

KIRCHE UND KULTURELLER WANDEL

Religion und kultureller Wandel in der Moderne

Judith Könemann (kath.)

Das religiöse Feld¹ in Westeuropa hat sich in den vergangenen Jahrzehnten in hohem Maße verändert, was nicht ohne Konsequenzen für die christlichen Kirchen bleibt. Sind es in den westeuropäischen Ländern vor allem Prozesse der religiösen und weltanschaulichen Pluralisierung, auf die sich die christlichen Kirchen einstellen müssen, so werden in den Ländern Lateinamerikas und Afrikas die etablierten Kirchen vor allem durch das Wachsen des Pentekostalismus herausgefordert.

Der folgende Aufsatz nimmt die westeuropäische Situation in den Blick und stellt im ersten Teil die drei klassischen Erklärungsmodelle zur Erklärung der gegenwärtigen Situation von Religion in der Gesellschaft vor, daran anschließend wird die These einer säkular-religiösen Konkurrenz als ein Modell vorgestellt, das Verbindungslinien zwischen den drei Erklärungsansätzen zieht. Im dritten Teil wird schließlich noch einmal stärker auf die Begrifflichkeiten der Religiosität und Spiritualität eingegangen und ihre Bedeutung im Kontext der gegenwärtigen Entwicklung des religiösen Feldes thematisiert.

1. Religion und Moderne – ein spannungsreiches Verhältnis

Das Verhältnis von Religion und Moderne ist in der Religionssoziologie seit Jahrzehnten Gegenstand intensiver Debatten. Dabei werden im Großen drei Theorieansätze unterschieden, die das Verhältnis von Religion und Moderne zu beschreiben und zu erklären suchen. Es handelt sich hier um die Modernisierungstheorie, die Theorie der Individualisierung und spirituellen Revolution und den aus den USA stammenden Theorieansatz des religiösen Marktes.²

1 Bourdieu, P., *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, Konstanz 2000.

2 Vgl. dazu ausführlich auch Stolz, J., Könemann, J. et.al., *Religion in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-)Glaubens*, Zürich 2014.

1.1 Die Modernisierungstheorie

Im Mittelpunkt der Modernisierungstheorie, die auch unter dem Namen Säkularisierungstheorie bekannt ist, steht die schon von den Klassikern der Soziologie wie Auguste Comte, Herbert Spencer, Emile Durkheim und Max Weber vertretene Auffassung, dass Religion und Modernisierungsprozesse in einer grundlegenden Spannung zueinander stehen. Diese Spannung wurde in der Regel negativ interpretiert, dahingehend, dass die Folgen der Aufklärung, das Voranschreiten der Industrialisierung und die zunehmende Arbeitsteilung langfristig zu einem sozialen Bedeutungsverlust des Religiösen führen müsse. In jüngerer Zeit werden im Rahmen der Modernisierungstheorie auch mögliche positive Wirkungen auf die Religion durch Modernisierungsprozesse angenommen.³ Je nach Facette der Modernisierungstheorie steht entweder der Prozess der gesellschaftlichen Differenzierung im Mittelpunkt des Theorieansatzes oder die Tatsache, dass eine – im Unterschied zur vormodernen – aufgeklärte Welt, in der es kaum noch Risiken gebe, eine Welt, die und in der (fast) alles erklärt werden könne, kaum noch der Religion bedürfe, da der Hauptgegenstand der Religion, nämlich Unerklärliches erklärbar zu machen und Unsicherheit in Sicherheit zu überführen, mehr und mehr entfalle.⁴ Je mehr man also erklären könne, desto weniger Religion bedürfe es. Auch falle es dem Individuum immer schwerer, an „transzendente Mächte“, wie etwa Götter, Engel oder Teufel, zu glauben, ein Grund liege – erneut – in der uns umgebenden modernen Gesellschaft, welche unerwartete Geschehnisse routinemäßig wissenschaftlich (geologisch, medizinisch, physikalisch usw.) erklärt. Ein anderer Grund für einen Bedeutungsverlust von Religion kann darin gesehen werden, dass moderne Gesellschaften immer plurale Gesellschaften sind. Das Individuum sieht sich vielen verschiedenen Religionen und ebenso nicht-religiösen Weltanschauungen gegenüber, die alle je einen – manchmal absoluten – Wahrheitsanspruch anmelden. Dies führt im modernen Bewusstsein zu einer Selbstrelativierung und zur Distanzierung vom eigenen religiösen Standpunkt. Alle Religion verliert damit an Gewissheit; es kommt, so Peter L. Berger, zum „Zwang zur Häresie“.⁵

1.2 Individualisierung und/oder Spiritualisierung der Religion

Ein zweiter erklärender Theorieansatz ist der Ende der 1960er durch Thomas Luckmann⁶ in die Diskussion gebrachte Ansatz der „unsichtbaren Religion“, der in der

3 Vgl. Pollak, D., Rosta, G., Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich, Frankfurt 2015, 29.

4 So die Funktionszuweisung von Niklas Luhmann, Funktion der Religion, Frankfurt 1977; desgleichen: N. Luhmann, Die Religion der Gesellschaft, hg. von A. Kesterling, Frankfurt 2000.

5 Vgl. Berger, P. L., Der Zwang zur Häresie, Frankfurt am Main 1990 (1967).

6 Vgl. Luckmann, T., Invisible Religion, New York 1967; Ders., Unsichtbare Religion, Frankfurt am Main 1991.

These der Privatisierung und dann auch Individualisierung von Religion mündete. Luckmanns Argumentation – zusammen mit dem eingängigen Buchtitel von der unsichtbaren Religion – inspirierte ganze Generationen von Religionssoziologen und -wissenschaftlern, an diversen, z.T. kontra-intuitiven Orten nach „unsichtbarer“ und durch die Forschung sichtbar zu machender Religion zu suchen. Der Grundgedanke dieses Ansatzes lautet, dass nicht die Religion zurückgehe, wir es also nicht mit einem Nachlassen von religiösen Bezügen zu tun haben, sondern sich die Formen des Religiösen veränderten und privatisierten. Die institutionalisierte, das „offizielle Modell“ der Religion, d.h. die traditionelle Kirchlichkeit würde ersetzt durch frei wählbare alternative Formen von Religiosität und Spiritualität. Damit pluralisierten sich auch die religiösen Angebote, so dass das Individuum immer mehr auch gezwungen ist, eine Wahl zwischen den verschiedenen Angeboten zu treffen. Als eine Variante zur Individualisierungsthese als unsichtbarer Religion kann auch die These betrachtet werden, Religion lagere sich zunehmend an kulturellen Beständen unserer Gesellschaft an, die ebenso ein „Bedürfnis nach letztem Sinn“ oder nach „Ritual“ abdecken, so käme es etwa zu Anlagerungen wie z.B. Fußball, Werbung, oder Wellness.⁷ In einer weiteren Variante wird die These vertreten, die unsichtbare Religion sei in bisher weniger beachteten Elementen der traditionellen Religiosität zu sehen. Zwar sinke die beobachtbare religiöse Praxis und die Verbindung zu den Kirchen, aber die Leute hielten doch an ihrem Glauben fest. Dies ist die berühmte These des „Believing without belonging“ von Grace Davie.⁸ Eine Variante des „believing without belonging“ ist das Konzept der „vicarious religion“, nachdem zwar viele Personen in westlichen Gesellschaften in der Tat kaum religiös sind, aber wenige religiöse Personen sozusagen stellvertretend für die anderen mit deren unausgesprochener Billigung die Religion praktizieren. Dies sei – so Davie – ablesbar an Aussagen wie: Es ist gut, dass es die Kirchen gibt und Menschen sich engagieren, gerade für die Ärmere etc.⁹ Dieses Phänomen sei insbesondere in Skandinavien verbreitet, wo hohen Mitgliedschaftszahlen der christlichen Kirchen eine nur sehr geringe religiös-kirchliche Praxis gegenübersteht.

Religiöse Individualisierung geht vielfach auch mit der Annahme eines großen und vor allem wachsenden Feldes alternativer Religiosität einher.¹⁰ Die „unsichtbare Religion“ wird dann in Phänomenen, die heute oft „New Age“ oder „alternative Spiritualität“ genannt werden, verortet. Paul Heelas und Linda Woodhead sprechen gar von einer „spirituellen Revolution“.¹¹ Die kirchliche Religiosität würde

7 Vgl. Höhn, H.-J., *Postsäkulare Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn 2007; Knoblauch, H., *Populäre Religion*, Frankfurt 2009.

8 Davie, D., *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging*, Burlington 1994.

9 Berger, P. L., Davie, G., Fokas, E., *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variation*, Burlington 2008, 39–41.

10 Knoblauch, *Populäre Religion* 2009. Siehe unter Punkt 3 noch ausführlicher.

11 Heelas, P., Woodhead, L., *The spiritual revolution: Why religion is giving way to spirituality*,

langfristig durch Phänomene wie Astrologie, Yoga, Channelling, Engelsglauben, Kristall-Heilungen usw. ersetzt oder verwandelt sich unmerklich in eine solche.¹²

1.3 Rational Choice oder Ansatz des Marktes

Der dritte Theorieansatz stammt aus den USA und wurde von Forschern wie Rodney Stark, Roger Finke, William Bainbridge und Laurence Iannaccone Ende der 1980er Jahre in die Diskussion gebracht.¹³ Hier wird im Unterschied zu den anderen beiden Ansätzen sehr stark die Tatsache, dass auch Religion ein Markt ist, in dem um Mitglieder oder auch „Kunden“ gekämpft wird und damit das Prinzip Konkurrenz herrsche, betont. Nun würde aber in regulierten Märkten mit einem religiösen Monopol wie z.B. in Deutschland der Markt mit zu teuren und qualitativ weniger guten religiösen Produkten versorgt, wodurch die Religion unattraktiv würde und deshalb wenig nachgefragt wird. Dadurch erkläre sich die niedrige Religiosität in Westeuropa. In Ländern ohne Regulierung, Ländern mit freier Konkurrenz also, stehen die religiösen Gemeinschaften miteinander im Wettstreit, eifern um die Gunst der Gläubigen und produzieren genau diejenigen religiösen Güter, welche den Menschen am besten zusagen. Die Konsequenz sei eine hohe Gesamtreligiosität, wie sie etwa in den USA zu finden ist. Betont wird nun in jüngster Zeit auch, dass die Konkurrenz nicht nur zwischen den Anbietern religiöser Güter herrsche, sondern auch zwischen religiösen Gruppen auf der einen und säkularen Institutionen auf der anderen Seite.¹⁴ Der wichtigste Konkurrent der Religion oder der Kirchen ist damit nicht etwa eine andere Kirche, sondern die Tatsache, dass die Mitglieder viele andere, eben nicht religiöse Dinge tun können. So haben Forschungen gezeigt, dass Religiosität abnimmt, wenn z.B. verbesserte Einkaufsmöglichkeiten bestehen, der Wohlfahrtsstaat ausgebaut wird oder generell die Konsummöglichkeiten steigen.¹⁵

Wiley Blackwell 2004.

- 12 Bochinger, Ch., Engelbrecht, M., Gebhart, W., Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion. Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur, Stuttgart 2009. Ebenso Gebhart, W., Engelbrecht, M., Bochinger, Ch., Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts. Der „spirituelle Wanderer“ als Idealtypus, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 13 (2005) 133–151.
- 13 Vgl. Stark, R., Secularization, in: *Sociology of Religion* 60 (1999) 249–273; Stark, R., Bainbridge, W. S., *A Theory of Religion*, New York 1989.
- 14 Stolz, J., A silent battle. Theorizing the effects of competition between churches and secular institutions, in: *Review of Religious Research* 51 (2009) 253–276.
- 15 Gill, A., Lundsgaarde, E., State welfare spending and religiosity: A cross-national analysis, in: *Rationality & Society* 16 (2004) 399–436; Hirschele, J., From religious to consumption-related routine activities: Analyzing Ireland's economic boom and the decline in church attendance, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 49 (2010) 673–687.

2. Gesellschaftliche Modernisierungsprozesse und säkulare Konkurrenzen

Die westeuropäischen Gesellschaften haben sich im Laufe des späten 19. und 20. Jh., vor allem nochmals in der zweiten Hälfte des 20. Jh., tiefgreifend modernisiert. Modernisierung drückt sich in verschiedensten Dimensionen aus. Ein oft verwendeter Indikator ist der „Human Development Index“ (HDI), der z.B. das Bruttoinlandprodukt oder den Demokratisierungsgrad, das Bildungssystem u.a. misst. Demnach ist der Einzelne heute etwa fünf Mal wohlhabender als 1920, die Einschulungsquote ist im Laufe des 20. Jh. auf fast 100 % gestiegen, die Kindersterblichkeit von 250 pro tausend im Jahr 1870 auf 25 pro tausend 1970 gesunken.¹⁶ Bedeutende modernisierende Veränderungen zeigen sich im wohlfahrtsstaatlichen Bereich, etwa durch die Einführung von Kranken-, Renten- und Arbeitslosenversicherung. Ähnlich rasante Entwicklungen sind auch in der Mobilität und der Kommunikationstechnologie zu beobachten, man denke an den Arbeitsmarkt oder die Entwicklung des Internets. Zentral für den Gegenstand der Religion ist auch die Entwicklung der Freizeit. Seit der Industrialisierung wurde das Ausmaß der nicht für Arbeit verwendeten Zeit ständig erweitert und dementsprechend vermehrten sich die Möglichkeiten, die eigene Freizeit zu gestalten (Kino, Individualsport, Urlaub, Reiseziele) enorm.¹⁷ Ein besonderer Zug der Modernisierung liegt in der zunehmenden Ausweitung der Individualrechte, wodurch zum einen die Geschlechter immer mehr gleichgestellt wurden und zum andern immer weitere Gruppen von Personen in die Gesellschaft „inkludiert“ wurden, beredte Beispiele sind die zunehmende Anerkennung und teilweise Gleichstellung von Homosexuellen – wenn auch kirchlich höchst umstritten – und die Anerkennung anderer Religionen und Konfessionen. Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass sich die Gesellschaft innerhalb des 20. Jh. in dramatischer Weise modernisiert hat, wodurch die einzelne Person (durchschnittlich) sehr viel reicher, besser gebildet, medizinisch besser betreut, mobiler, technisch besser ausgestattet wurde. Sie hat sehr viel mehr Freizeit und verfügt über die Ressourcen, um diese Freizeit ganz individuell auszufüllen. Sie ist sehr viel freier in ihren Entscheidungen bezüglich Wohnort, Bildungsaspiration, sexueller Ausrichtung, Lebensstil – und nicht zuletzt bezüglich religiöser Zugehörigkeit und Praxis. Die moderne Gesellschaft ist gekennzeichnet von einer hohen Pluralität und damit der Möglichkeit, aber auch dem Zwang, zwischen den vielen verschiedenen Angeboten und Optionen im materiellen, aber vor allem immateriellen Sinne wählen zu können und zu müssen. Dabei nimmt

16 Vgl. Razum, O., Breckenkamp, J., Kindersterblichkeit und soziale Situation: Ein internationaler Vergleich, in: Deutsches Ärzteblatt 104, Heft 43, 2007, www.aerzteblatt.de/v4/archiv/artikel.asp?id=57331 (Zugriff: 6.6.2018).

17 Prahl, H.-W., Soziologie der Freizeit, Paderborn 2002.

Religion nun keine Sonder- oder übergeordnete Rolle mehr ein, sondern ihre Angebote stehen neben den Angeboten anderer Religionen und vor allem auch neben säkularen Angeboten. Die Modernisierungsprozesse und ihre Konsequenzen setzen die religiösen Systeme im 20. und 21. Jh. in den westeuropäischen Gesellschaften unter erheblichen Druck.

Für die Religion hat die Modernisierung vor allem drei zentrale Konsequenzen: Zum ersten kommt es zu einer Umstellung von religiösen Zwangs- zu Wahlmilieus. Individuen gehen nicht mehr einfach „selbstverständlich“ in die Kirche, Taufe und Konfirmation geschehen nicht mehr „automatisch“. Das Zuwiderhandeln wird nicht mehr negativ sanktioniert. Religiöses Handeln muss von nun an aufgrund eigener Präferenzen geschehen. Zweitens entsteht eine große Anzahl säkularer Handlungsoptionen, die eine Konkurrenz zu den Angeboten der religiös-spirituellen Milieus darstellen. Dabei sind die vielleicht wichtigsten Gebiete dieser Konkurrenz (a) andere, säkulare Zeitverwendungsmöglichkeiten, (b) säkulare Deprivationsbewältigungsstrategien und (c) säkulare Plausibilitätsstrukturen. Drittens kommt es zu einer Konkurrenz zwischen religiösen und säkularen Sozialisationsprozessen. Sowohl in der Familie als auch im schulischen Bereich kommt es zur Frage, wie viel Raum der religiösen Erziehung gegenüber säkularer Erziehung und anderen Zeitverwendungsmöglichkeiten eingeräumt werden soll.¹⁸

2.1 Zeit/Opportunitätskosten¹⁹

Noch im 19. Jh. und bis ins 20. Jh. hinein war religiöse Praxis eine sozial erwartete Tätigkeit. Sie gehörte zur öffentlichen Person und wurde nicht als „Freizeitbeschäftigung“ angesehen, wie überhaupt Freizeit noch nicht als Zeit individueller Selbstentfaltung, sondern als Moment der Erholung von der Arbeit betrachtet wurde.²⁰ Durch die modernisierenden Tendenzen des 20. Jh. wird religiöse Praxis immer mehr zur Sache individueller Wahl und gerät in Konkurrenz mit Freizeitbeschäftigungen wie auch mit Erwerbsarbeit.²¹ Die „Opportunitätskosten“ religiösen Handelns werden bewusst: An einem Sonntagmorgen kann man in die Kirche gehen, aber man kann auch ausschlafen, joggen, sich einmal Zeit für die Familie nehmen, die Rechnungen bezahlen etc. Je mehr religiöse Normen fallen, desto stärker wird die Konkurrenz, z.B. durch Sonntagsshopping. Besonders für Frauen haben sich die Opportunitätskosten religiösen Handelns im Laufe des 20. Jh. dramatisch verändert. Während Frauen noch zu Beginn des 20. Jh. normalerweise nicht außer Haus arbeiteten, wurden sie im Laufe der Zeit immer mehr in den Arbeitsmarkt

18 Vgl. ausführlich dazu Stolz/Könemann, *Ich-Gesellschaft* 2014, 30–60.

19 Vgl. Ebd.

20 Lamprecht, W., Stamm, H., *Die soziale Ordnung der Freizeit: Soziale Unterschiede im Freizeitverhalten der Schweizer Wohnbevölkerung*, Zürich 1994.

21 Luhmann, N., *Funktion der Religion*, Frankfurt am Main 1982.

integriert. Die klassische weibliche religiöse Praxis erhielt durch Erwerbsarbeit eine deutliche Konkurrenz.

2.2 Deprivation

Religionen geht es ganz generell darum, mit Hilfe überweltlicher Mächte Unheil abzuwenden und Heil zu spenden. So haben auch die christlichen Kirchen seit jeher Lösungen für menschliche Probleme aller Art angeboten, so kann z.B. der Gläubige im Gebet mit Gott seine Schwierigkeiten darlegen und um Lösung nachsuchen, eine Wallfahrt kann zu körperlicher oder seelischer Heilung führen, die Seelsorge spendet Trost, in der Diakonie hilft die Kirche konkret. Über Jahrhunderte hinweg waren die Kirchen zuständig für die Armen- und Krankenpflege, im 19. Jh. widmeten sie sich mit dem Aufkommen der „sozialen Frage“ den wohlfahrtsstaatlichen Aufgaben.²² Diese Aufgaben wurden mit Entwicklung unseres Wohlfahrtsstaats immer mehr von diesem übernommen und somit säkularisiert. Die voranschreitende Modernisierung führt zunehmend zu weiterer Konkurrenz zwischen kirchlichen und säkularen Angeboten, als Beispiel sei hier die Konkurrenz zwischen Seelsorge und Psychotherapie genannt. Noch immer ist es möglich, für Heilung zu beten, einen christlichen Heilungsgottesdienst zu besuchen oder alternativ-spirituelle Heilungsmethoden anzuwenden. Dem steht jedoch eine äußerst wirkungsvolle, wissenschaftlich abgestützte Biomedizin gegenüber, welche sich ebenfalls für die Heilung des Körpers zuständig erklärt. So existiert heute für fast jedes ursprünglich kirchliche Feld auch ein säkulares Angebot.

2.3 Wissen und Werte

Konkurrenz zeigt sich schließlich auch auf dem Gebiet des Wissens und der Werte. In der Alltagskommunikation hatten religiöse Erklärungsmuster lange Zeit das Monopol der Weltdeutung und Sinngenerierung und stellten so äußerst wichtige Ressourcen für einen großen Teil der Bevölkerung zur Verfügung.²³ Die Redewendungen „Gott sei Dank“, „Behüt dich Gott“, „So Gott will“, „Der Mensch denkt, Gott lenkt“ sind sprachliche Zeugnisse. Vieles „letzte Fragen“ wurden wie selbstverständlich an die Religion delegiert und christlich beantwortet. Die Kirchengemeinden waren Orte des Informationsaustauschs und viele Medien, vor allem Printmedien, waren zunächst konfessionell geprägt. Auch auf diesem Gebiet des Wissens und der Werte kam es seit der Aufklärung und dann breitenwirksam im

22 Altermatt, U., Schweizer Katholizismus von 1945 bis zur Gegenwart: Abschied vom „Katholischen Milieu“, in: Politische Studien 32 (1981) 53–62.

23 Kөнemann, J., „Ich wünschte, ich wäre gläubig, glaub' ich“. Zugänge zu Religion und Religiosität in der Lebensführung der späten Moderne, Opladen 2002.

20. Jh. zu einer fortschreitenden Säkularisierung.²⁴ Für „letzte Fragen“ lieferte die Wissenschaft eine Flut von säkularen Alternativerklärungen. Die Kirchen konkurrieren heute auch im Feld des Wissens und der Werte mit politischen Parteien, NGOs, Interessenverbänden, Unternehmen usw.

2.4 Konkurrenz durch säkulare Sozialisation

Eine besondere Konkurrenz stellt die Ebene der Sozialisation dar. Hier ist ein Konkurrenzverhältnis von besonderer Bedeutung entstanden, weil die Weitergabe religiöser Traditionen – so eine der wichtigsten Erkenntnisse der religionssoziologischen Forschung – in besonderer Weise über Sozialisation erfolgt. Religiosität ist nicht einfach angeboren, Religionen sind Symbolsprachen, deren Riten, Mythen, Weltansichten und Heilsgüter vom Individuum erlernt werden müssen, bevor sie verwendet werden können.²⁵ Sozialisation ist auch deshalb so wichtig, weil verschiedene Forschungen gezeigt haben, dass Individuen die in ihrer Jugend und im jungen Erwachsenenalter einmal internalisierten Werte, Normen und religiösen Überzeugungen meist ohne große Veränderungen ‚durch ihr weiteres Leben hindurch mitnehmen‘.

Noch bis ins 20. Jh. hinein war religiöse Sozialisierung im Elternhaus und in der Schule selbstverständlich. Diese Selbstverständlichkeit zerbrach zunehmend ab den 1950er und 1960er Jahren. Auch auf diesem Gebiet ist eine Wahl und eine Konkurrenzsituation entstanden. Die Fragen, die viele heute stellen, heißen: Wozu braucht man die Taufe oder religiöse Rituale allgemein? Ist sie hilfreich, um die Kinder vor Unglück zu schützen? Wozu sollte man konfirmiert sein? Lernen die Kinder dort wichtige Werte? Immer stellt sich die Frage, was man in der betreffenden Zeit sonst noch tun könnte und was vielleicht mehr „Nutzen“ bzw. „Spaß“ bringt. Dabei ist nicht die Frage nach dem Nutzen an sich modern, diese stellte sich in Bezug auf Religion auch bereits in früheren Zeiten, modern ist die Konkurrenz, der sich das religiöse Angebot hier gegenüberstellt. Betrachtet man die Entwicklung, so zeigt sich, dass die Richtung hin zu einer Durchsetzung des Säkularen geht, z.B. von dem ehemals kirchlichen Schulsystem zu einem staatlichen Schulsystem, von einem bekenntnisorientierten, konfessionellen zu einem religionskundlichen Religionsunterricht, zurzeit noch nicht in Deutschland, aber in den meisten anderen europäischen Ländern.

Konkurrenz durch säkulare Angebote scheint also eine der wesentlichen Herausforderungen der Moderne an die Religion zu sein.

24 Ertinger, P., Imhof, K., Religionen in der medienvermittelten Öffentlichkeit, in: J. Stolz, M. Baumann, Eine Schweiz – viele Religionen. Risiken und Chancen des Zusammenlebens, Bielefeld 2007, 285–300.

25 Berger, P. L., Zu Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie, Frankfurt am Main 1973 (1967).

3. Veränderungen im Bereich Religiosität und Spiritualität

Um die religiöse Lage heute zu verstehen, ist es notwendig sich auch mit den Entwicklungen und Begriffsverschiebungen von Religiosität und Spiritualität auseinanderzusetzen. Gerade der Spiritualitätsbegriff ist für eine ganze Reihe von Menschen zur religiösen Selbstbeschreibungselmformel geworden. Der Begriff der Religiosität verdankt sich in seinem heutigen Verständnis der Zeit- und Geistesgeschichte im Kontext der Aufklärung und verweist nicht zuletzt auch auf die im 18. Jh. aufkommende Unterscheidung zwischen Religion und Religiosität. Bis zum ausgehenden 18. Jh. waren die Begriffe Religiosität oder Frömmigkeit keine gängigen Begriffe zur Kennzeichnung oder Beschreibung einer inneren subjektiven Haltung gegenüber Religion, vielmehr waren sie vormalig vor allem für Mönche und Ordensleute im Sinne der Verwirklichung eines religiösen Virtuositums reserviert.²⁶ Erst im 18. Jh. setzen sie sich in einer wahrscheinlich durch den Pietismus angeregten Zusammenführung der Begriffe als wünschenswerte Haltung für den religiösen Laien durch. Ab 1790 wurde der Begriff „Religiosität“ dann positiv von aufgeklärten Bürgern zur Selbstbeschreibung aufgegriffen und markierte damit – auch im Rückgriff auf die Tradition der Unterscheidung von natürlicher und geoffenbarter Religion – eine Differenz zwischen den Glaubensinhalten als Lehren der Kirche und den kirchlich-religiösen Riten als institutionalisierter-objektiver Religion auf der einen Seite und der eher subjektiven, vom Gefühl und der Innerlichkeit bestimmten Haltung der Religiosität bzw. Frömmigkeit als der subjektiven Religion auf der anderen Seite. Die Linie dieser Unterscheidung setzt sich bis heute fort, in den 1970er Jahren fand sie vor allem Ausdruck in der auf die christliche Religion bezogenen Formel „Jesus ja, Kirche nein“, gegenwärtig zeigt sie sich in der Unterscheidung einer institutionell gebundenen (kirchlichen) Religiosität und einer institutionell unabhängigen Religiosität, die vielfach zur (modernen) Spiritualität wird und wie schon oben erwähnt ihren Ausdruck u.a. in der Haltung eines „Believing without belonging“ findet.²⁷

Mit den Veränderungen, der Pluralisierung und der Ausweitung des religiösen Feldes in den vergangenen Jahrzehnten hat nicht nur der Religiositätsbegriff, sondern auch der Begriff der Spiritualität vor allem im Bereich der nicht-institutionell gebundenen Religiosität eine besondere Bedeutung erhalten. Soziologisch lassen sich verschiedene Merkmale moderner Spiritualität ausmachen: Der Begriff scheint so etwas wie ein Leitbegriff moderner Gegenwartsreligion geworden zu sein.²⁸

26 Hölscher, L., Religion im Wandel. Von Begriffen des religiösen Wandels zum Wandel religiöser Begriffe, in: Gräß, W. (Hg.), Religion als Thema der Theologie. Geschichte, Standpunkte und Perspektiven theologischer Religionskritik und Religionsbegründung, München 1999, 45–62.

27 Davie, Religion in Britain 1994.

28 Knoblauch, H., Einleitung. Soziologie der Spiritualität, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 13 (2005) 123–131, 123.

Ähnlich wie das klassisch-christliche Spiritualitätsverständnis bezeichnet auch der moderne Spiritualitätsbegriff letztlich das Verhältnis eines Individuums zu einer irgendwie gearteten und gefassten Transzendenz (Gott, Götter, Geister, allgemeine transzendente Prinzipien, persönliche Entwicklungspotentiale etc.), die allerdings – im Unterschied zum christlichen Verständnis – nicht zwingend auf ein Absolutes oder Unbedingtes gerichtet sein muss. Das moderne Spiritualitätsverständnis steht für Offenheit, für die Möglichkeit persönlicher Entfaltung und Entwicklung der je eigenen Individualität und Subjektivität, für Ganzheitlichkeit und letztlich für die Möglichkeit, in kreativer Weise Transzendenz- und Selbsterfahrung zu machen. In den Mittelpunkt rückt zunehmend das Selbst, das seine Religiosität bzw. Spiritualität im Innern seiner selbst sucht und dazu auch auf Spiritualitätsformen anderer religiöser Traditionen zurückgreift. Im Unterschied zu traditionelleren Begriffen wie Frömmigkeit, Religiosität oder Glaube, die in einem modernen Verständnis als zu traditional, zu dogmatisch und institutionell gebunden gelten, wird der moderne Spiritualitätsbegriff positiv konnotiert. Als ein wesentliches Charakteristikum dieses Spiritualitätsverständnisses gilt ihr Bezug auf Ganzheitlichkeit. Spiritualität stellt diese Ganzheitlichkeit einerseits her, indem sie sich als Erfahrung sozusagen über alle Lebensbereiche erstreckt und in der heute so fragmentierten Welt Zusammenhänge herstellt, die Pluralität und die Vielfältigkeit des Lebens in einem Deutungskontext eint. Sie erzeugt diese Ganzheit aber auch, indem sie den „ganzen“ Menschen anspricht, seine Psyche, seinen Körper, seine Beziehungen etc.²⁹ In diesem Sinne eignet ihr nicht nur eine geistige, sondern auch eine leiblich-körperlich-emotionale Dimension. Die Rede von „high emotion religions“³⁰ bringt diesen Zusammenhang deutlich zum Ausdruck, der sowohl in esoterischen wie in christlichen Bezügen, z.B. in Taizé, verortet wird.³¹ Moderne Spiritualität ist so mit eben jener Ganzheit und Körperlichkeit und diese mit Heil und Heilung verbunden und diffundiert über diese Anbindung an Ganzheitlichkeit und Körperlichkeit immer mehr in die kulturellen Bestände der Gesellschaft.³² So finden sich zwei der populärsten Formen von Spiritualität in den Bereichen der – vielfach von Frauen genutzten – alternativen Medizin (z.B. Ayurveda) und in der Wellnessbewegung. Eine andere Form, geistig-körperlich-emotionale Ganzheitlichkeit zu suchen, ist das moderne Pilgern.³³ Mit der Auflösung der Grenzen des religiösen Feldes³⁴ erweitern sich so die Formen und Erfahrungsräume der Spiritualität, sind nicht mehr auf das Feld der Religion zu beschränken, diffundieren vielmehr in die Kultur,

29 Vgl. Knoblauch, Populäre Religion 2009, 126f.

30 Vgl. Hervieu-Léger, D., Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung, Würzburg 2004, 75f.

31 Vgl. ebd.

32 Vgl. Knoblauch, Populäre Religion 2009 und auch Höhn, Postsäkular 2007.

33 Vgl. Hervieu-Léger, Pilger 2004

34 Vgl. auch Bourdieu, P., Die Auflösung des Religiösen, in: Bourdieu, Pierre (Hg.), Rede und Antwort, Frankfurt a. M. 1987, 231–237.

dehnen sich über die Medien und Märkte aus³⁵ und lagern sich an den kulturellen Beständen der Gesellschaft an, so z.B. im Sport, vor allem im Fußball oder im Wellnessbereich.³⁶ Damit wird Sport sozusagen zum „Übungssystem“, in dem die klassischen Religionen ihre Bedeutung verlieren und deren Funktionen von anderen Bereichen, z.B. dem Sport, übernommen werden.³⁷

4. Fazit

Bei allen Veränderungen des religiösen Feldes und auch den von Seiten der Theorie religiöser Individualisierung angenommenen Verschiebungsprozessen des Religiösen in den Raum des Privaten, scheint sich doch für den westeuropäischen Raum auf empirischer Ebene ein Rückgang religiöser (Rück-)Bindung nicht leugnen zu lassen.³⁸ Dies zeigt sich vor allem in dem stetigen Rückgang der Kirchenmitgliedszahlen in den vergangenen Jahrzehnten und der Zunahme konfessionsloser Bürgerinnen und Bürger. Für die von der Individualisierungsthese angenommenen privaten Religiosität oder auch Spiritualität fehlen zumindest bis jetzt die empirischen Befunde, auch die Zahl der stärker im esoterischen Feld angesiedelten alternativ Glaubenden bleibt seit vielen Jahren im prozentualen Anteil der Bevölkerung auf gleichbleibendem Niveau. Laut einer Studie zur Religiosität in der Schweiz wächst die Zahl der sogenannten „Distanzierten“, damit sind Menschen gemeint, die nicht zwingend religionslos sind, die Religion auch nicht grundsätzlich ablehnen, für die aber Religion keine besondere Bedeutung in ihrer Lebenspraxis und ihrem Lebensalltag spielt. In der Schweiz macht dieser Typus inzwischen einen Bevölkerungsanteil von 57,4 % aus.³⁹

Unabhängig von der Bedeutung von Religion auf der individuellen Ebene ist die Bedeutung von Religion auf der Ebene der gesellschaftlichen Öffentlichkeit wieder gestiegen. José Casanova konstatierte diese bereits 1994 in seinem Buch „Public Religion in a Modern World“⁴⁰ und spätestens mit dem 11. September 2001 hat Religion wieder neue Resonanz und Brisanz in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit erlangt und spielt nicht zuletzt eine erhebliche Rolle in der Zivilgesellschaft in allen positiven und negativen Facettierungen, wie die jüngsten Entwicklungen um die Frage der Orthodoxie in der Ukraine überdeutlich machen.

35 Vgl. Knoblauch, Populäre Religion 2009, 126.

36 Vgl. Höhn, Postsäkular 2007.

37 Sloterdijk, P., Du musst Dein Leben ändern. Über Anthropotechnik, Frankfurt a. M. 2012, 12, 147.

38 Vgl. dazu ausführlich das empirische Material in der Studie von Stolz/Könemann, Ich-Gesellschaft 2014, 65–92; des Weiteren Pollack/Rosta, Religion in der Moderne 2015.

39 Vgl. die Studie von Stolz/Könemann, Ich-Gesellschaft 2014, 65–78.

40 Casanova, José, Public Religion in a Modern World, Chicago Press 1994.