

Zwischen dem „Gott“ der Kirche, deistisch-transzendent geprägter Religiosität und programmatischem Dementi.

Gottesbilder und Religiosität bei Jugendlichen in empirisch-soziologischer Analyse

Prof. Dr. Andreas Feige

I. Prolog:

„Religion“ auf dem „planet m“ der Weltausstellung, oder: die „Theologie“ des Bertelsmann-Medien-Konzerns.

Es ist kurz nach 09.45 auf der Weltausstellung. Etwa hundert Menschen haben geduldig eine Stunde gewartet. Nun werden sie nach oben in den stählernen Kugelbauch des „planet m“, der vom Bertelsmann-Konzern gesponsert ist, gesogen - von dem angeblich größten hydraulischen Fahrstuhl der Welt.

Planet m: „m“ steht für Medien. Was mag sie da erwarten? Alle schauen im nun verdunkelten Kinoraum erwartungsvoll auf die Rundumleinwand: Sie sollen in einem 15 minütigen Film erfahren, „was die Welt zusammenhält“.

Der Film erzählt die Geschichte eines Beduinenjungen. Er wird in seinem weltabgeschiedenen Dorf von einem weisen alten Mann mit Kapuze, Bart und gütigen Augen dazu ermuntert, er solle ergründen, wie die Welt entstanden ist und was sie zusammenhält: die Wahrheit suchen. Der Mann sieht Sir Alec Guinness aus Star Wars nicht unähnlich und mit Hilfe der 10 000-Watt Lautsprecher umschmeichelt uns seine sonor-weich-bassgefüllte Stimme bis in die Haarwurzeln hinein und ein wohliges Gefühl des Beschützens durch diesen alten weisen Mann stellt sich ein. Stellen sich manche so den „lieben Gott“ vor?

„Per Anhalter“ - natürlich nicht per Auto, sondern, regionalspezifisch, mit dem Kamel - kommt der Junge durch die Wüste bis nach Kairo. Dort wird er an der - natürlich „ehrwürdig“ und „uralte“ aussehenden - Universitätsbibliothek von einem ebenso klug wie freundlich ausschauenden Muslim-Mädchen mit dunkler Hornbrille und ohne Kopftuch in Empfang genommen. Sie führt ihn in die Geheimnisse der Internet-Kommunikation mit vielen anderen Kindern und Jugendlichen an vielen anderen Orten dieser Welt ein, damit sie alle ihm helfen, zu ergründen und zu verstehen, wie die Welt entstanden ist, was sie zusammenhält und wie groß sie ist.

Nach dem er genug erfahren hat und uns der Kommentator aus dem Off prägnant darüber informiert, wie wir das alles zu verstehen haben, kehrt der Junge in sein Beduinendorf zurück. Und wissend lächeln er und der weise alte Mann sich einander an - jetzt gehören beide zu den „Wissenden“. Haben sie „Gott geschaut“?

Nein - so lautet die Botschaft nicht: Der Junge und wir Zuschauer lernen vielmehr, dass keiner auf die Frage eine Antwort weiß, wie die Welt entstanden ist, aber dass es vielleicht viele Antworten - sprich: „Wahrheiten“ - gibt - Lessing und die modernen Naturwissenschaften lassen grüßen.

Und was hält unsere Welt zusammen, was konstituiert sie, wie groß ist sie? Der Schlüsselsatz lautet „Das Universum ist so groß wie unser Bewusstsein reicht“. Unser Bewusstsein ist also der Angelpunkt der Welt. Und wir können es natürlich mit Hilfe von Bertelsmann-Netzdiensten durch Internet-Surfing kräftig erweitern. Von einer „Realität hinter der Realität“ oder gar dezidiert von „Gott“ - davon handelte der Film nicht. Das Wort Gott taucht nur ein einziges Mal, an nicht-signifikanter Stelle, auf. So bleibt vor allem nur ein Gefühl von etwas Geheimnisvollem, dem wir uns aber durch „Wissen“ nähern können. So wie der Beduinenjunge.

Andächtiger als nach einem Sonntagsgottesdienst verlassen die hundert Leute den Kinosaal und schaffen Platz für die nächste Hundertschaft. Dann sind sie nebenan herzlich eingeladen, die vielen Produktlinien und Serviceleistungen von Bertelsmann in einer Ausstellung näher zu studieren...

II. Methodische Reflexion:

Über die Schwierigkeit, kompliziertes theologisches Denken mit den Methoden der Empirischen Sozialforschung zu erkunden

Zugegeben: Diese auf der Weltausstellung noch bis Ende Oktober täglich x-fach sich wiederholende Geschichte wirft nur ein spotlight auf den heutigen „pop-kulturellen“ Umgang mit der Frage, „was unsere Welt zusammenhält“. Aber kann sie nicht vielleicht dennoch ein Stück weit unsere Frage - Gottesvorstellungen, insbesondere die von Jugendlichen - beantworten? Was sagt dazu die empirische Soziologie?

Nicht wenige Befragungen - u.a. auch solche aus Allensbach, wohin gern die katholischen Bischöfe ihre Aufträge vergeben - operieren mit direkten Fragen, etwa des Typs: „Glauben Sie an eine göttliche Kraft?“ Antworten darf man dann mit vier Vorgaben: „Ja, nein, bin unentschieden“ oder „ist mir egal“ geben. Oder ein anderer Satz lautet: „Ich glaube an die Auferstehung der Toten“. Und dem darf man dann „sehr, eher, eher nicht oder überhaupt nicht“ zustimmen. Mehr wird man nicht gefragt, Kommentare sind nicht erlaubt. Wie ist ein solches Vorgehen methodologisch zu bewerten?

Nimmt man das Selbstverständnis theologischen Denkens ernst, dann wird, wenn man >Glaubensdinge< erfragt, genau genommen nach theologisch reflektierbaren Sachverhalten gefragt - die Sachverhalte selber können nicht >theologisch< sein. Die zu erhebenden Sachverhalte sollen vielmehr erst zu theologisch begründeten Kommentaren bzw. Interpretatio-

nen führen - zu solchen Interpretationen also, in denen sich ihre Qualität als theologische Deutung erst zu realisieren bzw. von einer soziologischen zu unterscheiden vermag.¹ Der eben zitierte Typ des Fragens produziert leider eine andere Konsequenz: Die mit theologisch verdinglichender Sprache erhobenen Sachverhalte gelten als „sozialwissenschaftlich erhobene“ soziale Wissensbestände. In Wirklichkeit sind es theologische Abstraktionen, die für soziale Bewusstseinsrealitäten ausgegeben bzw. gehalten werden. Was die Menschen wirklich glauben, erfährt man damit nicht; allenfalls, ob sie theologisch-dogmatisch formulierte „Gewissheiten“ gehorsam abnicken oder sich verweigern.

Was ist die Konsequenz dieser Art von „Gläubigkeitsforschung“? Die erfragten Ergebnisse dienen nur als Stichwortgeber für theologische Meinungen, die ohnehin vorhanden sind. Das Fatale daran ist, dass sich ein solches quantifizierendes Vorgehen häufig mit dem Qualitätssiegel sozialwissenschaftlich-empirischen Vorgehens maskiert, statt als das erkannt zu werden, was es ist: die mit fragwürdigen Theologismen realisierte Anwendung sozialwissenschaftlicher Methodentechnik auf Fragen ohne Kontextbeschreibung und Ursachenbegründung.

Auch wenn ich selber ein mit quantitativen Techniken arbeitender Sozialwissenschaftler bin, muss ich Ihnen leider annonciieren, dass es gerade zur Gottesfrage nur wenige angemessene Forschungsanstrengungen gibt und der Sache nach auch kaum geben kann. Aber auf zwei von diesen möchte ich heute kurz zu sprechen kommen, weil sie uns vielleicht doch ein Stück weit unser Informationsbedürfnis befriedigen können.

III. Empirische Befunde I:

„Ich weiß nicht, ob ich an Gott glaube oder nicht“ - Jugendliche reden über Gott

Gerade weil im Bereich der quantitativen „Religiositätsmessung“ eine gewisse Skepsis gegenüber schlecht gemachten „quantitativen“ Umfragen mit „geschlossenen Antwortvorgaben“ angebracht ist, greife ich zunächst auf „qualitativ“ erhobenes und interpretiertes Untersuchungsmaterial zurück. Es wurde 1982/1983 in 70 Klassen des Berufsschulbereichs ländlicher, mittelstädtischer und großstädtischer Regionen von Württemberg erhoben. Mehrheitlich waren daran evangelische Jugendliche, aber auch viele katholische SchülerInnen im Alter zwischen 16 und 20 Jahren beteiligt. Sie waren aufgefordert worden, z.T. etwas provokante Satzanfänge des Typs „Ich glaube an Gott, weil... / Ich glaube nicht an Gott, weil...“ bzw. „Woran du dein Herz hängst...“ schriftlich so zu vollenden, wie sie das als für sich persönlich geltend empfunden haben. Insgesamt sind dabei 1.236 Texte von sehr unterschiedlicher Länge zu Stande gekommen. Alle zeichnen sich durch eine außerordentlich hohe Authentizität der Sprache und der Gedankenführung aus.

Wie die neueste Studie meines Salzburger Kollegen Anton Bucher zur Akzeptanz von Religionsunterricht und Religion bei katholischen SchülerInnen in Deutschland zeigt, die vor knapp 14 Tagen in Berlin von Bischof Karl Lehman der Öffentlichkeit vorgestellt wurde, stammen diese Äußerungen aus genau dem Altersspektrum und Schulbereich, das bzw. der in Buchers Untersuchung als besonders kritisch und am ehesten desinteressiert gegenüber üblichen Formen und Inhalten des Religionsunterrichts zu kennzeichnen ist. Das bedeutet: Äußerungen von BerufsschülerInnen zum Thema „Gott“, die wir in diesem Material vorfinden, entstammen nicht der Feder von „Glaubensaktivisten“, die als „kirchlich indoktriniert“ gelten können, sondern von Jugendlichen, die die Mehrheit ihrer Altersjahrgänge - ja, der ganzen Bevölkerung - widerspiegeln.

Gerade darum sind ihre Ergebnisse nicht nur religionspädagogisch, sondern auch kirchlich ernst zu nehmen. Was das „Alter“ dieser Daten anbetrifft: Es gibt in der empirischen Forschung keine Indizien dafür, dass sich der Tenor der hier erhobenen Urteile in den letzten 20 Jahren grundlegend geändert hätte - jedenfalls soweit es Äußerungen bzw. Auffassungen betrifft, die sich direkt mit dem Thema „Gott“ beschäftigen. Bei dem Thema „Der Gott der Kirche“ sieht das anders aus. Auf Indizien, die für diese Annahme sprechen, komme ich noch zurück.

Karl Ernst Nipkow aus Tübingen hat diese große Zahl von über 1.000 Äußerungen einer hermeneutisch-sozialwissenschaftlich interessierten Analyse unterzogen. Seine Ergebnisse möchte ich hier, begleitet von Originalzitate aus den SchülerInnen-Antworten, heranziehen.²

Nipkow identifiziert vier Perspektiven bei diesen Jugendlichen im Alter zwischen 16 - 20 Jahren. Sie repräsentieren ihre grundlegenden Erwartungen, aber auch - aus theologisch-kirchlicher Sicht - die „Einbruchstellen“ (235) für den Verlust eines Gott-Glaubens, wie ihn die Kirche, formuliert, sprachlich dominant prägt und von ihren Mitgliedern abfordert:

1. „Die (enttäuschte bzw. nicht enttäuschte) Erwartung an Gott als Helfer und Garant des Guten“
2. „Die (enttäuschte bzw. nicht enttäuschte) Erwartung an Gott als Schlüssel zur Erklärung der Welt und des Sinns von Leben und Tod“

¹ Bei Brecht liest sich das so: „Einer fragte Herrn K., ob es einen Gott gäbe. Herr K. sagte: „Ich rate Dir, nachzudenken, ob Dein Verhalten je nach der Antwort auf diese Frage sich ändern würde. Würde es sich nicht ändern, dann können wir die Frage fallen lassen. Würde es sich ändern, dann kann ich Dir wenigstens noch so weit behilflich sein, daß ich Dir sage, Du hast Dich schon entschieden: Du brauchst einen Gott“. B. Brecht, Gesammelte Werke 12, 380, Frankfurt xxx

² Siehe dazu Karl Ernst Nipkow, Gotteserfahrungen im Jugendalter, in: U. Nembach (Hg), Jugend und Religion in Europa, Frankfurt: Lang, 1987, 233-260. Die hier gemachten Seitenangaben beziehen sich auf diesen Aufsatz. Die vollständige Sammlung der Schüler-Äußerungen findet sich in R. Schuster, Was sie glauben, Texte von Jugendlichen, Stuttgart 1984. Für zusätzliches Antwort-Material siehe auch: K.E. Nipkow, Konfirmanden - Kirche - Jesus Christus. Zum heimlichen Lehrplan in der Konfirmandenzeit, in: Chr. Landmesser /H.J. Eckstein/H. Lichtenberger (Hg), Jesus Christus als die Mitte der Schrift, Studien zur Hermeneutik des Evangeliums, Berlin 1997, 907-930

3. „Die (enttäuschte bzw. nicht enttäuschte) Erwartung an Gottes Realität gegen die Vermutung bloßer Fiktivität“
4. „Die (enttäuschte bzw. nicht enttäuschte) Erwartung an das glaubwürdige Zeugnis über Gott in der zwischenmenschlichen Umgebung und in der Kirche und die Ausbildung einer individualisierten, persönlichen Gottesbeziehung“ (236ff)

Lassen Sie mich diese vier Perspektiven bzw. „Einbruchstellen“ nacheinander im Einzelnen erläutern.

Zu (1) „Die (enttäuschte) Erwartung an Gott als Helfer und Garant des Guten“

Berufsfachschüler, Metallbereich, 16 J, (Nr. 1186):

„Was macht es mir schwer, an Gott zu glauben? ... In Situationen, in denen er helfen soll, ist er meist nicht da... Gott ist für mich ein Lebensgestalter, der mir in manchen Situationen beisteht und hilft, in anderen mich aber verschmähen lässt“ (237)

Nipkow resümiert, dass bei Äußerungen dieser und ähnlicher Art „die Grunderwartung an Gott als Verkörperung von Güte und Garant des Guten“ im Vordergrund stehe. Gott sei der, den man als wirklich wirksam Eingreifenden erfahre - oder eben nicht. Besonders schwer wiege erfahrene Enttäuschung, „wenn Gottes Hilfe in unerklärlichem Leid ausbleibt, besonders angesichts des frühen Todes von Menschen im gleichen Alter.“ (238)

Maurer, 17 J, (469):

„Ich glaube nicht an Gott, denn ich habe schon so viel Schreckliches erlebt: Unfälle, wobei gute Freunde gestorben sind, Katastrophen usw., das geht einfach über meinen gedanklichen Horizont, dass solche Sachen passieren, ohne dass dieser Gott eingreift und den Leuten hilft...“ (238)

In verschiedenen Facetten zeige sich die Theodizeeproblematik, so Nipkow weiter, als die erste und wahrscheinlich größte Schwierigkeit in der Gottesbeziehung. Kennzeichnend für diesen Typ von Erwartungen an die Größe „Gott“ sei zudem, dass sich der „Raum“ der Erwartungen bzw. Enttäuschungen schrittweise auszuweiten scheine, nämlich von punktuellen zu generalisierten Erwartungen sowie vom nahen zwischenmenschlichen Lebenskreis zu einem breiteren Umkreis sozialer Aufmerksamkeit.

Zu (2) „Die (enttäuschte) Erwartung an Gott als Schlüssel zur Erklärung der Welt und des Sinns von Leben und Tod“

Berufsfachschüler des Bereichs Metall, 17 J, (370)

„Es muss doch nachher irgendwie weitergehen, es kann damit nicht zuende sein, es muss einfach nach dem Tode weitergehen, vielleicht mit einem neuen Leben oder dem ewigen Leben.“ (240)

Erwachsenwerden mit oder ohne Gott, so resümiert Nipkow, hänge nicht nur davon ab, ob und wie man Gott „emotional“ und „handelnd“ erfahre, sondern auch, wie man ihn denken, ihn gedanklich - „kognitiv“ also - mit der Welt im Ganzen sowie mit Leben und Tod verbinden könne. Denn „Welt und Leben sind als solche schon in ihrem bloßen Dasein eine gedankliche Herausforderung.“ (239) Das Wort „Gott“ wird zu einer intellektuellen Provokation und Anlass zu Spekulationen. In dieser zweiten Perspektive steht das Rätsel der „Existenz des Seins“ zur Frage: „Wie ist die Welt?“ und „Ist sie überhaupt ‘Schöpfung’?“ Damit werde, so Nipkow, theologisch die Schöpfungslehre herausgefordert. Sie werde gefragt, was sie im Gespräch mit den Naturwissenschaften zu sagen habe.

Elektromaschinenbauer im 2. Lehrj, ca. 18 J. (148):

„Wenn es Gott gibt, wie kommt er ins Nichts (Weltall). Wie kommt die Materie ins Nichts (Elektronen, Protonen, Neutronen) ...?“ (240)

Damit schält sich die Konfrontation zwischen Schöpfungslehre und Evolutionslehre als ein ausgesprochen wichtiger, herausragender Problemkreis nicht nur für die hier befragten Jugendlichen, sondern für viele Zeitgenossen heraus. Interessant ist: „Hinsichtlich des Universums interessiert Jugendliche vor allem der Anfang, hinsichtlich der individuellen Existenz vor allem das Ende.“(240) Dabei ist nach den Feststellungen von Nipkow in den analysierten 1.236 Äußerungen von der christlich formulierten Auferstehungshoffnung als dem, wie es theologisch formuliert wird, „lebendigen Grund des Glaubens“, fast überhaupt keine Rede. Von selbst komme der Auferstehungsglaube, „die Mitte der christlichen Glaubenslehre, ohne die für Paulus ‘Predigt’ und ‘Glaube’ ‘vergeblich’ sind, (1.Kor. 14,15) ebenso wenig in den Blick wie bei der Theodizeeproblematik das Kreuz, obwohl auch bei ihr eine Antwort nur vom Kreuz her möglich erscheint.“ (240)

Zu (3) „Die (enttäuschte) Erwartung an Gottes Realität gegen die Vermutung bloßer Fiktivität“

In dieser Perspektive steht die Frage im Vordergrund, ob Gott vielleicht nur eine „menschliche Hypothese“ sei. Wer so frage, bei dem erreiche der Zweifel - über die emotionale, die pragmatische und kognitive Ebene - nun die semantisch-sprachanalytische Ebene: Gott wird nicht personifiziert, „sondern als abstraktes Mittelwesen halb vergeistigt, halb noch materialisiert vorgestellt“:

Berufsfachschüler, Elektrotechnik, 17 J., (601):

„Ich ‘könnte’ mir höchstens vorstellen, dass es jemand ist, der wie Luft über uns ist. Nach meiner Ansicht ist es kein menschliches Wesen, sondern sozusagen etwas ‘Außerirdisches’, also sozusagen etwas wie die Luft, die wir zum Leben brauchen. Er hat uns in seinen Bann gezogen“. (241)

Das Problem für diese Art von Erwartungen bzw. Einbruchstellen liegt „in der Ambivalenz des psychisch Erfahrbaren“ als Bestätigungsinstanz für „Glaubensgewissheit“ (242): Das Glaubensbedürfnis suche nämlich, so Nipkow, ein Objekt und es finde dieses Objekt in einer Vorstellung, in der „Rede von Gott“. Diese Vorstellung sei allerdings austauschbar: „Gott“ wird zur Chiffre für eine gesuchte psychische Erfahrung, zu einer „Funktion“ der eigenen seelischen Lage, zu einer von den eigenen Erfahrungen abhängigen Größe. Wem das deutlich werde, der sei nicht weit entfernt von dem Zweifel, ob man, wenn man ehrlich wäre, sich damit nicht etwas vormache:

Berufsschüler, Bereich Metall, 16 J., (1210):

„‘Gott’ - das ist ein Wort, nichts anderes, doch für viele Menschen ist dieses Wort eine Stütze, dieses Wort füllt das Leben aus. ... Es ist etwas, was man ‘Gott’ nennt und als Symbolfigur benutzt, als die Figur, nach der jeder Mensch streben sollte.“ (243)

Diese dritte Perspektive repräsentiert einen Typus von „Funktionalisierung“: Der Glaube an Gott und die Rede von Gott wird unter dem Gesichtspunkt betrachtet, was sie psychisch und gesellschaftlich „leisten“. Dabei wäre es verfehlt, betont Nipkow, diese Haltung als unernsthaft zu verdächtigen. Sie mache vielmehr einen Typus der Thematisierung von „Gott“ deutlich, in der, wie bereits gesagt, eine Ambivalenz deutlich werde:

Malerlehrling, 18 J., (330):

„Ob Gott wirklich existiert, weiß ich selbst nicht; aber auch ich brauche manchmal eine Vorstellung, die mir über manches hinweghilft (vielleicht ist Gott eine Traumvorstellung und Wunsch; dies ist wohl immer eine Frage).“ (243)

Zu (4) „Die (enttäuschte) Erwartung an das glaubwürdige Zeugnis über Gott in der zwischenmenschlichen Umgebung und in der Kirche und die Ausbildung einer individualisierten, persönlichen Gottesbeziehung“

In dieser vierten Perspektive spielt die Übereinstimmung zwischen Reden und Handeln eine herausragende Rolle. „Die Kritik an der mangelnden Glaubwürdigkeit christlicher Lebensführung ist stark verbreitet, ... in nicht wenigen Fällen ... (ist sie) durch konkrete Beobachtungen gestützt.“:

Maler, 18. J., (448):

„Ich glaube an Gott, aber nicht an die Religion. Mich kotzt es an, wenn Frauen in die Kirche gehen, um nur ihren Pelzmantel zu zeigen und nach der Kirche über andere Leute zu lästern...“ (246)

Damit wird deutlich: Die Gleichung: „an Gott glauben“ bedeute auch „Christ sein“, und „Christ sein“ wiederum heiße, sich als „Glied der Kirche“ zu verstehen - diese Gleichung hat sich aufgelöst: „Manche Form der Reserve gegenüber Kirche, Gottesdienstbesuch und Pfarrer erklärt sich ... dadurch, dass sich die institutionalisierte Kirchlichkeit zur persönlichen Frömmigkeit dysfunktional verhält...“ (247) Aber daraus darf nicht der (falsche) Rückschluss auf überhaupt fehlende religiöse Interessen gezogen werden:

Schülerin, 19 J. (648):

„Ich weiß immer, wenn es mir schlecht geht, kann ich mich an ihn wenden. Wenn ich mir dann alles von der Seele geredet habe, geht es mir besser. ... Ich finde auch, dass ich, um mit Gott zu reden, nicht in ein Gotteshaus muss, denn in den gemeinsamen Gebeten dort werden den Leuten doch Worte in den Mund gelegt, die sie vielleicht gar nicht sagen wollen, und vieles, was sie sagen wollen, bleibt ungesagt.“ (247)

Was zeigt sich für unsere Frage nach dem, ob bzw. wie Jugendliche nach Gott fragen bzw. welche Gottesbilder sich dabei zeigen?

Es zeigt sich sehr deutlich das Interesse der Jugendlichen an der „Wirklichkeit Gottes“, an der „ontologischen Frage dessen, wovon in der Religion bzw. kirchlichen Lehre im Falle Gottes die Rede ist: von der Fiktivität oder von der Realität Gottes? Und sie interessieren sich für die Wahrheit, das heißt für die Geltungsfrage der Rede von Gott: Ist das, was von Gott ausgesagt wird, in sich wahr und überzeugend?“

Wir können mit Nipkow feststellen, dass die „mit der Gottesfrage aufgeworfenen Erwartungen und Zweifel ... ein Gefüge (bilden), das anthropologisch aus elementaren Mensch-Welt-Erfahrungen und aus der christlichen Wirkungsgeschichte verstanden werden kann.“ (250)

Dieses Gefüge besteht aus vier zentralen Frage-Richtungen. In ihnen geht es um

- „die Grunderwartung einer erfahrbaren Offenbarung Gottes als solcher (dass Gott sich überhaupt als real erweist);
- die Grunderwartung der Lösung des Rätsels des Anfangs und Endes allen Seins und damit des ‘Seins von Sein’ überhaupt (also dass nicht alles aus dem Nichts kommt und im Nichts endet);
- die Grunderwartung der Auflösung des Rätsels des Lebens zwischen Anfang und Ende als Leid und damit des Sinns von Leben (dass das Widersinnige im Leben doch Sinn erhält);
- die Grunderwartung an die Glaubwürdigkeit der Rede von Gott (dass man sich also auf ‘mittelbare’ Offenbarung verlassen kann).“ (251)

Diese vier Dimensionen der Gottesfrage haben für die hier zu Wort gekommenen Jugendlichen ein großes, selbständiges Gewicht. Zugleich aber koppeln sie sich von den traditionellen christlich-kirchlichen Lehrinhalten ab: Es lag den SchülerInnen offenkundig nicht nahe, in ihren Texten mitzubedenken, dass nach der Lehre der christlichen Kirche sich „Gott in Jesus offenbart“ hat; dass die Kirche auf die Frage nach dem „Weiterleben nach dem Tode“ mit dem Auferstehungsglauben antwortet und dass die Kirche auf die Frage nach dem Sinn des unverständlichen Leidens, also die Theodizeeproblematik mit der Botschaft vom Kreuz antwortet.

In soziologisch-empirischer Perspektive ist damit Folgendes festzustellen:

Die eingesetzte Untersuchungsmethode - angebotene Satzanfänge auf eigene Weise zu vollenden - gab den SchülerInnen die Freiheit, in eventueller Ermangelung eigener Formulierungsfähigkeit auch mit Hilfe gelernter theologischer Formeln zu antworten. Auch wenn nun zu vermuten ist, dass sie als BerufsschülerInnen über eben solche korrekten Formeln gar nicht verfügen: Gerade weil sie das „Ausborgern“ von Formeln für ihre Antworten nicht nötig hatten, sind diese Äußerungen als besonders authentisch anzusehen. Sie machen uns zweierlei deutlich:

- 1) Schülerinnen und Schüler können sich sehr wohl, z.T. sehr umfangreich und sehr differenziert, mit unterschiedlichen Betonungen unterschiedlicher Perspektiven zur Gottesfrage einlassen. Sie zeigen damit, dass sie grundsätzlich in der Lage sind, die religiöse Dimension ihres eigenen Lebens zu thematisieren.
- 2) Freilich wird zugleich deutlich, dass die SchülerInnen für die Beantwortung der Gottesfrage zumindest nicht zwingend auf überkommene christlich-kirchliche Deutungsformen angewiesen sind - ja, diese vielleicht nicht einmal zu akzeptieren bereit wären.

Nun mag man sich vielleicht fragen, ob man sich darauf verlassen kann, dass diese Ergebnisse auch heute noch die wahre Lage widerspiegeln? Sind sie nicht fast 20 Jahre alt - noch dazu bei Jugendlichen aus Württemberg erhoben, also aus einem Landstrich stammen, der nicht gerade für eine volkswirtschaftlich verankerte Kirchendistanz bekannt ist, wie das vielleicht für Dithmarschen und Eiderstedt gilt, oben, im „hohen Norden“?

Lassen Sie uns wegen dieser Bedenken auch auf eine andere Untersuchung zurückgreifen. Die hat zwar nicht den Vorteil der Anschaulichkeit, wie die eben vorgestellte, sondern operiert mit Frageformulierungen, die den Befragten vorgegeben waren. Auch könnte man über deren Angemessenheit in der kritischen Weise nachdenken, wie ich das in meinem zweiten Abschnitt zu tun versucht habe. Aber einige ihrer Zahlen gelten bundesweit und die letzten Daten sind erst drei Jahre alt. Und auch wenn die in dieser Studie eingesetzten Formulierungen manchem etwas bedenklich erscheinen mögen: Die in dieser Untersuchung zu Tage tretenden Differenzen sind deutlich und gerade darin können sie als Bestätigung der Württemberger Ergebnisse von vor 17 Jahren gelesen werden.

IV. Empirische Befunde II:

„Gott stirbt - aber es gibt ein Leben nach dem Tod“ - Religiöse und säkulare Sinnstiftung zwischen Jugend und Erwachsensein. Empirische Analysen zu Veränderungen religiöser Einstellungen im Lebenslauf.

Die Untersuchung, auf die ich mich hier beziehe, hatte folgenden Fragestellung: Wie verändern sich religiöse Einstellungen im Lebenslauf und in welchem Ausmaß bleiben sie stabil? Materialbasis dieser Analyse waren die Daten einer Befragung von knapp 1.600 Personen aus Nordrhein-Westfalen zu drei verschiedenen Zeitpunkten: als Gymnasiasten des Jahres 1970 im Alter von 15 Jahren, als etwa 30 jährige Erwachsene 1984 und dann 1997 als etwa 43-jährige. Da es sich um Gymnasiasten handelt, ist diese Stichprobe natürlich nicht repräsentativ für die gesamte Bevölkerung. Aber gerade diese Stichprobenstruktur erlaubt eine Analyse des Wandels religiöser Einstellungen, weil diese Bevölkerungsgruppe als Vorreiter gesellschaftlicher Entwicklungen gelten kann, die dann häufig später weitere Bevölkerungskreise erfasst.³

Der Autor dieser Analyse, Klaus Birkelbach, stützt sich bei seinen Untersuchungen auf sechs Aussagen zum Thema „Sinnstiftung“. Sie sind 1982 und 1992 in der deutschen „Allgemeinen Bevölkerungsumfrage“ - dem sog. „ALLBUS“ - eingesetzt worden.

Die ersten beiden Aussagen lauten:

- „Das Leben hat für mich nur eine Bedeutung, weil es einen Gott gibt“ (WEILGOTT)
- „Das Leben hat einen Sinn, weil es nach dem Tod etwas gibt“(NACHTOD)

Mit diesen beiden Sätzen sind Kernaussagen des christlichen Credo in einer allerdings sehr formelhaften Sprache angesprochen. Bei der ersten Formulierung (WEILGOTT) steht der traditionelle personale Gottesbegriff des Christentums im Mittelpunkt und wird zur Quelle der Sinnstiftung erklärt. Bei der zweiten Formulierung (NACHTOD) wird wesentlich unbestimmter formuliert: In Unterscheidung zu einem konkreten christlich-theistischen Gottesbild, ist die Formulierung als Ausdruck eines das Leben transzendierenden Glaubens vorstellbar.

Die weiteren 4 Aussagen zum Thema „Sinnstiftung“ heben sich von den beiden eben genannten deutlich ab. Sie lauten:

- „Ich glaube, dass die menschliche Existenz einen klaren Sinn hat und nach einem bestimmten Plan verläuft“ (KLARPLAN)

³ Klaus Birkelbach, Gott stirbt - aber es gibt ein Leben nach dem Tod. Religiöse und säkulare Sinnstiftung zwischen Jugend und Erwachsensein, unveröff. MS, Köln 1999

- „Das Leben hat nur dann einen Sinn, wenn man ihm selber einen Sinn gibt.“ (SELBERSINN)
- „Man kann schwer sagen, ob das Leben einen Sinn hat.“ (ZWEIFEL)
- „Das Leben hat meiner Meinung nach wenig Sinn.“ (WENIGSINN)

Wie bei Befragungen üblich, konnte man diese Sätzen in abgestufter Form beantworten, das heißt sich damit „voll und ganz“ bis hin zu „ganz und gar nicht einverstanden“ erklären.

Schauen wir uns die Entwicklung der beiden hier als eher „christlich“ zu kennzeichnenden Sätze, von denen nur einer konkret mit dem Wort „Gott“ operiert, zunächst im Urteil der gesamten Bundesbevölkerung an. Der vorangestellte Blick auf ALLBUS-Daten von 1982 und 1992 ergänzt nämlich das Verständnis für jene Entwicklung, die sich bei der dreifachen Befragung ein und desselben Personenkreises über die Jahrzehnte hinweg ergeben hat.

Die Betrachtung der gesamten Bundesbevölkerung erbringt im Jahresvergleich 1982/1992 folgendes:

Die zweite Alterskohorte von 1992 ist im Sinne dieser Aussage-Sätze weniger „gläubig“ als die Erste. Das ist ein von uns allen wohl so erwartetes Ergebnis. Aber es gilt auch zugleich dies: Die im Jahr 1982 bei den Jüngeren vorfindliche besonders starke Ablehnung einer christlichen Sinnstiftung ist bei in 1992 befragten Jüngeren deutlich zurückgegangen. Anders ausgedrückt: Die Jungen des Jahres 1992 bremsen die Gesamttendenz zu einer zunehmenden Ablehnung der mehr oder weniger als „christlich“ lesbaren Sinnstiftungs-Aussagen ab! Damit widerspricht dieses Ergebnis dem landläufigen Stereotyp, dass es allererst die Jungen seien, die vor allem und immer wieder zu den Vorreitern gehörten, wenn es um die Ablehnung von religiös geprägten Formulierungen der Sinnstiftung gehe.

Ein weiteres ergibt dieser bundesweite Vergleich zwischen 1982 und 1992: Der - zwar durch die Jungen „abgebremste“, aber dennoch existierende - bundesweite Ablehnungs-Trend gilt nur für die beiden „christlich“ interpretierbaren Aussagen WEILGOTT und NACHTOD. Dagegen sind Zustimmungen und Ablehnungen der beiden „glaubensferneren“ Aussagen SELBERSINN und WENIGSINN zwischen 1982 und 1992 stabil geblieben.

Drittens ist der Rückgang bei der Ablehnung der Aussage (2) [„Das Leben hat einen Sinn, weil es nach dem Tod etwas gibt“ (NACHTOD)] zwischen diesen beiden Jahren weniger stark als bei der Aussage (1) [„Das Leben hat für mich nur eine Bedeutung, weil es Gott gibt“]. Anders ausgedrückt: Mit der Rückläufigkeit des Glaubens an die Sinnstiftung durch einen personalen Gott ist ein Bereich betroffen, der im Credo des christlichen Glaubens an erster Stelle steht. Dagegen ist im Bevölkerungsschnitt kaum ein Rückgang beim Glauben an die „Stiftung von Lebenssinn durch eine das Leben transzendierende, relativ unbestimmte Form einer postmortalen Existenz“ zu erkennen. Bundesweit scheint also zwischen 1982 und 1992 eine Verschiebung von christlich-theistischen Glaubensinhalten hin zu einer stärker deistisch oder durch abstrakte Transzendenz geprägten Religiosität stattgefunden zu haben.

Schauen wir uns nun diese Entwicklung im Bereich jener Biographien von Gymnasiasten an, die 1970 zum ersten Mal als Schüler befragt worden sind und ein drittes Mal im Jahr 1997: Was zeigt sich dort? Ich fasse die Analyseergebnisse von Klaus Birkelbach in aller Kürze zusammen.

Spezifisch christliche Motive, vor allem der Glaube an eine Sinnstiftung durch einen personalen Gott, haben an Bedeutung verloren. Einen steigenden Anteil verzeichnen dagegen stärker deistisch-transzendent geprägte Inhalte. Das bedeutet: Wir verzeichnen eine Verschiebung innerhalb des Spektrums religiöser Selbstdefinition. Nihilismus und Agnostizismus nehmen aber keineswegs zu.

Nicht nur die Veränderungen im Allgemeinen, epochegeprägten Meinungsklima erklären die beobachtbaren Veränderungen in der Struktur religiöser Glaubensinhalte. Die Untersuchungen von Birkelbach weisen uns auch auf Lebenslauf-erfahrungen hin, die die früheren Ergebnisse der (kindlichen bzw. jugendlichen) religiösen Sozialisation teilweise verformen und überlagern. Viele der Befragten in der zweiten und dritten Befragungswelle haben erst jenseits des 30. Lebensjahrs ihr Studium beendet, sind dann erwerbstätig geworden und haben eine Familie gegründet. Auch der Beruf konnte jetzt erst völlig zu einem eigenständigen Quell von Lebenssinn werden. Und so zeigt sich im Verlaufe des Alterwerdens folgendes Ergebnis: Es wird deutlich, dass ein deistisch geprägtes Weltbild in starkem Maße ein individuelles Lebenserfahrungs-Konstrukt darstellt. Es verbindet die im Lebenslauf gemachte Erfahrungen mit einigen religiösen Elementen: die Erfahrung nämlich, „dass das Sein auch durch Kräfte und Mächte geprägt wird, die der Person extern sind und von ihr nicht beeinflusst werden können.“ Freilich sind diese religiösen Einflüsselemente weniger durch konkrete christliche Glaubenssätze repräsentiert. Vielmehr steigt die Zustimmung zu allgemeinen Prinzipien und Ideen über das Sein.

Erfahrungen im Lebensverlauf modifizieren also die durch die religiöse Kindheits- und Jugend-Sozialisation sprachlich vertrauten Sinnangebote der Religion: „Elemente, die zunehmend mit der wissenschaftlich-technischen Weltsicht kollidieren, wie etwa der Glaube an einen intervenierenden personalen Gott und die altertümlich anmutenden bildhaften Jenseitsvorstellungen der Kirche werden dabei teilweise durch unspezifischere Vorstellungen von der Transzendenz des Lebens und einer abstrakten Bestimmung des Seins ersetzt.“ (32/33) Das bedeutet: Es findet zwar eine Lösung von den dogmatischen Religionsdefinitionen der Kirchen, aber es handelt sich kaum um ein Ende der Religion.

V. Epilog:

Was suchen Jugendliche auf dem Weg nach Altötting? Ausdrucksgestalten von Dankbarkeit und Schutzbedürfnis als Form der Gottes-Akzeptanz?

Was haben uns die vorstehend referierten Ergebnisse zu sagen? Deutlich wird, dass der überkommene Chiffren-Vorrat der kirchlich-christlichen Überlieferung in einer starken Akzeptanz-Krise steckt. Zugleich machen uns die Ergebnisse deutlich, dass damit kein dezidiertes Atheismus einhergeht - im Gegenteil. Man möchte beinahe sagen: „Nie war so viel Religiosität wie heute“.

Aber ist mit der Abstraktion des Gottesbegriffs in einen allgemeinen Transzendenzbegriff nicht eine Entwicklung beschrieben, deren Charakter „Unspezifik“ ist und Unspezifik eben Beliebigkeit bedeutet? Ich kann diese Frage nicht beantworten, weil sie nicht soziologisch beantwortet werden kann.

Kann sie dagegen theologisch beantwortet werden? Glaubenskongregationen sind ja ständig bemüht, das „wahre“ Erbe zu bewahren. Ob das theologisch wirklich das Problem trifft und ausreicht, vermag ich nicht zu beurteilen. Als Sozialwissenschaftler bin ich nur neugierig - zum einen darauf, welche theologisch kreierten und institutionell verwalteten Formen und Formulierungen faktisch noch akzeptiert werden. Und zum anderen darauf, was die „Bedingungen der Möglichkeit“ sind, dass intendierte Kommunikation verstanden von denen wird, auf deren Verstehen es „christlicher Verkündigung“ ja doch allererst ankommt, wie die Kirche nicht müde wird zu betonen.

Für den Sozialwissenschaftler, der seinen Wirklichkeitsblick zumindest nicht von dogmatisch-kanonischen Denk-Prämissen bestimmen lassen muss, ist die Entwicklung des Religiösen - auch in seiner kulturellen Gegründetheit in der christlich-jüdischen Tradition - durchaus offen. Sie lässt vieles an Entwicklungen möglich erscheinen. Diese Entwicklungen können übrigens auch Objekt des tatkräftigen Eingreifens einer kommunikationsoffenen Theologie und Religionspädagogik sein.

Dass hier vieles möglich erscheint, soll zum Abschluss deutlich gemacht werden. Dazu greife ich zur Illustration auf eine Reportage zurück, die 1997 in der Jugendbeilage „jetzt“ der Süddeutschen Zeitung erschien. Daraus einige Auszüge, auf die wir uns zum Schluss des Vortrages über Gottesbilder einlassen sollten.

„Die 111-km-Route nach Altötting ist ebenso minutengenau festgelegt wie die Pausen. Straßen werden abgesperrt, Polizisten halten Autos, Mofas, Lastwagen, Radfahrer und auch sonst alles auf, was den 8.000-Menschen-Zug aufhalten könnte. ... Abends werden Quartiere zugewiesen, in denen man duschen, essen, sich erholen und ein paar Stunden schlafen kann. So ist es möglich, sich nur noch auf eines zu konzentrieren: Das Gehen. Anfangs stören dabei die Megaphone noch, durch die ein Vorbeter dröhnend Gebete leiert oder blechern ‘Ein Haupt voll Blut und Wunden’ singt. Aber nach ein paar Stunden ertappt man sich dabei, wie man die Lippen mitbewegt und seinen Schritt anpasst. An Gebete, die man schon Jahre vor dem Kirchenaustritt nicht mehr mitgebetet hat. Und plötzlich entdeckt man den Rhythmus. Gebete und Rhythmus sind allgegenwärtig. Gehen und Beten werden eins. Und der Kopf wird leer.“

Oh Maria hilf.

Natürlich sind Maria, 24, und Andrea, 22, auch gläubig. Der Glaube war für sie schon immer da, vielleicht so, wie Eltern immer da sind. Aber der Glaube spielt keine große Rolle, auch nicht bei dieser Wallfahrt. Andrea, die Postbeamtin, meint, dass sie süchtig ist, dass sie das immer wieder haben muss, diese vielen Menschen, die alle nur ein Ziel haben, das Gehen, die körperliche Herausforderung, diesen Gewaltmarsch trotz 32 Grad zu schaffen - das ist ihr so wichtig, dass sie sich extra dafür frei nimmt.

Maria, die Versicherungsangestellte, sieht die Sache ein wenig anders: „Für mich ist das eher wie Urlaub“, sagt sie, „andere fahren nach Griechenland, ich komme eben hierher.“ Sie sieht aus, als würde sie gerade zum Strand gehen: Ihr blaues T-Shirt endet knapp unter ihren Brüsten, die Sonnenbrille steckt griffbereit in den Haaren, an den Ohren baumeln riesige Silberringe. Eines ist klar: Für Maria und Andrea zählt beim Pilgern vor allem der Spaß. Und weil das so ist, flirtet Maria ein bisschen mit dem Ordner, der sie auffordert, wieder in der Dreierreihe zu gehen. Und sie holt nicht einmal Luft zwischen den Sätzen, als sie sagt: „Gegrüßtest seist du Maria voll der Gnade, der Herr ist mit dir, du sag mal, ich dachte die Polizisten hätten endlich schickere Jeans und nicht mehr diese furchtbaren braunen Nylonhosen.“

Oh Maria hilf / Oh Maria hilf.

„Wie bei der Love-Parade ist das hier“, sagt Emanuel, 24, „wenn auch mit religiösem Hintergrund.“ Er spricht von der wunderschönen Landschaft, dem tollen Sommerwetter, dem Wahnsinnseindruck, den diese Menschenschlange auf ihn macht, die an manchen Stellen von Horizont zu Horizont reicht. Erst nach einiger Zeit verrät er seinen wahren Grund für diese Wallfahrt: Emanuel fährt Motorradrennen und hatte vor drei Jahren einen schlimmen Unfall. Sieben Wochen lag er im Krankenhaus. Mehrere Wirbel waren gebrochen, wochenlang wusste niemand, ob er je wieder würde gehen können. Deshalb ist das Gehen bei der Wallfahrt für ihn besonders wichtig. „Es ist ein Symbol“, sagt er. Emanuel betet nicht laut mit, und leise auch eher selten. Er versucht, nie aus den Augen zu verlieren, warum er hier ist: Um aus Dankbarkeit zu gehen.

Oh, Maria hilf / Oh Maria hilf / Oh Maria hilf auch mir.

Manche Menschen glauben an die Kraft von Talismanen oder Bachblüten, andere an Horoskope oder Pendeln. Silke glaubt an Wallfahrten. „Ich bin Krankenschwester, und da sieht man ziemlich viel schreckliche Sachen.“ Schauernd erzählt die 21-jährige von jungen Krebskranken, von Aidsinfizierten und Unfallopfern. ... Sie geht zum zweiten Mal mit, beim ersten Mal erhoffte sie sich von der Wallfahrt ein gutes Examen. Es hat geklappt: „Ich habe gespürt, dass mir an vielen Stellen geholfen worden ist. Das war nicht Glück oder Fleiß, da hat jemand oder etwas geholfen.“ Spaß an der Sache hat sie überhaupt nicht. Als sie heute Morgen aufgewacht ist, wäre sie viel lieber in die Arbeit gegangen. „Was

soll daran schön sein, bei dieser Affenhitze acht Stunden am Tag auf Asphalt zu marschieren? Es gibt tausend Dinge, die ich lieber tun würde.“ Sie macht es trotzdem, weil dann das kommende Jahr so gut wird wie das vergangene. „Zumindest, wenn man daran glaubt.“

Maria hilf / Oh Maria hilf auch mir / Ein armer Sünder kommt zu dir /
Im Leben und im Sterben.

Die letzten neun Kilometer sind die schlimmsten. ... Das Ziel ist greifbar nahe, und plötzlich sind alle die geschwollenen Gelenke und eitrigen Wasserblasen viel stärker zu spüren. ... Staunende Touristen und Verwandte stehen Spalier, als die 8.000 Pilger in riesigen Schlangenlinien über den Kapellplatz schreiten und wie nach einem Marathonlauf eine riesige Ehrenrunde drehen. ... Auch Karin wischt sich verstohlen ein paar Tränen ab. „Wahnsinn, dieser Empfang“, sagt sie, „nur deshalb hält man die letzten paar Kilometer durch, obwohl die Füße echt im Arsch sind.“ ... Silke ist erleichtert, für dieses Jahr hat sie es geschafft. „Die nächsten zwei Tage darfst du mich nicht fragen, ob ich’s wieder mache, da sage ich bestimmt nein. Aber nächstes Jahr geh’ ich dann doch wieder mit. Wer weiß, was sonst passiert...“.

Oh Maria hilf / Oh Maria hilf auch mir / Ein armer Sünder kommt zu dir / Im Leben und im Sterben / Lass uns nicht verderben / Lass uns in keiner Todsünd’ sterben / Steh uns bei im letzten Streit / Oh Mutter der Barmherzigkeit.“⁴

Wie deuten wir das, was hier „abgeht“?

„Dabeisein“ wo „action“ ist, aber kaum Kontemplation? Sportliche Grenzerfahrungen mit dem eigenen, im Übrigen hübsch und durchaus auch erotisch gestylten Körper, aber keine Spur von selbstkasteiend-religiöser Demut? Flirten mit dem Zugordner und Bedauern über den unmodisch gekleideten Polizisten, aber kaum ein hochkonzentriert in sich selbst versunkenes Gebet „Oh Maria, hilf auch mir, ein armer Sünder kommt zu dir“? Einerseits.

Andererseits: „Gehen“ auf einem Pilgerzug als Ausdruck der Dankbarkeit - für wiedererlangte Gesundheit oder für beruflichen Erfolg als etwas, was nicht der eigenen Gestaltungssouveränität und Selbstmächtigkeit entspringt, und was es genau darin wahrzunehmen und zu bezeugen gilt, wenigstens sich selber gegenüber. Ist das (nicht) „religiös“? Wenn ja: Wegen der Dankbarkeits-Intention? Wegen des kirchlich-katholischen Veranstalters dieses Pilgerzuges und seiner lokalkulturellen Tradition? Wegen des Bedürfnisses nach der das Gemüt beeindruckenden Menge, „wie bei der Love-Parade“, vereint im rhythmusgebenden Gebet als Konzentrationsspender, nicht völlig unähnlich dem wiegenden Sing-sang kahlköpfiger Buddhistenmönche, wie wir sie sogar über die TV-Werbung für cheeseburger von McDonalds kennen lernen?

Sicher ist: Hier stoßen traditionale Vorstellungen über das, was eine „gut katholische Wallfahrt“ ist einerseits und andererseits diese freimütig-souveräne Aneignung eines eigentlich amtskirchlich domestiziert erscheinenden Rituals durch die beschriebenen Jugendlichen und jungen Erwachsenen ziemlich deutlich aufeinander. Das gibt uns Anlass, darüber nachzudenken, was wir hier vorfinden - vielleicht eine Gottesbeziehung, die zwar auf institutionelle „Rahmungen“ zurückgreift, aber sich diesen Rahmungen nicht unterwirft - und dies durchaus „unbekümmert-schmerzfrei“ und ohne „quälendes Gewissen“?

Und wenn das so sein sollte: Was sagt uns das über die Gottesbeziehung dieser Jugendlichen? Ich würde mich freuen, wenn diese Frage mit zu denen gehören könnte, an der Sie in den nächsten Tagen arbeiten werden.

⁴ C. Meyer, Gehen, singen, beten, in: Jetzt (Jugendbeilage der Süddeutschen Zeitung), Nr. 26, vom 23.06.97, 6 - 11