

Michael N. Ebertz

Erosion des Gottesbegriffs

Obwohl immerhin noch knapp zwei Drittel der Deutschen (und gut zwei Drittel der Westdeutschen) angeben, an ‚Gott‘ zu glauben, belegen doch alle einschlägigen sozialwissenschaftlichen Erhebungen eine Beschleunigung der Erosion des Gottesbegriffs als einer Grundkonsensformel in der Bevölkerung, eine Pluralisierung der Gottesbilder und vor allem, dass spezifisch christliche Gottesvorstellungen immer weniger einen gesellschaftlichen Grundkonsens abgeben können, da sie in Ostdeutschland massivst – mit Zweidrittel-Mehrheit – abgelehnt, aber auch in Westdeutschland nur noch von einer Minderheit mit Zustimmung akzeptiert werden.¹ Internationale Vergleichsstudien, die auch osteuropäische Länder berücksichtigen, registrieren, dass der Anteil derer, die für sich den Gottesglauben entschieden ablehnen, von wenigen Ausnahmen (Tschechien, Lettland) abgesehen, nirgends so hoch ist wie in den neuen Bundesländern, wo eine tief sozialistisch-atheistisch geprägte Mentalität nachhaltig fortzudauern scheint.²

Auch für Westdeutschland ist die fortschreitende Distanzierung gegenüber einer spezifisch christlichen Gottesvorstellung belegt, die mit dem Dominantwerden eines deistischen Glaubens an eine abstrakte und diffuse, irgendwie ‚höhere geistige Macht‘ einhergeht, der, einer neueren Studie zufolge, am dichtesten in westlich großstädtischen Kontexten und vorwiegend unter jungen, ledigen Menschen vorkommen soll.³ Christentümliche Aussagen wie „Es gibt einen Gott, der sich mit jedem Menschen persönlich befasst“, „der Gott für uns sein will“, finden in Gesamtdeutschland Zustimmungswerte um die 30%, in Westdeutschland um 40%.⁴ Folgt man den Ergebnissen der internationalen Wertestudie, dann ist in Westdeutschland die Zahl derjenigen, die ein christliches Gottesbild haben („Es gibt einen leibhaftigen Gott“), noch geringer anzusetzen und innerhalb von zehn Jahren weiter (von 38% auf 25%) gefallen, während der Anteil von Deisten („Es gibt irgendein höheres Wesen oder eine geistige

Macht“) mit 45% relativ stabil geblieben ist.⁵ Selbst wenn man das dabei verwendete Item („Es gibt einen leibhaftigen Gott“) als Indikator für ein christliches Gottesbild methodisch für missverständlich und unzureichend hält, so dass sich möglicherweise auch überzeugte Christen darin nicht wieder finden können, sollte man sich über das Ausmaß der Akzeptanz von Gottesbegriffen aus der christlichen Überlieferung keinen Illusionen hingeben.

Auch andere Erhebungen indizieren nämlich in dieser Frage – selbst unter Kirchenmitgliedern und insbesondere in der jüngeren Generation – ähnliche Bodenverluste. Unter denjenigen, die in Westdeutschland an eine ‚göttliche Kraft‘ glauben (65%) oder sich in dieser Frage unentschieden zeigen (10,7%), hat eine Umfrage 1997 nicht mehr als 17% ausgemacht, die sich „Gott als ein persönliches Gegenüber“ vorstellen. Die Generationen jenseits des 40. Lebensalters sind unter den so Antwortenden überrepräsentiert, ebenso Frauen, Personen mit unteren Bildungstiteln, mit häufiger und gelegentlicher Kirchgangsfrequenz sowie Katholikinnen und Katholiken. Stark unterrepräsentiert sind hierbei die Konfessionslosen (8,9%). Beinahe jeder Zweite der westdeutschen Befragten glaubt dagegen, „dass das Göttliche in der Natur ist“ (47,6%). Dies ist eine Position, die übrigens auch von den ostdeutschen ‚Gottgläubigen‘ und von den religiös nicht Organisierten mehrheitlich bezogen wird und von den Katholiken und häufigen Kirchgängern nur unterdurchschnittliche Zustimmung erhält, aber dort immerhin ebenfalls Werte von 43 bzw. 38% erreicht. Weitere 45% der westdeutschen Gottgläubigen glauben, „dass das Göttliche eine nichtpersönliche, universale Kraft ist“. Dieser Umschreibung gegenüber weisen Befragte mit hohen Bildungsabschlüssen die höchste, Befragte mit untersten Bildungstiteln nur unterdurchschnittliche Zuneigung auf. Gut jeder Dritte (36,6%) der westdeutschen Gottgläubigen glaubt, „dass das Göttliche im Menschen ist“.⁶ Christliche Theologen und Philosophen mö-

gen vielleicht in der Lage sein, jede dieser Gottesvorstellungen als christlich zu ‚rationalisieren‘ und ihnen etwa einen schöpfungstheologischen oder inkarnationstheologischen Sinn abzurufen. Es ist freilich auch dann, wenn man die demoskopischen Erhebungen nicht von gewissen methodischen Unschärfen und Unzulänglichkeiten freispricht, kaum zu verkennen, dass das, was kirchlicherseits seit eh und je als eine Kernaussage der jüdisch-christlichen Überlieferung verkündigt wurde, nämlich der Glaube an Gott als personales Gegenüber, in den 90er Jahren an Zustimmungsfähigkeit in der Bevölkerung verloren hat, insbesondere in den jüngeren Altersklassen.

Dass der spezifisch christliche Glaubens- oder Weltanschauungstyp gerade unter Jugendlichen und jungen Erwachsenen (13- bis 29-jährigen) in Deutschland – und zwar in Ost- wie Westdeutschland – in eine krasse Außenseiterposition geraten ist, bestätigen auch die Ergebnisse eines methodisch diffizil ausgewerteten repräsentativen Jugendsurveys von 1996.⁷ Dabei wurden sieben Typen von Weltanschauungen identifiziert, die sich wie folgt auf die Befragten insgesamt verteilen: Christliche Theisten (17,2%) und Nichtchristliche Theisten (17%), Deistische Vitalisten (13,7%) und Deistische Autonomisten (5,9%), Atheistische Vitalisten (25,7%) und Atheistische Autonomisten (9,2%) sowie Religiös Unbestimmte (11,4%).

1 Daiber, Karl-Fritz (1995): Religion unter den Bedingungen der Moderne. Die Situation in der Bundesrepublik Deutschland (46 ff.).

2 Zulehner, Paul M. / Denz, Hermann (1993): Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie. Düsseldorf (20 f., 28 f.; 1993, 10); Daiber (1995, 52 f.).

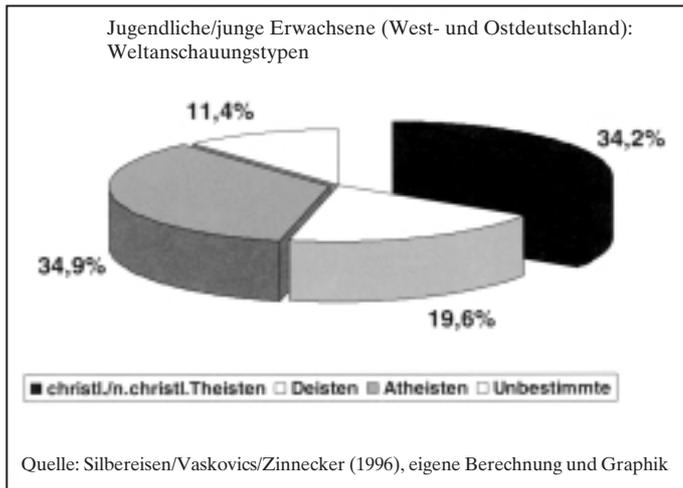
3 Jörns, Klaus-Peter (1997): Die neuen Gesichter Gottes. Die Umfrage: ‚Was die Menschen wirklich glauben‘ im Überblick. Neukirchen-Vluyn (56, 60, 208).

4 ALLBUS (Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften) (1992): Mehrthemenbefragung. Köln/Mannheim.

5 Zulehner, Paul M. / Denz, Hermann (1993a): Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie: Tabellenband. Düsseldorf (10).

6 EMNID (1997): Was glauben die Deutschen? Tabellenband. Bielefeld (5).

7 Silbereisen, Rainer K. / Vaskovics, Laszlo A. / Zinnecker, Jürgen (Hg.) (1996): Jungsein in Deutschland. Jugendliche und junge Erwachsene 1991 und 1996. Opladen (119 ff.).



Wie zu erwarten, sind im Osten die atheistischen Formen der Weltanschauung im Vergleich zum Westen über- und die theistischen, darunter auch die christlichen (9%), unterrepräsentiert. Im Westen haben zwar nur etwa halb so viele Jugendliche und junge Erwachsene (29%) ein atheistisches Weltbild, aber auch hier ist die christliche Position nur eine Minderheit und wie die deistischen und die nicht-christlich theistischen Typen mit etwa je 20% gleich häufig vertreten. Fasst man die theistischen und die deistischen Typen zusammen, kommt man in Ostdeutschland auf knapp 30%, in Westdeutschland auf knapp 60% und in Gesamtdeutschland auf etwa 54% irgendwie ‚gottesgläubige‘ Jugendliche und junge Erwachsene. Unter ihnen herrscht in beiden Teilen Deutschlands der deistische Weltanschauungstyp vor, der – wie der Atheismus – mit der Aufklärung und dem Erstarken der Anthropozentrik sowie der Naturwissenschaften populär wurde und ein höheres Wesen zwar als Urgrund der Welt noch anerkennt (als creator ex nihilo), ihm aber als extramundanes Wesen ein Eingreifen in das Weltgeschehen, in die Natur sowie in die Existenz des Einzelnen abspricht. Während der ‚deistische Vitalist‘, so die Kommentatoren der Jugendstudie, davon ausgeht, „dass ein Gott (bzw. ein höheres Prinzip) sowie die dem Menschen eigentümliche und in ihm angelegte Moral unabhängig von Kirchen, organisierten Religionsgemeinschaften und ihren Dogmen allein durch Vertiefung in die innere und äußere Natur *erkannt* werden könnten“ und „die Quelle sinnhaften Lebens ... im Leben selbst“ liegt, verknüpft der ‚deistische Autonomist‘ seinen Glauben an ein höheres Wesen mit der

christlichen Theisten – im Horizont eines Erlösungsgeschehens durch Jesus Christus, das dem Leben und Tod Heil und Sinn vermittelt. Dieser im Rahmen des Jugendsurveys vorgenommenen Differenzierung entsprechend, ist also sogar davon auszugehen, dass nicht alle jener oben angeführten demoskopisch erhobenen Zustimmungswerte zu einem personalen Gottesbild als christlich verbucht werden können, zumal massive Plausibilitäts- und Akzeptanzeinbußen, welche das trinitarische Gottesbild, das die Gottheit Jesu Christi einschließt, auch in anderen Studien festgestellt wurden.⁸

Es überrascht deshalb nicht, dass bei Jugendlichen und jungen Erwachsenen (bis 29 Jahre) die jüngsten Befragungen auch die stärksten Traditionsabbrüche hinsichtlich anderer Momente der christlichen Glaubensüberlieferung signalisieren. Von allen Altersklassen fühlen sich Jugendliche nicht nur am wenigsten der christlichen Tradition nahe, sondern betonen sogar mehrheitlich, keine Affinitäten zu einer *bestimmten expliziten* Religion zu haben. Während beinahe 80% der über 60jährigen dem Christentum zuneigen, sind es mit 42% nur halb so viele der unter 30jährigen. Die persönliche Religiosität wird damit in den jüngeren Generationen immer weniger noch als christliche verstanden, löst sich also nicht nur aus traditionellen kirchlichen Bindungen, Glaubensvorstellungen und -praktiken. Sie sieht sich immer weniger auch in einem ‚überkonfessionellen‘ christlichen Traditionsstrom verankert. Unterdurchschnittlich ist bei ihnen auch die Daseinsdeutung ausgeprägt, „mit Hilfe des Glaubens ein sinnvolles Leben zu führen“ und im Leben

Vorstellung, dass jene Quelle erst „individuell von jedem Einzelnen geschaffen werden muss“. Der nicht-christliche Theist glaubt dagegen an eine höhere spirituelle Macht, „zu der jeder Einzelne eine persönliche Beziehung haben kann“, deutet jedoch diese und seine eigene Existenz nicht – wie der Typus des

„den Willen Gottes zu erfüllen, um am Ende die ewige Seligkeit zu erlangen“.⁹ Persönlichkeitsentwicklung, viel Freude im Leben zu haben und Lebensgenuss als Lebenszweck gewinnen zwar auch in der Gesamtbevölkerung und unter älteren Menschen, selbst unter rituell kirchennahen Christen, an Bedeutung, erreichen aber höchste Stellenwerte insbesondere in der Generation der heute unter 29-jährigen.¹⁰ Das schließt auf der Einstellungsebene die Bindung an andere, Partnerschaft und Harmonie mit anderen, Engagement für andere und für die eigenen Überzeugungen nicht aus.¹¹ Ebenso schließt die bei ihnen am stärksten ausgeprägte Tendenz zu einer unbestimmten – ‚unsichtbaren‘ – Religion nicht aus, dass der Auferstehungsglaube unter ihnen mit gut 30% (allerdings nur 12,6% sehr zustimmend, 18,7% eher zustimmend) beinahe genauso (wenig) verbreitet ist wie unter den über 60-jährigen (15,1% sehr zustimmend, 15,4% eher zustimmend) und dass von ihnen mit 54 bzw. 56% deutlich mehr als die über 60-jährigen (36 bzw. 50%) angeben, an ein Leben nach dem Tod und daran zu glauben, dass die Seele in irgendeiner Form weiterlebt.¹²

Dass der Anteil der Gottgläubigen gemäß der kirchlichen Lehrtradition auch unter den Kirchenmitgliedern und dort gerade wieder insbesondere in den jüngeren Jahrgängen der Befragten sinkt, bestätigt auch die EKD-Mitgliedschaftsstudie. Das Statement: „Ich glaube an eine höhere Kraft, aber nicht (!) an einen Gott, wie ihn die Kirche beschreibt“, findet inzwischen die höchste Zustimmung unter den jüngeren Mitgliedern (14- bis 29-jährigen)

⁸ Jörns, Klaus-Peter (1997): Die neuen Gesichter Gottes. Die Umfrage: ‚Was die Menschen wirklich glauben‘ im Überblick. Neukirchen-Vluyn. (etwa 41, 48 f., 199 f.); vgl. EMNID (1994): Jugend, 94. Tabelleilteil 1 und 2. Bielefeld (427, 430).

⁹ EMNID (1997): Was glauben die Deutschen? Tabellenband. Bielefeld. (13, 33, 41).

¹⁰ EMNID (1997): Was glauben die Deutschen? Tabellenband. Bielefeld (37, 69); Piel, Edgar (1996): Die Kirchenkrise in soziologischer Sicht. In: Breid, Franz (Hg.): Die Kirchenkrise. Referate der ‚Internationalen Theologischen Sommerakademie 1996 des Linzer Priesterkreises in Aigen/M.‘. Steyr, 9–51 (35 f., 38, 47); IfD (Institut für Demoskopie Allensbach) (1998): Das Leben genießen. In: Allenbacher Berichte Nr. 1.; vgl. Jugendwerk der deutschen Shell (1997, 299); vgl. EMNID (1994): Jugend, 94. Tabelleilteil 1 und 2. Bielefeld (367 ff.).

¹¹ EMNID (1997): Was glauben die Deutschen? Tabellenband. Bielefeld (45, 49).

¹² EMNID (1997): Was glauben die Deutschen? Tabellenband. Bielefeld (17, 21).

der evangelischen Kirche in Westdeutschland. Während dort etwa zwei Drittel der über 60jährigen evangelischen Kirchenmitglieder zu glauben angeben, „dass es einen Gott gibt, der sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat“, sind dies unter den 14- bis 17-jährigen und den 18-bis 29-jährigen nicht einmal ein Drittel, nämlich 28 bzw. 24%.¹³ Nach einer auf den Kölner Stadtteil Riehl bezogenen Studie kann davon ausgegangen werden, dass diejenigen, die ohne oder trotz Zweifel ein christliches Gottesbild haben, inzwischen zu einer Minderheit selbst unter katholischen (43%) und evangelischen (38%) Kirchenmitgliedern geworden sind. Jeder Sechste (17%) unter den Kirchenmitgliedern glaubt sogar, dieser Studie zufolge, nicht an Gott.¹⁴ Einen ähnlichen Befund hat die EMNID-Studie von 1997 zu Tage gefördert, die im Übrigen auch zeigt, dass von jedem Zehnten rituell Kirchentreuen und sogar von jedem Vierten gelegentlichen Gottesdienstbesucher anzunehmen ist, dass er die Gottesfrage nicht mit Ja beantwortet. Auch unter den rituell Kirchentreuen findet die personale Gottesvorstellung die geringste Akzeptanz (33,6%). Gut 20% von ihnen glauben überhaupt oder eher nicht an ein Leben nach dem Tod oder an die Auferstehung. Nicht mehr als die Hälfte der häufigen Kirchgänger stimmt dieser christlichen Kernaussage ‚sehr zu‘. Sie wird inzwischen ebenso wie die Vorstellung von einem postmortalen Endgericht sogar von der Mehrheit aller Katholiken (52,8%) abgelehnt und nur von 21,8% mit völliger Zustimmung akzeptiert. Wie die Mehrheit der Kirchgänger präferiert die Mehrheit der Katholiken dagegen den diffusen Glauben, dass die ‚Seele in irgendeiner Form weiterlebt‘.¹⁵ Es ist also nicht nur auf der rituellen Dimension eine wachsende ‚Unkirchlichkeit‘ der Kirchenmitglieder auszumachen, sondern auch auf der Glaubensdimension, und dies insbesondere in den jüngeren Generationen und sogar bei der Minderheit der rituell Kirchentreuen.

Die wachsende ‚Unkirchlichkeit‘ unter Kirchenmitgliedern und rituell Kirchentreuen zeigt sich nicht nur in der Distanzierung von der eigenen Glaubenstradition, sondern auch in der von einem Großteil von ihnen praktizierten *gleichzeitigen Orientierung an*

außerkirchlichen bzw. außerchristlichen Deutungsangeboten. ‚Mischung‘ (Joaachim Matthes) scheint immer mehr ‚das Normale‘ zu werden. So belegen die demoskopischen Erhebungen, die seit Jahren schon auf eine nachlassende Astrologie-Skepsis und eine höhere Magiegläubigkeit (Glaube an Glücksbringer, Wahrsager) insbesondere unter jüngeren Befragten und Menschen mit unteren Bildungsabschlüssen schließen lassen, dass praktizierte Kirchlichkeit und Christlichkeit auch in den 90er-Jahren den gleichzeitigen Glauben an außerchristliche Deutungselemente nicht ausschließt.¹⁶ Eher muss für die 90er-Jahre von einer enormen *Steigerung von individuellen Synkretismusbildungen* ausgegangen werden. Auch eine fachlich hervorragende empirische Studie in der Schweiz lässt diesen Schluss zu.¹⁷ Sie legt im Übrigen nahe, dass mit dem Glauben an die ‚Seele‘ und an ein Leben nach dem Tod bzw. in der Unentschiedenheit, zu der ein großer Teil der westdeutschen Bevölkerung in dieser Frage neigt, auch der Glaube an eine wie auch immer verstandene reinkarnatorische Wiedergeburt gemeint oder zumindest mitgemeint sein kann, zu der sich inzwischen hier zu Lande explizit 26%, in Westdeutschland sogar 28% bekennen.

Der *Reinkarnationsglaube hat mehr Anhänger unter Katholiken als unter Protestanten, mehr Anhänger aber auch unter den häufigen Kirchgängern (30%)* als unter den gelegentlichen Kirchenbesuchern (28,5%) oder den Selten- und Nie-Gängern (23,2%), bei denen er auch die stärkste Ablehnung erfährt.¹⁸ Die Ergebnisse aus der Schweiz bestätigen diese Zusammenhänge. Auch dort sind es von den ‚*kirchentreu- en*‘ (!) *Katholiken* immerhin ein Drittel (!) und damit dreimal so viel wie die kirchlich eng verbundenen Protestanten, die dem Wiedergeburtsglauben anhängen.¹⁹

Die regelmäßigen Kirchgänger – und vermutlich eher die Katholiken als die Protestanten – scheinen überhaupt diejenigen zu sein, die sich dadurch auszeichnen, dass sie Glaubensvorstellungen unterschiedlicher religiöser Traditionen stärker miteinander synkretistisch kombinieren. Diese *Tendenz zur ‚Hybridisierung‘* zeigt sich etwa daran, dass sie relativ gleichgewichtig verschiedene Gottesbilder bevorzugen:

Gott als persönliches Gegenüber (33,6%), das Göttliche als nicht-persönliche, universale Kraft (33,9%), als Göttliches im Menschen (37,1%) und in der Natur (38%). Ähnlich verteilt sind in der Mehrzahl der regelmäßigen Kirchgänger die Vorstellungen, dass sich Gott im Handeln und Denken der Menschen zeige (43,5%) und dass er direkt in das Weltgeschehen eingreife (37,8%).²⁰ Eine andere empirische Untersuchung erbrachte den Befund, dass sich die Mitglieder und Sympathisanten okkultur und esoterischer Gruppen zu etwa einem Drittel aus Kirchgängern rekrutieren.²¹ Selbst regelmäßige Kirchgänger und Kirchgängerinnen scheinen sich also zunehmend der Theo- und Ekklesiologik zu entziehen und eigensinnigen religiösen Logiken zu folgen.

Zu betonen ist, dass die nachlassende Fügsamkeit gegenüber dogmatischen Kernaussagen der christlichen Glaubensüberlieferung in der ostdeutschen, aber auch in der westdeutschen Bevölkerung und selbst unter Kirchenmitgliedern und Kirchgängern nicht da-

¹³ EKD (Evangelische Kirche in Deutschland) (Hg.) (1993): Fremde Heimat Kirche, Ansichten ihrer Mitglieder. Hannover (14).

¹⁴ Kecskes, Robert / Wolf, Christof (1996): Konfession, Religion und soziale Netzwerke. Zur Bedeutung christlicher Religiosität in personalen Beziehungen. Opladen (51, 76, 202).

¹⁵ EMNID (1997): Was glauben die Deutschen? Tabellenband. Bielefeld (2, 6, 18, 22, 26); vgl. auch IfD (Institut für Demoskopie Allensbach) (1992): Kontakte ins Jenseits. In Allensbacher Berichte Nr. 13 (10).

¹⁶ IfD (Institut für Demoskopie Allensbach) (1993): Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie 1984–1992. Band 9. Allensbach/München (222, 1995); Höllinger, Franz (1996): Volksreligion und Herrschaftskirche. Die Wurzeln religiösen Verhaltens in westlichen Gesellschaften. Opladen (111 f.); IfD (Institut für Demoskopie Allensbach) (1997): Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie 1993–1996. Band 10. Allensbach/München (292 f.); EMNID (1997): Was glauben die Deutschen? Tabellenband. Bielefeld (65); s. auch Ebertz, Michael N. / Schultheis, Franz (1986a): Populäre Religiosität in der modernen Gesellschaft. Kontinuität, Pluralität und Visibilität. In: Österreichische Zeitschrift für Soziologie 11, 62–79.

¹⁷ Dubach, Alfred / Campiche, Roland J. (Hg.) (1993): Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Zürich/Basel; s. auch Dubach, Alfred (1996): Profil der katholischen Schweizer Kirche in einer strukturell individualisierten Gesellschaft. In: Fechner, Kristian u. a. (Hg.): Religion wahrnehmen. Festschrift für Karl-Fritz Daiber zum 65. Geburtstag. Marburg. 95–102.

¹⁸ EMNID (1997): Was glauben die Deutschen? Tabellenband. Bielefeld (26).

¹⁹ Krüggeler, Michael (1993): Inseln der Seligen: Religiöse Orientierungen in der Schweiz. In: Dubach, Alfred / Campiche, Roland (Hg.): Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Zürich/Basel. 93–132. (117 f.).

²⁰ EMNID (1997): Was glauben die Deutschen? Tabellenband. Bielefeld (6, 10).

²¹ Eiben, Jürgen (1992): Kirche und Religion – Säkularisierung als sozialistisches Erbe? In: Jugendwerk der Deutschen Shell (Hg.): Jugend, 92. Band 2. Opladen, 91–104 (95).

zu zu führen scheint, dass dem Leben kein Sinn unterstellt wird. Die Sinnstruktur von Wirklichkeit und menschlichem Leben überhaupt wird nicht geleugnet. Vielmehr wird Sinn als Zusammenwirken von natürlicher Ordnung und menschlicher Aktivität verstanden als solches auch relativ konsensfähig akzeptiert. Das Statement: „Unser Leben wird letzten Endes bestimmt durch die Gesetze der Natur“ und die Aussage, dass das Leben nur einen Sinn hat, „wenn man ihm selber einen Sinn gibt“, findet nämlich in der konkreten nationalen Gesamtgesellschaft (mit 71 bzw. 89%) die höchste Akzeptanz. Umgekehrt stoßen Aussagen über die Sinnlosigkeit des Lebens auf die höchste Ablehnung in Ost und West.²²

Es ist kein Zufall, dass *Jugendliche*, gefragt, was sie brauchen, um mit ihren Problemen fertig zu werden oder sich mit Glaubens- und Sinnfragen auseinander zu setzen, ‚eigenes Nachdenken‘, ‚mit Freunden reden‘ und ‚Musik hören‘ als die mit Abstand wichtigsten Hilfen nennen. Auch kirchlich engagierte Jugendliche stellen in diesem Zusammenhang zuerst solche *selbstaktiven* Formen der Hilfe heraus, gefolgt vom Spaziergehen im Wald, Beten, Meditieren und Tagebuchs schreiben. Den Rat von Erwachsenen einzuholen, scheinen die wenigsten der kirchlich engagierten Jugendlichen zu pflegen. Zu beichten jedenfalls kommt keinem in den Sinn.²³

Diese Befunde stehen im Einklang mit der Tatsache, dass das *Potential des Wertewandels* mit seinem Ausgreifen von Selbstentfaltungswerten auf Kosten von Pflichtwerten Ende der 80er-Jahre *noch nicht ausgeschöpft* war und somit weitere – wenn auch relativ gemäßigte – Bodenverluste von Werten wie ‚Gehorsam und Unterordnung‘ oder ‚Fügsamkeit‘ und ‚Hinnahmebereitschaft‘ einerseits und Bodengewinne von Werten wie ‚Selbstständigkeit und freier Wille‘ oder ‚Genuss‘ und ‚Abwechslung‘ angesagt sind, übrigens auch in der ostdeutschen Bevölkerung.²⁴ Dieser kulturelle Gesamttrend,

der in der zweiten Hälfte der 60er-Jahre zum Durchbruch kam und sich auch im religiösen Feld bemerkbar machte, zumal Kirche und kirchliche Religion eng mit den bürgerlich-industriellen Pflicht- und Akzeptanzwerten verflochten waren, stützt die *wachsende Neigung zur Autozentrik*²⁵ auch in religiösen, christlichen und kirchlichen Belangen, d. h. eine wachsende Vielfalt individualreligiöser Selektions- und Synkretismusbildungen, wovon selbst die ‚Kirchen-treuen‘ nicht unberührt bleiben. Andere Umfragen der letzten Jahre belegen diesen Zug zur religiösen Autozentrik, die insbesondere bei Jugendlichen und jungen Erwachsenen ausgeprägt ist, ebenfalls. Kirchendistanz und Souveränitätswillen signalisierende Meinungen („Ich fühle mich als Christ, aber die Kirche bedeutet mir nicht viel“ und „Ich habe meine eigenen Glaubensansichten, meine eigene Weltanschauung, ganz unabhängig von der Kirche“) dominieren gegenüber Einstellungen, die Kirchenverbundenheit zum Ausdruck bringen („Ich bin gläubiges Mitglied meiner Kirche und stehe zu ihrer Lehre“) zum Beispiel unter jungen Katholikinnen im Verhältnis von 62 zu 15% und unter Protestantinnen im Verhältnis von 47 zu 5%.²⁶ Der Satz: „Ich habe meine eigene Weltanschauung, in der auch Elemente des christlichen Glaubens enthalten sind“²⁷ sowie die Umkehrung dieser Aussage („Ich habe einen christlichen Glauben, in dem auch Elemente anderer Weltanschauungen enthalten sind“) dürften zusammen mit jenem autozentrischen Souveränitätswillen bei der Sinngebung des Lebens („Das Leben hat nur einen Sinn, wenn man ihm selber einen Sinn gibt“), *die kulturelle Leit- bzw. religiöse Konsensformel unserer Zeit* sein.

Die Kirchen scheinen für die wachsende Autozentrik und individuelle synkretistische Kombinatorik einen für die Mehrheit der (westdeutschen) Bevölkerung hinreichenden Rahmen zu bieten, der sie faktisch von konfessorischen Eindeutigkeitszumutungen unbehelligt lässt – *und erst Recht* ‚unter

*dem Krummstab scheint sich nach wie vor gut leben‘ zu lassen nach der Formel: institutionell mehr oder weniger eindeutig, individuell mehr oder weniger eigensinnig. Dieser These entspricht die doppelte Beobachtung, dass der Kirchenaustritt – trotz der wachsenden Abgaben- und Steuer-Belastung und trotz seiner so massiven und nachhaltigen Enttabuisierung und ‚Verbürgerlichung‘ – immer noch relativ selten vollzogen, von den meisten Kirchenmitgliedern nicht einmal ins Auge gefasst wird²⁸ und, wenn er vollzogen wird, in der Regel nicht zum Eintritt in eine andere verfasste Religion führt, sondern ins religiöse ‚Niemandland‘, in die religiöse Unverbindlichkeit. Dieser Trend zur religiösen Unverbindlichkeit als eine Äußerungsform der ‚unsichtbaren Religion‘ (Thomas Luckmann) wächst, und zwar *außerhalb wie innerhalb der formellen Kirchenzugehörigkeit*. Er schlägt sich nicht zuletzt im Gottesbild nieder. Sein tremendum kollabiert sogar in der Verkündigung und relativiert damit auch sein fascinosum.²⁹*

Prof. Dr. habil. Michael N. Ebertz lehrt Sozialpolitik in Freiburg und Soziologie in Konstanz.

22 Daiber, Karl-Fritz (1995): Religion unter den Bedingungen der Moderne. Die Situation in der Bundesrepublik Deutschland, Marburg (47).

23 Bischöfliches Jugendamt Passau (1994): Jugend und Kirche in der Diözese Passau, Passau (40 ff.).

24 Klages, Helmut (1993): Wertewandel in den 90er Jahren. In: Rosenstiel, Lutz von (Hg.): Wertewandel. Herausforderungen für die Unternehmenspolitik in den 90er Jahren. 2. Auflage. Stuttgart, 1–15, (7); IfD (Institut für Demoskopie Allensbach) (1998): Das Leben genießen. In: Allensbacher Berichte Nr. 1.

25 Zur idealtypischen Unterscheidung von Nomozentrikern und Autozentrikern s. Klages, Helmut (1988): Wertedynamik. Über die Wandelbarkeit des Selbstverständlichen. Zürich/Osnabrück (64 ff.).

26 DBK (Deutschen Bischofskonferenz (Hg.)(1993): Frauen und Kirche. Eine Repäsentativbefragung von Katholikinnen. Bonn (42 f.); vgl. IfD (Institut für Demoskopie Allensbach) (1997): Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie 1993–1996. Band 10. Allensbach/München (276).

27 EKD (Evangelische Kirche in Deutschland) (Hg.) (1993): Fremde Heimat Kirche. Ansichten ihrer Mitglieder. Hannover (13).

28 Dies zeigt eine Allensbacher Umfrage von 1995; s. Rheinischer Merkur plus. Sonderheft (1996, 72); IfD (Institut für Demoskopie Allensbach) (1997): Allensbacher Jahrbuch der Demoskopie 1993–1996. Band 10. Allensbach/München (281).

29 Dies zeigt meine Predigtstudie: Ebertz, Michael N. (1998): Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche. Frankfurt (206 ff.).

Die Frage nach Gott in unserer Zeit

Versuch einer vorläufigen Charakterisierung

Das Unverständnis der geistigen Voraussetzungen der tradierten Rede von Gott

Die tradierte – in Predigt, Katechese, Unterricht und im kirchlichen Leben verwendete – Rede von Gott und ihre zentralen Begriffe gründen in Weisen des Denkens und in Kulturen, deren Geltung heute alles andere als selbstverständlich ist und mit denen sich der heutige Mensch (in relativ wenigen Exemplaren) nur durch ein aufwendiges Studium annähernd vertraut machen kann. Diese Rede selbst muss ihrerseits erst durch eine intensive Übersetzungsarbeit vermittelt werden, bevor sie überhaupt versuchen kann, Gott zu vermitteln. So gelingen dann vor allem unter dem Druck konkreter religionspädagogischer Herausforderungen zu selten Vermittlungen der überkommenen normativen Gottesrede mit heutigem Denken, gegenwärtiger Kultur und Sprache.

All dies ergibt eine eher dürftige Folie für einen kirchlich orientierten Bezug zu Gott in unserer Gegenwart.

Die Vernichtung Gottes und des Menschen

Die Tötung Gottes (Nietzsche) ist in unserer westlichen Zivilisation fast restlos vollzogen, und unsere Kultur, der „mainstream“ gegenwärtigen Denkens (zumindest in den Wissenschaften und Technologien) geht – in einer „religionsfreundlichen Gottlosigkeit“ (Metz) – von einer Welt nach dem Tode Gottes aus.

Religionskritik, Säkularisierung, unfassbares grenzenloses Leid in den Weltkriegen, im Holocaust, in den unablässig anwachsenden Katastrophen unseres Jahrhunderts haben die tradierten Deutungen und Bilder von Gott, aber auch vom Menschen und seiner Humanität vernichtet.

Ein Verstehen und Deuten Gottes und des Menschen, das dieser *Ver-nichtung* des Göttlichen und Menschlichen – dieser Be-deutungs-losigkeit, dieses Verlustes von Begriffen und Bildern – nicht ausweicht, sondern sich dem Nichts aussetzt und es reflektiert, ist nur ansatzweise auffindbar. Dem philosophisch und theologisch nicht versierten Durchschnittsbürger und insbesondere den Eltern, Kindern und Jugendlichen wird in aller Regel zugemutet, mit unverständenen und zudem tief erschütterten Weisen des Verstehens von Gott und Mensch aus einer fremden Zeit, einer Welt vor dem Tode Gottes heute einen Zugang zu Gott zu finden bzw. zu vermitteln.

Der Siegeszug des Funktionalismus und die neuen Technologien – ein Umbruch unserer Kultur?

Im Blick auf den um sich greifenden Absolutheitsanspruch funktionalen Denkens und auf die neuen Technologien sowie auf deren anscheinend unaufhaltsame Durchdringung der Wirklichkeit des Menschen liegt die Annahme nahe, dass wir den Beginn einer neuen Form von Kultur und Sozialisation der Menschen erfahren. Vergleiche mit früheren Umbrüchen, z. B. von der Wissen und Gemeinschaft stiftenden Kultur der gesprochenen Sprache (Homer) zur Schriftkultur drängen sich auf. Heute wird die Einheit der menschlichen Lebensvollzüge nicht mehr durch die gesprochene Sprache, eine bestimmte Metaphysik oder durch eine Volks- oder Rassengemeinschaft, sondern zunehmend durch die neuen Kommunikationssysteme bestimmt.

Bezüglich der Grundlagen, die die Gesellschaft einigen, hat die vermutete neue Kultur und Sozialisation gegenüber vergangenen Epochen zwei Besonderheiten:

Zum einen glaubt der Mensch, die Grundlagen der neuen Einheit der Menschen, die Kommunikationssysteme, zu dominieren. Früher hingegen wurden die Gesellschaften durch den jeweiligen Grund ihrer Einheit bestimmt, z. B. die Sprachgemeinschaft zur Zeit Homers durch eine überlieferte Sprache.

Zum anderen leidet die neue Gesellschaft an dem Paradoxon der unberechenbaren Berechenbarkeit. Einerseits wird den Naturwissenschaften und den modernen Technologien wegen ihrer absoluten Berechenbarkeit uneingeschränkte Normativität zugewiesen. Sie definieren zweifelsfrei Denken, Verstehen, Normalität und garantieren eine universale Berechenbarkeit der Wirklichkeit. Andererseits ermöglicht diese Berechenbarkeit aber eine neue Unberechenbarkeit, wie es u. a. das Beispiel der Computerviren zeigt. Die aufkeimende In-Frage-Stellung berechenbarer Technologien und der Berechenbarkeit selbst wird an die Geisteswissenschaften delegiert. Das Paradoxon spitzt sich zu in der Erfahrung einer anscheinend völligen Berechenbarkeit der Welt bei gleichzeitiger Orientierungslosigkeit in den Fragen des Wohin und Wofür des Ganzen.

Der Mensch spielt Gott.

Vertreter der Künstlichen Intelligenz und der Biotechnologie in wissenschaftlich renommierten Institutionen der USA (Harvard, Massachusetts Institute of Technology) entwickeln und propagieren atemberaubende Möglichkeiten, Menschen neuartig und „besser“ zu entwerfen und zu schaffen. Gott erscheint dann als ein mittelmäßiger Ingenieur, der nur fehlerhafte Menschen schaffen kann. Der Mensch ist Information; sein Körper hält die Masse von Informationen zusammen – wie die nur aus Zahlen „bestehende“ CD ein Konzert zusammenhält.

Die Vernichtung Gottes und des Menschen „gewinnt“ möglicherweise eine neue katastrophale Dimension.

Die heutige Gott-losigkeit ist keine beliebige „Mode“ und kann *nicht hinreichend* mit hedonistischen, moralisch laxen oder rein „materialistischen“ Haltungen begründet werden, die „Gott nicht mehr nötig haben“. Moralisieren, rückwärtsgewandte Kulturkritik und resignative Verlustanzeigen werden der Herausforderung nicht gerecht und stehlen sich leichtfertig aus der Verantwortung für die jungen Menschen, die geprägt und „mitgezogen“ werden von einer Kultur, in der von einer Bedeutungs- und Belanglosigkeit Gottes ganz allgemein und ganz selbstverständlich ausgegangen wird.