

Megatrend Religion?

Auseinandersetzung mit einem wichtigen Buch aus religiositäts- theoretischer Perspektive

von

Manfred L. Pirner

Wer sich mit den Aporien und diffizilen Problemen der Erfassung von „Religion“ bzw. „Religiosität(en)“ in unserer nachchristlichen Kultur etwas näher befasst hat, für den verspricht das neu erschienene Buch *Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa, Ostfildern: Schwabenverlag 2002, herausgegeben von Regina Polak*, eine interessante Lektüre. Um es zusammenfassend vorweg zu nehmen: Das Buch zeichnet sich durch ein hohes Maß an Problembewusstsein und Differenzierungsfähigkeit aus, so dass man m.E. nicht an ihm vorbei kommt, wenn man selbst auf der Suche nach tragfähigen und auch in der empirischen Forschung bewährungsfähigen Konzepten von Religion und Religiosität ist. Dass es nicht den „Stein der Weisen“ bietet, der jegliche weitere Suche erübrigen würde, soll allerdings auch bereits eingangs festgestellt werden.

1. Zum Hintergrund des Buches

Es handelt sich um die Zusammenfassung des Werkstattberichts eines zweijährigen interdisziplinären Forschungsprojekts „Megatrend Religion“ (1998-2000), das vom Wiener Institut für Pastoraltheologie zusammen mit dem Ludwig-Boltzmann-Institut für Werteforschung unter der Leitung von Regina Polak und Christian Friesl durchgeführt wurde. Die Autoren stammen aus so unterschiedlichen Bereichen wie der Kommunikationswissenschaft, der Religionswissenschaft, der Soziologie, der Kultur- und Kunstwissenschaft, der Wirtschaftsgeschichte sowie der (katholischen) Theologie; die Herausgeberin bezeichnet sich als Philosophin. Somit verspricht das Buch eine vielfältige interdisziplinäre Perspektive, die schon allein bemerkenswert ist. Der ungekürzte, über 800-seitige Gesamtbericht des Forschungsprojekts kann auf CD angefordert werden über: www.univie.ac.at/pastoraltheologie; das Buch umfasst 494 Seiten.

2. Aufbau

Der Aufbau des Buches wird am besten in einer strukturierten und kommentierten Übersicht deutlich.

Teil I: Theoretische Weichenstellungen

v.a. Begriffsklärung „Religion“ und „Religiosität“

Teil II: Religiosität im O-Ton (empirische Spuren I)

Qualitative Befragung: 10+40+40 Personen, offene bis semistrukturierte Interviews auf der Basis der Grounded Theorie u.a. Methoden; Österreich, BRD, Schweiz

Teil III: Überblendungen (empirische Spuren II)

– Erscheinungsorte des Religiösen

– Religiöse Spuren im Fernsehen?

- Religiosität im Cyberspace
- Der Geist der freien Marktwirtschaft
- Heile Welten: Religiöse Elemente in der Werbung
- Politik an der Grenze zur Transzendenz
- Lebensweltliche Versöhnungen? Zum Verhältnis von Religiosität und Wissenschaft
- Religiosität in der Freizeit- und Erlebnisgesellschaft
- Religiosität in institutionalisierter Religion

Teil IV: Internationale Kontexte

- Tendenzen des religiösen Wandels in Ost-Mitteleuropa
- Megatrend Religion: The Situation in Northern Europe
- The Growth of a new Religiosity in the persistence of church – Religion: The Italian case

Teil V: Expertisen

- Skeptische Anmerkungen zur Religiosität in der Moderne (kulturwissenschaftlich: Thomas Macho)
- Sozialhistorische Perspektiven (Michael Mitterauer) u.a.: „Religioide Phänomene“
- Stellungnahme aus religionswissenschaftlicher und –soziologischer Sicht (Christoph Bochinger) u.a.: Weiterführende Überlegungen zum Religionsbegriff des Projekts
- Religionswissenschaftliche und kulturgeschichtliche Perspektiven (Johann Figl)
- Kommunikationswissenschaftliche Sicht (Thomas A. Bauer)
- Überlegungen zu einem gesellschaftlich und kirchlich angemessenen Religionsbegriff aus praktisch-theologischer Sicht (Maria Widl)

3. Ziele, Aspekte und Tendenzen – Beobachtungen in systematisierender Absicht

Als Grobziel der Gesamtuntersuchung wird bestimmt: Ein besseres Verständnis der Menschen „die sich als ‚religiös‘ verstehen“ (35) sowie der religionsproduktiven Kräfte jener gesellschaftlichen Lebensbereiche, „die traditionell als säkular gelten, von denen wir aber annehmen, dass sie zumindest religiöse Funktionen übernehmen, durchaus aber auch religiöse Inhalte generieren: also religiösen, vielleicht sogar christlichen Sinn stiften können.“ In dieser Zielsetzung werden die beiden Hauptbereiche der Untersuchung deutlich: Zum einen die in Teil II dokumentierte qualitativ-empirische Untersuchung der „Religiositäten“ ausgewählter Personen, zum anderen die durch eher phänomenologisch-hermeneutische Analysen (etwas irreführend als „*empirische* Spuren II“ bezeichnet) erhobenen religiösen oder religionsähnlichen Dimensionen von Kulturbereichen wie Fernsehen, Internet, Werbung u.a.

Unter den weiter ausgeführten konkretisierten Zielen ist für eine religions-theoretische Perspektive besonders aufschlussreich das Ziel der Entwicklung eines Begriffs von Religiosität, „der den empirischen Beobachtungen und damit ein Stück weit der konkreten Religion der Menschen gerecht wird, religionsphilosophisch-anthropologisch verankert ist und zugleich für differenzierte empirische Erhebungen operationalisierbar ist.“ (35f.) Denn: „Die traditionellen, empirischen Zugänge vermögen kaum, heutige Fragen und Hypothesen hinsichtlich der Lage der Religion zu operationalisieren.“ (43).

Neben dem internationalen Vergleich erscheinen mir vor allem die Expertisen des Teils V forschungsmethodisch interessant zu sein. Hier sind Wissenschaftler aus unterschiedlichen Disziplinen um ein Votum zur Gesamtuntersuchung gebeten wor-

den; zum Teil sind diese Voten bereits in die weiter laufende Untersuchung einbezogen worden, zum Teil bieten sie grundsätzliche weiterführende Perspektiven gerade auch zum Kernproblem der konzeptionellen Bestimmung von Religion und Religiosität. Dieses Ineinander von Forschung und Feedback „von außen“ halte ich für ein wegweisendes Verfahren.

Im Folgenden werden zwei religiositätstheoretische Grundfragen an das Buch herangetragen. Im Fokus steht dabei der Teil I des Buches, „Theoretische Weichenstellungen“, verfasst von Christian Friesl, außerordentlicher Professor und Leiter der Arbeitsgruppe Pastoralsoziologie am Institut für Pastoraltheologie der Universität Wien, und Regina Polak.

4. Was ist Religion / Religiosität?

4.1 Für die Entwicklung eines tragfähigen Religionsbegriffs formulieren die beiden Autoren folgende Anforderungen und Weichenstellungen:

a) Substanzielle und funktionale Aspekte von Religion müssen berücksichtigt werden, um sowohl allgemeine (subjektive) Religiosität und spezifische (institutionalisierte) Religion erfassen zu können sowie eine Anschlussfähigkeit für theologische Bewertungen zu bieten.

b) Die notwendige Unterscheidung von religiös-nichtreligiös sehen sie „am ehesten zwischen den Dimensionen ‚heilig‘ und ‚profan‘, so uns diese zugänglich sind“ (53.)

c) Die Gewinnung eines akzeptablen Verständnisses von Religiosität sei nur durch ein unabschließbares gemeinsames, dialogisches Ringen zwischen Wissenschaft, Religion und Individuum annähernd zu erreichen. („Wir halten die Selbsteinschätzung für einen wichtigen, aber eben nur für einen Indikator für die Kennzeichnung von Religiosität; niemand kann allein definieren, was Religiosität bedeutet“: 58).

d) Bewusst lehnen die Autoren eine „neutrale“ oder gar „objektive“ Forschungsperspektive ab und bekennen sich statt dessen zu einer theologischen Perspektive, in deren Sinn „das Geheimnis des Heiligen“ bei aller Analyse gewahrt bleiben müsse, also keine reduktionistische „Erklärungen“ von Religiosität (z.B. als rein psychologisches Phänomen) akzeptiert werden können.

Für problematisch halte ich die unter b) propagierte Unterscheidung von religiös-nichtreligiös durch heilig und profan. Zum einen wird der Begriff des Heiligen – wie sich noch zeigen wird – in der Untersuchung nicht genügend geklärt, zum anderen zeichnet sich „neue“ Religiosität, wie in der religionssoziologischen Forschung vielfach angedeutet, gerade durch eine Aufweichung oder gar Auflösung der auf Emile Durkheim zurückgehenden Grenzziehung zwischen heilig und profan aus. Auch theologisch wäre zu fragen, ob nicht die radikale Profanität auch aller „Religion“ zu betonen ist und damit die radikale Unverfügbarkeit Gottes.¹

Wegweisend erscheint mir dagegen die unter c) benannte Bestimmung des Religiositätsbegriffs durch eine Art „Aushandeln“ zwischen Wissenschaft, (institutionalisierter) Religion und Individuum. Hier wäre m.E. auch die Kultur insgesamt (etwa im Sinne eines „common sense“-Alltagsverständnisses) mit einzubeziehen und der Aushandlungsprozess genauer zu bestimmen sowie bezüglich verschiedener Bereiche von Religiosität genauer zu differenzieren. Ansatzweise wird dies im weiteren Verlauf des Teils I versucht.

¹ Vgl. etwa BEUSCHER/ZILLEBEN 1998.

4.2 Nach der Skizzierung der wichtigsten substanziellen, funktionalen und phänomenologischen Religionstheorien wird Religiosität – und dies halte ich für wichtig – in den Kontext gesellschaftlicher Entwicklungen bzw. gesellschaftlicher „Megatrends“ gestellt. Als solche werden herausgestellt:

- a) Pluralisierung und Individualisierung
- b) Säkularisierung und (Re)Sakralisierung

Bei diesem Punkt problematisieren die Autoren selbst ihre oben proklamierte Unterscheidung heilig-profane, wobei die nähere Bestimmung des Heiligen eben weiterhin unklar bleibt:

„Resakralisierung zeigt sich heute vor allem als Re-Spiritualisierung, als ‚Wieder-Verzauberung‘ einer nüchternen und von vielen als ‚kühl‘ erlebten Welt. Die Heiligung der Wirklichkeit erfolgt dabei vor allem rituell sowie geistig-emotional, weniger intellektuell-dogmatisch. Man ‚behübscht‘ und übertüncht die säkulare Welt mit mehr oder weniger religiösen Symbolen. Resakralisierung meint eben nicht unbedingt die Wiederkehr des Heiligen selbst, sondern kann auch bedeuten, die profane Welt mit einer ebenso profanen, aber für heilig erklärten Aura zu umgeben. ...

Die Wiederkehr des ‚Heiligen‘ in einer säkularisierten Welt kann aber auch nicht generell ausgeschlossen werden. Dies wird im Säkularisierungskonzept von Thomas Luckmann deutlich ... : Auch für ihn ist die Säkularisierung ein Ausdruck des Sieges der Moderne über das Christentum. Dieser macht es aber überhaupt erst möglich, dass ‚der Himmel‘ für den Menschen wieder offen werden kann: Insofern durch die europäische Geschichte der Institutionalisierung und Ausdifferenzierung von Lebensbereichen wie der Religiosität ein verwalteter ‚Heiliger Kosmos‘ entsteht, zu dem nur mehr religiöse ‚Profis‘ Zugang haben, ist Säkularisierung ein unumgänglicher Vorgang, um dem Menschen wieder einen Zugang zu diesem Kosmos zu ermöglichen. Säkularisierung meint dann die Überwindung der kirchlichen Monopolstellung, den heiligen Kosmos zu deuten, zugunsten einer Öffnung des ‚Himmels‘ für Menschen.“ (78).

c) In diese Richtung einer neuerlichen „Demokratisierung“ von Religion geht auch das von den Autoren herangezogene Konzept der „produktiven Trennungen“² und der produktiven Vernetzung: Es geht davon aus, dass sich die Menschen nach einer Vernetzung der durch die gesellschaftliche Spezialisierung und Differenzierung von einander entfremdeten Lebenswelten sehnen. Es kommt zu einer „Dispersion“ von Religiosität in unterschiedliche, durchaus kirchenferne Bereiche – eine Erscheinung, die die Autoren als „aus christlicher Sicht problematisch“ (80) werten, ohne dabei die Chancen neuer Anknüpfungspunkte und gewandelter Funktionen der Religion zu sehen. Mit Wolfgang Welsch könnte man gerade die Religiosität in der wichtigen Rolle einer Art „transversalen Vernunft“ sehen. Es läge dann vor allem an den Kirchen, über den Horizont der eigenen Kerngemeinden hinauszusehen und zu –gehen und von der praktizierten Religiosität der Menschen zu lernen.

- d) Rationalisierung und Erlebnisorientierung (= Sehnsucht nach Unmittelbarem und ‚Schönem‘, nach Spontaneität, Natürlichkeit, Emotionalität)
- e) Ökonomisierung und die Sehnsucht nach Werten

4.3 Die Autoren sprechen sich schließlich für einen mehrdimensionalen Religionsbegriff aus, der pragmatisch im Anschluss an Charles Y. Glock als Arbeitsbegriff

² Szücs 1994.

gesehen wird: „Vom Standpunkt der Forschung aus gibt es keine wahren und falschen Definitionen von Religion, sondern lediglich solche, die mehr oder weniger fruchtbar und ertragreich sind.“ (83). Als ertragreich und sinnvoll stufen sie vor allem die konzeptionelle Unterscheidung von „Religion“ und „Religiosität“ ein.

5. In welchem Verhältnis stehen Religiosität und Religion zueinander?

5.1 Zunächst stellen die Autoren fest: Religiosität ist der weitere und abstraktere Begriff, nämlich die Fähigkeit des Menschen, sich auf Transzendenz zu beziehen. Hier wird also ein anthropologischer Religiositätsbegriff entwickelt, der eine menschliche Potenz kennzeichnet. Problematisch erscheint mir, dass in der weiteren Näherbestimmung und Operationalisierung des Begriffs eher ein individuell-pragmatischer Religiositätsbegriff im Vordergrund steht, also das, was ein Individuum praktisch als Religiosität lebt. Was fehlt, ist eine Verhältnisbestimmung zwischen anthropologischem und individuell-pragmatischem Religiositätsbegriff.³

5.2 Religion ist, so die Autoren weiter, engstens mit Religiosität verbunden, aber beide sind nicht „deckungsgleich, denn der Weg von der Religiosität zur Religion und retour ist nicht linear und kausal zu denken ... So gibt es Religion und Religiosität nicht ohne einander (auch wenn das in einer individualistischen Gesellschaft immer wieder behauptet wird), aber auch nicht automatisch miteinander ... Religion ohne Religiosität ist ein steriles, leeres Gehäuse ohne Lebensrelevanz, Religiosität ohne Religion gibt es faktisch nicht, denn sie wäre wort-, bild-, ort- und gestaltlos.“ (84).

Dennoch sei eine begriffliche Unterscheidung sinnvoll: „Der Begriff der Religiosität nimmt die konkrete Existenz des Menschen in den Blick, während der Begriff der Religion von den immanenten (z.B. dogmatischen) oder exmanenten (z.B. soziologischen) Vorgaben einer institutionalisierten Religionsgemeinschaft ausgeht. Beide Perspektiven lassen Unterschiedliches sehen und können dadurch, im Gespräch miteinander, die einander beeinflussende Entwicklung beider ermöglichen (oder verhindern). Religion und Religiosität stehen in einem unaufhebbaren dialektischen Spannungsverhältnis zueinander, beide gibt es nicht in ‚Reinform‘. Beide gibt es auch nicht im Singular.“ (85).

Zur Näherbestimmung ihres Verhältnisses zueinander werden zwei zentrale Kategorien eingeführt, die der *Analogie* und die der *Potentialität*. „Ein analoger Religiositäts-/Religionsbegriff ... möchte die transzendente und immanente Dimension zusammendenken, weder theo- noch anthropozentrisch ansetzen, sondern den Prozess, der sich zwischen der Sphäre des Heiligen und der des Menschen ereignet, bedenken. Er hat also streng genommen kein Zentrum der Aufmerksamkeit, sondern oszilliert zwischen beiden Sphären, bleibt absichtlich in der Schwebelage und wechselt, gleich einem Vexierbild, die Perspektive. Er ist phänomenorientiert und versteht sich selbst als der Sphäre des ‚Ganz Anderen‘ verpflichtet.“ (85) Dieses Analogieverhältnis sei des näheren als dialektisch zu denken, nämlich „als unähnliche Ähnlichkeit und ähnliche Unähnlichkeit“. Beide hätten den Transzendenzbezug gemeinsam, könnten aber auch radikal unterschiedlich sein, so z.B. wenn sich Menschen durch die Betonung ihrer individuellen, subjektiven Religiosität von der Religion abgrenzen. Wer in der Wechselbeziehung von Religiosität und Religion „einen Zirkelschluss erkennt, sieht richtig: Religion und Religiosität als menschliche Daseinsweisen vollziehen sich in einem unabschließbaren hermeneutischen Zirkel“. (86)

³ Vgl. dazu bereits RITTER 1982.

Mit der Einführung des Analogie-Gedankens scheint mir in der Tat ein wichtiger hermeneutischer Schlüssel für ein angemessenes Verständnis von Religion und Religiosität gefunden zu sein, den ich selbst ebenfalls bereits verwendet habe.⁴ Sowohl im Hinblick auf die Analyse von Kulturbereichen wie z.B. das Fernsehen als auch im Hinblick auf individuelle Lebenspraxis (z.B. Fußballfan-Verhalten) eröffnet er die Möglichkeit einer religionshermeneutischen Deutung ohne religiös oder theologisch zu vereinnahmen. Die letzte Nichtfestlegbarkeit dessen, was „wirklich“ religiös ist, entspricht außerdem auch der theologischen Einsicht, dass letztlich nur Gott den „wahren“ Glauben eines Menschen und dessen Konsequenz im persönlichen Handeln kennt und zu beurteilen vermag. Insofern ist in der Tat mit Friesl/Polak die Anerkennung der These zu fordern, „dass Religiosität – bei aller sozialen und historischen Verflochtenheit – letztlich eine Daseinsweise ist, die sich in Tiefe und Weite einem abschließenden wissenschaftlichen Urteil entzieht.“ (87).

Diesem Anliegen kommt auch die Kategorie der Potentialität entgegen.⁵ Sie erlaubt es, von potenziell religiösen Dingen zu sprechen, ohne sie auf ihre Religiosität festzulegen. „Urlaub ist zunächst Urlaub und keine religiöse Erfahrung, Internetsurfen ist Internetsurfen, Humanismus ist Humanismus. Unsere Begrifflichkeit erlaubt es uns aber, die beobachteten Phänomene auf jene Dimensionen zu untersuchen, die potentiell religiös sein können, d.h. menschliche Religiosität anregen, auslösen oder ausdrücken können. Wir sprechen von der Religiosität der Wirklichkeit streng genommen hier also immer ‚nur‘ im *Modus potentialis*. Ob etwas oder jemand tatsächlich religiös ist, lässt sich, wie schon gesagt nur im Gespräch mit dem konkreten Einzelphänomen verifizieren.“ (87). Der letzte Satz ist m.E. insofern missverständlich als er – entgegen den von den Autoren zuvor und danach gemachten Ausführungen – suggeriert, man könne etwas als „tatsächlich“ (objektiv) religiös zweifelsfrei erweisen. Zu beachten wäre, dass sowohl religionsphänomenologisch als auch theologisch gesehen, *alles* religiös sein kann, dass z.B. nach Schleiermacher Religiössein darin besteht, das Unendliche im Endlichen wahrzunehmen. Potenziell religiös kann also demnach alles sein; es wäre nach meiner Sicht von daher hilfreich, eine weitere Kategorie einzuführen, nämlich die der *Probabilität*: Wie *wahrscheinlich* ist es, dass ein Objekt religiöse Wahrnehmungen, Gefühle oder Deutungen auslöst oder zu deren Ausdruck verwendet wird? Hierzu wären sowohl historisch-hermeneutische als auch aktuell-empirische Untersuchungen möglich und sinnvoll.

5.3 Friesl/Polak suchen im weiteren Verlauf ihrer Überlegungen nun nach einem Weg der Operationalisierung der Begriffe „Religion“, „Religiosität“ und „religiös“ für die Erfordernisse sozialwissenschaftlicher Forschung. Pragmatisch schlagen sie vor, den Begriff „religiös“ als Adjektiv des weiteren Begriffs „Religiosität“ zu verstehen „und verschiedene Dimensionen der Religiosität mit spezifischen Adjektiven [zu] benennen: als ‚analog-religiös‘ beispielsweise oder als ‚funktional-analog‘.“ Bezogen auf Religion(en) wollen die Autoren lieber spezifisch von „christlich“, „buddhistisch“ usw. sprechen statt allgemein von „religiös“.

Zusammenfassend wird die Bedeutung von „religiös“ folgendermaßen bestimmt (88):

„’Etwas‘ als religiös zu bezeichnen, meint in unserer Terminologie, dass es (potentiell) in der Lage ist, menschliche Religiosität als Daseinsmöglichkeit des Menschen zumindest ‚anzuregen‘, auszudrücken oder zu entwickeln.“

„’Jemanden‘ als religiös zu bezeichnen, meint dann in weiterer Folge, dass er sich denkerisch und/oder fühlend und/oder handelnd auf Transzendenz bezieht.“

⁴ Vgl. PIRNER 2001, 93ff.

⁵ Vgl. auch hierzu bereits PIRNER 2001, 93ff..

„Die ‚(potentielle) Religiosität des Menschen‘ sowie die (potentielle) Religiosität der Dinge‘ sind gleich ursprüngliche Phänomene, also nicht kausal voneinander abzuleiten: Dass ‚Dinge‘ menschliche Religiosität initiieren können, setzt voraus, dass ihnen ontologisch eine entsprechende Potentialität dazu immer schon innewohnen muss; dass Menschen durch religiöse ‚Dinge‘ angeregt werden können, setzt voraus, dass sie diese Fähigkeit immer schon haben müssen. Beides verweist auf einen vorgängigen Zusammenhang mit einem gemeinsamen Grund, der beides ermöglicht und zusammenhält.“ (88)

Die in letzterem Abschnitt enthaltenen weit reichenden theologischen und erkenntnistheoretischen Prämissen können und brauchen hier nicht ausführlich diskutiert zu werden. Es soll lediglich vermerkt werden, dass die hier im Hintergrund stehende scholastische und altprotestantische Analogia entis-Lehre vor allem in der neueren Theologie seit Karl Barth ernst zu nehmenden Widerspruch erfahren hat. Sieht man die religiöse Potentialität bzw. Analogiefähigkeit der Dinge weniger als ihr ihnen innewohnendes Wesen, sondern eher als von Gott zugeschriebene bzw. in seinem Geistwirken erfahrbare Wirksamkeit (analogia attributionis bzw. analogia fidei), so gewinnt erkenntnistheoretisch die immer schon symbolisierende, „bedeutungsvolle“ Wahrnehmung der Dinge durch den Menschen bzw. sein kommunikativer Umgang mit ihnen ein stärkeres Gewicht.

Wie gesagt soll hier aber der Versuch der Operationalisierung des Begriffs „Religiosität“ durch die Autoren weiter verfolgt werden. Als „Kurzformel“ umschreiben sie Religiosität als „Existenzvollzug mit Bezug auf Transzendenz“. Beide Begriffe, Existenzvollzug und Transzendenz, werden dabei weiter differenziert. Der Existenzvollzug wird nach Fühlen, Denken und Handeln unterschieden, wobei der Fokus bewusst auf Fühlen und Denken gelegt wird. – Hier lässt sich, gerade angesichts der Bedeutung des Ästhetischen für unsere Kultur und seine Wiederentdeckung in Philosophie und Theologie, fragen, warum die Wahrnehmung nicht als eigenständige Dimension berücksichtigt ist. – Der Bezug auf Transzendenz wird differenziert nach Transzendenz*inhalt* (substanziell, analog, funktional-analog und funktional) sowie nach *Formen* der Bezugnahme auf Transzendenz (erleben, erfahren, entscheiden).

Theoretisch ergäben sich aus der Kombination aller unterschiedenen Dimensionen insgesamt 36 Möglichkeiten unterschiedlicher Religiosität. Aus pragmatischen Gesichtspunkten heraus beschränken sich die Autoren jedoch auf vier Dimensionen, „von denen wir denken, dass sie einem substantiellen Verständnis wie auch der aktuellen Vorfindbarkeit neuer Religiositäten am besten gerecht werden und unseren Forschungsabsichten am besten dienen.“ (96).

1. *Die religioide Dimension: Wahrnehmbar wie*

„In diesem Bereich finden sich all jene Phänomene, die in der Wahrnehmung (des religiösen Menschen, des Christen, des Religionswissenschaftlers) aussehen können, als hätten sie etwas mit Religiosität zu tun ...“ (96). Ob es sich nur um eine oberflächliche Ähnlichkeit handelt oder um funktionale oder substanzielle Ähnlichkeiten, bleibt dabei zunächst offen.

2. *Die funktional-religiöse Dimension: Empfinden*

Hier geht es um „Tranzendenzerlebnisse“, deren Inhalte „unmittelbar und unreflektiert“ erlebt oder gefühlt werden, nicht aber (religiös) reflexiv interpretiert werden. „Funktional-religiös sind damit Erlebnisse, die religiöse Funktionen übernehmen können ...“ (97).

3. *Die analog-religiöse Dimension: Deuten*

„Religiosität besteht hier im Akte des Deutens und Interpretierens, analog dem Prozess religiöser Erfahrung – wobei dieser per se offen bleiben kann: Man entscheidet sich nicht und legt sich nicht auf eine bestimmte Deutung fest.“ (98) Auch auf den ersten Blick säkulare Weltanschauungen können als analog-religiös gelten, wenn „sie sich selbst als wandelbar verstehen, sprachliche Interpretationen des Ganzen und des Grundes (oder die Frage danach) sind und substantielle Transzendenzen logisch nicht ausschließen“ (98). „Unentschieden bleibt diese Form der Religiosität in Bezug auf eine substantielle Transzendenz, die durchaus auch ein Element in den entsprechenden Deutungssystemen sein kann. Ob es einen Gott, ein Göttliches oder Numinoses gibt, wird hier hin aller Regel nicht dezidiert ausgeschlossen, aber auch nicht existenziell, also im Sinn einer Hingabe an das Göttliche, geglaubt.“ (99)

4. *Die speziell-religiöse Dimension: Zustimmung*

„Hier finden sich jene Phänomene, die mit der bewussten Entscheidung zu tun haben, Leben und Wirklichkeit im Deuterahmen einer substantiellen Transzendenz zu verstehen.“ (99). „In dieser Dimension wird der fundamentalanthropologische Bruch zwischen menschlichem Denken, Fühlen und Handeln am deutlichsten sichtbar: Die Entscheidung, die Wirklichkeit auf der Grundlage des Glaubens an einen göttlichen Grund zu interpretieren, sagt noch wenig über die Art und Weise konkreten Handelns aus, schon gar nicht über eine entsprechende Homogenität.“ (100).

So sehr man die herausgearbeiteten Dimensionen in manchen Aspekten in Frage stellen und prinzipiell ihre Erweiterung fordern kann, so scheinen sie mir doch Wesentliches zu leisten: Sie ermöglichen eine Abstufung von Religionsähnlichkeit, die nicht nur nach Graden, sondern vor allem nach menschlichen Aktivitätsdimensionen differenziert ist. Dabei werden ansatzweise sowohl die Eigenwahrnehmung (des „religiösen“ Menschen) als auch die Fremdwahrnehmung in Rechnung gestellt sowie in begrüßenswerter Weise eine „endgültige“ Festlegung auf „religiös“ offen gelassen. Insofern halte ich diese Dimensionierungen für eine gute Basis, auf der weiter gearbeitet werden kann. Eine solche Weiterarbeit wird neben der Wahrnehmung vor allem auch die Dimensionen des Sozialen und Kulturellen zu berücksichtigen haben, um Religiosität nicht lediglich als einen Modus des einsamen Individuums zu verstehen. Gerade in der differenzierten Untersuchung dieser Bereiche und ihrem Zusammenhang mit den anderen Dimensionen ließe sich näherer Aufschluss über das Verhältnis von Religiosität und (institutionalisierter, aber vor allem auch enkultuierter) Religion erwarten, also auch Aufschluss über die Beziehung der in Teil II des Buches untersuchten personalen Religiositäten und der in Teil III analysierten Religionsähnlichkeiten nicht explizit religiöser Kulturbereiche.

Literatur

BEUSCHER, BERND / ZILLEBEN, DIETRICH, Religion und Profanität. Entwurf einer profanen Religionspädagogik (= Forum zur Pädagogik und Didaktik der Religion 16), Weinheim 1998.

PIRNER, MANFRED L., , Fernsehmythen und religiöse Bildung. Grundlegung einer medienerfahrungsorientierten Religionspädagogik am Beispiel fiktionaler Fernsehunterhaltung (= Beiträge zur Medienpädagogik 7), Frankfurt/M. 2001, Gemeinschaftswerk der Ev. Publizistik.

RITTER, WERNER H., Religion in nachchristlicher Zeit. Eine elementare Untersuchung zum Ansatz der neueren Religionspädagogik im Religionsbegriff. Kritik und Konstruktion, Frankfurt/M. 1982

SZÜCS, JENÖ, Die drei historischen Regionen Europas, 2. Aufl., Frankfurt a.M. 1994