

Stefan Huber

4.6. Kommentar: Gott ist tot! Tatsächlich? – Transzendenz Erfahrungen und Transzendenz- glaube im ALLBUS 2012

Mein Kommentar bezieht sich vor allem auf die Beiträge von Detlef Pollack, Gert Pickel und Anja Christof (»Kirchenbindung und Religiosität im Zeitverlauf«, in diesem Band S. ...) sowie von Gert Pickel und Tabea Spieß (»Religiöse Indifferenz – Konfessionslosigkeit als Religionslosigkeit?«, in diesem Band S. ...). Beiden Artikeln ist gemeinsam, dass sie von einer einseitig säkularisierungstheoretischen Perspektive ausgehen, darauf aufbauend mit einem semantisch eingeschränkten empirischen System operieren und damit schließlich zu einer Beschreibung der Lage von Religion, Religiosität und Spiritualität gelangen, die zumindest stark ergänzungsbedürftig ist. Nicht nur ergänzungsbedürftig, sondern verhängnisvoll sind die expliziten und impliziten Schlüsse, die aus derartigen Analysen für die Zukunft der Kirchen in Deutschland folgen. Sie sind verhängnisvoll, da eine kirchliche Praxis, die sich einseitig an diesen Analysen orientiert, zu einem noch stärkeren Abwärtstrend und einer Schwächung der Kirchen führen dürfte. Mein Kommentar zu diesen Beiträgen gliedert sich in drei Teile:

- Zunächst setze ich mich mit theoretischen Annahmen der Autorinnen und Autoren auseinander. Ihr größter Mangel besteht meiner Ansicht nach darin, dass sie die anthropologisch begründete Transzendenzoffenheit der menschlichen Existenz konsequent ignorieren. Dies schränkt nicht nur das Blickfeld der Autorinnen und Autoren in entscheidender Weise ein, es führt auch dazu, dass ihre empirischen Analysen kaum Anschluss finden an gegenwärtige systematisch- und praktisch-theologische Diskurse.
- Im zweiten Teil gehe ich auf einzelne Befunde ein, die in den genannten Beiträgen als empirische Belege zur Bestätigung ihrer säkularisierungstheoretischen Annahmen angeführt werden. Dabei diskutiere ich insbesondere Beschränkungen des empirischen Systems, mit dem sie operieren. Kontrastierend dazu zeige ich anhand der Daten des ALLBUS 2012, dass mit einem differenzierteren empirischen System auch bei der Gruppe der Konfessionslosen eine weite Verbreitung von Transzendenz Erfahrungen und Transzendenzglauben empirisch belegt werden kann.
- Im dritten Teil diskutiere ich schließlich einige Folgerungen, die sich aus den unterschiedlichen theoretischen Vorannahmen und empirischen Befunden für die kirchliche Praxis ergeben. Dabei plädiere ich für eine stärkere Orientierung an

individualisierungstheoretischen und empirisch-theologischen Überlegungen. Kirchen und kirchliche Praxis sollten theologischer werden – d. h. sie sollten sich stärker an den offensichtlich unausrottbaren Begegnungen der Menschen mit Transzendtem und der daraus erwachsenden Möglichkeit transzendenzbezogener Sinnstiftung orientieren.

4.6.1 Theoretische Annahmen

Nach Pollack, Pickel und Christof erwartet die Säkularisierungstheorie, »dass mit der Modernisierung der Gesellschaft die soziale Relevanz von Religion und Kirche zurückgeht«. Im Folgenden unterscheiden sie zwischen »Bindung an die Kirche« und »Formen einer individualisierten Religiosität« (Pollack, Pickel, Christof ebd., S. ...), um darauf aufbauend zu zeigen, dass mit der Kirchenbindung auch die individualisierte Religiosität verschwindet. Diese Stoßrichtung gipfelt in ihrem Resümee: »Kirchliche Bindung und individuelle Religiosität stehen nicht in einem Ausschluss-, sondern in einem Ermöglichungsverhältnis« (ebd. S. ...). Das würde bedeuten, dass es ohne religiöse Institutionen letztlich auch keine Religiosität geben könne. Analog argumentieren Pickel und Spieß, »dass die Kernannahme der Säkularisierungstheorie eines sozialen Bedeutungsverlustes von Religion in seiner institutionalisierten Form auch Konsequenzen für den Lebensalltag und die soziale Praxis der Menschen mit sich bringt. Folge wäre, träfe dies zu, ein sinkendes Interesse an Religiosität überhaupt. Diese müsste sich in Phänomenen, wie einem Desinteresse an religiösen Fragen, deren geringe Wichtigkeit für das eigene Leben und einer gleichgültigen Haltung gegenüber Religion in breiteren Teilen der Bevölkerung ausdrücken« (Pickel, Spieß ebd., S. ...). Für das Desinteresse an religiösen Fragen steht dann der Begriff der religiösen Indifferenz, die bei den Konfessionslosen, insbesondere in Ostdeutschland, inzwischen der Normalzustand geworden sei.

Für säkularisierungstheoretische Ansätze ist es charakteristisch, dass sie das Religiöse von religiösen Institutionen her denken. Daher tendieren sie dazu, die religiöse Sozialisation als Hauptquelle des späteren religiösen Erlebens und Verhaltens zu verstehen. Versiegt diese Quelle, dann verschwindet auch die Religiosität, und religiöse Indifferenz wird zum Normalzustand. Diese Logik kommt sehr anschaulich in dem Diskurs über einen »Traditionsabbruch« zum Ausdruck. Im Kontrast zur Säkularisierungstheorie rechnen individualisierungstheoretische Ansätze mit einer zweiten Quelle, aus der sich religiöses Erleben und Verhalten speist, nämlich Transzendenz-erfahrungen, die aus anthropologischen Gründen fast zwangsläufig erscheinen (Luckmann 1991). Aufgrund dieser im Prinzip unversiegbaren Quelle erwarten Individualisierungstheoretiker, dass Religiosität trotz der schwindenden Bindungskraft traditioneller religiöser Institutionen weiterhin lebendig bleibt.

Aus individualisierungstheoretischen Überlegungen folgt nicht nur die Annahme einer andauernden Präsenz von Transzendenzerfahrungen, sondern auch einer zunehmenden Differenzierung, Segmentierung und Zersplitterung der Formen, in denen sie Gestalt gewinnen, und der Deutungsmuster, in denen sie interpretiert werden. Diese Dynamiken gründen im Rückgang der normativen Kraft traditioneller kirchlicher Institutionen. Dies hat zur Folge, dass Transzendenzerfahrungen immer weniger in traditionellen kirchlichen Begriffen und Symbolen interpretiert werden. Dies wiederum führt letztlich dazu, dass selbst kirchliche »Grundbegriffe« wie Gott, Glaube und Religion in der Gesellschaft keine Allgemeingültigkeit für die Deutung von Transzendenzerfahrungen haben. Das zeigt sich z. B. in der Konjunktur des Begriffs der »Spiritualität«, der zum Teil in Abgrenzung und als Gegensatz zum Begriff der Religiosität gebraucht wird (Huber, Klein 2011).

Die Fokussierung auf säkularisierungstheoretische Überlegungen birgt in sich die Gefahr, dass Transzendenzerfahrungen, die nicht in traditionellen kirchlichen Begriffen und Symbolen interpretiert werden, aus dem Blickfeld geraten. Das führt zu einer eingeschränkten und damit tendenziell invaliden Beschreibung des religiösen Feldes. Ein weiterer Nachteil säkularisierungstheoretischer Ansätze ist, dass sie an Diskurse in der Systematischen und Praktischen Theologie kaum bzw. nur äußerlich anschlussfähig sind. Demgegenüber sind individualisierungstheoretische Ansätzen aufgrund ihrer Offenheit für anthropologische Fragen im Prinzip mit fundamentalanthropologischen Überlegungen in der Theologie vermittelbar. Im Bereich katholischer Theologie kann auf Karl Rahner verwiesen werden, der unter der Programmatik einer »anthropologischen Wende« die Möglichkeit der Selbstmitteilung Gottes subjektivitätstheoretisch reformuliert hat, was in den systematischen Wesenskern christlicher Theologie überhaupt führt.⁴⁶ Ein analoges Programm⁴⁷ findet sich bei Wilhelm Gräb, in dessen kulturhermeneutischem Entwurf die fundamentalanthropologische Bestimmung des Menschen und seiner Kultur zum konzeptionellen Dreh- und Angelpunkt wird. Die religiöse Sinndimension gehört in die Sinnbestimmtheit der menschlichen Kulturwelt überhaupt, welche ein anthropologisches Grunddatum darstellt: »Die Sinnbestimmtheit des menschlichen Lebensvollzuges macht zugleich seine Kulturalität aus.« (Gräb 2002, 44.)

46 Das Ringen um die Verhältnisbestimmung von Selbst- und Gotteserkenntnis ist auch innerhalb protestantischer dogmatischer Entwürfe ein wesentliches Identifikationsmerkmal. Allerdings wird dort stärker die Gebrochenheit menschlicher Existenz betont. Daher rückt fundamentalanthropologisch der Sündenbegriff als kritische Instanz zur Unterscheidung grundmenschlicher Erfahrungen in den Vordergrund (Luther, Calvin, Schleiermacher, Ritschl, Barth, Tillich etc.).

47 Insbesondere in der Praktischen Theologie, die sich in Homiletik, Poimenik und Katechese der Frage nach der Vermittelbarkeit des Glaubens zu stellen hat, ist die fundamentalanthropologische Bestimmung des Menschen und seiner Kultur in paradigmatischer Weise erkenntnisleitend. Systematische und Praktische Theologie finden ihren Gegenstandsbereich im Wahrnehmen und Deuten religiöser Erfahrung (Gräb 2002).

4.6.2 Empirische Befunde und ihre Interpretation

In den beiden genannten Beiträgen in diesem Band setzt sich die säkularisierungstheoretisch verengte Perspektive in einem semantisch stark eingeschränkten empirischen System fort.⁴⁸ Denn ihren Analysen liegen fast ausschließlich Indikatoren zu Grunde, deren Semantik stark kirchlich geprägt ist. Daher ist es nicht überraschend, wenn sie zu dem Ergebnis kommen, dass Kirchenbindung die individuelle Religiosität erst ermögliche und Konfessionslose religiös indifferent seien.

Ich möchte diese Problematik anhand des Fragebogens der V. KMU für die Evangelischen und Konfessionslosen erläutern. Der Fragebogen beginnt mit Fragen, was der Auskunftsperson (AP) einfallt, wenn Sie »evangelische Kirche« höre, sowie welche »Personen« und »Orte« sie mit der evangelischen Kirche in Verbindung bringe. Danach folgen auf vielen Seiten Fragen über Kirche, Kirchenaustritt, Taufe, Konfirmation, Gottesdienstbesuch, Kontakte mit Pfarrern usw. Erst gegen Ende des Fragebogens folgen dann die in den Beiträgen diskutierten Fragen, ob die AP daran glaube, »dass es einen Gott gibt, der sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat«, ob die AP daran glaube, »dass es irgendein höheres Wesen oder eine geistige Macht gibt«, ob die AP schon Situationen hatte, »in denen ich das Gefühl hatte, mit Gott oder einer spirituellen Macht in Kontakt zu sein«, ob die AP schon das Gefühl hatte, »eins zu sein mit der Welt« und ob die AP »religiös auf der Suche« sei (Items aus Fragen 39 und 40). Danach folgen weitere Fragen zum »Austausch über religiöse Themen«, bei denen auch die Konfession der jeweiligen Partnerinnen und Partner des Austausches ins Spiel kommt. Diese Indikatoren operieren mit Konzepten wie »Gott«, »Jesus Christus«, »höheres Wesen« und »religiös«, die nicht nur durch den Kontext des Fragebogen kirchlich konnotiert sind, sondern auch unabhängig davon stark durch traditionelle kirchliche Semantiken aufgeladen sind. Daher kann mit ihnen eine individualisierte Spiritualität jenseits kirchlicher Praktiken und Semantiken kaum untersucht werden.

Vermutlich überraschend für die konfessionslose AP folgen ebenfalls am Ende des Fragebogens zwei Fragen zu alternativen religiösen Praktiken (Frage 42): »Ich glaube, dass Amulette, Steine oder Kristalle hilfreich sein können« und »Ich glaube, dass die Sterne und ihre Konstellationen Einfluss auf mein Leben haben«. Diese beiden Items sind die einzigen Indikatoren in der V. KMU, in denen die AP auf einen Transzendenzbezug jenseits von traditioneller kirchlicher Praxis und Semantik angesprochen wird. Nur an ihnen kann in der V. KMU die individualisierungstheoretische These einer anthropologischen Quelle von Transzendenzerfahrungen und Transzendenz glauben empirisch diskutiert werden. Dabei sind jedoch zwei Störfaktoren mit zu bedenken: Erstens der Inhalt der vorangegangenen Fragebogenseiten, die im Bewusstsein der AP die Überzeugung verfestigt haben, dass es in der Befragung um

48 Vgl. Huber 2012 für eine grundsätzliche Diskussion der Semantik empirischer Systeme in quantitativen empirischen Studien.

kirchlich-religiöse Semantik geht. In diesem Kontext werden auch diese beiden Fragen beantwortet. Und zweitens, dass die Fragen auf dem Verb »glauben« aufbauen, was eine zutiefst protestantische Semantik aufruft.

Doch schauen wir uns die empirischen Befunde zu diesen beiden Indikatoren und ihre Diskussion in dem Beitrag von Pollack, Pickel und Christof genauer an. An Amulette, Steine oder Kristalle glauben 15 % der Konfessionslosen und 16 % der Evangelischen. An Astrologie glauben 22 % der Konfessionslosen und 24 % der Evangelischen (vgl. dazu Grafik 10 im Beitrag von Pollack, Pickel und Christof). Wird der Glaube an die beiden Praktiken durch das »inklusive oder« verknüpft, dann zeigt sich, dass 25 % der Konfessionslosen und 28 % der Evangelischen an mindestens eine der beiden Praktiken glauben. An diesen Befunde heben Pollack, Pickel und Christof zwei Aspekte hervor: Zum einen betonen sie die geringe Verbreitung derartiger Praktiken: »Kaum mehr als 20 % glauben an den Einfluss der Sterne auf unser Leben, weniger als 20 % glauben, dass Amulette und Steine hilfreich sein können« (Pollack, Pickel, Christof ebd., S. ...). Dagegen kann eingewandt werden, dass in der V. KMU nur nach zwei von zahlreichen alternativen religiösen Praktiken gefragt wurden. Werden die Daten zu beiden Praktiken inklusiv disjunktiv verknüpft, dann erhöht sich der Prozentsatz bereits auf 27 %, die mindestens an eine der beiden Praktiken glauben. Nun ist das Feld alternativer religiöser und spiritueller Praktiken sehr breit und disparat. Daher kann erwartet werden, dass die Berücksichtigung der Vielfalt des »spirituellen Feldes« zu wesentlich höheren Prozentsätzen führt.

Daneben stellen die Autorin und Autoren die ungefähr gleich starke Verbreitung des Glaubens an alternative religiöse Praktiken bei Konfessionslosen und Evangelischen in den theoretischen Kontext der These eines »believing without belonging« (Davie 1990). Vor diesem Hintergrund erwarten sie, dass dieser Glaube bei den Konfessionslosen weiter als bei den Evangelischen verbreitet sein müsste. Dadurch wird der fehlende Unterschied zwischen Konfessionslosen und Evangelischen zu einem Argument gegen die Individualisierungsthese. Dieser Befund kann jedoch auch ganz anders gedeutet werden: In Abschnitt 1 habe ich hervorgehoben, dass die Individualisierungstheorie im Gegensatz zur Säkularisierungstheorie mit einer eigenständigen anthropologischen Quelle von Transzendenzerfahrungen und Transzendenzglauben rechnet. Diese Quelle sollte relativ unabhängig von religiöser Sozialisation und religiöser Zugehörigkeit wirksam sein. In diesem theoretischen Kontext kann die annähernd gleiche Verbreitung des Glaubens an alternative religiöse Praktiken bei Konfessionslosen und Evangelischen als ein empirischer Befund interpretiert werden, der für die Existenz einer von religiöser Sozialisation und religiöser Zugehörigkeit unabhängigen Quelle von Transzendenzerfahrungen und Transzendenzglauben spricht.

Wenn die Befunde der V. KMU zu alternativen religiösen Praktiken als Indiz für die Existenz einer eigenständigen anthropologischen Quelle von Transzendenzerfahrungen und Transzendenzglauben dienen sollen, bleibt das Problem, dass in der V. KMU nur 27 % aller AP mindestens an eine der beiden Praktiken glauben. Bei einer

anthropologischen Quelle, die ja allgemein wirksam sollte, müsste eine breitere Wirksamkeit beobachtbar sein. Nun habe ich bereits darauf hingewiesen, dass das Feld alternativer religiöser und spiritueller Praktiken sehr breit und disparat ist. Daher kann dieses Feld mit zwei Indikatoren bei weitem nicht abgedeckt werden. Notwendig ist vielmehr eine Vielzahl von Indikatoren, die unterschiedliche Facetten des »spirituellen Feldes« abbilden. Genau dies ist im ALLBUS 2012 der Fall, daher wende ich mich am Schluss dieses Abschnitts diesen Daten zu.⁴⁹

In der Frage 32 der ALLBUS 2012 wurde allen AP eine Liste mit 12 alternativ-religiösen Praktiken vorgelegt (vgl. Tabelle 1). Dazu gab es folgende Instruktion: »Sagen Sie bitte im Folgenden jeweils, ob Sie damit schon Erfahrungen gemacht haben, ob Sie nur davon gehört haben oder ob Sie das nicht kennen«. Unmittelbar danach wird jeder AP eine Liste vorgelegt, auf der die alternativ-religiösen Praktiken verzeichnet sind, mit denen sie schon Erfahrungen gemacht hat oder von der sie zumindest gehört hat. Diese Liste wird mit folgender Instruktion verbunden: »Und sagen Sie bitte zusätzlich zu allem, was Sie aus eigener Erfahrung oder dem Namen nach kennen, wie viel Sie persönlich davon halten: viel, etwas oder gar nichts?«.

Tab. 1: Fragen/Items alternativ-religiöser Praktiken im ALLBUS 2012

A	New Age (»ganzheitliches Denken / Wassermann Zeitalter«)
B	Zen-Meditation (fernöstliche Weisheiten)
C	Anthroposophie / Theosophie
D	Mystik
E	Magie / Spiritismus / Okkultismus
F	Pendeln / Wünschelrutengehen
G	Astrologie / Horoskope
H	Tarot-Karten legen / Wahrsagen
I	Wunderheiler / Geistheiler
J	Yoga, Tai Chi / Qi Gong
K	Fernöstliche Heilmethoden: Ayurveda, Reiki, Shiatsu und ähnliches
L	Andere alternative Heilmethoden: Homöopathie, Bachblütentherapie und ähnliches

49 Mit der »Allgemeinen Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften (ALLBUS)« werden seit 1980 alle zwei Jahre aktuelle Daten über Einstellungen, Verhaltensweisen und Sozialstruktur der Bevölkerung in der Bundesrepublik Deutschland erhoben; zum teils konstanten, teils variablen Fragenprogramm gehören regelmäßig auch Fragen zum Thema »Religion«; vgl. zum ALLBUS 2012 auch den Beitrag »Die Älteren – Kerngruppe der Kirche?« von Tabea Spieß und Gerd Wegner in diesem Band.

Ich gehe zunächst auf die Befunde des ALLBUS zu Astrologie und Horoskopen ein, da es in der V. KMU eine ähnliche Frage gibt. Nach ALLBUS haben 24,4 % der Evangelischen und 24,2 % der Konfessionslosen Erfahrungen mit Astrologie und Horoskopen; »viel« von Astrologie halten 5,1 % der Evangelischen und 5,8 % der Konfessionslosen. Diese Werte sind ziemlich nahe an den prozentualen Anteilen der entsprechenden AP, die in der V. KMU dem Glauben an Astrologie »stark zustimmen« – nämlich 4,4 % bei den Evangelischen und 6,5 % bei den Konfessionslosen. Demgegenüber sind die Antwortkategorien, in denen ein Vorbehalt ausgedrückt wird, bei den beiden Studien nicht vergleichbar. Bei ALLBUS steht neben der Aussage, dass man »gar nichts« davon halte nur die Antwort, dass man »etwas« davon halte zur Verfügung. In der Skala der V. KMU stehen neben der Antwort »lehne stark ab« zwei einschränkende Antwortmöglichkeiten zur Verfügung – nämlich »stimme eher zu« und »lehne eher ab«. Beide einschränkende Antwortmöglichkeiten sind im Prinzip mit der ALLBUS-Kategorie »etwas« kompatibel. Gleichwohl kann festgehalten werden, dass in Bezug auf die Antwortkategorie, die eine starke Zustimmung zur Astrologie ausdrückt (»viel davon halten« / »stimme stark zu«) der ALLBUS wie die V. KMU zu ähnlichen prozentualen Anteilen bei den Evangelischen und den Konfessionslosen gelangen. Dies spricht für die Validität und Vergleichbarkeit der Befunde. Vor diesem Hintergrund kann nun in einem zweiten Schritt untersucht werden, ob eine breitere und differenziertere Berücksichtigung alternativ-religiöser Praktiken zu höheren Anteilen von Evangelischen und Konfessionslosen führt, die Erfahrungen mit Transzendentelem machen und in Bezug auf derartige Praxiskonzepte einen Transzendenzglauben zum Ausdruck bringen.

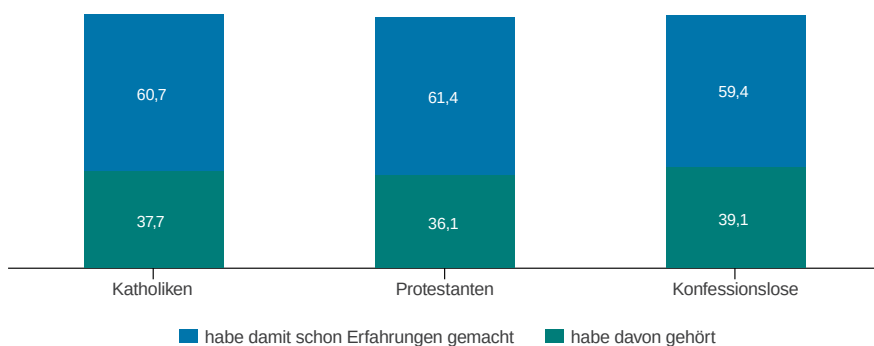
Abbildung 1 veranschaulicht die prozentualen Anteile von Katholiken, Protestanten und Konfessionslosen, die mindestens mit einer alternativ-religiösen Praktik Erfahrung haben oder davon schon gehört haben. Dabei fällt sofort die Homogenität der Befunde auf. Bei allen drei Gruppen haben rund 60 % Erfahrungen mit derartigen Praktiken. Dies spricht für eine weite Verbreitung alternativer religiöser und spiritueller Praktiken. Und zumindest davon gehört haben weitere 36 bis 39 %. Dies verweist auf einen hohen Bekanntheitsgrad. Daher kann durchaus von einem »spirituellen Feld« gesprochen werden, das sich neben den Kirchen etabliert hat.

Abbildung 2 veranschaulicht die prozentualen Anteile von Katholiken, Protestanten und Konfessionslosen, die von mindestens einer alternativ-religiösen Praktik »viel« oder »etwas« halten. Die Befunde sind genauso homogen wie bei den Erfahrungen, lediglich die prozentualen Anteile sind etwas geringer. Bei allen drei Gruppen halten rund 49 % »viel« von mindestens einer dieser Praktiken. Weitere 38 % gestehen zu, dass sie zumindest »etwas« davon halten. Nur 13 bis 14 % der Bevölkerung grenzen sich vollständig von derartigen Praktiken ab und halten »gar nichts« von ihnen.

Wie sind diese Befunde zu interpretieren? Sie sind meiner Ansicht nach ein starkes Indiz dafür, dass von einer weiten Verbreitung eines zumindest ansatzhaften Trans-

Abb. 1: Alternativ-religiöse Praktiken im ALLBUS 2012*(Katholiken, Protestanten und Konfessionslose, in Prozent)*

*Befragte, die mindestens mit einer alternativ-religiösen Praktik »Erfahrung« haben oder davon »schon gehört« haben
(Eigene Berechnungen auf der Basis der Daten der ALLBUS 2012 – Basis der prozentualen Anteile sind bei jeder Gruppe alle AP, die am ALLBUS teilgenommen haben)*

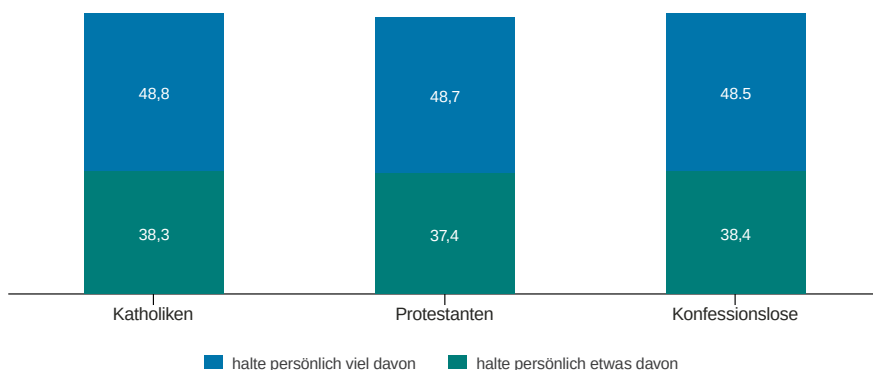


zendentzgebens ausgegangen werden sollte. Ich spreche hier bewusst von einem ansatzhaften Glauben, da die verwendeten Indikatoren für transzendenzbezogene Praxis-konzepte stehen; d. h., es handelt sich um Praktiken oder die Inanspruchnahme von Mitteln, deren behauptete Wirksamkeit auf eine transzendente Ebene der Wirklichkeit verweisen. Sie sind gewissermaßen durch Transzendentes aufgeladen. Dabei ist es nicht notwendig, dass diese Wirklichkeit näher bestimmt und theologisch reflektiert wird. Im Gegenteil, es ist eher zu vermuten, dass in vielen Fällen keine klar formulierten Glaubenssätze und keine elaborierten Glaubenssystemen vorhanden sind. Gleichwohl handelt es sich um einen in der Praxis gelebten Transzendenzglauben.

Ein zweiter, mindestens ebenso wichtiger Aspekt ist die enorme Homogenität der Befunde bei Katholiken, Protestanten und Konfessionslosen. Dies deutet darauf hin, dass soziale Faktoren wie religiöse Sozialisation und Zugehörigkeit keine Rolle spielen. Hinter den Befunden dürfte vielmehr ein anthropologischer Faktor stehen, der sich relativ unabhängig von sozialen Gegebenheiten durchsetzt und zu einer Quelle religiösen und spirituellen Erlebens und Verhaltens wird. Diesem Faktor sollte in der quantitativen empirischen Religionsforschung eine wesentlich höhere Aufmerksamkeit gewidmet werden.

Abb. 2: Alternativ-religiöse Praktiken im ALLBUS 2012*(Katholiken, Protestanten und Konfessionslose, in Prozent)*

*Befragte, die von mindestens einer alternativ-religiösen Praktik
»viel« oder »etwas« halten
(Eigene Berechnungen auf der Basis der Daten der ALLBUS 2012 –
Basis der prozentualen Anteile sind bei jeder Gruppe alle AP,
die am ALLBUS teilgenommen haben)*

**4.6.3 Folgerungen für die kirchliche Praxis**

Beide hier diskutierten Beiträge in diesem Band insistieren auf der Religionslosigkeit der Konfessionslosen. Dazu präsentieren sie eine Fülle von empirischen Befunden, die im Gesamt ihrer Komposition keinen vernünftigen Widerspruch zuzulassen scheinen. Daher kann bei der Lektüre der Eindruck entstehen, dass »Gott« zumindest bei den Konfessionslosen restlos ausgespielt hat. Er ist tot.

Eine einseitige Orientierung kirchlicher Praxis an einer derartigen Diagnose wäre für die Zukunft der Kirche verheerend. Sie müsste sich eingestehen, dass sie sich unabweichlich auf dem Rückzug befindet, was ein defensives Selbstverständnis nahe legt. Anknüpfungspunkte für einen religiösen Aufbruch würden nicht mehr erwartet. Stattdessen würde ein im besten Fall theologisch reflektierter und sozial abgefederter Schrumpfungsprozess eingeleitet. Überspitzt formuliert führte dies dazu, dass kirchenleitende Instanzen die Rolle von »Konkursverwaltern« übernehmen müssten. Dies ist eine Rolle, die christlich-theologisch eigentlich kaum begründet werden kann. Darüber hinaus kann erwartet werden, dass ein defensives Selbstverständnis kirchlicher Praxis, den diagnostizierten Schrumpfungsprozess sogar verstärkt. Es käme zu einer »self-fulfilling prophecy«.

Doch wie in Abschnitt 2 dargestellt, halte ich den Schluss, dass »Gott« bei den Konfessionslosen tot sei, für verfehlt. Er lebt außerhalb kirchlicher Praktiken und Semantiken munter weiter, was individualisierungstheoretisch auf die fortwährende Präsenz von Transzendenzerfahrungen, die aus anthropologischen Gründen fast zwangsläufig auftreten, zurückgeführt werden kann. Für die Orientierung kirchlicher Praxis folgt daraus, dass sie sich nicht nur auf die Belebung von Prozessen religiöser Sozialisation und Traditionsvermittlung abstützen, sondern verstärkt auch auf die Stimulierung und Reflexion religiöser und spiritueller Erfahrungen setzen sollte. Ideal wäre es, wenn es gelänge, dass Kirchen und Gemeinden in der Bevölkerung als Räume wahrgenommen würden, an denen sich die autonome religiöse und spirituelle Produktivität der Subjekte frei entfalten kann. Kirche als Schutz- und Deutungsraum für religiöse Selbst-Erfahrung! Dies schließt eine kritische Begleitung im Sinne der paulinischen »Unterscheidung der Geister« nicht aus, ganz im Gegenteil. Sie würde jedoch weitgehend an die Gemeinschaft der Glaubenden delegiert. Kirchlichen Funktionsträgern käme dabei vorwiegend eine dienende Funktion zu.