

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 70 (2023)

Heft: 1

Artikel: Religionslos, nicht areligiös : von der Religion zum Religiösen

Autor: Pfüller, Wolfgang

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1047428>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 04.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

WOLFGANG PFÜLLER

Religionslos, nicht areligiös Von der Religion zum Religiösen

Einerseits heißt es, Ostdeutschland sei neben (oder noch vor) Estland und Tschechien das am meisten säkularisierte Land Europas oder gar weltweit. Die größte Konfession dort sei die der Konfessionslosen bzw. „Konfessionsfreien“¹. Und darunter seien nicht wenige Menschen, die bereits vergessen hätten, dass sie Gott vergessen haben,² bzw. denen Religion schlicht gleichgültig sei.³ Und auch sonst schreite die Säkularisierung zumindest in Westeuropa voran, wenn auch nicht unaufhaltsam; immer mehr Menschen dort seien religionslos.

Demgegenüber heißt es von anderer Seite, dass eine solche Einschätzung auf einer verengten Wahrnehmung beruhe. Religion sei weder in Westeuropa noch gar global auf dem Rückzug und schon gar nicht am Verschwinden. Vielmehr wandle sie sich, werde geradezu populär, diffundiere ins Spirituelle bzw. Religiöse hinein. Die Mehrheit in Westeuropa sei demzufolge noch nicht einmal religionslos, geschweige denn areligiös. Religion

¹ Vgl. RAMSEL, Carsten: *Konfessionsfreie in Deutschland. Wie religiös sind sie?* <https://fowid.de/meldung/konfessionsfreie> (28.10.2019).

² Vgl. KRÖTKE, Wolf: *Religionslos – gibt es das überhaupt? Koreferat zum Umgang mit dieser Frage durch Christian Danz*, in: BEYER, Michael u.a. (Hgg.): *Religionsloses Ostdeutschland. Wahrnehmungen und Diskurse*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2015, 25–32, hier 30f. Vgl. auch KUCZYNSKI, Rita: *Was glaubst du eigentlich? Weltsicht ohne Religion*. Berlin: Christoph Links Verlag 2013, die in ihrem Buch die Ergebnisse einer (freilich nicht repräsentativen) Umfrage bei je 40 ost- und westdeutschen Konfessionslosen zusammenfasst. Die bezeichnenden Überschriften der Kapitel lauten: Glaube ohne Gott, Sinnsuche ohne Gott, Werte ohne Gott, Gemeinschaft ohne Gott, Trost ohne Gott, Sterben ohne Gott. Vgl. zudem mit Blick auf die Ostdeutschen: „Wenn es in der DDR um Glaubensfragen ging, ging es eher um den Glauben an den Sozialismus als um den Glauben an Gott. Glaube war kaum Objekt ostdeutschen Nachdenkens [...]. Gerade junge Ostdeutsche waren daher bald überzeugt, dass Gott nicht existiert. Für sie hat es sich so ergeben, dass sie ohne ihn durch die Welt gingen und gehen wollten.“ Sie interessieren sich nicht für dieses Thema und machen sich in vielen Fällen auch über ihre Glaubenslosigkeit keine Gedanken (13). Hierin unterscheidet sich die Autorin zweifellos von den so bezeichneten Ostdeutschen, wiewohl auch sie nie einer Konfession angehörte und nicht „an ein höheres, transzendentes Wesen“ glaubt (21).

³ Vgl. PICKEL, Gert: *Sind Ostdeutsche religionslos? Empirischer Stand und Perspektiven der Entwicklung*, in: BEYER: *Religionsloses Ostdeutschland*, 59–101, hier 99; DERS.: *Religiöse Indifferenz – Freundliche Beschreibung für eine drastische Entwicklung*, in: POLLACK, Detlef/WEGNER, Gerhard (Hgg.): *Die soziale Reichweite von Religion und Kirche. Beiträge zu einer Debatte in Theologie und Soziologie*. Würzburg: Ergon Verlag 2017, 165–182, hier 168 und 178; DERS./SPIEB, Tabea: *Religiöse Indifferenz – Konfessionslosigkeit als Religionslosigkeit?*, in: BEDFORD-STROHM, Heinrich/JUNG, Volker (Hgg.): *Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2015, 248–266, hier 256–264.

sei – ganz abgesehen von globalen Entwicklungen – auch in Westeuropa überaus vital, zuweilen in faszinierender, zuweilen auch in erschreckender Weise.

Mit diesen knappen Andeutungen mag das Spannungsfeld angezeigt sein, in dem ich mich im Folgenden bewegen werde. Ich versuche es mit vier Begriffen zu erkunden: 1. Säkularisierung, 2. Transformation, 3. Religion, 4. Religiöses. Der Begriff des Religiösen allerdings steht nicht nur im angezeigten Spannungsfeld, sondern scheint mir zudem geeignet zu sein, darüber hinaus und damit zu einer Lösung der Probleme zu führen, die sich hier auftun. Dabei nehme ich vor allem in den Punkten 1 und 2 einschlägige Ergebnisse religionssoziologischer Untersuchungen auf, um mein im Grunde religionsphilosophisches Anliegen empirisch zu stützen. Das Ziel meiner folgenden Überlegungen nämlich ist nachzuweisen, dass die empirischen Studien nur dann auf solider Grundlage beruhen, wenn sie mit einem präzisen Begriff der Religion und wichtiger noch des Religiösen ausgestattet sind (Punkt 3 und 4). Ein kurzer Ausblick schließlich (5) soll zeigen, was mit dieser soliden Grundlage in etwa gewonnen werden kann.

1. SÄKULARISIERUNG

Die Jahrzehnte langen Debatten über die Säkularisierung scheinen kein Ende zu nehmen, obwohl von prominenter Seite mittlerweile schon von post-säkularen Zeiten (Jürgen Habermas) bzw. auch von Desäkularisierung (Peter L. Berger) gesprochen wurde. Diese Debatten kann und muss ich hier nicht rekonstruieren, zumal dies von kompetenter Seite ausgiebig geschehen ist.⁴ Ich will nur einige m.E. wichtige Ergebnisse resümieren, soweit sie für meine Zwecke von Belang sind.

Zuerst dürfte es wichtig sein, zwischen verschiedenen Phänomenen der Säkularisierung sowie dem Säkularisierungstheorem⁵ zu unterscheiden.

⁴ Ich nenne für den deutschsprachigen Bereich jetzt nur POLLACK, Detlef: *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*. Tübingen: Mohr Siebeck 2003 (²2012); DERS.: *Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II*. Tübingen: Mohr Siebeck 2009; DERS.: *Religion und gesellschaftliche Differenzierung. Studien zum religiösen Wandel in Europa und den USA III*. Tübingen: Mohr Siebeck 2016; DERS.: *Religion in der Moderne*, in: DINGEL, Irene/TIETZ, Christiane (Hgg.): *Säkularisierung und Religion*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2019, 39–61. – Vgl. auch SCHMIDT, Thomas M.: „Religiös“ und „säkular“ – narrative Strategien ihrer Differenz und Identität, in: STRÖBELE, Christian u.a. (Hgg.): *Säkular und religiös. Herausforderungen für islamische und christliche Theologie*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2020, 25–39; WOHLRAB-SAHR, Monika: *Die Macht der Unterscheidung. Gibt es nicht-westliche Grundlagen der Säkularität?*, in: STRÖBELE: *Säkular und religiös*, 68–81. Beide weisen zudem auf die Gleichzeitigkeit von Prozessen der Säkularisierung sowie der Wiederkehr bzw. Widerständigkeit der Religion hin.

⁵ Der in der Religionssoziologie zu beobachtende Sprachgebrauch ist hier nicht gerade präzise. Einmal wird von der Säkularisierungsthese, dann von der Säkularisierungstheorie (gern auch im Gegenüber zur Individualisierungsthese) gesprochen, wobei gerade Kritiker

Und dies nicht zuletzt deshalb, weil erstere kaum, letzteres dafür umso mehr strittig sind bzw. ist. Folgt man Jörg Dierken, so kann man mindestens sechs wesentliche Phänomene von Säkularisierung ausmachen, die unstrittig sind:

„der Rückgang der sozialdisziplinierenden und politisch-ökonomischen Bedeutung von Religionsinstitutionen, die Entkopplung von Bürgerrechten und Konfession, die funktionale Ausdifferenzierung der Gesellschaft in funktions-spezifische Teilsysteme einschließlich des der Religion, das private Entscheiden über Teilnahme am Religionssystem, die damit verbundene Entdogmatisierung und der gestiegene weltanschauliche Pluralismus. Diese Phänomene lassen sich in nahezu allen westlichen Gesellschaften beobachten, freilich mit unterschiedlichen Geschwindigkeiten und Wirkungsgraden für die Religion.“⁶

Ich will nun nicht diskutieren, inwieweit die von Dierken genannten Phänomene in der Tat unstrittig sind.⁷ Ich will vielmehr zunächst kurz verdeutlichen, wie Detlef Pollack als der wohl prominenteste Vertreter des Säkularisierungstheorems im deutschsprachigen Bereich an diese Phänomene anknüpft und sie mit Einsichten in Prozesse der Modernisierung verknüpft, um so sein Theorem zu begründen.⁸ Im Anschluss an die „klassi-

die Theorie eher zur These herabzustufen geneigt sind. Ich schlage deshalb vor, von einem Theorem zu sprechen. Denn das ist mehr als eine bloße These, aber auch weniger als eine ausgearbeitete Theorie, indem es vielmehr ein wichtiges Element einer Theorie der Moderne bzw. Modernisierung sein dürfte.

⁶ DIERKEN, Jörg: *Religion am Ende – am Ende (doch) Religion?*, in: DOMSGEN, Michael/EVERS, Dirk (Hgg.): *Herausforderung Konfessionslosigkeit. Theologie im säkularen Kontext*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2014, 53–72, hier 57.

⁷ Vgl. nur JOAS, Hans: *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*. Berlin: Suhrkamp 2019, 416f., der sich dort kritisch zur These der funktionalen Differenzierung äußert, die bekanntlich prominent von Niklas Luhmann vertreten wurde. Immerhin benennt auch KNOBLAUCH, Hubert: *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt/M.: Campus Verlag 2009, 15–25, der, wie noch zu sehen sein wird, dem Säkularisierungstheorem sehr kritisch gegenüber steht, ähnliche Phänomene wie Dierken. Ihm zufolge bezeichnet Säkularisierung zum einen „die abnehmende Bedeutung der Religion in der modernen Gesellschaft“ (16); zum anderen die „Differenzierung der Religion“ „als ein Prozess der institutionellen Spezialisierung“, in dem sich immer mehr gesellschaftliche Bereiche „auf ihre eigenen besonderen Aufgaben“ spezialisieren (19); und zum dritten die Privatisierung der Religion (23). Zusammenfassend kann man versuchen, „die verschiedenen Aspekte der Säkularisierung systematisch zu fassen, indem man sie auf die Ebenen der Gesellschaft bezieht. Demnach lässt sich die Abnahme der Religion als ein Phänomen verstehen, das die gesamte Gesellschaft betrifft“, während sich die Differenzierung „vor allem auf eine mittlere Ebene der Organisationen (bezieht), auf der die Religion zu einem Subsystem neben anderen wird.“ Die Privatisierung schließlich liegt auf einer dritten Ebene, nämlich der „der einzelnen Handelnden und ihrer Sinnorientierungen“ (23).

⁸ Ähnlich wie sein Lehrer votiert erwartungsgemäß Gert Pickel. Vgl. nur PICKEL, Gert: *Religion, Religiosität, Religionslosigkeit und religiöse Indifferenz. Religionssoziologische Perspektiven im vereinigten Deutschland*, in: ROSE, Mirjam/WERMKE, Michael (Hgg.): *Konfessionslosigkeit heute. Zwischen Religiosität und Säkularität*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2014, 45–77; DERS.: *Evangelische Spiritualität und Säkularismus oder Atheismus*, in: ZIMMERLING, Peter (Hg.): *Handbuch Evangelische Spiritualität*, Band 2: *Theologie*. Göttingen:

schen Definitionen“ von Peter L. Berger und Bryan Wilson will Pollack Säkularisierung definieren als einen „Prozess der Abnahme der gesellschaftlichen Bedeutung von Religion, der in irgendeiner, genauer zu spezifizierenden Weise mit Modernisierungsprozessen im Zusammenhang steht.“⁹ Dieser Zusammenhang nun stellt sich so dar – und das bezeichnet Pollack als „die Kernthese der Säkularisierungstheorie“ –, dass die Modernisierungsprozesse „einen letztlich negativen Einfluss auf die Stabilität und Vitalität von Religionsgemeinschaften, religiösen Praktiken und Überzeugungen“ haben sowie deren Akzeptanz vermindern. Wohlgemerkt lautet die These nicht, „dass sich diese Entwicklung unausweichlich vollzieht, und auch nicht, dass sie unumkehrbar ist, und schon gar nicht, dass sie wünschenswert ist, wohl aber, dass sie wahrscheinlich ist.“¹⁰

Die Frage ist nun, was unter Modernisierung zu verstehen ist (22). Pollack erläutert fünf wesentliche Merkmale moderner im Unterschied zu vor-modernen Gesellschaften. Es sind die folgenden: 1. eine „außergewöhnliche Erhöhung des allgemeinen Wohlstandsniveaus auf der Grundlage eines dramatisch angestiegenen Wirtschaftswachstums“ (69); 2. das „Prinzip der funktionalen Differenzierung“ moderner Gesellschaften, einhergehend mit einer weitgehenden Autonomie der gesellschaftlichen Teilbereiche (71); 3. der „Prozess der Individualisierung“ (72), der zwar seine Grenzen hat, aber doch insoweit unstrittig ist, „dass im Prozess der Modernisierung die Anteile einer selbstbestimmten Biografie zu- und die fremdbestimmten Anteile abnehmen“ (73); 4. eine „Pluralisierung kultureller Orientierungen und Identitäten“ (73); schließlich 5. „Prozesse der Horizonterweiterung“, will heißen: „Im Zusammenhang mit der Anhebung des Lebensstandards durch wirtschaftlichen Aufschwung, der Erhöhung des gesellschaftlichen Komplexitätsniveaus durch funktionale Differenzierung und der Pluralisierung kultureller Orientierungen durch kulturübergreifende Kontakte und Mobilitätsströme kommt es zu einer bislang ungeahnten Ausweitung des verfügbaren Wissens- und Erfahrungshorizonts mit der Konsequenz, dass Wirklichkeit und Möglichkeit prinzipiell auseinandertreten. Was wahr, gerecht, schön, gut, lebenswürdig oder anerkennenswert ist, lässt sich immer auch noch einmal anders denken. Es gibt keinen archimedischen Punkt der Gewissheit mehr, keine Sicherheit und keine Erfassung des Ganzen“ (74f.).

Vandenhoeck & Ruprecht 2018, 627–647; DERS.: *Vom Narrativ zur Realität? Religionssoziologische Überlegungen zu Säkularisierung und Relevanzverlust von Religion als Triebkraft für ein Verblässen von Gott in der Gesellschaft*, in: *Die Gottesfrage zwischen Umbruch und Abbruch. Theologie und Pastoral unter säkularen Bedingungen*. Freiburg i.Br.: Herder 2019, 111–129.

⁹ POLLACK: *Säkularisierung*, 5.

¹⁰ POLLACK: *Rückkehr*, 20. Die folgenden Seitenzahlen im Text beziehen sich darauf.

Pollack überprüft daraufhin „die Säkularisierungsthese“ durch empirische Analysen¹¹ und sieht sie im Wesentlichen bestätigt, zumal die unleugbaren gegenläufigen Entwicklungen von geringerem Gewicht sind. D.h. dann im Blick auf die fünf genannten Merkmale der Modernisierung:¹²

1. „Insgesamt scheint das Religiositätsniveau in den letzten 40 Jahren in den modernen Gesellschaften Westeuropas abgesunken zu sein.“ Und es ist sicher, „dass Modernisierung einen insgesamt eher negativen Effekt auf die Vitalität von Religion hat“, wenngleich dies für bestimmte Formen außerkirchlicher Religiosität nur eingeschränkt zutrifft (101).

2. „Tatsächlich ist in modernen, funktional differenzierten Gesellschaften [...] die Bedeutung, die religiöse Orientierungen für das Handeln im wirtschaftlichen, familialen und partnerschaftlichen oder politischen Bereich haben, relativ gering“ (102).

3. Wenn religiöse Sozialisation die Ausbildung von Religiosität am stärksten bestimmt, „dann ist es hochwahrscheinlich, dass Prozesse der Individualisierung, durch die der Einfluss der Herkunftsfamilien auf Einstellungen und Verhaltensweisen des Individuums zurückgedrängt wird, zur Abschwächung der individuellen Religiosität beitragen.“ Das wird durch den „Bedeutungsrückgang von religiösen Praktiken und Überzeugungen in den letzten vierzig Jahren in ganz Westeuropa bestätigt“, wobei auch hier gegenläufige Entwicklungen zwar durchaus vorhanden, aber schwach sind (103).

4. „In allen westeuropäischen Ländern beobachten wir eine seit den 1960er Jahren zunehmende Vielfalt kultureller und religiöser Identitäten. Zugleich ist seit dieser Zeit das allgemeine Religiositätsniveau, gemessen an religiöser Zugehörigkeit, ritueller Praxis und Gottesglaube, nicht etwa gestiegen, sondern gefallen“ (103).

5. „Die Tendenz zur Entkonkretisierung religiöser Vorstellungen und zu einer damit einhergehenden Rückläufigkeit der Bedeutung des derart flüchtig gewordenen Religiösen für die individuelle Lebensführung kann als empirisch nachgewiesen gelten [...]. Es liegt nahe, diese Tendenz als eine unmittelbare Folge der neuzeitlichen und modernen Horizont- und Wissenserweiterung zu interpretieren“ (104).

¹¹ Zentral für diese Analysen ist s.E. übrigens die individuelle Ebene, die Frage also, „welche Bedeutung Religion und Kirche für die Individuen besitzen, wie diese mit religiösen Angeboten und Traditionen umgehen und wie sie sich im religiösen Feld orientieren. Auf die individuelle Ebene kommt es an, denn über die Lebendigkeit der Religion entscheidet letztendlich [...] ihre Akzeptanz durch das Individuum“ (POLLACK: *Rückkehr*, 77).

¹² In späteren Arbeiten scheint Pollack die Merkmale stärker auf (1) die funktionale Differenzierung (horizontale Ebene) zu fokussieren, der (2) auf der vertikalen Ebene eine Differenzierung der „Konstitutionsebenen des Sozialen“ zur Seite tritt, wobei (3) die einzelnen gesellschaftlichen Funktionssysteme unterschiedlich, nämlich eher aktiv oder eher reaktiv, in den Prozess der funktionalen Differenzierung involviert sind. Ich muss dies für meine Zwecke hier nicht weiter verfolgen; vgl. POLLACK: *Religion und gesellschaftliche Differenzierung*; DERS.: *Religion in der Moderne*; sowie POLLACK, Detlef/ROSTA, Gergely: *Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich*. Frankfurt/M.: Campus Verlag 2015.

Somit sieht Pollack die „Kernthese der Säkularisierungstheorie“ auf der ganzen Linie bestätigt. Und in dem Zusammenhang betreffen s.E. auch die hohen Austrittszahlen keineswegs nur die Kirchen selbst; vielmehr zeigen sie „einen kulturellen Wandel an, der weit über die Kirchen hinausgeht.“ Es drückt sich hierin nicht nur eine kritische Haltung zur Kirche, vielmehr ein Rückgang der Religiosität überhaupt aus. Dazu passt schließlich die Tatsache, „dass die meisten in Deutschland Religion und Kirche als den Lebensbereich ansehen, dem sie in ihrem Leben die geringste Bedeutung zumessen [...]. Im Vordergrund stehen Familie, Freunde, Beruf, Freizeit, nicht aber Religion und Kirche.“¹³

Die Kritik an Pollacks Thesen geht, soweit ich sehe, vor allem in zwei Richtungen. Zum einen (1) wird eingewendet, dass Pollacks säkularisierungstheoretische Perspektive allzu eng ist, insofern sie Religiosität zu eng mit christlicher Religiosität, ja mit Kirchlichkeit verknüpft. Zum anderen (2) wird der von Pollack angenommene Zusammenhang zwischen Säkularisierung und Modernisierung bestritten und mithin die „Kernthese der Säkularisierungstheorie“ in Frage gestellt. (1) So wird den „säkularisierungstheoretischen Ansätzen“ etwa als ihr größter Mangel vorgeworfen, dass sie „die anthropologisch begründete Transzendenzoffenheit der menschlichen Existenz“ ignorieren. Das aber führe zu einer Blickverengung und zu „Beschränkungen des empirischen Systems“, das die soziologischen Untersuchungen leitet und damit die Ergebnisse präformiert. Und es führe dazu, dass das Religiöse „von religiösen Institutionen her“ gedacht und tendenziell „die religiöse Sozialisation als Hauptquelle des späteren religiösen Erlebens und Verhaltens“ verstanden wird. Damit aber sei mindestens die Gefahr verbunden, „dass Transzendenz Erfahrungen, die nicht in traditionell kirchlichen Begriffen und Symbolen interpretiert werden, aus dem Blickfeld geraten.“¹⁴ (2) Hans Joas wiederum bestreitet den „automatischen Zu-

¹³ POLLACK: *Säkularisierung*, 139.

¹⁴ HUBER, Stefan: *Kommentar: Gott ist tot! Tatsächlich? – Transzendenz Erfahrungen und Transzendenzglaube im ALLBUS 2012*, in: *Vernetzte Vielfalt*, 267–275, hier 267–269. Die Argumentation Hubers richtet sich zwar konkret gegen PICKEL/SPIER: *Religiöse Indifferenz*, gilt aber genauso im Blick auf Pollack. Ähnlich wie Huber, nämlich auf der Linie von Luckmann und Knoblauch, argumentiert auch BAUMANN-NEUHAUS, Eva: *Europa bleibt religiös – die Dynamik der Transzendenz Erfahrung*, in: BRAUER, Susanne (Hg.): *„Alle Religion ist erfahrungsbasiert“*. Im Gespräch mit Hans Joas. Zürich: Theologischer Verlag 2015, 43–59. Vgl. nur die folgenden Sätze: „Die dominante Wahrnehmung eines allgemeinen Bedeutungsverlusts der Religion in Europa bzw. die mangelnde Wahrnehmbarkeit religiöser Vitalität jenseits der konventionellen Religion hängt nicht zuletzt mit den Forschungsfragen und -methoden der Religionssoziologie zusammen, deren Mess-Kategorien sich an den Grundzügen des historisch gewachsenen, kirchlich verfassten Christentums orientieren“ (48). Demgegenüber können Untersuchungen, „die von einem weiter gefassten Transzendenzbegriff aus operieren“, zeigen, „dass das Religiöse bzw. Spirituelle – nicht nur ausserhalb von Europa, sondern auch innerhalb – vital und präsent ist“ (50). Letzteres belegt Baumann-Neuhaus anhand alternativer Spiritualität und neopfingstlerischem Christentum (51–57). – Näheres zum Ansatz Knoblauchs und seines Lehrers Luckmann vgl. unter Punkt 2.

sammenhang von Modernisierung und Säkularisierung“, ohne freilich Prozesse der Säkularisierung ignorieren zu wollen.¹⁵ Diese jedoch muss man s.E. in ihrer Vielfalt wahrnehmen und differenziert erklären, statt sie unilinear auf Modernisierung zurückzuführen. Die Frage lautet zunächst präzisiert: „Führen wirtschaftliches Wachstum und wissenschaftlich-technischer Fortschritt zu einer Abnahme der Bedeutung von Religion?“ Genauer, führen sie notwendig dazu und führen sie unumkehrbar dazu, und nicht nur „phasenweise oder konjunkturell“? „Es geht also um die Vorstellung, dass Religion durch Modernisierung im umschriebenen Sinn irgendwann zum Verschwinden gebracht werde“ (28). Die Antwort von Joas ist klar: Modernisierung kann, muss aber nicht „zu einer Abnahme der Bedeutung von Religion“ führen – wofür die USA als schlagendes Beispiel dienen. Und diese möglichen Prozesse des Bedeutungsverlusts von Religion sind auch nicht unumkehrbar und führen schon gar nicht zum Verschwinden der Religion. Es bedarf, wie erwähnt, einer differenzierten Erklärung. Dabei

„müssen wir uns auf die institutionellen Arrangements zwischen Staat, Wirtschaft und Religionsgemeinschaften konzentrieren. Die entscheidende Dimension für die Erklärung von Säkularisierungsprozessen [...] ist die Haltung von Kirchen und anderen religiösen Gemeinschaften und Organisationen zu einigen zentralen Fragen, nämlich zur sogenannten nationalen Frage, zur sozialen Frage, zur demokratischen Frage, zu den Fragen der Rechte des Individuums und der Frage des religiösen Pluralismus. Die Wirkungen ökonomischer Prozesse, wissenschaftlicher oder kultureller Entwicklungen auf Religion werden ebenso wie die Impulse religiösen Zweifels oder die Erfahrungen religiöser Gewissheit immer durch diese Spannungsfelder hindurch vermittelt. Sie gewinnen ihre säkularisierende oder entsäkularisierende Kraft auf diesem Wege“ (70f.).

Ich muss die Argumentation von Joas hier nicht weiter verfolgen. Ebenso würde es sowohl zu weit führen wie es sich für meine Zwecke erübrigt, in eine Diskussion zwischen Pollack und Joas einzutreten.¹⁶ Der Vorwurf demgegenüber, dass säkularisierungstheoretische Ansätze mit einem zu engen Religionsverständnis operieren und demzufolge die Ergebnisse ihrer zweifellos eingehenden empirischen Untersuchungen präjudizieren, wird uns in Punkt 3 ausführlich beschäftigen müssen. Denn dieser Vorwurf steht in engem Zusammenhang mit dem Ziel meiner Überlegungen, nämlich durch eine Klärung der Begriffe der Religion bzw. mehr noch des Religiösen die

¹⁵ JOAS, Hans: *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*. Freiburg i.Br.: Herder 2012, 16. Die folgenden Seitenzahlen im Text beziehen sich darauf.

¹⁶ Immerhin mag angemerkt werden, dass Joas den differenzierten Überlegungen von Pollack in verschiedener Hinsicht kaum gerecht werden dürfte. Nicht nur analysiert Pollack den Prozess der Modernisierung weitaus differenzierter als Joas das tut; er behauptet auch nur einen wahrscheinlichen, keinen notwendigen und/oder unumkehrbaren Zusammenhang von Modernisierung und Säkularisierung. Zudem richtet er sein Hauptaugenmerk auf die Entwicklungen in Westeuropa, ohne andersartige Entwicklungen etwa in Osteuropa, den USA, Südkorea oder Brasilien außer Acht zu lassen.

Debatte um deren Vitalität bzw. Bedeutungsverlust auf eine solidere Grundlage zu stellen.¹⁷ Bevor dies geschehen soll, dürfte es jedoch von Interesse sein, die Gegenposition zum Säkularisierungstheorem genauer zu analysieren.

2. TRANSFORMATION

Im diametralen Gegensatz zur Behauptung von der abnehmenden Bedeutung der Religion in modernen westlichen Gesellschaften steht die Behauptung von deren ungebrochener Vitalität. Danach geht die Bedeutung der Religion keineswegs zurück, bleibt vielmehr in gewandelter Form erhalten. Thetisch gesagt, wandelt sich Religion ins Religiöse bzw. Spirituelle hinein, was sich an vielen und vielfältigen Phänomenen belegen lässt.¹⁸ Diese These hatte bereits in den 1960er Jahren Thomas Luckmann

¹⁷ In dem Zusammenhang werden auch die Arbeiten von RIESEBRODT, Martin: *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*. München: C.H. Beck 2000, sowie besonders DERS.: *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*. München: C.H. Beck 2007, ausführlicher zu würdigen sein. Aufgrund seines Religionsverständnisses sieht Riesebrodt jedenfalls keinen Widerspruch zwischen Säkularisierung und globaler Revitalisierung von Religion. Beide Prozesse hätten sich vielmehr gleichzeitig vollzogen und hingen zusammen. Vgl. dazu nur die folgenden Sätze: „Solange der westliche Modernismus überzeugend den Glauben an seine unablässig wachsende Fähigkeit der Kontrolle der Natur, des menschlichen Körpers und sozialer Ordnungen verbreiten konnte, war die Religion auf dem Rückzug. Jedoch sind mit dem zumindest partiellen Zusammenbruch dieses Glaubens religiöse Formen der Prävention und Bewältigung von Krisen wieder verstärkt in Erscheinung getreten. Aus dieser Sicht stellen Säkularisierung und Revitalisierung von Religion keinen Widerspruch dar, sondern repräsentieren zwei Seiten desselben sozialen Transformationsprozesses“ (*Rückkehr*, 50). Vgl. auch *Cultus*, 237–258, bes. 244–257.

¹⁸ Sehr oft wird dem säkularisierungstheoretischen ein individualisierungstheoretischer Ansatz gegenüber gestellt, wobei Letzterer statt der schwindenden Bedeutung der Religion deren Wandlung und mithin bleibende Bedeutung bezeichnen soll. Diese Bezeichnung ist jedoch ungenau bis irreführend. Denn die Individualisierung bezeichnet nur einen Aspekt der Transformation der Religion – und vielleicht nicht einmal den wichtigsten. LÜDDECKENS, Dorothea/WALTHERT, Rafael: *Fluide Religion. Eine Einleitung*, in: DIES. (Hgg.): *Fluide Religion. Religiöse Bewegungen im Wandel*. Bielefeld: transcript-Verlag 2010, 9–17, verwenden den Begriff der fluiden Religion. Dieser „soll auf einen hohen Grad von Beweglichkeit verweisen und auf die Diffusion von Religion in einen weiteren sozialen Kontext, der einen Wandel der sozialen Formen von Religion mit sich bringt“ (11). Dabei spielen natürlich auch individualisierte Formen eine Rolle, aber ebenso neue Gemeinschaftsformen. Vgl. dazu auch den Band insgesamt. – Vgl. schließlich die Analyse von HAUSTEIN, Jörg: *Die Pfingstbewegung. Eine postkonfessionelle Herausforderung des globalen Christentums*, in: ThLZ 146 (2021) 9, 765–782. Darin macht er auf „eine wichtige, in der Pfingstbewegung aufscheinende Dynamik der gegenwärtigen Globalisierung des Christentums“ aufmerksam, „die in fragmentierten und fluiden Prozessen von Vernetzung besteht, wobei die hier entstehenden und das Christentum prägenden Formen nicht den theologischen und organisatorischen Verbindlichkeitsgrad kirchlicher Konfessionen erreichen“ (766).

prominent vertreten.¹⁹ Ich will sie im Folgenden verdeutlichen anhand der weiterführenden Überlegungen seines Schülers Hubert Knoblauch.²⁰

Knoblauch will die Theorie Luckmanns vor allem deshalb weiter entwickeln, weil die Rede von der „Unsichtbarkeit“ der Religion für die gegenwärtigen Verhältnisse nicht mehr ausreicht. Die sich wandelnde Religion nämlich ist mittlerweile zunehmend sichtbar. Und dem möchte Knoblauch mit den Begriffen der „Popularität“ sowie der „neuen Spiritualität“ Rechnung tragen (11). Dazu kommt, dass sowohl Spiritualität wie populäre Religion „die Grenzen des herkömmlich Religiösen überschreiten und deswegen eine Erweiterung des Begriffs der Religion erfordern“. Daher will Knoblauch den Religionsbegriff durch den Begriff der Transzendenz ersetzen. „Die hier skizzierten Formen der Religion zeichnen sich aus durch eine Transzendenz, die zur Erfahrung eines jeden Menschen gehört, sofern sie intentional ist, also ‚auf etwas hinaus‘ will“ (12). Damit ist ein sehr weites Religionsverständnis angezeigt, das ich unter Punkt 4 genauer diskutieren werde. Vorerst möchte ich mich darauf konzentrieren zu erläutern, in welcher Weise sich für Knoblauch die Transformation der Religion darstellt.

Luckmanns „missverständliche Metapher“ der „unsichtbaren Religion“ meint Knoblauch zufolge keineswegs den Schwund der Religion. Vielmehr besagt sie, „dass religiöse Inhalte immer häufiger in einer sozialen und kommunikativen Gestalt auftreten, die nicht mehr als religiös erkennbar ist“ (25). Insofern muss man von einer „grundlegenden Transformation der Religion“ reden. Dies betrifft zunächst ihre Kommunikationsformen. Hier nämlich wird „das Private nun selbst öffentlich“. Zwar gewinnen „die spezialisierten Institutionen“ an Gewicht, „wenden sich aber an ihre Mitglieder wie an individuelle Nachfrager, und das Nachlassen der kirchlichen Religiosität [...] wird durch eine neue Form der Religion konterkariert, die eben nicht traditionell mit Kirchlichkeit verknüpft ist“ (40). Sodann betrifft es ihre innere Ausrichtung, die Knoblauch mit dem Begriff der Spiritualität erfassen möchte. Denn so verschieden die nichtkirchlichen, nicht-traditionellen „Bewegungen“ sind, so verbinden sie doch die folgenden zentralen Merkmale der Spiritualität: „Sie verneinen eine straffe kirchliche Organisation, sie sind ganzheitlich ausgerichtet und sie legen einen großen Wert auf subjektive Erfahrungen der Transzendenz“ (41). Resümierend gesagt:

„Die Wendung zur Spiritualität ist Ausdruck einer grundlegenden Transformation der Religion, die sich an die gegenwärtige postindustrielle Gesellschaft

¹⁹ Vgl. LUCKMANN, Thomas: *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt/M. 1991 (²1993; amerikanisch 1967). Ich habe mich mit Luckmanns Konzept in PFÜLLER, Wolfgang: *Heil-werden im Ganzen. Eine Studie zum Begriff des Religiösen*. Frankfurt/M.: Peter Lang 1999 ausführlich auseinandergesetzt.

²⁰ Vgl. KNOBLAUCH: *Populäre Religion*. Die folgenden Seitenzahlen im Text beziehen sich darauf.

anpasst. Diese Transformation betrifft nicht nur die veränderte Rolle der Individuen, deren Subjektivität nun selbst gefragt ist und damit auch religiös thematisiert wird. Sie betrifft auch die gesamte Kultur, in der die Grenzen zwischen dem Religiösen und dem Nichtreligiösen verschwimmen“ (41).

Knoblauch analysiert nach diesen grundsätzlichen Klärungen die Transformation der Religion hin zur Spiritualität in den verschiedensten Formen (vgl. 81–264). Das brauche ich hier nicht im Einzelnen auszuführen. Nur einige wichtige Markierungen möchte ich festhalten, um den Transformationsprozess wenigstens in Grundzügen zu charakterisieren. So haben etwa religiöse Bewegungen, die sich selbst ausdrücklich als „neopagan“ bezeichnen, „eine sehr sichtbare Basis in der Populärkultur“, die ihren Ausdruck in der entsprechenden Pop-Musik findet. Oder man denke an die Popularität der „guten“ Hexen besonders in der Kinderliteratur und im Kinderfilm.²¹ „Vor diesem kulturellen Hintergrund ist es kein Wunder, dass auch der Satanismus zum Neopaganismus gezählt wird, hat er doch sehr ähnliche populäre Ausdrucksformen, die von der Rockmusik bis zur öffentlichen Kultur des ‚Halloween‘ reichen“ (106).²² Man denke weiterhin an verschiedene Traditionen der Psychologie, die Züge einer alternativen Religion annehmen, oder an zahlreiche entsprechende neue Gruppierungen. Dazu zählen etwa „Selbsthilfegruppen, die der Entwicklung des Bewusstseins und der Persönlichkeit dienen sollen: Sensitivitäts-, Encounter- und Meditationsgruppen, und zahllose psychologische oder körperorientierte Therapieangebote (Tai-Chi-Chuan, Bioenergetik, Hatha Yoga)“ (107). Überhaupt spielt nicht zuletzt die (alternative) Medizin für die gesellschaftliche Anerkennung der Spiritualität eine sehr wichtige Rolle, „was angesichts der Bedeutung der Heilung für die Spiritualität, die Körperlichkeit und Erfahrung verknüpft, auch nicht verwundert“ (166). „Gesunde Nahrung, gesunde Kosmetik, organische Produkte aller Art, alternative Medizin und Ferien für die Seele sind zum Teil des Alltags vieler geworden. Spiritualität ist hier wenigstens als Ganzheitlichkeit angelegt, die den ganzen Menschen ansprechen soll“ (191). Schließlich sei auf die Popularisierung des Umgangs mit einem für die traditionellen Religionen hoch bedeutsamen Phänomen hingewiesen: dem Tod (255). Knoblauch erläutert dies an den folgenden Stichworten: Nahtoderfahrungen, Glaube an die Reinkarnation, Ratgeberbücher für den Umgang mit dem Tod, Bestattungsformen (256–262). Gerade am Umgang mit dem einst tabuisierten Tod wird ein Grundzug populärer Religion deutlich, nämlich „wie ein Thema aus dem von den religiösen Institutionen verwalteten Heiligen Kosmos auswandert

²¹ Sicher hätte Knoblauch nichts dagegen einzuwenden, wenn man an dieser Stelle ergänzend auf „das Phänomen Harry Potter“ hinweisen würde.

²² Vgl. auch HÖPFLINGER, Anna-Katharina: „*Praying for the Death of Mankind*“. Ein religionswissenschaftlicher Blick auf die Schweizerische Black Metal Szene, in: LÜDDECKEN/WALTHERT: *Fluide Religion*, 215–241.

und in einer Weise populär wird, dass es keinen Unterschied mehr macht, ob in oder außerhalb der Kirchen über dieses Thema kommuniziert wird. Diese Entgrenzung von Themen und Formen macht die populäre Religion aus“. Die Entgrenzung aber „entsteht dadurch, dass religiöse Themen ihren einst heimatlichen Heiligen Kosmos verlassen können, wann immer sie wollen, und dass einst weltliche kommunikative Formen als populäre von der Religion aufgesaugt werden“ (263). Die damit gegebene Offenheit wiederum zeigt an, dass die populäre Religion „ein neues Modell von Religiosität verbreitet“. Steht die kirchliche Religion im Zeichen der Abgrenzung von Sakralem und Profanem, jenseitiger und diesseitiger Welt, Transzendenz und Immanenz, so setzt sich die populäre Religion über diese Grenzen hinweg, d.h. über die Grenzen dessen, „was als religiös erkennbar ist, und dessen, was nicht mehr als religiös gilt“ (264).

Wie erwähnt, sind auch die Kommunikationsformen der populären Religion neu. Prägnant gesagt, sind sie nicht mehr institutionell, sondern marktförmig. D.h.: „Die dominierende Organisationsform ist weder die Kirche noch die Sekte, sondern der anerkannte Verein oder der freiwirtschaftliche Betrieb, der auf dem Markt seine Leistungen [...] anbietet. In diesem Sinne kann also durchaus von einem Markt der Religionen gesprochen werden“ (113). Vereinfacht könnte man sagen, dass der Markt und die Medien die „Kirche“ der populären Religion sind (201).²³ „Für die Religion und ihre spirituelle Ausprägung ist hervorzuheben, dass gerade das Private des Religiösen – die Rituale der Einzelnen oder die besonderen religiösen Erfahrungen – einen offenbar massenhaft gewünschten Ort im Internet finden“. So vulgär derartige Äußerungen etwa für die Experten der Religion sein mögen, so „sollte man nicht die grundlegende Transformation übersehen: Dass damit auch die vermeintlich privatisierte Religion die Öffentlichkeit nicht nur sucht, sondern auch leichtthin findet“ (209).

Nun könnte man sicher einwenden, dass mit der von Knoblauch analysierten Spiritualität am ehesten Teile der (gehobenen) Mittelschicht sowie einige Randgruppen erfasst sind. Diese aber dürften weder eine ponderable Mehrheit noch stabile Gruppen darstellen. Dementsprechend lauten denn auch, soweit ich sehe, die Haupteinwände gegen die Analysen Knoblauchs wie folgt: (1) Die namhaft gemachten Phänomene populärer Religion seien selbstverständlich keineswegs zu leugnen, würden jedoch quantitativ überschätzt. (2) Die Phänomene angeblich weit verbreiteter Spiritualität würden überdies auch qualitativ überschätzt.

(1) Wiederholt weisen Pollack und Pickel darauf hin, dass die Verluste weitaus größer als die Gewinne seien. So stellt Pollack lapidar fest: „Die Zugewinne neuer religiöser Bewegungen, Esoterikgruppen und ostasiatischer

²³ Vgl. dazu auch RADEMACHER, Stefan: „Makler“: Akteure der Esoterik-Kultur als Einflussfaktoren auf Neue religiöse Gemeinschaften, in: LÜDDEKEN/WALTHERT: *Fluide Religion*, 119–148.

Spiritualität sind nicht im entferntesten in der Lage, die beträchtlichen Verluste der christlichen Kirchen auszugleichen.“²⁴ Insofern sind sie nach Pollack auch keineswegs in der Lage, die Säkularisierungsthese zu widerlegen; vielmehr bleibe der Trend zur Säkularisierung (zumindest, aber nicht nur in Deutschland) dominant. „Ob die religiösen Neubildungen in Zukunft eine soziale Eigendynamik auszubilden imstande sein werden, bleibt abzuwarten.“²⁵ Vorerst jedenfalls sind sie offensichtlich zu schwach, um ein Gegengewicht gegen die Säkularisierung bilden zu können. Um es noch einmal prägnant zusammenzufassen, seien schließlich die folgenden Sätze Pollacks zitiert:

„Obwohl in den letzten dreißig oder vierzig Jahren ein klarer Trend zur zunehmenden Bejahung nichtkirchlicher Religiositätsformen und zur individuell verantworteten Patchwork-Religiosität auszumachen ist, sollte man den Prozess der religiösen Individualisierung nicht überschätzen. Formen der außerkirchlichen Religiosität stehen nicht in einem klaren Alternativverhältnis zu traditionellen Religionsformen wie Gottesglaube, Kirchgang oder Kirchenmitgliedschaft, so dass die oft aufgestellte Behauptung, die Bedeutung individuell gelebter Spiritualität steige in dem Maße, wie die Akzeptanz traditioneller Kirchlichkeit abnehme, zurückgewiesen werden muss [...]. Vielmehr ist der Zuwachs an außerinstitutionellen, hoch individualistischen, synkretistischen Religiositätsformen nicht in der Lage, die Verluste der traditionellen Kirchlichkeit zu kompensieren.“²⁶

(2) Ebenso wird darauf aufmerksam gemacht, dass die neuen, „hoch individualisierten Formen der Spiritualität und Esoterik in der Regel äußerst fluide, instabil und dünn“ seien. Das liege daran, dass ihnen die soziale Verankerung fehle. Denn Religion besitze jedenfalls „auch in modernen, hoch individualisierten und kulturell pluralisierten Gesellschaften einen stark gemeinschaftlichen Charakter.“²⁷ Ja, Pickel geht gar so weit, die soziale Verankerung der Religiosität eng mit deren Kirchlichkeit verzahnt zu sehen.²⁸ Demgemäß eröffnet nach seinem Dafürhalten Begriff und Inhalt

²⁴ POLLACK: *Säkularisierung*, 12. Vgl. neuerdings auch POLLACK, Detlef: *Spiritualität: Religionssoziologische Analysen zum religiösen Wandel in Westeuropa und den USA*, in: *US 76* (2021) 2, 83–98. Dort begreift Pollack den „Formenwandel des Religiösen nicht als Gegenbewegung zur Säkularisierung, sondern als deren Manifestation“. Die diesen Formenwandel ausdrückende „Spiritualisierung der Glaubensvorstellungen“, die er natürlich nicht bestreitet, stellt sich ihm demnach „als eine Abschwächung der Intensität der religiösen Bindungen“, als langsamer „Rückgang der Bedeutung von Religion“ dar. „Spiritualität in diesem Sinne wäre dann also nicht eine besonders individualisierte Form der Religiosität, sondern eine abgeblasste Christlichkeit, in der sich mehr eine Distanz zu Religion und Kirche (sic!) ausdrückt als ein alternativer Religiositätsstil“ (85).

²⁵ POLLACK: *Säkularisierung*, 182.

²⁶ POLLACK: *Religion und gesellschaftliche Differenzierung*, 93. Pickels Überlegungen habe ich im Vorigen nicht eigens erwähnt, weil sie sich im Rahmen derjenigen von Pollack bewegen; vgl. nur PICKEL/SPIEß: *Religiöse Indifferenz*, bes. 262–264.

²⁷ POLLACK: *Religion in der Moderne*, 56.

²⁸ PICKEL: *Religiöse Indifferenz*, 180.

von Spiritualität zwar ein weites „Spektrum von persönlicher und individualisierter Religiosität, welches von vielen Menschen als Chance auf Religiöses jenseits von institutionalisierter Religion gesehen wird.“ Aber diese „hochsubjektive Seite des Religiösen“ als individuelle Erfahrung ist „für sich ein eher flüchtiges Phänomen“. Sie muss eingebunden werden in die anderen Dimensionen der Religiosität,²⁹ vor allem in die gemeinschaftliche Praxis, um stabil zu sein.³⁰

Es ist nun auch hier nicht meine Aufgabe, die skizzierte Kritik an der „Individualisierungsthese“ zu diskutieren.³¹ Das darf ich getrost der weiteren religionssoziologischen Diskussion überlassen. Meine Aufgabe besteht

²⁹ Pickel bezieht sich hier wie auch in seinen sonstigen Arbeiten „auf die lange etablierte, aber doch oft erstaunlich wenig bekannte Dimensionsdifferenzierung von Religiosität nach Charles Glock“ in dessen Buch *Toward a Typology of religious Orientation*. New York 1954. Danach sind fünf Dimensionen zu unterscheiden: 1. religiöses Wissen, 2. individuelle religiöse Praktiken, 3. kollektive religiöse Praktiken, 4. religiöse Erfahrung, 5. Glaube. „Der Glaube an Gott stellt dabei das Kernelement der Dimension des Glaubens dar. Er ist aber auch mit den anderen Dimensionen der Religiosität eng verbunden“ (PICKEL: *Narrativ*, 114f.). Auch Pollack bezieht sich auf dieses Modell, fasst die Dimensionen freilich zu drei Dimensionen zusammen: 1. religiöse Zugehörigkeit bzw. Identität, 2. religiöse Praxis und 3. Religiöse Vorstellungen, Überzeugungen und Erfahrungen“. POLLACK: *Religion in der Moderne*, 45; vgl. auch POLLACK: *Rückkehr*, 125–149. – Ich komme auf diese Dimensionen in Punkt 3 und 4 zurück.

³⁰ PICKEL: *Evangelische Spiritualität*, 644.

³¹ Immerhin darf ich anmerken, dass die Kritik insoweit nicht zutrifft, als sie auf individualisierte Formen der Religiosität bzw. Spiritualität eng geführt wird, die dann als nicht ins Gewicht fallend oder als fluide, will sagen instabil eingeschätzt werden. Jedenfalls zeigen die Analysen von Knoblauch oder auch bei Lüddeckens/Walthert, dass die gewandelten Formen der Religion sehr wohl stabile Gemeinschaften auszubilden in der Lage sind und dass diese vermutlich von größerem Gewicht sind, als Pollack und Pickel zugestehen mögen. Natürlich sind solche Formen nicht so leicht zu messen wie Kirchnustritte und -eintritte. Immerhin lässt sich mit geeigneten Maßgaben, etwa entsprechenden Fragen, schon einiges eruieren. Vgl. dazu unten Punkt 5. Vgl. überdies HUBER: *Kommentar*, der auf einschlägige Daten des ALLBUS von 2012 rekurriert; vgl. auch KNOBLAUCH: *Populäre Religion*, 161, der sich auf den Religionsmonitor 2007 bezieht. Danach würde etwa „ein beträchtlicher Teil, ja in vielen Gesellschaften mehr als die Hälfte, die sich als nichtreligiös einstufen“, angeben, „mindestens eine pantheistische Erfahrung gemacht zu haben“ (bei Knoblauch kursiv). Hierbei würden theistische Erfahrungen eher als religiös, pantheistische eher als spirituell verstanden. – Vgl. weiter GRÄB, Wilhelm: *Religion als Selbstdeutung gelebten Lebens. Plädoyer für eine sich von der Religion der Menschen her verstehende Kirche*, in: POLLACK/WEGNER: *Reichweite*, 123–139, der die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft (5. KMU) deutlich anders interpretiert als die „tonangebenden Interpreten“ (gemeint sind Pickel u.a.). – Vgl. schließlich RAMSEL: *Konfessionsfreie*, der die (gewichteten!) Daten „dreier internationaler Studien der letzten Jahre in Deutschland“ auswertet, nämlich des International Social Survey Programme im Rahmen des ALLBUS 2018, des European Value Study 2017 und des European Social Survey 2017. Seine Ergebnisse resümiert er in drei Thesen, von denen ich jetzt nur die dritte erwähne. Danach hält Ramsel ein „spirituelles Selbstverständnis der Konfessionsfreien“, die er im Übrigen für „religionsfrei“ im Sinne ihrer religiösen Überzeugungen, Praktiken sowie ihrer Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft hält, für immerhin möglich. Freilich beruhe diese These nur auf Vermutungen, „ob es überhaupt spirituelle Konfessionsfreie gibt, wie hoch ihr Anteil ist und welche Inhalte diese Spiritualität aufweist.“

demgegenüber darin, das jeweils verwendete Religionsverständnis kritisch zu überprüfen und daraufhin zu zeigen, wie die Diskussion durch ein zweckmäßiges Verständnis von Religion, genauer noch des Religiösen, auf eine solidere Grundlage gestellt wird. Auf dieser Grundlage aber lässt sich nicht nur die Plausibilität der Konzepte von Pollack und Knoblauch mit triftigen Gründen beurteilen; es lassen sich auch Phänomene wie religiöse Gleichgültigkeit, neue Formen der Religiosität qua Spiritualität zutreffender einordnen und gewichten. Dieser Aufgabe wende ich mich im Folgenden zu.

3. RELIGION

Es ist bemerkenswert, wenn Gert Pickel und Tabea Spieß darauf hinweisen, dass eine Einigung in der Kontroverse zwischen der Individualisierungs- und der Säkularisierungstheorie vor allem durch Differenzen im jeweils verwendeten Religionsbegriff erschwert wird.³² Denn in der Tat dürfte es entscheidend der jeweils verwendete Religionsbegriff sein, der die unterschiedlichen Konzepte zu kontroversen Resultaten führt. Und grundsätzlich kann man bereits im Vorhinein sagen, worin die Differenz liegt. Wirft die eine Seite der anderen vor, ihr Begriff von Religion sei zu weit und konturlos, so diese der anderen, ihr Begriff von Religion sei zu eng und unflexibel. Ich möchte im Folgenden (Punkt 3 und 4) zeigen, dass beide Seiten Recht haben und daraufhin einen eigenen Begriff des Religiösen vorschlagen, der mir geeignet scheint, über die Kontroverse hinauszuführen.

Ich verdeutliche die Position der einen Seite an den eingehenden Überlegungen Detlef Pollacks. Pollack sieht sehr genau, wie wichtig ein allgemeiner Religionsbegriff ist und hat sich demgemäß über mehrere Jahrzehnte hin mit dem Problem befasst.³³ Nachdem er mit guten Gründen für einen allgemeinen Religionsbegriff plädiert hat (1–6), diskutiert er die in der religionssoziologischen Debatte vor allem relevanten substantziellen sowie funktionalistischen Definitionen (6–21). Geben erstere inhaltliche Merkmale, etwa den Bezug auf Gott, eine transzendente Wirklichkeit oder das Heilige, zur Bestimmung der spezifischen Differenz von Religion an, so verweisen letztere allein auf deren gesellschaftliche oder allgemein menschliche Funktion. Pollack hält nun erstere für zu eng und letztere für zu weit. Das muss ich jetzt nicht weiter ausführen, da es für meine Zwecke genügt, Pollacks eigenen Vorschlag genauer zu betrachten (21–32). Er will jeden-

³² PICKEL/SPIEB: *Religiöse Indifferenz*, 250. Fn. 3.

³³ Vgl. bereits POLLACK: *Was ist Religion? Probleme der Definition*, in: ZfR 3 (1995), 163–190. Diesen Aufsatz hat er, leicht überarbeitet, in POLLACK: *Säkularisierung*, 28–55, übernommen. Ähnliche Überlegungen finden sich auch in POLLACK/ROSTA: *Religion*, 48–72. Ich beziehe mich hier vor allem auf die jüngsten Ausführungen Pollacks; vgl. POLLACK: *Was ist Religion? Eine kritische Diskussion*. Münster: Universitäts- und Landesbibliothek 2017. – Die folgenden Seitenzahlen im Text beziehen sich darauf.

falls das Problem von Enge und Weite durch eine Verbindung einer funktionalen Religionsbestimmung mit einem substanziellen Religionsbegriff beheben. Dabei muss s.E. „sowohl das Problem benannt werden, für das Religion Formen der Bearbeitung bereitstellt, als auch die Spezifik der Form erfasst werden, in der sie es bearbeitet.“ Mit der Benennung des Bezugsproblems wird, so Pollack, ein funktionaler Ansatz verwendet, während in der Analyse der Art und Weise, wie die Religion das Bezugsproblem löst, ein substanzieller Ansatz zum Tragen kommt (22). Das Bezugsproblem benennt Pollack im Anschluss an Luhmann, Lübke u.a. als das „der Kontingenz und Sinnhaftigkeit allen Daseins“ (22). Dass er dabei eine kognitive, eine affektive und eine handlungspraktische Dimension der Erfahrung von Kontingenz unterscheidet (24), kann jetzt außer Betracht bleiben. Die der Religion eigene Art, das genannte Problem zu lösen, besteht nun zunächst darin, dass sie „mit der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz“ arbeitet (25). Freilich ist das nur die eine Seite der Lösung. Denn auch „wenn die Sicherheit, die die Unterscheidung zwischen Immanenz und Transzendenz gewährt, auf der Unerreichbarkeit der Transzendenz beruht, kann Kontingenzbewältigung [...] nur geleistet werden, wenn das Transzendente zugleich zugänglich ist. Anders wäre es nicht erfahrbar und kommunikabel.“ Das aber besagt für Pollack, dass das paradoxe Zugleich von Unerreichbarkeit und Zugänglichkeit der Transzendenz „das typische Merkmal religiöser Sinnformen“ darstellt (26). Ohne dieses Zugleich kann Religion ihre Funktion nicht erfüllen. Nach alledem definiert er „Religion“ schließlich wie folgt:

„Unter Religion verstehen wir also die Einführung der Differenz von Immanenz und Transzendenz in die Immanenz, durch die das Transzendente immanent erreichbar gemacht wird, sowie die gleichzeitige Abhebung des Transzendenten von allem Immanenten, durch die die religiösen Sinnformen der Kontingenz des Immanenten entzogen werden“ (26f.).³⁴

³⁴ Der Definitionsvorschlag von BARTH, Hans-Martin: *Konfessionslos glücklich. Auf dem Weg zu einem religionstranszendenten Christsein*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus 2013, scheint dem von Pollack sehr nahe zu kommen. Danach will Barth Religion verstehen „als ein über die Immanenz hinausweisend und nicht von jeweiligen Erkenntnisbedingungen abhängig gedachter Kosmos von als letztgültig angenommenen verhaltensorientierenden Vorstellungen, der durch individuelle und kommunikative Praxis eine psychologisch und soziologisch erfassbare Gestalt gewinnt“ (27). Dass auch für Pollack neben Erfahrungen, Überzeugungen und Vorstellungen die Zugehörigkeit sowie die Praxis zur Religion gehört, hatte ich bereits erwähnt (Fn. 29), auch wenn das bei seiner Definition in den Hintergrund zu treten scheint. Was demgegenüber Barth mit seinem Definitionsvorschlag, abgesehen von seinen Vorschlägen zu den Begriffen Religiosität, Areligiosität und Religionslosigkeit, macht, mutet etwas kurios an. Er plädiert ja, wie der Untertitel seines Buches besagt, für ein „religionstranszendentes Christsein“. In dem Zusammenhang jedoch erscheint es sehr seltsam, dass er nicht auf seine Definitionsvorschläge zurückkommt, um zu überprüfen, ob der ihm vorschwebende, ziemlich nebulös bleibende christliche Glaube überhaupt religionstranszendent sein kann. Ich erwähne das hier nur am Rande, ohne darauf näher eingehen zu müssen. – Übrig-

Zu den Stärken seiner Definition zählt Pollack nicht nur ihre Weite sowie ihren engen Bezug zum Selbstverständnis der Religionsangehörigen (33f.), sondern auch, dass sie religiöse Phänomene klar von „nichtreligiösen Phänomenen“ abzugrenzen vermag. Er konkretisiert diese präzise Abgrenzung in bezeichnender Weise dahingehend, dass es sich für seine Begriffe bei den folgenden der Religion benachbarten Phänomenen gleichwohl (noch) nicht um Religion handelt. „Überschreitungen der Alltagswelt, Formen der Selbsttranszendenz, philosophische Spekulationen über Gott können folglich noch nicht als religiöse Sinnformen angesprochen werden, da ihnen die Konkretisierung des Transzendenten in der Immanenz [...] fehlt“ (32).

Ich meine, die von Pollack genannten Stärken seiner Definition bestehen in der Tat – freilich nur zum Teil. Seine Definition ist recht weit und besitzt gleichwohl deutliche Konturen, kann mithin Religion von nichtreligiösen Phänomenen klar abgrenzen. Ob dabei philosophische Spekulationen über Gott durchgängig als nichtreligiös eingestuft werden müssen, mag hier dahingestellt bleiben.³⁵ Aber dass es sich bei „Überschreitungen der Alltagswelt“ oder „Formen der Selbsttranszendenz“ in der Tat keineswegs bereits um „religiöse Sinnformen“ handelt, scheint mir überzeugend, worauf ich in Punkt 4 gleich zu sprechen kommen werde. Demgegenüber scheint mir die Anschlussfähigkeit an das Selbstverständnis der Religionsangehörigen empfindlich eingeschränkt zu sein. Wie also will Pollack etwa Formen mystischer Religiosität sowohl fernöstlicher wie jüdischer, christlicher und islamischer Provenienz einordnen, die die Unterscheidung zwischen Transzendenz und Immanenz offensichtlich nicht vornehmen? Wie will er mit pantheistischen Vorstellungen verfahren, die sich nicht nur in den indischen Religionen, sondern auch in Judentum, Christentum und Islam durchaus nicht selten finden? Und damit rede ich noch gar nicht von Formen der Alltagsreligion, für die Gott durchaus viel eher immanent als transzendent ist, etwa als Spender materiellen Segens (Gesundheit, Reichtum, intakte Familie, Sieg über die Feinde u.ä.). Schon aus diesen wenigen Gründen scheint mir Pollacks Religionsbegriff immer noch zu eng zu sein, was im folgenden Punkt noch deutlicher werden wird.

gens: Obwohl Gräb Säkularisierung sichtlich anders einschätzt als Pollack, scheint sein Religionsverständnis dem von Pollack durchaus verwandt; vgl. GRÄB, Wilhelm: *Die Präsenz der Religion in der modernen Kultur. Überlegungen zur Differenzierung der Säkularisierungsthese*, in: WRIEDT, Markus/ZAGER, Raphael (Hgg.): *Notwendiges Umdenken. FS für Werner Zager zum 60. Geburtstag*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2019, 207–223, bes. 222.

³⁵ Natürlich können auch derlei „Spekulationen“ einen zumindest latenten Bezug zur „Immanenz“ haben, etwa wenn Gott als der Urgrund des Seins, das Sein selbst, die letzte Wirklichkeit bezeichnet wird, der dann auch an gegebener Stelle (um mit Pollack zu sprechen) „in die Immanenz eingeführt“ wird. Vgl. nur die Vorstellungen von Gott als Schöpfer dieser Welt, als tragender Grund des Seienden, als Ziel aller vorletzten Wirklichkeit u.ä.

4. RELIGIÖSES

Der Begriff der Religion muss schon um seiner institutionellen Konnotationen willen³⁶ gleichsam geweitet werden zu einem Begriff des Religiösen.³⁷ Ein solcher Begriff empfiehlt sich zudem aus dem Grund, weil er auch den vagen Ausdruck der Spiritualität in sich aufzunehmen vermag.³⁸ Ich werde bald darauf zurück kommen, wende mich vorerst aber einigen einschlägigen Reflexionen Knoblauchs zu, der gerade den Begriff der Spiritualität stark machen möchte, um die Eigenart der populären Religion zu erfassen. Grundlegender freilich will Knoblauch „eine Erweiterung des Begriffs der Religion“ dadurch erreichen, dass er „den Begriff der Transzendenz an die Stelle der Religion“ setzt.³⁹ Mit diesem Begriff der Transzendenz, den er als „zentralen Terminus der Religionssoziologie“ vorschlägt, will er die Phänomene der Spiritualität wie auch der populären Religion begreifen (44). Hiermit schließt er wiederum an Luckmanns Bestimmungen an.⁴⁰ Dabei ist für ihn zunächst entscheidend, dass man den Begriff der Transzendenz „nicht als Teil einer binären Unterscheidung“ begreift, also vor allem nicht einer Unterscheidung zwischen Sakralem und Profanem oder Transzendenz und Immanenz (55). Denn genau genommen bezeichnet das Wort Transzendenz einen Prozess, eine Aktivität. Deshalb hielte es Knoblauch für angemessener, von Transzendieren statt von Transzendenz zu reden – „doch widersteht diese Substantivierung häufig dem grundlegenden Stilempfinden“, weshalb er das Wort Transzendenz gleichwohl beibehalten möchte (56). Wie Luckmann arbeitet auch Knoblauch weiterhin mit der Unterscheidung von kleinen, mittleren und großen Transendenzen, wobei sich seine Überlegungen allerdings auf Letztere konzentrieren. Aber auch diese will er nicht „substantialistisch“ verstanden wissen, will sie folglich nicht mit einem besonderen religiösen Inhalt versehen. Dagegen spricht s.E. nicht zuletzt folgendes Argument: „Während religiöse Erfahrungen (also Erfahrungen, wie sie im Kontext der an Sakralität und Profanität orientierten historischen Religionen gemacht werden) zumeist gro-

³⁶ Vgl. nochmals die bei Pickel und Pollack gleichermaßen in Anlehnung an Glock namhaft gemachten religiösen Dimensionen (s. Fn. 29).

³⁷ Ich greife im Folgenden zurück auf meine eingehende Untersuchung: PFÜLLER: *Heilwerden*.

³⁸ Vgl. dazu Näheres bei PFÜLLER, Wolfgang: *GOTT WEITER DENKEN. Stationen interreligiöser Theologie*. Nordhausen: Bautz Verlag 2019, 19–47. Hingegen empfiehlt es sich aus Gründen der Hyperdifferenzierung nicht, den Ausdruck der Spiritualität als eigenen Begriff neben dem des Religiösen zu verwenden. Eher sollte er als ein Aspekt des Letzteren betrachtet werden.

³⁹ KNOBLAUCH: *Populäre Religion*, 12. Die folgenden Seitenzahlen im Text beziehen sich darauf.

⁴⁰ Vgl. dazu bes. Luckmanns „Nachtrag“ in: *Die unsichtbare Religion*, 164–183. Vgl. auch Knoblauchs ausführliches „Vorwort“ zu diesem Buch unter dem Titel *Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse. Thomas Luckmanns Unsichtbare Religion*, 7–41.

ße Transzendenzerfahrungen sind, gilt der Umkehrschluss nicht: Große Transzendenzen sind nicht zwangsläufig per se schon religiös.“ Sie können demzufolge „durchaus nicht-religiöser Natur sein: Rauscherfahrungen zum Beispiel, das Sich-Verlieren in der imaginären Welt der Literatur oder des Spiels oder das Versinken in der Musik stellen zweifellos Erfahrungen großer Transzendenz dar, ohne jedoch religiöse Erfahrungen zu sein“ (64). Das Gemeinsame solcher Erfahrungen liegt darin, dass sie nicht alltäglich sind; es liegt hingegen nicht in spezifischen Inhalten (vgl. 148). „Während substantialistische Religionsvorstellungen eine positive Bestimmung der Transzendenzerfahrung versuchen, bleibt der hier vorgeschlagene phänomenologische Begriff der großen Transzendenz sozusagen leer“ (64). Er wird jedenfalls nicht mit bestimmten Inhalten gefüllt, erhält vielmehr seine unverwechselbare Eigenart dadurch, dass er die „normale Alltagserfahrung“ überschreitet. In dieser Grenzüberschreitung allein liegt also für Knoblauch „das kennzeichnende Moment der großen Transzendenz“. Freilich muss die Grenze nicht überschritten werden. „Atheistische Weltsichten, wie sie etwa in den sozialistischen Gesellschaften gängig waren, können ohne jede Vorstellung eines Transzendenten auskommen und allein von der Hoffnung auf eine bessere Zukunft leben“ (64f.).

Spätestens an dieser Stelle wird Knoblauchs Argumentation m.E. unklar. Sollen „atheistische Weltsichten“ nun doch nicht religiös sein, obwohl sie die Grenzen des Alltäglichen sehr wohl erkennbar überschreiten? Warum redet Knoblauch hier unvermittelt von der „Vorstellung eines Transzendenten“, das jene Weltsichten nicht besitzen, obwohl es ihm doch eigentlich auf die Bewegung des Transzendierens ankommt, nicht auf die „binäre Unterscheidung“ von Transzendenz und Immanenz? Warum sind große Transzendenzen nicht per se religiös, auch wenn sie ebenfalls alltägliche Erfahrungen unverkennbar überschreiten? Wie will er den Satz, „Transzendenz ist keineswegs schon Religion“ (69), begründen, wenn doch der Begriff der Transzendenz den der Religion ersetzen soll?

Hier bleibt für meine Begriffe einiges ungereimt. Und das liegt daran, dass Knoblauchs Begriff der Religion bzw. Transzendenz zu weit und mit hin zu konturlos bleibt.⁴¹ Pollack dürfte an dieser Stelle Recht haben:

⁴¹ So sieht das auch JOAS, Hans: *Replik. Alle Religion ist erfahrungsbasiert*, in: BRAUER, „Alle Religion ist erfahrungsbasiert“, 101–115, wenn auch nicht direkt auf Knoblauch bezogen, sondern auf Luckmann sowie speziell auf BAUMANN-NEUHAUS: *Europa bleibt religiös*. Joas lehnt jedenfalls „einen konturlos werdenden Begriff von Religion dezidiert ab“ und fürchtet gerade, „dass wir Phänomenen radikaler Säkularisierung nicht mehr ins Auge sehen, wenn wir überall, etwa im Fußballstadion und beim Rockkonzert, irgendeine Religion glauben finden zu können“ (107). Joas fürchtet also, anders gesagt, dass ein so weiter Religionsbegriff keine Abgrenzung mehr zu dem erlaubt, was nicht Religion ist. Und diese Befürchtung besteht m.E. zu Recht. Joas will dagegen von Erfahrungen der „Selbsttranszendenz“ ausgehen, Erfahrungen, die alle Menschen kennen, Erfahrungen, in denen Menschen sich selbst übersteigen „im Sinne eines Hinausgerissenwerdens über die Grenzen des eigenen Selbst, eines Ergriffenwerdens von etwas, das jenseits meiner selbst liegt“ (JOAS, Hans: *Braucht der*

Ohne ein inhaltliches Moment lässt sich das Religiöse nicht präzise vom Areligiösen unterscheiden. Dieses Moment besteht nun allerdings nicht in der Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz. Es besteht ebenso wenig in der Frage nach dem Sinn des Lebens als Ganzem, „wo es um das Woher und Wohin des seiner Endlichkeit bewussten Daseins geht“.⁴² Denn zum einen, und darin ist Pollack ebenfalls zuzustimmen, bezeichnet das Religiöse nicht die Frage bzw. das Bezugsproblem, sondern eine spezifische Antwort auf diese Frage bzw. Lösung dieses Problems. Und zum anderen darf das Religiöse nicht wieder verengt werden auf einen Ausgriff auf den „Sinn des Ganzen über das Vorfindliche und Verfügbare, das in den Grenzen der eigenen Endlichkeit gar nicht Feststellbare“, hinaus, hinein in die „Dimension des Unendlichen“.⁴³

Weiter dürften dagegen eine bereits angedeutete Formulierung Hubert Knoblauchs sowie einige Überlegungen Martin Riesebrodts führen. Knoblauch zunächst analysiert einige herausragende, besondere Erfahrungen wie etwa Marienerscheinungen, ekstatische, enthusiastische Erfahrungen, Nahtoderfahrungen, Visionen u.ä.⁴⁴ Und er sieht, wie erwähnt, ihr Gemeinsames darin, dass sie nicht alltäglich sind. Schließlich aber meint er: „So erkennbar die Evidenz zur Alltäglichkeit ist, so wenig Gemeinsames kann man an den Inhalten der Erfahrungen erkennen.“ Dies jedoch dürfte fraglich sein. Denn ist ihnen nicht allen gemein, dass sie *Heilserfahrungen* sind? Sicher wird dabei „Heil“ recht unterschiedlich verstanden. Das ist auch Riesebrodt klar, der einen ziemlich weiten Bereich der Religionsgeschichte abschreitet, um seine These vom Heilsversprechen der Religionen

Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz. Freiburg i.Br.: Herder 2004, 17). Solche Erfahrungen sind einerseits enthusiastisch (Vereinigung mit der Natur, Vereinigung in der Liebe, kollektive Ekstase), andererseits erschütternd (Leidenserfahrungen, Erfahrungen der Existenzangst) (21f.). Aber sie sind noch nicht religiöse Erfahrungen, da sie erst durch eine bestimmte Deutung zu solchen werden. „Religion artikuliert solche Erfahrungen der Selbsttranszendenz, aber sie artikuliert sie in einer bestimmten Weise. Für den Gläubigen stellen Erfahrungen des Ergriffenseins ein Ergriffensein von einem Unbedingten, einem Unverfügbaren dar. Aber nicht für den Ungläubigen!“ (22) – Sowohl Joas' Rede vom Glauben bzw. dem Gläubigen als auch seine Rede vom Ergriffensein von einem Unbedingten, die an Rudolf Otto und Paul Tillich erinnert, lassen sein Religionsverständnis jedoch als zu eng erscheinen. Das wird auch durch die von ihm vorgenommene Gegenüberstellung von „Glaube als Option“ und „säkulare Option“ unterstrichen; vgl. dazu JOAS: *Glaube*, und DERS.: *Die Macht des Heiligen*.

⁴² GRÄB, Wilhelm: *Predigtlehre. Über religiöse Rede.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013, 195.

⁴³ GRÄB: *Religion als Selbstdeutung*, 125; DERS.: *Predigtlehre*, 202. Grab redet an dieser Stelle auch vom religiösen Glauben, der die Chance eröffne, „zu erfahren, dass unserem Leben ein unbedingter Sinn innewohnt, wir eine unverlierbare Lebensgewissheit gewinnen können“ (202). Indem er diese Lebens- oder Daseinsgewissheit auf die „reformatorische Rechtfertigungslehre“ bezieht (191), wird die Engführung unverkennbar. Vgl. dazu auch PFÜLLER: *GOTT*, 49–75.

⁴⁴ Vgl. KNOBLAUCH: *Populäre Religion*, 130–148; das folgende Zitat: 148.

zu belegen.⁴⁵ Während nämlich einerseits die Funktionen der Religionen so vielfältig sind „wie ihre unterschiedlichen sozialen und politischen Bedingungen“, ist ihr Versprechen s.E. „über historische und kulturelle Grenzen hinweg erstaunlich konstant. Religionen versprechen, Unheil abzuwehren, Krisen zu bewältigen und Heilszustände herbeizuführen. Es geht bei den Religionen weniger um ‚das Heilige‘, sondern vielmehr um Heil und Unheil sowie um Heilsspender und Heilsvermittler“ (14). Wie gesagt, wird das, was als Heil oder Unheil gilt, „zwar kulturell spezifisch interpretiert“. Aber auch hier sieht Riesebrodt „Konstanten über historische und kulturelle Grenzen hinweg.“ So lassen sich folgende „Dimensionen von Heil oder Unheil“ unterscheiden: „die natürliche Umwelt des Menschen, der menschliche Körper sowie zwischenmenschliche Beziehungen.“ Konkret „gelten etwa Krankheit und Hunger, Leiden und Schmerz, Not und Unterdrückung, Verfolgung und Vertreibung, Flut und Dürre, Krieg und Vernichtung gemeinhin als Unheil, wohingegen Gesundheit und Überfluß, erfolgreiche Jagd, Fruchtbarkeit und reiche Ernte, Frieden und soziale Harmonie als Heil gelten. Hinzu kommen transzendente Heilserwartungen, die irdisches Heil und Unheil auf eine andere Ebene transponieren“, will sagen auf die Ebene „ewigen“ Heils bzw. Unheils (139f.).⁴⁶

Riesebrodt sieht die Vorteile seines Religionsbegriffs in Folgendem (vgl. 116–118): Erstens ist er zwar weit, indessen nicht zu weit: „Fußballspiele, Einkaufen im Supermarkt oder Grillabende am Lagerfeuer“ sind keine religiösen Phänomene. Zweitens macht er die „extrem problematische Unterscheidung zwischen Magie und Religion“ entbehrlich. Drittens schließlich erlaubt er eine klare Abgrenzung zwischen Religion und Philosophie. Die Frage ist nun freilich, ob Riesebrodts Religionsbegriff nicht dennoch zu eng ist. Denn warum sollen Fußballspiele usw. nicht „religiöse Phänomene“ sein – nämlich wenn sie mit Heilserwartungen gleichsam aufgeladen wer-

⁴⁵ Vgl. RIESEBRODT: *Cultus*, 136–236; die folgenden Seitenzahlen im Text beziehen sich auf dieses Buch. – Dabei darf ich bis auf eine freilich nicht unwichtige kritische Bemerkung außer Acht lassen, dass Riesebrodts „Theorie“ „auf einem konsequent praxisorientierten Religionsbegriff“ basiert (12), dass er mit seiner „verstehenden Soziologie“ einen „handlungsorientierten Ansatz“ verfolgt, der sein Religionsverständnis nicht an sozialen oder politischen Funktionen, sondern an „Sinnstrukturen“ ausrichtet (41f.). Zudem lasse ich ebenso dahingestellt, dass Religion nach Riesebrodt nur „durch ihre spezifische Sinngebung“ „von anderen Typen sozialen Handelns“ abgegrenzt werden kann, und dass diese spezifische Sinngebung „in ihrem Bezug auf persönliche oder unpersönliche übermenschliche Mächte“ liegt, „d.h. Mächte, die kontrollieren oder beeinflussen, was sich menschlicher Kontrolle entzieht“ (108). Denn entscheidend für diese Mächte ist auch Riesebrodt zufolge nicht ihre Kontroll-, sondern ihre Heilsmacht (vgl. 109).

⁴⁶ Bemerkenswert ist noch, dass Riesebrodt religiöse „Laien“ eher auf diesseitiges Heil hin orientiert sieht, während er religiöse „Virtuosen“ als „radikale Heilssucher“ kennzeichnet, „die freiwillig Unheil auf sich nehmen, um sich dem Heiligen zu nähern oder mit ihm zu verschmelzen, um sich selbst zunächst temporär, später ewig in einen Heilszustand zu versetzen“ (181). Dass diese Virtuosen als Heilsspender und Heilsvermittler gelten und verehrt werden, sieht Riesebrodt ebenfalls klar (183).

den?⁴⁷ Und die klare Abgrenzung zur Philosophie gelingt auch nur dadurch, dass Riesebrodt Religion als Handeln versteht und nicht als Deutung. Letzteres aber ist m.E. erforderlich, will man den Begriff der Religion zu dem des Religiösen erweitern. Ich kann dies im gegebenen Rahmen nur kurz andeuten. Danach kann man das Religiöse als eine Deutung bezeichnen, „die eine bejahende Antwort auf die Frage nach dem Heil des Menschen in der Welt gibt.“⁴⁸ Das entsprechende religiöse „Bezugsproblem“ (Pollack) ist hier die Frage nach dem Heil; die spezifische religiöse Lösung ist die *positive* Antwort auf diese Frage. „Heil“ aber wird hier verstanden als *ein positiver höchster Wert* bzw. auch als *mehrere positive höchste Werte* – ungeachtet der Vielfalt diverser Heilsvorstellungen.

Damit ist sicher ein sehr weiter Begriff des Religiösen bezeichnet, der aber dennoch nicht konturlos ist. Denn negative oder auch skeptische Antworten auf die genannte Frage sind dann jedenfalls areligiös. Anders und genauer gesagt: Nihilistische oder skeptizistische Lösungen des religiösen Bezugsproblems sind als (prinzipiell gleichwertige) Alternativen zur spezifisch religiösen Lösung zu betrachten. Die „säkulare Option“, die Joas als Alternative zur Option des Glaubens betrachtet, kann dagegen zwar areligiös sein, muss es aber nicht. Denn auch „säkulare“ Optionen können insofern religiös sein, als sie auf das „Heil“ im Sinne eines positiven höchsten Wertes oder mehrerer positiver höchster Werte abzielen.

Dass auch altehrwürdige religiöse Traditionen ihre positive Antwort auf die Heilsfrage sehr unterschiedlich verstehen, hat nicht nur Riesebrodt an vielen Beispielen eindrücklich demonstriert. Es ließe sich auch an der bloßen jüdischen und christlichen Religionsgeschichte in vielfältiger und nachhaltiger Weise belegen. Und dass die neueren religiösen Bewegungen, die vielfältigen Formen „populärer Religion“ (Knoblauch), von Wellness und Ayurveda über Ganzheitlichkeit und Yoga bis hin zu Langlebigkeit und Antiaging, unterschiedlichste Varianten einer Heilsperspektive eröffnen, dürfte auf dem gegebenen Hintergrund gut zu verstehen sein. Um schließlich noch einige soziale bzw. je nachdem sozialphilosophische Perspektiven stichwortartig anzusprechen: Auch eine „ideale Kommunikationsgemeinschaft“, eine von jeglicher Ausbeutung des Menschen durch den Menschen freie „kommunistische Gesellschaft“, ein „Reich des Friedens und der

⁴⁷ Vgl. dazu auch die interessante Analyse der Lebensführung eines für den „Ironman“ trainierenden Triathleten bei KRECH, Volkhard: *Wo bleibt die Religion? Zur Ambivalenz des Religiösen in der modernen Gesellschaft*. Bielefeld: transcript-Verlag 2011, 166–185. Dabei sieht Krech diese Lebensführung „als ein funktionales Äquivalent religiöser Kommunikation“ (183). Fazit „Seinen Körper auf extreme Weise zu züchtigen, besitzt für ihn (sc. den Athleten) höchste Relevanz, letzte Gültigkeit und Heilsqualität. Insofern handelt es sich bei dem analysierten Fall von extremem Ausdauersport nicht um ein funktionales Äquivalent religiöser Kommunikation im Allgemeinen, sondern um ein funktionales Äquivalent einer religiös geprägten Lebensführung“ (185).

⁴⁸ PFÜLLER: *Heil-werden*, 184; dort kursiv.

Gerechtigkeit“ bezeichnen religiöse Perspektiven, gleichviel wie illusorisch, will heißen unrealisierbar sie sein mögen. Denn dem eben angedeuteten Begriff des Religiösen geht es vor allem darum, einen möglichst weiten Bereich religiöser Phänomene zu erfassen, und nicht darum, sie kritisch zu beurteilen.⁴⁹

5. AUSBLICK

Um am Schluss auf den Anfang und damit auf Ostdeutschland zurückzukommen: Gewiss gehört die Mehrheit hier keiner Religionsgemeinschaft an; ebenso gewiss lebt diese Mehrheit ohne Gott und vermisst dabei ganz offensichtlich nichts, indem sie längst vergessen zu haben scheint, dass sie Gott vergessen hat; sicher steht diese Mehrheit der Religion weithin gleichgültig gegenüber, also weder freundlich noch feindlich. Insofern darf man sie mit gutem Recht als religionslos bezeichnen. Aber darf man sie deshalb auch als areligiös bezeichnen? Ich meine, nein. Dies will ich nun abschließend kurz erläutern und damit nicht zuletzt die Fruchtbarkeit des hier vorgeschlagenen Begriffs des Religiösen unterstreichen.

Zunächst wird man darauf hinweisen dürfen, dass zumindest bei jüngeren Menschen ungeachtet aller fehlenden religiösen oder gar kirchlichen Sozialisation das, was Knoblauch ziemlich treffend „populäre Religion“ nennt, durchaus in nennenswertem Ausmaß vorhanden sein dürfte. Sodann und vor allem aber wird man bei entsprechenden, das Religiöse betreffenden Fragen sicher wenigstens einige ergiebige Antworten erhalten können. Natürlich maße ich mir nicht an, hier soziologisch qualifizierte Fragen aufzulisten. Ich möchte vielmehr nur einige Fragerichtungen andeuten, um zu zeigen, wie fruchtbar ein weiter Begriff des Religiösen zu sein vermag.

Eine Fragerichtung könnte dahin gehen, zu fragen, was für die Menschen in ihrem Leben am wichtigsten (wertvollsten) ist, und ob dies ihr Leben lebenswert macht. Hierunter könnten dann Fragen nach dem Wert von Gesundheit, Arbeit, Familie, Freundschaft subsumiert werden.⁵⁰ Eine zwei-

⁴⁹ Ich habe in PFÜLLER: *Heil-werden*, unterschieden zwischen einem integrativ-analytischen und einem normativ-kritischen Begriff des Religiösen. Während ersterer das weite Feld des Religiösen möglichst umfassend erschließen soll, schärft letzterer ersteren so weit zu, dass er als Basis für eine kritische Beurteilung religiöser Phänomene und Geltungsansprüche dienen kann.

⁵⁰ Bemerkenswert an dieser Stelle die Beobachtung von KUCZYNSKI: *Was glaubst du eigentlich?*, wonach sich überraschender Weise „die persönlich wichtigen Werte der Nichtreligiösen (will sagen der Konfessionslosen, WP) von den persönlichen Werten der Religiösen nur in Nuancen unterscheiden.“ Dazu gehören zuallererst „Ehrlichkeit, gefolgt von Zuverlässigkeit und Rücksichtnahme gegenüber anderen Menschen, aber auch Freundschaft. Zu den politisch wichtigen Werten gehören vor allen anderen Gerechtigkeit, gefolgt von Freiheit und Solidarität“ (62). – Überhaupt sind die Fragen, die Kuczynski gestellt hat, recht aufschlussreich (vgl. 24f.).

te Fragerichtung könnte dahin gehen, zu fragen, ob das Leben für die Befragten einen Sinn hat, und wenn ja, welchen, und wenn nein, ob sie ihrem Leben einen Sinn *geben* würden, und wenn ja, welchen. Dabei wäre sicher auch die Frage interessant, was sie unter „Sinn des Lebens“ verstehen.⁵¹ Eine dritte Fragerichtung schließlich könnte dahin gehen, zu fragen, woran die Befragten glauben, wobei auch aufschlussreich wäre zu erfragen, was sie unter „glauben“ verstehen.⁵²

Stellt man derlei Fragen – natürlich bei Gelegenheit gern auch im persönlichen Gespräch –, so wird man vermutlich feststellen können, wie wichtig den Konfessions- bzw. Religionslosen eine positive, anders gesagt eine Heilsperspektive für ihr eigenes Leben, aber darüber hinaus auch für das Leben der Anderen (zumindest des eigenen Umkreises) und sogar der Gesellschaft und der „Umwelt“ sein dürfte. Sicher wird man daraufhin fragen müssen, ob die jeweils angenommene Perspektive nicht mehr oder weniger zu eng ist und daher nicht weit trägt. Jedoch lässt sich eine solche verengte Perspektive nicht etwa nur bei Religionslosen, sondern auch bei zahllosen Religionsangehörigen in Vergangenheit und Gegenwart feststellen, auch wenn Letztere ihre höchsten Werte und Ziele weitgehend mit Gott bzw. einer vergleichbaren Größe in Verbindung bringen dürften.⁵³

⁵¹ Vgl. nochmals dazu KUCZYNSKI: *Was glaubst du eigentlich?*, die in den Antworten auf die von ihr gestellte Frage nach dem Sinn des Lebens eine große Gemeinsamkeit zwischen Ost- und Westdeutschen hervorhebt. „Etwa 90 Prozent aller Interviewten betonten, dass das Leben an sich oder eigentlich gar keinen Sinn hat“ (49). Dabei meinen etwa 80 Prozent, dass sie dennoch „das Beste für sich aus ihrem Leben machen wollten. Sie wollen möglichst viel erleben und möglichst glücklich sein. Das Leben hat zwar keinen Sinn, aber man kann ihm einen geben“ (51).

⁵² Die Frage „Woran glauben Sie?“ ist auch eine der Fragen aus dem „mdr-Fragebogen“, der bei guter Gelegenheit Prominenten vorgelegt wird. Die Antworten, die man dort zu hören bekommt, gleichen weitgehend denen, die auch Kuczynski gegeben wurden: Danach glauben die Befragten an den Menschen, an das Gute im Menschen, an Gerechtigkeit, Toleranz, an die menschliche „Restvernunft“ usw. (32f.).

⁵³ Hier mag noch ein interessanter Gedanke von HOFFMANN, Veronika: *Eine Leerstelle, die nur Gott füllen kann? Zur Frage nach der anthropologischen Relevanz des Glaubens angesichts religiöser Indifferenz*, in: *Die Gottesfrage*, 145–160, angemerkt werden. Sie will nämlich die Frage nach Gott, die i.E. offensichtlich angesichts verbreiteter religiöser Indifferenz doch nicht zum Menschsein des Menschen gehört, im Anschluss an Charles Taylors umfängliche Untersuchung *Ein säkulares Zeitalter*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2009, durch die Frage nach der Fülle ersetzen, die anthropologisch begründet und daher auch bei den Indifferenten zu finden sei. Natürlich wird diese Frage nach einem erfüllten Leben sehr unterschiedlich beantwortet, und Hoffmann möchte die Antworten der Indifferenten keineswegs abwerten. Jedoch könne man hier, meint sie, Gott als „Fülle der Fülle“ ins Gespräch bringen (vgl. bes. 152–157).

Zusammenfassung

Der Aufsatz befasst sich mit der Diskussion um die Bedeutung von Religion in modernen westlichen Gesellschaften. Dabei steht auf der einen Seite die These vom schwindenden Einfluss der Religion aufgrund von Prozessen der Säkularisierung und Modernisierung, die prominent von Detlef Pollack vertreten wird. Auf der anderen Seite steht die These von der ungebrochenen Vitalität der Religion. Danach geht deren Bedeutung auch in modernen westlichen Gesellschaften keineswegs zurück, bleibt vielmehr erhalten, indem sich Religion ins Religiöse bzw. Spirituelle hinein transformiert. Diese These wird vor allem in Anschluss an Überlegungen Hubert Knoblauchs diskutiert. Ziel der Überlegungen ist freilich nachzuweisen, dass die empirisch basierten Studien der Religionssoziologie nur dann auf solider Grundlage beruhen, wenn sie mit einem präzisen Begriff der Religion bzw. mehr noch des Religiösen ausgestattet sind. Ein solcher Begriff wird wiederum zunächst in Auseinandersetzung mit Pollack und Knoblauch diskutiert, sodann aber vor allem im Anschluss an Überlegungen Martin Riesebrodts formuliert. Demzufolge bezeichnet das Religiöse eine Deutung, „die eine bejahende Antwort auf die Frage nach dem Heil des Menschen in der Welt gibt.“ In einem Ausblick wird abschließend die Fruchtbarkeit dieses Begriffs des Religiösen angedeutet.

Abstract

This article deals with the discussion of the relevance of religion in modern western societies. On the one hand, there is the position which proposed a decline of religious influence due to processes of secularisation and modernisation. This thesis is prominently represented by Detlef Pollack. On the other hand, there is a position which denies the decline of religious influence in modern western societies. Here, the thesis involves a transformation of the religion into the religious or spiritual realm. This is discussed in reference to Hubert Knoblauch. The aim of my considerations is moreover to demonstrate the eminent importance of a precise concept of religion, or, rather, the religious („das Religiöse“). Such a concept is discussed in reference to Pollack, Knoblauch, and Martin Riesebrodt. The result is that the religious is an interpretation which answers the question about the salvation of man in the world in a positive manner. Finally, the point of view is suggested as to how productive such a concept of the religious may be.