

Dear reader,

This is an Accepted Manuscript that has been published in *Transfer und Transformation von Wissen*, edited by Matthias Ballod, in the series *Transferwissenschaften*.

The document does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Christian Schwarke

Säkularisierung als Transformation religiösen Wissens

in: Ballod, Matthias (ed.): *Transfer und Transformation von Wissen*, pp. 51–66

Berlin et al.: Peter Lang 2020 (*Transferwissenschaften* vol. 13)

URL: <https://doi.org/10.3726/b16403>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Peter Lang: <https://www.peterlang.com/repository-policy/>

Your IxTheo team



Säkularisierung als Transformation religiösen Wissens

...und gäbe es in der protestantischen Kirche
keine Orgel, so wäre sie gar keine Religion.
Heinrich Heine¹

Religiöses Wissen ist schon immer vielfältigen Wandlungsprozessen unterworfen gewesen. Die Entstehung des Christentums ist ein prominentes Beispiel dafür. Aber auch innerhalb des Christentums selbst hat sich das religiöse Wissen innerhalb der letzten 2000 Jahre so sehr verändert, dass weder liberale Christen noch Fundamentalisten der Gegenwart größere Wissensbestände mit den Gläubigen der ersten drei Jahrhunderte teilen. Mag solcher Wandel auch stets mit Konflikten einhergehen, so ist er doch theoretisch unproblematisch, solange der Wandel nicht mit dem Verlust des Ganzen identifiziert wird. Genau diese Situation ist jedoch in der Moderne mit den Entwicklungen eingetreten, die in der Säkularisierungsthese ihren theoretischen Ausdruck fanden: Spätestens seit der Aufklärung geht die Religionskritik davon aus, dass religiöses Wissen verzichtbar sei. Indem die Historisierung aller Wissensbereiche im 19. Jahrhundert auch vor der Religion nicht halt machte und Religion damit zu einem historischen Phänomen machte, konnten Beobachtungen zum religiösen Wandel, geschichtsphilosophisch eingebunden sowie religionskritisch oder apologetisch normativ aufgeladen, in die These gekleidet werden, dass religiöses Wissen als solches verschwinde. Seit den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts ist die Säkularisierungsthese gleichwohl infrage gestellt worden. Dass die Kirchen in Deutschland nach einem beispiellosen Hoch der Mitgliederzahl nach 1945 konstant an Mitgliedern verloren, bedeutet offenbar nicht, dass die Ausgetretenen alles religiöse Wissen hinter sich gelassen hätten. Im eigentlichen Sinne als Modeerscheinung erwies sich die Säkularisierungsthese allerdings erst in der Folge des Terroranschlags in New York am 11. September 2001. Auf einmal entdeckte die sich als aufgeklärt verstehende deutsche Intellektuellenschaft die Religion und ihr Fortbestehen für sich neu.² Seither wird in unterschiedlicher Intensität im akademischen Raum diskutiert, ob die Säkularisierungsthese als widerlegt zu gelten habe, oder ob an ihr trotz allem festzuhalten sei.³ Offenbar, und dass ist der Gegenstand dieses Beitrags, ist Religion in der Gegenwart ein schwer zu beobachtendes und zu konzeptualisierendes Phänomen. Dies gilt umso mehr, als sich hinter den verschiedenen Positionen zur Frage eines Verschwindens oder aber gewandelten Weiterbestehens der Religion erkennbar normative Interessen verbergen. Verkürzt gesagt: Wer von einem (sicheren) Absterben religiösen Wissens ausgeht, sehnt dies entweder herbei oder beklagt es, meist im Rahmen einer spätestens seit 1800 andauernden Selbstbeobachtung der Kirche als schrumpfender Größe. Wer hingegen von einem Wandel

¹ Heine, Heinrich: Reisebilder. Italien, Kap. 9.

² In diesem Zusammenhang immer wieder zitiert: Habermas, Jürgen: Glaube und Wissen, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001.

³ So u.a. Bruce, Steve: Secularization, Oxford: Oxford University Press 2011.

religiösen Wissens ausgeht, hat meist am Fortbestehen der Religion Interesse, kann aber durchaus damit leben, wenn sich die Dinge ändern.

Im Folgenden soll die These vertreten werden, dass die genannten theoretischen Schwierigkeiten damit zusammenhängen, dass wir es in der Moderne und vollends in der Gegenwart mit einer Transformation religiösen Wissens zu tun haben, die im Gegensatz zum schlichten Wandel religiöse Vorstellungen und ihre Kontexte so weit verändert, dass sie, gemessen am gewohnten Blick auf die Religion, nicht mehr ohne weiteres als solche erkennbar sind. Um diese These plausibel zu machen, soll zunächst ein Blick auf die theoretischen Konzepte geworfen werden, mit denen bisher versucht wurde, Säkularisierungsprozesse zu beschreiben und als Voraussetzung dafür, einen Begriff von Religion zu entwickeln (I). Dabei geht es nicht um eine ausführliche Darstellung der Forschungsgeschichte die andernorts nachzulesen ist.⁴ Vielmehr versuche ich der Frage nachzugehen, warum keines der Konzepte bislang allgemeine Plausibilität aufbauen konnte. Aus diesen Überlegungen soll zweitens eine Alternative entwickelt werden, die es ermöglicht, den Wandel religiöser Wissensbestände als Transformation beschreibbar zu machen (II). Ein solches Modell müsste sowohl beobachtete Kontinuitäten als auch Brüche zu den bislang als Religion wahrgenommenen Wissensbeständen kenntlich machen können.

Während die Überlegungen im zweiten Abschnitt darauf zielen, Phänomene und Vorstellungen außerhalb der traditionell als Religion bezeichneten Kontexte als transformierte religiöse Phänomene und Wissensbestände identifizieren zu können, richtet der dritte Teil seinen Blick umgekehrt auf den immer noch bestehenden traditionell religiösen Kontext (III). Hier soll die These vertreten werden, dass die scheinbar noch „wirklich“ religiösen Wissensbestände ebenfalls einer Transformation unterworfen sind, die sie gerade als religiöse säkularer macht, als ihren Trägerschichten lieb ist.

Wie allen Untersuchungen zum Religionsbegriff liegt auch diesen Überlegungen eine bestimmte Religion in einem bestimmten zeitlichen und räumlichen Kontext zu Grunde. In diesem Fall ist es das Christentum der Gegenwart, vorwiegend in Deutschland mit einigen Seitenblicken in die Vereinigten Staaten von Amerika.

I. Was nehmen wir als Religion wahr?

Religion ist ein Konstrukt. Seitdem der Begriff in der Aufklärung wiederentdeckt wurde, um das Gemeinsame zu bestimmen, das den verfeindeten Konfessionen in Europa zu Grunde liegen und sie vermitteln können sollte, beschreibt er nicht einen Gegenstand, sondern einen Zusammenhang unterschiedlicher oder sogar divergierender Phänomene, den es zunächst nur im Kopf derer gibt, die diesen Begriff verwenden. Freilich war das Konzept in der Moderne so erfolgreich, dass es in die Alltagssprache eingewandert ist und selbst mit einer „Aura der Faktizität“ umgeben wurde, die nach Clifford Geertz gerade ein Kennzeichen religiösen

⁴ Vgl. Marramao, Giacomo: Die Säkularisierung der westlichen Welt, Frankfurt am Main - Leipzig: Insel 1999. Schmidt, Thomas M. / Pitschmann, Annette (HG.): Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart: Metzler 2014.

Weltumgangs und symbolischer Konzepte darstellt.⁵ Daher muss neu in Erinnerung gerufen werden, dass wir etwas als Religion bezeichnen, was wir gern in der einen oder anderen Weise normativ deuten möchten. Sichtbar wird die Konstruktivität des Konzepts „Religion“ nicht zuletzt daran, dass man den Begriff auf vor- und außerchristliche Kulturen nur mit Einschränkung anwenden kann. Wenn im Folgenden von „Religion“ oder „religiösem Wissen“ die Rede ist, so muss dabei stets mitgelesen werden, dass es sich um dasjenige handelt, was wir als Religion bzw. religiöses Wissen gewohnt sind wahrzunehmen und als solches zu bezeichnen.

Empirischer Ausgangspunkt und empirische Stütze der These vom Niedergang religiösen Wissens war und ist der wahrgenommene Bedeutungs- und Mitgliederschwund der christlichen Kirchen in Europa vor allem in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Empirische Untersuchungen schlossen aus ihren Ergebnissen auf einen Bedeutungsverlust des Religiösen sowohl in der Öffentlichkeit als auch im privaten Leben. Dabei waren frühe Studien tatsächlich darauf konzentriert, kognitive Gehalte, also etwa die Kenntnis des Glaubensbekenntnisses, als Indikator für das Vorhandensein von Religion zu nutzen.⁶ Das Ergebnis konnte für die Verantwortlichen in Theologie und Kirche nur niederschmetternd sein. Ob es jemals Zeiten gab, in denen jeder im angeblich christlichen Abendland lebende Mensch das apostolische oder nizänische Glaubensbekenntnis aufsagen konnte, was zu wissen eine wichtige Voraussetzung wäre, um einen Schwund an religiösem Wissen zu konstatieren, wurde damals so wenig wie heute reflektiert.⁷

Bereits in den 1960er Jahren regten sich kritische Stimmen gegenüber dieser Form der Kirchensoziologie. Theologen und Soziologen wie Trutz Rendtorff und Joachim Matthes thematisierten den Sachverhalt, dass aus den Kirchen Ausgetretene nicht notwendigerweise ihre gesamte religiöse Existenz ablegen und sprachen von einem „Christentum außerhalb der Kirche.“⁸ Karl Rahner nannte dieses Phänomen das „anonyme Christentum“.⁹ Neben die Schwundmetaphorik traten damit Überlegungen, die von einem Gestaltwandel religiöser Vorstellungen, von einer Kontinuität unter veränderten Bedingungen ausgingen. Denn nicht wenige Menschen, die der institutionellen Kirche den Rücken kehren, behalten dennoch christliche Grundüberzeugungen, feiern christliche Feste, vertreten christliche Wertvorstellungen oder sehen überindividuelle Sinnbezüge in ihrem Leben.

Für unseren Zusammenhang sind weniger die Ergebnisse im Einzelnen wichtig, als vielmehr das methodische Grundmuster, das sich bis in die Gegenwart religionssoziologischer Untersuchungen durchzieht: Während quantitativ vorgehende Untersuchungen mehr oder weniger konstant das Ende religiösen Wissens und religiöser Praxis in Aussicht stellen, kommen qualitativ konzipierte Studien regelmäßig zu dem Ergebnis, dass Religion in den

⁵ Geertz, Clifford: Religion als kulturelles System (engl. Original 1966), in: Ders.: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983, S.44-95. Hier S. 48.

⁶ Dass dies eine Verengung darstellt, wurde bereits in den sechziger Jahren kritisiert.

⁷ Anders: Smith, Graeme: A Short History of Secularism, London: Tauris 2008, mit der These, dass die Gegenwart in religiöser Hinsicht dem Mittelalter ähnelt.

⁸ Rendtorff, Trutz: Christentum außerhalb der Kirche. Konkretionen der Aufklärung, Hamburg: Furche 1969. – Matthes, Joachim: Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft, Hamburg: Furche 1964.

⁹ Rahner, Karl: Anonymes Christentum und Missionsauftrag der Kirche, in: Ders.: Schriften zur Theologie, Bd. 9, Einsiedeln: Benziger, 1972, S. 498-515.

Vorstellungen der Menschen in weit höherem Maße präsent ist, als die Säkularisierungsthese nahe legen würde. Wenn man der einen oder anderen Forschungsrichtung nicht pauschal die Qualität ihrer Untersuchungen in Abrede stellen will, wird man fragen müssen, ob bestimmte Forschungszugänge ihre Ergebnisse aufgrund ihrer Voraussetzungen präjudizieren. Ein Problem könnte dabei sein, dass in quantitativen Studien nur gefragt werden kann, was man bereits in dem Sinne „weiß“, so dass man es in eine Frage kleiden kann, die zudem meist auf kognitive Gehalte rekurriert. Gleichwohl verdeutlichen quantitative Studien, dass und in welchem Umfang „messbare“ Größen wie der Gottesdienstbesuch oder die Zustimmung zu bestimmten (im Grunde meist theologischen) Aussagen abnimmt. Wollte ich jedoch eine Transformation religiösen Wissens mittels dieser Methode bestimmen, müsste ich nicht nur den Ausgangspunkt kennen, was allein schon schwierig genug ist, sondern vor allem auch den Zielpunkt der Veränderung. Qualitative Studien beziehen sich demgegenüber in weit stärkerem Maße auf Selbsteinschätzungen der Befragten. Auch wenn diese interpretiert werden müssen und so ein geringeres Maß an Präzision gegenüber der Ausgangsfrage mit sich bringen, eröffnen sie im Blick auf offene Prozesse einen weiteren Horizont.

Ein ähnliches Problem, wie es anhand der unterschiedlichen Methoden deutlich geworden ist, bringt die Bestimmung des Religionsbegriffs mit sich. Die Vielzahl der Vorschläge, was unter Religion zu verstehen sei – seien das theologische, religionsphilosophische, religionswissenschaftliche, religionssoziologische oder religionspsychologische Versuche – lässt sich mit einer gut eingeführten Unterscheidung in zwei Richtungen einteilen: den substanziellen und den funktionalen Religionsbegriff. Folgt man einem substanziellen Religionsbegriff, identifiziert man einen bestimmten Gegenstand als Kern religiöser Phänomene. Religion wäre dann etwa der Glaube an transzendente Mächte. Dies entspricht dem traditionellen Religionsverständnis. Religionsgemeinschaften tendieren in der Regel ebenso zu einem substanziellen Verständnis davon, was ihre Grundlagen betrifft, wie ihre Kritiker. Demgegenüber orientiert sich der funktionale Religionsbegriff an den Leistungen, die ein als religiös bezeichneter Kontext für Menschen erbringt. Die Inhalte sind dabei austauschbar. Wenn etwa bestimmte Gemeinschaftserfahrungen als religiös qualifiziert werden, ist es egal, ob diese in der Kirche oder im Fußballstadion gemacht werden. Hermann Lübbes Bestimmung der Religion als „Kontingenzbewältigungspraxis“¹⁰ ist ein weiteres Beispiel. Wo und wie Menschen mit Kontingenzerfahrungen umgehen, ist nicht entscheidend. Ob etwas als Religion bezeichnet werden kann, hängt vielmehr allein an der Frage, ob sich eine irgendwie geartete Praxis identifizieren lässt. Es gibt freilich auch Mischformen zwischen den beiden genannten Richtungen. Entgegen ihrem Selbstverständnis würde ich z.B. das religionstheoretische Konzept Niklas Luhmanns als eine solche Mischform bezeichnen. Denn Religion als dasjenige System zu bezeichnen, in dem mit der Leitdifferenz transzendent-immanent operiert wird, ist eben nicht allein funktional gedacht, sondern auch substanziell im Blick auf die genannte Differenz.

Für unseren Kontext wichtig ist jedoch vorrangig die Frage, mit welchen Ergebnissen die jeweiligen Theorien den religiösen Wandel der Moderne zu bestimmen versuchen. Und hier lässt sich nun analog zur Differenz in der Methodenfrage eine weitere Dualität feststellen: Während Beobachter, die mit einem substanziellen Religionsverständnis an die Frage

¹⁰ Lübbe, Hermann: Religion nach der Aufklärung, Graz – Wien - Köln: Styria 1986, S. 160ff.

herangehen, meist zu dem Ergebnis kommen, dass Religion im Schwinden begriffen sei, stellen funktional argumentierende Analysen stets einen Wandel fest. Auch hier scheint das zugrundeliegende Konzept die Antwort auf die Frage, was das Schicksal der Religion in der Moderne sei, zu präjudizieren. Implizit ist dies auch schon oft bemerkt worden. Nur wurde die Beobachtung allein auf die Reichweite des jeweiligen Religionsbegriffs bezogen, nicht aber auf die Schlussfolgerungen. So ist klar, dass ein substanziiell orientierter Religionsbegriff nur abgezogen sein kann von bereits bekannter religiöser Praxis und darin stets in der Gefahr steht, einen zu engen Begriff zugrunde zu legen, und daher eine eingeschränkte Sicht auf die Phänomene zu haben. Umgekehrt wird dem funktionalen Religionsbegriff vorgeworfen, dass er nicht trennscharf genug sei, und tendenziell jedes Phänomen als religiöses erscheinen lassen könne. Ganz abgesehen davon, dass sich hinter der Wahl eines dieser Religionsbegriffe ebenfalls normative Interessen im Blick auf die Zukunft der Religion verbergen können, ist die Verwendung beider Religionsbegriffe im Blick auf ihre Geschichte mit einer Ironie behaftet. Ursprünglich eingeführt, um religiöse Geltungsansprüche zu relativieren, und insbesondere das Christentum in seinen Funktionen durchsichtig zu machen und damit zu desavouieren,¹¹ leistet der funktionale Religionsbegriff heute das Gegenteil: Er behauptet das Fortbestehen von Religion in allen möglichen außerreligiösen Kontexten. Umgekehrt stand und steht hinter einem substanziiell orientierten Religionsbegriff das Festhalten an traditionellen Vorstellungen von Religion. Aber gerade dies führt sowohl in der Selbstwahrnehmung etwa der Kirchen als auch der meisten Religionskritiker heute dazu, dass der Abbruch der Religion konstatiert wird.

Ob man also in der Moderne ein wie auch immer schleichendes Ende der Religion, oder einen mehr oder minder kontinuierlichen Wandel religiöser Vorstellungen wahrnimmt, scheint in stärkerem Maße, als es bei jeder Frage der Fall ist, davon abzuhängen, welches methodische und theoretische Setting ich wähle. Hinzu kommt ein weiterer Punkt. Alle Religionsbestimmungen, seien diese substanziiell oder funktional, gehen traditionell davon aus, dass Religion ein bestimmtes Wesen habe. Dass es also einen Kern gäbe, der von den Randerscheinungen des Religiösen sowie des Nichtreligiösen zu unterscheiden sei. Dies gilt selbst für die inzwischen schon fast klassisch gewordene Definition von Clifford Geertz: „Eine Religion ist (1) ein Symbolsystem, das darauf zielt (2) starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, (3) indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und (4) diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, dass (5) die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen.“¹² Obwohl Geertz eine sehr allgemeine Definition wählt, bestimmt er doch letztlich einen Sachverhalt (Symbolsystem, das dann näher qualifiziert wird) als Religion. Für ein solches Wesen der Religion gibt es inzwischen zahlreiche Vorschläge, von den Klassikern Schleiermacher („Sinn und Geschmack fürs Unendliche“) über Rudolf Otto („das Heilige“) bis zu Martin Riesebrodt („Kultus und Heilsversprechen“).¹³ Keines der Modelle hat sich allerdings bislang durchsetzen können. Dass es eine so hohe Zahl an Definitionsversuchen gibt, könnte seine Ursache in sehr unterschiedlichen empirischen Hintergründen haben, von

¹¹ Prominent bei Karl Marx und Friedrich Nietzsche.

¹² Geertz, Clifford: A.a.O. (s. Anm. 5), S. 48

¹³ Zu nennen wären hier fast so viele Definitionsversuche, wie es sie im Blick auf den Kulturbegriff gibt. Zu neueren Theorien vgl. Stausberg, Michael (Hg.): Contemporary Theories of Religion. A Critical Companion, London – New York: Routledge 2009. – Drehsen, Volker / Gräb, Wilhelm / Weyel, Birgit (HG.): Kompendium Religionstheorie, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2005.

denen die Begriffe jeweils abgezogen sind. Allerdings würde man dann angesichts der langen Forschungsgeschichte eine Verständigung über diese Hintergründe erwarten. Selbst wenn man aber etwa asiatische Kontexte (Nishitani)¹⁴ außer Acht lässt und sich nur auf das Christentum beschränkt, ist ein religionstheoretischer Konsens über das Wesen des Religiösen nicht in Sicht.

Für den hier zur Diskussion stehenden Kontext bergen alle bisherigen Wesensbestimmungen aber noch ein weiteres Problem. Denn sie operieren mit einem methodischen Widerspruch. Einerseits wird das Wesen des Religiösen aus dem Ergebnis eines Differenzierungsprozesses gewonnen, der die Moderne allgemein charakterisieren soll. Andererseits wird dieser Begriff an traditionelle Vorstellungen von Religion angelegt, denen gegenüber gegenwärtige Zuschreibungen von Religion nur als Schwund erscheinen *können*. Wenn nach einem Wesen der Religion gefragt wird, so nehmen wir in der Regel als mögliche Kandidaten solche Phänomene wahr, die gleichsam übrigbleiben, wenn wir alles von der Religion abziehen, was auch ansonsten in der Welt begegnet. Übrig bleiben dann etwa Größen wie die „Transzendenz“ oder Grenzsituationen und ihre Bewältigung. Dies könnte jedoch eine fundamentale Wahrnehmungsverzerrung bedeuten. Zumindest für vormoderne Zeiten wissen wir inzwischen, dass Religion anderes und mehr war, als es moderne Zuschreibungen fassen. Nun ist die antike Orientierung der Religion am Ritual noch relativ einfach zu integrieren, zumal dem „Rituellen“ auch gegenwärtig noch eine gewisse restreligiöse Qualität zugemessen wird. Wie verhält es sich aber mit Kommunikationsakten, Ordnungsstrukturen, Bildungsfunktionen und Festen? Sind sie nur deshalb „wesensmäßig“ nicht religiös, weil wir all dies heute ohne religiöse Institutionen haben können? Der Versuch, den Wandel religiöser Vorstellungen oder deren Verlust über ein wie auch immer geartetes Wesen der Religion bestimmen zu wollen, scheint mir tatsächlich so voraussetzungsreich, dass man Zirkelschlüssen kaum entgehen kann. Was wäre, wenn es das von allen behauptete Wesen der Religion nicht gäbe?

Dass „Religion“ ein Konstrukt der abendländischen Geistesgeschichte ist, wird von niemandem bestritten. Vielleicht aber müsste man diese Erkenntnis ernst nehmen, und von einer Vielzahl von Faktoren ausgehen, deren je individuelle Zusammenstellung etwas zu gegebener Zeit und gegebenem Ort als Religion erscheinen lässt. Hierfür soll im Folgenden ein Vorschlag gemacht werden.

II. Religion als Konglomerat heterogener Elemente

Religion als ein komplexes Zusammenspiel verschiedener Elemente zu verstehen, ist kein neuer Gedanke. Bereits in den 1970er Jahren hatte der Religionswissenschaftler Ninian Smart ein Konzept entwickelt, demzufolge Religion sieben Dimensionen habe: 1. Doctrinal, 2. Mythological, 3. Ethical, 4. Ritual, 5. Experiential, 6. Institutional, 7. Material.¹⁵ Solche und andere Überlegungen aufgreifend hat in jüngerer Zeit Günter Thomas einen achtstelligen Zusammenhang vorgeschlagen. Religion wäre demzufolge als ein Kommunikationsprozess zu

¹⁴ Nishitani, Keiji: Was ist Religion? (Japan. Original 1961), Frankfurt am Main: Insel 2001.

¹⁵ Vgl. zusammenfassend Smart, Ninian: The World's Religions. Old Traditions and Modern Transformations, Cambridge: Cambridge University Press 1992.

verstehen, der folgende Aspekte beinhaltet: 1. Kommunikation, 2. sedimentierte Sinnverweisungen/Symbolsystem, 3. eine eigene „Wirklichkeit“, 4. Metakommunikation, 5. Ritual, 6. Umweltbezüge des religiösen Kommunikationsprozesses, 7. „Gemeinschaft“, Strukturbildungen und Organisationen, 8. eine normative Selbstbeschreibung.¹⁶ Thomas hat dieses Modell entwickelt, um das erfassen zu können, was er „implizite Religion“ nennt. Mit seiner im deutschsprachigen Raum mit Abstand gründlichsten Untersuchung zum Thema, erhellt er die theoretischen Probleme, die sich stellen, wenn man Religion auch an Orten identifizieren will, die sich selbst nicht als religiös beschreiben würden.

Sowohl bei Smart als auch bei Thomas handelt es sich um den Versuch, durch multifaktorielle Zuschreibungen sowohl inhaltliche als auch funktionale Aspekte des Religiösen in den Blick zu nehmen. Damit sollen Wandlungsprozesse beschreibbar werden, ohne substanzorientierten Verengungen oder einer funktionalen Diffusion des Religionsbegriffs zu erliegen, die das Religiöse nicht mehr vom Kulturellen insgesamt unterscheidbar machen würde.

Und genau an dieser Stelle meine ich, dass man den Religionsbegriff noch weiter entgrenzen könnte, um die gegenwärtigen Wandlungsprozesse zu verstehen. Denn Religion und Kultur zu unterscheiden, drängt sich uns zwar als intellektuelle Notwendigkeit in der Moderne auf, aber diese Unterscheidung ist selbst von einem bestimmten Religionsverständnis geprägt. Tatsächlich könnte es aber sein, dass Religion und Kultur nicht wirklich unterschieden werden können. Paul Tillich hat versucht, dieses Verhältnis, als Relation zwischen Form und Substanz zu fassen: „Religion ist die Substanz der Kultur, und Kultur ist die Form der Religion.“¹⁷ Allein, eine solche Bestimmung setzt wiederum das Wissen um ein Wesen von Religion voraus, bei Tillich das „Unbedingte“, das mir gerade problematisch erscheint. Vielmehr besteht das Problem darin, dass wir unter modernen Bedingungen das Religiöse nur dann als solches identifizieren können, wenn es in irgendeiner Weise an ein implizites Wissen vom Restbestand der Religion (sei dies Transzendenz oder etwas anderes) anschließt. So gibt es zahlreiche Studien zum Fußball, zum Kino oder zur Musik als religiöse Phänomene. Und es spricht tatsächlich sehr viel dafür, diese Bereiche als moderne Orte moderner Religion zu verstehen (s. dazu unten). Aber all diese Orte haben es z.B. mit Ekstase, emotionaler Erhebung etc. zu tun, mithin Phänomenen, die wir nach der Aufklärung (!) unmittelbar mit dem Religiösen in Verbindung bringen. Sehr viel entfernter scheint uns etwa die Philosophie von der Religion zu sein, obwohl es doch gerade hier darum geht, zu erkunden, „was die Welt im Innersten zusammenhält“ – aber eben auf (möglichst) rationalem Wege, was uns nach der Aufklärung (!) als nicht-religiös erscheint.

Ein anderes Beispiel: Würde man Jugendliche fragen, was sie mit dem christlichen Gottesdienst (in Deutschland) verbinden, so würde man vermutlich auf Größen wie „Stillsitzen“, „Langeweile“ und ähnliches stoßen. In einem nicht zu unterschätzenden Ausmaß sind solche „Erfahrungen“ auch Hintergründe für den späteren Kirchenaustritt. Sind nun „Stillsitzen“ und „Langeweile“ Charakteristika des Religiösen? Für Jugendliche ex negativo und für Erwachsene, die junge Leute „anständig“ christlich sozialisieren wollen, sehr wohl. Für

¹⁶ Thomas, Günter: Implizite Religion. Theoriegeschichtliche und theoretische Untersuchungen zum Problem ihrer Identifikation, (Religion in der Gesellschaft 7), Würzburg: Ergon 2001.

¹⁷ Tillich, Paul: Aspekte einer religiösen Analyse der Kultur, in: Ders.: Die religiöse Substanz der Kultur (GW Bd. 9), Stuttgart, Evang. Verlagswerk 1967, S. 100-109. Hier S. 101f.

Religionsbeobachter dagegen eher nicht, weil sie als Phänomen nicht an den offiziellen religiösen Kontext gebunden sind, und etwa ebenso in der Schule zu beobachten sind. Zum Hauptmerkmal des Religiösen können also Elemente werden, die in der Sprache der Differenz von Immanenz und Transzendenz höchst immanent sind.

Hinzu kommt ein Weiteres: Selbst mit den bisher verwendeten Instrumentarien des funktionalen Religionsbegriffs ist deutlich geworden, dass ursprünglich dezidiert religiöse Elemente in „weltlichen“ Kontexten aufgenommen werden können, dort aber entweder als „Pseudoreligion“ wahrgenommen werden oder überhaupt nicht dem Religiösen mehr zugerechnet werden. Diese Beobachtung lässt sich nun m.E. positiv fruchtbar machen: Ursprünglich „religiös“ erscheinende Elemente können in der Weise wandern und sich verändern, dass sie nicht mehr als religiös wahrgenommen werden. Umgekehrt können ursprünglich als „säkular“ wahrgenommene Elemente in den Bereich des als religiös Wahrgenommenen einwandern und damit sakralisiert werden. Gute (Ethik im Alten Testament) wie ungute Beispiele (Nation im 19. Jahrhundert) für diesen umgekehrten Vorgang zur Säkularisierung gibt es zuhauf. Wir müssen daher, statt aus einer verengten historischen Rückschau von ca. 100 Jahren mit einseitigen Abbruchprozessen zu operieren, mit kontinuierlichen Wanderungsbewegungen zwischen uns als religiös erscheinenden Elementen und solchen, die uns als säkular erscheinen, rechnen: Bildungsbürger nehmen ihr Stille- und Erhebungspotenzial heute in großer Zahl in Museen oder klassischen Konzerten wahr anstelle des offiziell religiösen Gottesdienstes. Protestbewegungen (welcher politischen Couleur auch immer) realisieren den gemeinschaftlich geltend gemachten ethischen Impuls der Weltverbesserung außerhalb des prophetischen Wortes von irgendwelchen Kanzeln. Dennoch spielt sich in all diesen Kontexten (und sie ließen sich um zahlreiche weitere Beispiel vermehren) genau das ab, was früher (jedenfalls nach unserem etwas idealisierten Bild) in den Kirchen geschah.

Allerdings stellt sich sofort die Frage, ob man es in diesen modernen Kontexten mit religiösem „Wissen“ zu tun hat. Nicht umsonst spricht Thomas in der genannten Studie von „impliziter Religion“. Tatsächlich scheint es so zu sein, dass „wirklich“ religiöse Menschen in anderer Weise um ihre Inhalte wissen als Kinobesucher oder Gamer. Sichtbarster Ausdruck dessen scheint das Glaubensbekenntnis zu sein. Aber dieses Bekenntnis ist erst in der Moderne in die Funktion gerückt, das Religiöse gegenüber dem Nicht-Religiösen zu bekennen. Ursprünglich hat es allein die Funktion, *innerhalb* des Christentums das „richtige“ vom „falschen“ Glauben zu unterscheiden. Wer einmal im Netz Fangemeinden populärkultureller Produkte gefolgt ist, wird unschwer erkennen, dass die innerkonfessionelle Abgrenzungslogik auch heute noch funktioniert. In wie erheblichem Maße etwa Videospiele für Ihre Nutzer „weltkonstituierende“ Qualitäten haben, belegt die einschlägige Literatur.¹⁸

Um es zusammenzufassen: Die sogenannte Säkularisierung lässt sich als eine Transformation religiösen Wissens verstehen. Um dies so beschreiben zu können, benötigt man ein theoretisches Konzept, das zwei Bedingungen erfüllt: 1. Statt ein Wesen der Religion zu extrahieren, braucht es eine offene Zusammenstellung von Strukturen und Phänomenen, die mit bisher erfahrungsgemäß „Religiösem“ im Zusammenhang stehen. Diese Phänomene

¹⁸ Vgl. Bainbridge, William Sims: eGods. Faith versus Fantasy in Computer Gaming, Oxford: Oxford University Press 2013.

müssen, in traditionellen Begriffen ausgedrückt, als sowohl religiös als auch säkular anschlussfähig gedacht werden. Sie wandern zwischen den scheinbaren Polen. 2. Die Wahrnehmung des Religiösen muss sich von der Verengung der Perspektive auf das Christentum in Europa seit 1800 und der damit verbundenen letztlich normativ geprägten religionskritischen Sicht auf das religiös „Übriggebliebene“ befreien.

Mit einer dergestalt veränderten Wahrnehmung lassen sich dann die gemeinhin als säkular wahrgenommenen Bereiche unserer Kultur als durchaus „religiös“ aufgeladen beschreiben, ohne dass sie eine neue, an formale Bekenntnisse gebundene Religion hervorbringen müssten. In der *longue durée* erscheint die Säkularisierung dann aber nicht als Abbruch der Religion, sondern als eine Wiedereingliederung der Religion in die Kultur, von der sie durch das Konzept der Ausdifferenzierung der Moderne konstruktionshalber isoliert worden war. In ihren zahlreichen Facetten in die Kultur eingegliedert, erscheint die Religion aber eben nicht mehr als gesonderter Bereich. Gemessen an den klaren Zuschreibungen der klassischen Moderne ist sie nicht mehr identifizierbar. Mit der behaupteten Rückkehr in den Gesamtbereich der Kultur ist allerdings nicht gemeint, dass die Religion wiederum zur antiken oder mittelalterlichen Gestalt ihrer selbst wird. Vielmehr sind auch hier nicht unerhebliche Transformationen zu beobachten. Dazu gehört unter anderem eine veränderte Wahrnehmung von Autorität. Während der Monotheismus klassischer Gestalt fordert, der göttlichen Autorität auch dann zu folgen, wenn sie sich nicht den eigenen Wünschen entsprechend verhält, ist die Gegenwart eher davon geprägt, sich die Autoritäten zu suchen, denen man folgen will. Und diese Autorität kann wechseln, was am Schicksal von Fußballspielern ebenso zu beobachten ist wie an Gottheiten im Bereich magischer Religiosität. Auch hier droht der Beter mit dem Abbruch der Beziehung, wenn die Gottheit seine Wünsche nicht erfüllt.

Von den möglichen Einwänden gegen eine solche theoretische Fassung und Umkodierung des Säkularisierungstheorems sollen zwei noch erörtert werden. Zum einen lässt sich gegen die Ablehnung eines „Wesens“ der Religion einwenden, dass man schlecht von etwas sprechen könne, was es nach Auskunft einer solchen Konzeption gar nicht gibt. Mit anderen Worten: Ohne eine klare Definition wird jeder Begriff sinnlos. So formuliert ist der Einwand zweifellos berechtigt. Erwidern würde ich mit zwei Gesichtspunkten. Zum einen verstehe ich den offenen „Religionsbegriff“ nicht als fertige Definition, sondern als heuristisches Konzept, um eine im besten Fall angemessenere Beschreibung des mentalen und praktischen Haushalts zeitgenössischer westlicher Gesellschaften zu ermöglichen. Zum anderen könnte die Problematik auf das sachliche Problem deuten, dass es den Gegenstand, den man gewohnt ist, mit dem Wort „Religion“ zu bezeichnen, tatsächlich nur in einer Übergangszeit der europäischen Geschichte gab. Das freilich wäre sowohl für die Kirchen als auch für die Religionskritik eine schlechte Nachricht. Wenn die Moderne tatsächlich das aufgelöst hat, für dessen Zusammenhalten die Kirche der Verwalter war, verlieren die Kirchen ihren Gegenstand. Den oberflächlichen Sieg der These vom Ende der Religion bezahlt diese jedoch mit der allgegenwärtigen und ewigen Präsenz der Teilstücke des ehemals Religiösen in allen Bereichen der Kultur. Hilfreicher freilich ist meines Erachtens eine weniger normative Fassung der Prozesse. Wenn Religion - auch dies ein Ergebnis der Transformation religiösen Wissens - kein Gegenstand mehr ist, zu dem man sich notgedrungen positiv oder negativ eindeutig

positionieren muss, eröffnet dies einen großen Spielraum, die Transformationsprozesse des Religiösen allererst wahrzunehmen.

Ein zweiter Einwand betrifft das bekannte Problem, ob etwas als religiös bezeichnet werden kann, wenn die damit in Verbindung stehenden Subjekte die infrage stehenden Phänomene nicht selbst als religiöse beschreiben.¹⁹ Auch dieses Argument lässt sich in zweifacher Hinsicht beantworten. Zum einen ist es gerade ein Kennzeichen von Wissenschaft, dass sie Zusammenhänge aufdeckt, die den Beteiligten zuvor nicht bewusst waren. Wäre es anders, würde wissenschaftliche Arbeit sich erübrigen. In einem Kontext zudem, in dem bis vor kurzem Religion von weiten Teilen der Intellektuellen als irgendwie geartete Schwundstufe normalen und richtigen Lebens bewertet wurde, ist es nicht verwunderlich, dass Subjekte es weit von sich weisen, in Bereichen religiös zu sein, die sie als selbstbestimmt wahrnehmen.²⁰ Hinzu kommt ein weiterer Aspekt. Wenn Clifford Geertz' These zutrifft, dass es zur Religion immer auch gehört, ihre Weltsicht mit der „Aura der Faktizität“ zu umgeben, dann können Subjekte Fremdbeschreibungen ihrer Religiosität nicht akzeptieren, wenn es denn zum Commonsense gehört, dass Religiöses eben nicht faktisch ist, sondern „nur“ geglaubt wird. Entsprechend Geertz' These würde man daher erwarten, im Bereich der offiziellen Religion in viel geringerem Maße fündig zu werden als etwa im Bereich der Wirtschaft. Denn hier werden Gegenstände und Zusammenhänge, die sich auf Grund ihrer Komplexität bis heute einer umfassenden Beschreibung entziehen, tatsächlich behandelt, als wären sie real, und nicht Ergebnis einer bestimmten Konstruktion.

III. Religion und Transzendenz

Religion hat es mit Transzendenz zu tun. Darin waren sich so unterschiedliche Theoretiker wie Niklas Luhmann und Thomas Luckmann einig.²¹ Unter den oben dargestellten Prämissen ist diese allgemein anerkannte Charakterisierung freilich nicht ganz so selbstverständlich, wie sie erscheint. Denn Transzendenz zu einem wesentlichen, wenn nicht *dem* Charakteristikum der Religion zu erklären, setzt möglicherweise eben jenen Differenzierungsprozess voraus, den das Transzendenzmotiv eigentlich erklären soll. Dem entspricht die Erkenntnis, dass Transzendenz im starken Sinne – d.h. eine göttliche, allmächtige Transzendenz jenseits aller weltlichen Erkenntnis und Zugriffsmöglichkeiten, von der her Welt überhaupt erst konstituiert wird – möglicherweise eine Erfindung der Achsenzeit ist.²² Wenn dem so ist, muss man freilich mit der Möglichkeit rechnen, dass sich Transzendenz im starken Sinne wieder auflösen kann. Und genau dies scheint mir 20. Jahrhundert der Fall zu sein. Aber auch hier bedeutet ein mögliches Ende dieser Form von Transzendenz nicht das Ende von Transzendenz überhaupt. Vielmehr lassen sich in allen Epochen der Geschichte wie in zahlreichen gegenwärtigen Lebensordnungen zahlreiche Transzendenzzuschreibungen aufdecken, die vom kulturellen

¹⁹ Vgl. Thomas, a.a.O., S. 43.

²⁰ Dies gilt ungeachtet des interessanten Ansatzes des Soziologen Wolfgang Eßbach, dasjenige als Religion zu verstehen, was Intellektuelle dafür halten. Vgl. Eßbach, Wolfgang: Religionssoziologie. Bd. 1. Glaubenskrieg und Revolution als Wiege neuer Religionen, München: Wilhelm Fink 2014.

²¹ Luhmann, Niklas: Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002. – Luckmann, Thomas: Die unsichtbare Religion (engl. Original 1967), Frankfurt am Main: Suhrkamp 2014⁷.

²² Vgl. Bellah, Robert N.: Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age, Cambridge, MA – London, England: Harvard University Press 2011.

über den politischen bis hin zum individuellen Kontext durchaus lebensbestimmend sind.²³ Dennoch würde ich versuchsweise daran festhalten, auch die Transzendenz nicht als Wesen des Religiösen zu betrachten. Dies umso mehr, als sich Transzendenz im starken Sinne im Christentum der westlichen Kulturen im 20. Jahrhundert in all ihren Schattierungen aufgelöst hat. Im Zuge der vielzitierten Ausdifferenzierung und der von mir behaupteten Wanderung zahlreicher ursprünglich religiöser Phänomene in den Bereich der allgemeinen Kultur sind jedoch die Transzendenzerwartungen an die Religion im hohen Maße gestiegen. Vereinfacht gesagt: Je weniger Aspekte des allgemeinen Lebens noch mit Religion assoziiert sind, desto höher wird die Erwartung, dass sie Transzendenz verkörperen. Diese Schere soll exemplarisch an den beiden Polen des Christentums im 20. Jahrhundert, dem Liberalismus und dem Fundamentalismus, dargestellt werden.

Unter dem Eindruck der Moderne war der Liberalismus seit 1800 bemüht, die Tradition des Christentums mit der Moderne ins Gespräch zu bringen und das Transzendente für eine Welt, die sich zunehmend als immanent begreift, transparent zu machen. Die Mittel dazu stellten zunächst im 19. Jahrhundert die Ästhetik (Schleiermacher) bzw. die Philosophie des Idealismus dar. Im 20. Jahrhundert waren es dann der Existenzialismus und die Psychoanalyse, die das Transzendente immanent in anthropologischen Kategorien zu reformulieren halfen. Für Rudolf Bultmann etwa bedeutete das Kreuz eine Differenz im Existenzverständnis des Menschen, dergestalt, dass es den Unterschied markiert, ob der Mensch sich aus sich selbst heraus zu sichern versucht oder seine Existenz im Vertrauen auf Gott lebt.²⁴ Religiöse Behauptungen, wie etwa die Auferstehung, wurden psychologisch rekonstruiert oder aber in ihrer innerweltlichen Bedeutung plausibilisiert.

Diese Form des Umgangs mit der Tradition hat der Fundamentalismus seit seinem Entstehen zu Beginn des 20. Jahrhunderts stets als Ausverkauf des Christentums wahrgenommen und bezeichnet. Ihm zufolge gilt es, ohne Abstriche an der Transzendenz und der Abständigkeit der christlichen Tradition gegenüber der Moderne festzuhalten. Tatsächlich wird im Zuge dieser Bemühungen jedoch die Transzendenz nicht im eigentlichen Sinne als Transzendenz behandelt. Vielmehr wird die Transzendenz so behandelt als wäre sie immanent. Dies wird besonders am Gebrauch der Bibel deutlich. Wenn der Fundamentalismus die Bibel als das unmittelbare Wort Gottes konzeptualisiert, behandelt er sowohl die Bibel als auch das Wort Gottes als ein quasi naturwissenschaftlich fassbares Objekt. Faktisch wird damit das Wort Gottes aber nicht als transzendentes behandelt, sondern vielmehr auf das Prokrustesbett der Weltwahrnehmung der Moderne geschnallt.

Sowohl der Liberalismus als auch Fundamentalismus führen also de facto zu einer Transformation religiösen Wissens. Beide folgen der Spur der Moderne, Transzendenz im starken Sinne nicht aufrechterhalten zu können. Während der Liberalismus dabei nach Übersetzungen und Anpassungen sucht, schließt der Fundamentalismus Transzendenz und Immanenz kurz, und zerstört damit letztlich die Transzendenz, die zu retten er angetreten war. Dies freilich ist kein Urteil über die Ewigkeit. Wie der Religionsphilosoph Mark C. Taylor gezeigt

²³ Vorländer, Hans (Hg.): *Transzendenz und die Konstitution von Ordnungen*, Berlin – Boston: Walter de Gruyter 2013.

²⁴ Bultmann, Rudolf: *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung* (1941), hg. von Eberhard Jüngel, München: Chr. Kaiser 1988, bes. S. 32ff.

hat, verlief die Geschichte des Christentums im Blick auf das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz schon immer in Wellenbewegungen.²⁵ Auch dieser Befund könnte skeptisch gegenüber der Auffassung machen, das Transzendente sei der Kern der Religion.

Die theoretischen Instrumente der verschiedenen Wissenschaften, die sich mit dem Wandel religiöser Vorstellungen im 20. Jahrhundert beschäftigen, zeigen eine Reihe von Beschränkungen, denen unser Blick auf das Phänomen „Religion“ unterworfen ist. Die angestellten Überlegungen dienen dazu, diese Beschränkungen zu hinterfragen. Die Brauchbarkeit der vorgeschlagenen Alternative wird sich in der Arbeit am konkreten Material erweisen müssen.

²⁵ Taylor, Mark C.: After God, Chicago and London: Chicago University Press 2007, Ch. 1. Theorizing Religion.