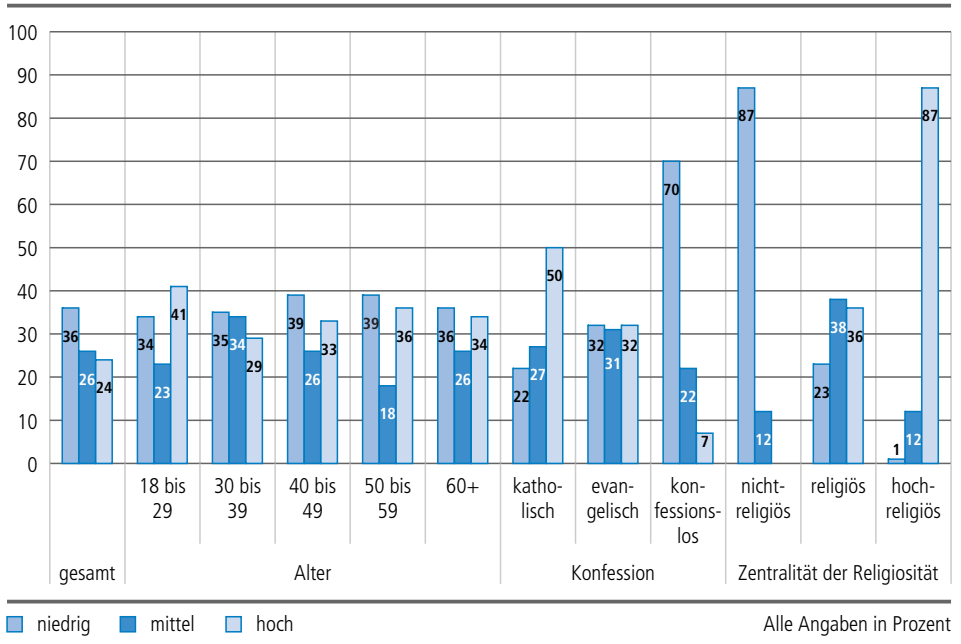
glauben. Die Umfrage des Jahres 2002 zeigt bei der jüngsten Gruppe der 18- bis 29-jährigen Ostdeutschen eine im Vergleich zu 1991 erkennbar stärkere Zustimmung zu bestimmten religionsnahen Aussagen. Auffällig ist in dieser Altersgruppe vor allem ein Befund, den man als relativ allgemeines In-Rechnung-Stellen von Transzendenz interpretieren könnte, und zwar in einer positiven (Leben nach dem Tod) und einer negativen Variante (Okkultismus).

Den größten Zuwachs – innerhalb von etwa 10 Jahren kam es hier zu mehr als einer Verdoppelung von 15 auf 34 Prozent – erfuhr der Glaube an ein Leben nach dem Tod, ohne dass gleichzeitig der Glaube an Gott gestiegen wäre. Die nächst hohe Zustimmung findet sich mit 26 Prozent bei den 75- bis 89-Jährigen (ALLBUS 2002: 117; eigene Berechnungen). Ein ähnlicher Befund ergibt sich bei der Frage nach der Relevanz von Magie, Spiritismus und Okkultismus. Während hier die Ablehnung durchschnittlich bei 80 Prozent liegt, fällt sie in der jüngsten Altersgruppe mit 68 Prozent deutlich niedriger aus (ebd.: 107; e. B.). Vergleichbare Unterschiede zeigen sich auch beim Votum, man solle sich primär an dem orientieren, was man mit dem Verstand erfassen könne, und alles andere auf sich beruhen lassen (ebd.: 95). Die Jüngsten erweisen sich auch hier als die Gruppe, die sich am wenigsten ausschließlich am Rationalen orientiert.

Qualitative Untersuchungen zum Säkularisierungsprozess in Ostdeutschland (Wohlrab-Sahr, Karstein und Schaumburg 2005) zeigen, dass das, was man als »transzendente Suchbewegungen« dieser jungen Erwachsenen bezeichnen

könnte, oft wenig mit eigener religiöser Erfahrung zu tun hat. Medienberichte über Nahtoderfahrungen, Science-Fiction-Filme und Informationen über fremde Religionen sowie eine philosophisch-intellektuelle Haltung des Fragens sind Quellen dieser eher experimentellen Annäherung an das, was im Religionsmonitor als »ideologische Dimension« gefasst wird.

Abbildung 3: Ideologisches Interesse an Religion



Damit korrespondiert auch der Befund des Religionsmonitors, dass die Altersgruppe der 18- bis 29-Jährigen die höchsten zustimmenden Werte (41 %) bei der ideologischen Dimension der Religion – Glaube an Gott oder an ein Leben nach dem Tod – aufweist, während bei allen anderen Dimensionen die religiöse Intensität mit dem Alter ansteigt. Das religiöse Feld in der Bundesrepublik – wie das anderer Länder auch – gerät offenbar von den Jüngeren her in eine gewisse Bewegung.

Wer sind die »Religionslosen«?

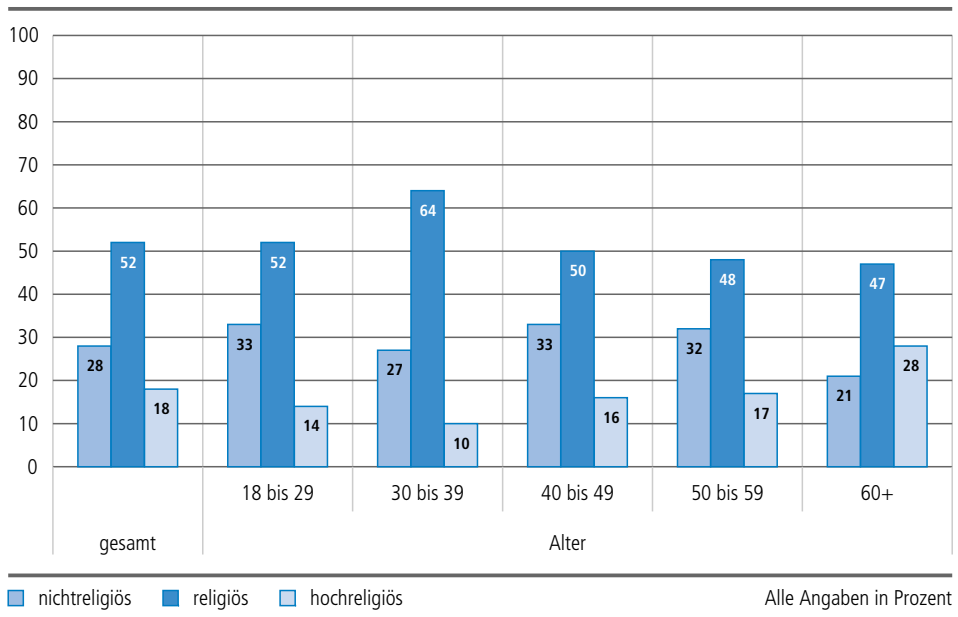
Obwohl es einen großen Überschneidungsbereich zwischen Religionslosigkeit und Konfessionslosigkeit gibt, lohnt ein genauerer Blick auf die beiden Phänomene. Mithilfe der Resultate des Religionsmonitors lassen sich die entsprechen-

den Gruppen detaillierter beschreiben: Als eindeutig »nichtreligiös« eingestuft werden 63 Prozent der Bevölkerung im Osten Deutschlands, aber nur 19 Prozent im Westen – noch immer gibt es hierzulande also sehr verschiedene religiös-weltanschauliche »Landschaften«.

Auch zeigt sich nach wie vor ein gewisser Geschlechterunterschied in der Haltung gegenüber der Religion. Ein etwas größerer Teil der Männer (34 %) als der Frauen (23 %) gilt nach dem Religionsmonitor als »nichtreligiös«. Allerdings wissen wir aus anderen Studien, dass dieser Unterschied in dem Maße schwindet, wie sich Frauen am Erwerbsleben beteiligen (Ahrens 2000).

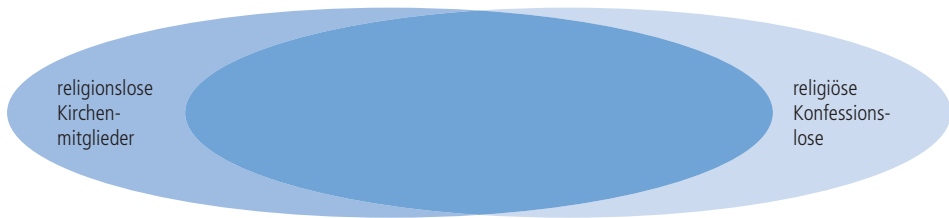
Bei den über 60-jährigen Befragten ist ein deutlich geringerer Anteil religionslos als bei den Jüngeren, wobei die Altersgruppe der 30- bis 39-Jährigen etwas aus dem Rahmen fällt: Die Lebensspanne, in der viele Menschen mit kleineren Kindern zusammenleben, verändert offenbar bei manchen auch die Haltung gegenüber Religion und führt in der Konsequenz eher zu einem mittleren Level an Religiosität.

Abbildung 4: Religionslosigkeit nach Altersgruppen



Obwohl bei einer deutlichen Mehrheit Konfessions- und Religionslosigkeit zusammenfallen, zeigen sich auch interessante Ausnahmen: die Minderheiten der religionslosen Kirchenmitglieder und der religiösen Konfessionslosen.

Abbildung 5: Überschneidungen von Konfessions- und Religionslosen



Quelle: Eigene Darstellung

So ist unter denen, die einer evangelischen oder katholischen Kirche angehören, jeweils eine Minderheit (15 bzw. 17 %) als nichtreligiös einzustufen. Umgekehrt findet sich unter den Konfessionslosen eine relevante Minderheit, die daran glaubt, dass es »Gott oder etwas Göttliches« gibt: 29 Prozent der Konfessionslosen stimmen dem in hohem oder mittlerem Maße zu, und selbst bei den als »nichtreligiös« Eingestuften finden sich noch 12 Prozent an mittlerer Zustimmung.

Ähnliches, wenn auch auf deutlich niedrigerem Niveau, zeigt sich bei der privaten religiösen Praxis: 15 bzw. 18 Prozent der Konfessionslosen weisen in puncto Gebet oder Meditation mittlere oder hohe Werte auf. Wie bereits andere Studien für Teilgruppen der deutschen Wohnbevölkerung gezeigt haben (Pittkowski 2006; Höhmann und Krech 2006), gibt es also bei den Kirchenmitgliedern wie auch bei den Konfessionslosen gewisse Zonen der Uneindeutigkeit.

Die vierte EKD-Studie zur Kirchenmitgliedschaft (Friedrich, Huber und Steinacker 2006) zeigt, dass es sich bei der Minderheit der Religiösen unter den Konfessionslosen weit überdurchschnittlich um Westdeutsche handelt: Das sind zum Beispiel Menschen, die aus einer Haltung des Protestes aus der Kirche ausgetreten sind, ohne sich von der Religion oder vom Christentum zu verabschieden. Im Osten Deutschlands ist Konfessionslosigkeit dagegen mehrheitlich kein Ergebnis persönlicher Entscheidung, sondern Resultat von Sozialisation: Zwei Drittel der Ostdeutschen sind nie Kirchenmitglieder gewesen (Pittkowski 2006; vgl. auch Pickel 2000).

Es verwundert nicht, dass die Nähe der Konfessionslosen zur religiös-spirituellen Dimension umso größer wird, je weniger eindeutig religiös gefärbt die Aussagen des Religionsmonitors sind, zu denen die Befragten sich positionieren sollen. Das Gefühl, »mit allem eins zu sein«, hatten immerhin schon 28 Prozent der Konfessionslosen in mittlerem oder hohem Maße. Selbst bei dieser relativ unspezifisch-mystischen Aussage liegen die Werte der Religionslosen mit 11 Pro-

zent deutlich niedriger. Dies lässt sich in zweierlei Hinsicht interpretieren: Zum einen kann es sich bei den Religionslosen insgesamt um einen stärker sachlich-rational orientierten Typus handeln, der nicht nur expliziter Religion, sondern auch einer bestimmten – mystisch geprägten – Art von Erfahrung skeptisch gegenübersteht (und eine solche Erfahrung entsprechend seltener macht).

Eine andere Möglichkeit wäre, dass bereits die Formulierung »mit allem eins zu sein« so stark und erkennbar religiös gefärbt ist, dass Religionslose die Antwort mitsamt ihrem Bedeutungshof ablehnen, auch wenn sie Erfahrungen gemacht haben mögen, die in diese Kategorie fallen könnten. In der Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD zeigte sich im Übrigen, dass westdeutsche Konfessionslose sehr viel offener gegenüber einer religiös getönten Semantik sind als Ostdeutsche (Wohlrab-Sahra und Benthaus-Apel 2006).

Zur empirischen Überprüfung dieser Deutungsversuche müsste man Fragen zu verschiedenen Einheitserfahrungen stellen: neben dem mystischen »Einssein mit allem« etwa auch die sexuell-erotische Erfahrung der Verschmelzung mit einer geliebten Person, das Gefühl, in einer Gemeinschaft oder Gruppe aufzugehen, oder das Gefühl der innigen Verbundenheit mit den Menschen auf der Welt. Eine solche Fragestellung zielte dann nicht von vornherein auf eine als »religiös« zu klassifizierende Erfahrung, sondern auf einen bestimmten Typus der Entgrenzungserfahrung, der in religiösen wie nicht-religiösen Zusammenhängen gemacht werden und religiös wie auch nicht-religiös konnotiert sein kann. Thomas Luckmann hat in neueren Schriften zur Religionssoziologie von der »Schrumpfung von Transzendenz« gesprochen (Luckmann 2002), wobei er Verschiebungen des Erlebens von den großen (»Jenseits«, Leben nach dem Tod) hin zu den mittleren und kleinen Transendenzen im Sinn hatte, für die die genannten Beispiele stehen können.

Religionslosigkeit als Abkehr von einer habituellen Figuration?

Die Daten des Religionsmonitors zeigen auch, dass Religiosität (und entsprechend Religionslosigkeit) keine »Ein-Punkt-Programme« sind, sondern komplexe Orientierungsbündel bzw. habituelle Figurationen. Ob man religiös ist oder nicht, korreliert etwa damit, wie wichtig einem die Familie oder der Ehepartner, Beruf oder Freizeit, Bildung oder Politik sind. Korrekt müsste man freilich sagen: Es korreliert damit, als wie wichtig diese Bereiche von den Befragten beschrieben werden. Denn wie sich diese Bedeutung im praktischen Leben umsetzt, vor allem dann, wenn verschiedene Anliegen in Konflikt geraten, lässt

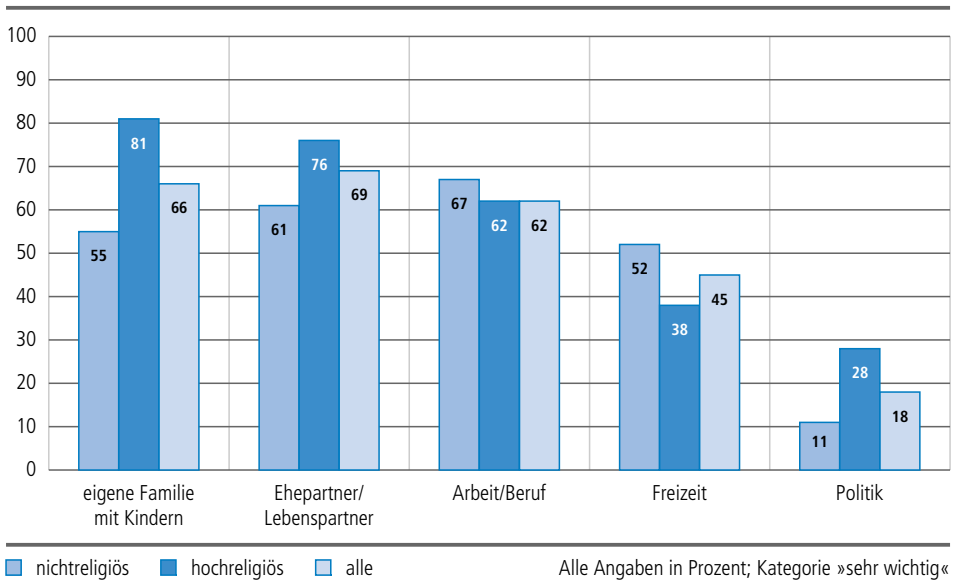
sich aufgrund von Umfragedaten kaum beurteilen. Somit werden hier in der Regel eher Formen der Selbstbeschreibung erfasst als Formen der Praxis.

Aus anderen Studien wissen wir, dass dort, wo Formen der (vorgestellten) Praxis, die für das eigene Leben unmittelbar relevant sind, an einer anderen Stelle des Fragebogens ebenfalls abgefragt wurden, bisweilen eklatante Unterschiede erkennbar werden: zwischen normativen Vorstellungen – dem, was *im Prinzip* als wichtig und richtig erachtet wird – und den Prioritäten, an denen man sich bei der Gestaltung des eigenen Lebens *praktisch* orientiert (Höhmann und Krech 2006).

Ein Beispiel dafür ist die hohe Wertschätzung des christlichen Gebots der Fürsorge für Fremde bei gleichzeitiger starker Präferenz eines religiös homogenen Wohnumfeldes oder einer grundsätzlichen Ablehnung von Moscheebauten (ebd.: 173 ff.). Bei 25 Prozent der befragten Evangelischen zeigte sich hier eine Diskrepanz, und sie war umso höher, je stärker die Kirchenbindung und die Religiosität der Befragten war. Mit hoher Religiosität geht offenbar eine starke ideologische Vereindeutigung einher, die mit lebenspraktischen Präferenzen nicht notwendig etwas zu tun hat.

Betrachtet man im Religionsmonitor die Antworten auf die Frage, was im eigenen Leben wichtig ist, werden die Religionslosen sowie die Hochreligiösen als besondere, vom Durchschnitt der Befragten klar unterschiedene Gruppen erkennbar.

Abbildung 6: Wichtigkeit der Lebensbereiche



Besonders deutlich wird die Differenz zwischen den beiden Gruppen bei der Familienorientierung. Die Frage, wie wichtig eine eigene Familie mit Kindern ist, beantworten die meisten mit großer Zustimmung: Auf einer Skala von 1 bis 5 liegt der Durchschnittswert hier bei 4,4. Während die »Hochreligiösen« diesen Wert mit durchschnittlich 4,7 noch überschreiten und 81 Prozent von ihnen »sehr wichtig« als Antwort wählen, liegen die Religionslosen mit einem Mittelwert von 4,2 (und 55 % Zustimmung beim höchsten Wert) erkennbar unter dem Schnitt. Die Streuung der Antworten bei dieser Gruppe ist größer, was dafür spricht, dass der Bereich von Familie und Kindern für sie weniger stark weltanschaulich besetzt ist: Es gibt hier offenbar einen geringeren Druck, sich eindeutig zu positionieren.

Ein spiegelverkehrtes und noch eindeutigeres Resultat zeigen die Befunde zur Freizeit: Während die Religionslosen den Durchschnittswert von 45 Prozent starker Zustimmung deutlich überschreiten (52 %), liegen die Hochreligiösen mit 38 Prozent klar darunter. Die Unterschiede sind hier deutlich stärker ausgeprägt als bei der Frage nach der Wichtigkeit von Arbeit und Beruf. Zwar liegen auch dort die Religionslosen vorne, im Durchschnitt aller Antworten macht sich das aber nur noch minimal bemerkbar, und die Antworten der Hochreligiösen liegen exakt im Durchschnitt. Das spricht dafür, dass die Bewertung der Freizeit nicht primär vor der Kontrastfolie Arbeit erfolgt, in dem Sinne, dass Hochreligiöse gleichzeitig diejenigen mit der größeren Arbeitsethik wären. Wenn dies so wäre, wäre zu erwarten, dass sich bei der Bewertung der Arbeit ähnlich unterschiedliche Präferenzen zeigen, was aber nicht der Fall ist. Gleichwohl ist für die Hochreligiösen die Wertschätzung von Freizeit offenbar weniger evident (vielleicht auch weniger legitim), als dies in einer vermeintlichen »Freizeitgesellschaft« nahezuliegen scheint.

Vorstellbar wäre, dass Freizeit vor allem mit individuell verfügbarer und konsumierbarer Zeit gleichgesetzt wird, sodass sie den Hochreligiösen, die insgesamt stärker die Werte Familie und Gemeinschaft betonen, etwas verdächtig ist. Es spielte dann bei der Angabe der eigenen Präferenzen weniger der Gegensatz von Freizeit und Arbeit eine Rolle, sondern eher der von freier Zeit und (sinnvoll) genutzter Zeit. Diese Interpretation geht freilich über das hinaus, was sich mit den vorhandenen standardisierten Daten zeigen lässt. Sie abzusichern würde offenes Interviewmaterial voraussetzen, aus dem hervorginge, welche Horizonte und Kontrasthorizonte bei der Hoch- oder Geringschätzung bestimmter Werte eine Rolle spielen. Freizeit kann hoch bewertet werden als Kontrast zur Arbeit, aber auch als deren verdientes, gleichermaßen wertgeschätztes Pendant; sie kann gering geachtet werden als leistungsfreie Zeit vor dem Kontrast-

horizont der Leistung, aber auch als »ungebundene« Zeit (mit der Assoziation des »Zeitvertreibs«) im Kontrast zu einer sinnvoll genutzten, »gebundenen« Zeit.

Den beschriebenen Differenzen zwischen beiden Gruppen entspricht ein deutlicher Unterschied in der Bewertung von Politik. Während nur 11 Prozent der Nichtreligiösen diesen Bereich für »sehr wichtig« erachten, rangieren die Hochreligiösen mit 28 Prozent maximaler Zustimmung (und einem Durchschnittswert von 3,5) deutlich darüber.

Diese Daten sprechen dafür, dass eine stark ausgeprägte Religiosität kein isoliertes Merkmal ist, sondern vielmehr in einen Habitus eingebunden ist: Sie geht in hohem Maße einher mit einer Haltung der familiären Bindung und der öffentlichen Verantwortung sowie einem Ideal der »Nutzung« von Zeit. Religionslosigkeit wäre dann ebenfalls nicht nur die Ablehnung eines einzigen Verhaltensmerkmals, sondern tendenziell auch der Abschied von diesem Habitus. Die Daten des Religionsmonitors legen nahe, dass Religionslosigkeit auf der Ebene des Habitus verbunden ist mit stärkerer Individualisierung, Freizeitorientierung und – offenbar auch – mit stärkerer politischer Indifferenz. Wobei mit Individualisierung hier nicht, wie landläufig oft angenommen, Beziehungs- oder Bindungslosigkeit gemeint ist, sondern eher, die klaren Präferenzen von Ehe und Familie zu relativieren zugunsten der individuellen Lebensplanung.

Der Eindruck der politischen Indifferenz bei den Religionslosen relativiert sich etwas, wenn man bedenkt, dass in dieser Gruppe die ostdeutsche Bevölkerung stark überrepräsentiert ist. So lässt wohl auch ihre spezifische Erfahrung mit der Politik diesen Bereich auf der Skala der Relevanzen nach unten rutschen.

Ursachen und Konsequenzen hoher Religionslosigkeit

Religionslosigkeit ist ein Resultat längerfristiger gesellschaftlicher Prozesse. Dies macht der Vergleich zwischen dem Osten und dem Westen Deutschlands, aber auch der internationale Vergleich deutlich. In Deutschland gibt es nach wie vor massive Unterschiede: Der Osten wurde in der DDR-Zeit nicht nur entkirchlicht, sondern auch weitgehend und nachhaltig religionslos (Karstein et al. 2006). Allerdings zeigen historische Studien (Hölscher 1995, 2001; McLeod 2000; Kaiser 2003), dass das Gebiet, das später die DDR wurde, bereits im 19. Jahrhundert durch geringere Kirchenbindung und die stärkere Präsenz säkularistischer Bewegungen und Vereine charakterisiert war. Aufgrund der Wiedervereinigung Deutschlands machen sich diese Entwicklungen in ihrer Summe nun bundesweit bemerkbar.

Berücksichtigt man bei der Betrachtung allerdings die zeitliche Dimension, wie sie etwa in den Generationendifferenzen zum Ausdruck kommt, wird erkennbar, dass diese auf eine starke Ost-West-Differenz zielende Beschreibung in naher Zukunft kaum noch zutreffen dürfte. So wie sich im Osten Deutschlands nicht nur Konfessionslosigkeit, sondern auch Religionslosigkeit in hohem Maße weiter-»vererbt«, wird sie im Westen zukünftig wohl ebenfalls ein Resultat ausbleibender religiöser Sozialisation sein.

Eine rein zeitpunktbezogene Betrachtung zeigt zwar das erwartete Bild – im Osten sagen 60 Prozent, im Westen 28 Prozent, sie seien nichtreligiös erzogen worden –, vergleicht man aber die Altersgruppen, wird erkennbar, dass religiöse Erziehung offenbar zum Auslaufmodell wird. Bekunden in der Gruppe ab 60 Jahren lediglich 21 Prozent, dass sie keine religiöse Erziehung hatten, betrifft dies bei den 18- bis 29-Jährigen bereits 52 Prozent.

Tabelle 1: Religiöse Erziehung und Alter

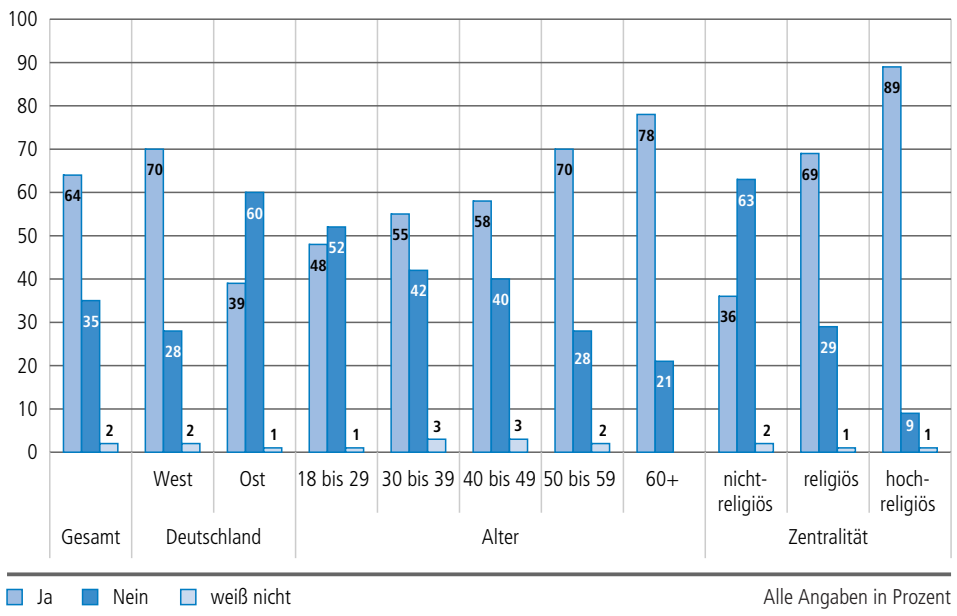
Wurden Sie religiös erzogen?	gesamt	Alter				
		18 bis 29	30 bis 39	40 bis 49	50 bis 59	60+
Ja	64	48	55	58	70	78
Nein	35	52	42	40	28	21

Alle Angaben in Prozent

Nun ist die soziale »Vererbung« von Religiosität und Religionslosigkeit zwar keine Zwangsläufigkeit, wie insbesondere der wachsende Glaube der Jüngeren an ein Leben nach dem Tod zeigt – dennoch ist sie nach wie vor der Regelfall.

Die Zuwächse können diesen Einfluss nur begrenzt ausgleichen: Etwa zwei Drittel derer, die heute religionslos sind, wurden bereits nichtreligiös erzogen. Und weniger als ein Drittel derer, die heute religiös sind, haben selbst keine entsprechende Erziehung erfahren. Zwar gibt es Wege aus der Religion in die Religionslosigkeit wie auch den umgekehrten Weg. Das dominante Muster allerdings ist nach wie vor das der Vermittlung einer religiösen oder religionslosen Haltung im Prozess der Sozialisation. Wenn nun Religion immer weniger zum klassischen Repertoire der Familien- oder schulischen Erziehung gehört, dürfte der Anteil der Religionslosen zukünftig noch deutlich höher werden. Der klare Ost-West-Unterschied ist also vermutlich eine Übergangserscheinung. Man kann jedoch auch davon ausgehen, dass die weltanschaulich offenere Situation in der Bundesrepublik ein weniger starkes Verharren in weltanschaulichen Lagern pro-

Abbildung 7: Soziale Vererbung von Religion und Religionslosigkeit



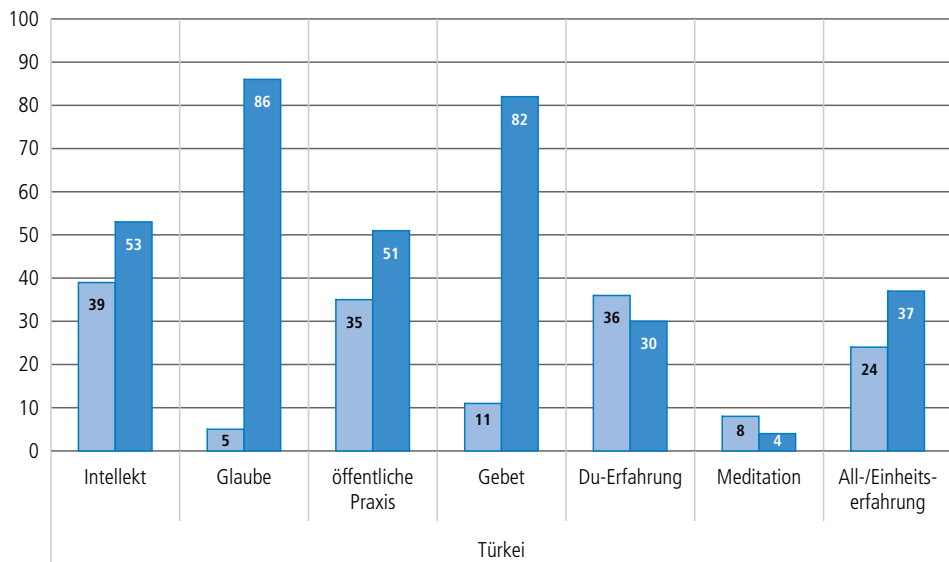
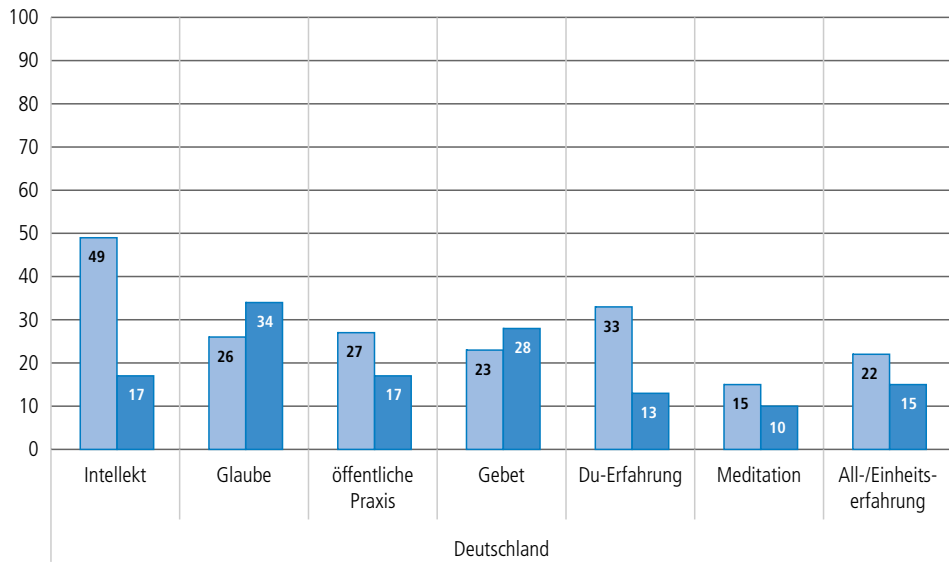
voziert, als dies für die DDR galt. Den Einfluss der religiös-weltanschaulichen Sozialisation wird das aber allenfalls relativieren, keinesfalls außer Kraft setzen.

Konfessionslosigkeit, privatisiertes Christentum und öffentlicher Islam?

Leider ist im Rahmen des Religionsmonitors die Zahl der Befragten, die einer religiösen Minderheit, wie dem Islam oder dem Buddhismus, angehören, so gering, dass über diese Gruppen in Deutschland keine verlässlichen Aussagen möglich sind.

Allerdings lassen die internationalen Vergleichsdaten vorsichtige Schlüsse auf die verschiedenen religiösen und religionslosen Gruppen in Deutschland zu. Diese Daten bestätigen massive Unterschiede, auf die auch andere Untersuchungen bereits mehrfach hingewiesen haben. Ich möchte an dieser Stelle einen Gesichtspunkt herausgreifen, der sich sonst eher selten findet: den Vergleich zwischen Deutschland und der Türkei (vgl. auch Gerhards 2005). Die Befragten aus der Türkei weisen in allen für sie relevanten Dimensionen sehr viel höhere Grade religiöser Intensität aus als die deutschen Befragten.

Abbildung 8: Religiöse Intensität – Deutschland und Türkei



■ Personen mit hoher Ausprägung
 ■ Personen mit mittlerer Ausprägung

Alle Angaben in Prozent

Bedenkt man, dass Menschen aus der Türkei die größte Migrantengruppe hierzulande stellen, bekommen die hohen Anteile von Konfessions- und Religionslosigkeit der Deutschen eine besondere Bedeutung. Die Vergleichsdaten legen die Vermutung nahe, dass es bei den wachsenden öffentlichen Auseinandersetzungen um den Islam in Deutschland nicht allein um einen christlich gefärbten Kulturkampf à la »Kruzifix statt Kopftuch« geht, sondern auch um die Verteidigung eines bestimmten Modells von Säkularität und privater Religiosität. Zu den verschiedenen Stimmen, die sich hier Gehör verschaffen, gehört offenbar auch ein weltanschaulicher Säkularismus, dem eine öffentlich auftretende Religion generell suspekt ist (vgl. Wohlrab-Sahr und Benthaus-Apel 2006). Insofern hat die Religionslosigkeit längst Eingang gefunden in die Debattenkultur: Der Streit um die Rolle der Religion speist sich aus vielen Stimmen, mag er auch in der medialen Darstellung oft unisono erscheinen.

Anmerkung

- 1 Ich weiche hier von der religionssoziologisch üblichen Unterscheidung zwischen einem substanziellen und einem funktionalen Religionsbegriff ab und verwende stattdessen die Unterscheidung zwischen einem substanziellen und einem formalen Religionskonzept.

Literatur

- Ahrens, Petra-Angela. »Frauen in der Kirche: Spielt das Geschlecht (noch) eine Rolle?« *Religion und Geschlechterverhältnis*. Hrsg. Ingrid Lukatis, Regina Sommer und Christoph Wolf. Opladen 2000. 101–114.
- ALLBUS. ZA-Nr. 3700. Köln 2002. URL: <http://gesis.org/Datenservice/ALLBUS/Daten/all2002.htm>.
- Engelhardt, Klaus, Hermann von Löwenich und Peter Steinacker (Hrsg.). *Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*. Gütersloh 1997.
- Friedrich, Johannes, Wolfgang Huber und Peter Steinacker (Hrsg.). *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*. Gütersloh 2006.
- Gerhards, Jürgen. *Kulturelle Unterschiede in der Europäischen Union. Ein Vergleich zwischen Mitgliedsländern, Beitrittskandidaten und der Türkei*. Wiesbaden 2005.
- Höhmman, Peter, und Volkhard Krech. »Das weite Feld der Kirchenmitgliedschaft. Vermessungsversuche nach Typen, sozialstruktureller Verortung, all-

- täglicher Lebensführung und religiöser Indifferenz«. *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*. Hrsg. Johannes Friedrich, Wolfgang Huber und Peter Steinacker. Gütersloh 2006. 143–195.
- Hölscher, Lucian. »Secularization and Urbanization in the Nineteenth Century. An Interpretive Model«. *European Religion in the Age of the Great Cities 1830–1930*. Hrsg. Hugh McLeod. London 1995. 263–288.
- Hölscher, Lucian (Hrsg.). *Datenatlas zur religiösen Geographie im protestantischen Deutschland. Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Zweiten Weltkrieg*. Berlin und New York 2001.
- Kaiser, Jochen-Christoph. »Organisierter Atheismus im 19. Jahrhundert«. *Atheismus und religiöse Indifferenz*. Hrsg. Christel Gärtner, Detlef Pollack und Monika Wohlrab-Sahr. Opladen 2003. 99–128.
- Karstein, Uta, et al. »Säkularisierung als Konflikt? Zur subjektiven Plausibilität des ostdeutschen Säkularisierungsprozesses«. *Berliner Journal für Soziologie* (16) 4 2006. 441–461.
- Luckmann, Thomas. »Neuere Schriften zur Religionssoziologie«. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 12 1960. 315–326.
- Luckmann, Thomas. *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt am Main. 1991 [1967].
- Luckmann, Thomas. »Schrumpfende Transzendenzen, expandierende Religion?« *Wissen und Gesellschaft. Ausgewählte Aufsätze 1981–2002*. Hrsg. Thomas Luckmann. Konstanz 2002. 139–154.
- McLeod, Hugh. *Secularisation in Western Europe 1848–1914*. London 2000.
- Pickel, Gert. »Konfessionslose in Ost- und Westdeutschland – ähnlich oder anders?« *Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989–1999*. Hrsg. Detlef Pollack und Gert Pickel. Opladen 2000. 206–236.
- Pittkowski, Wolfgang. »Konfessionslose in Deutschland«. *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*. Hrsg. Johannes Friedrich, Wolfgang Huber und Peter Steinacker. Gütersloh 2006. 89–110.
- Wohlrab-Sahr, Monika, und Friederike Benthaus-Apel. »Weltsichten«. *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*. Hrsg. Johannes Friedrich, Wolfgang Huber und Peter Steinacker. Gütersloh 2006. 281–329.
- Wohlrab-Sahr, Monika, Uta Karstein und Christine Schaumburg. »»Ich würd' mir das offen lassen«. Agnostische Spiritualität als Annäherung an die »große Transzendenz« eines Lebens nach dem Tode«. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 13 2005. 153–174.