

Die Säkularisierungsthese nach Charles Taylor
- religionspädagogische Erkundungen und Perspektiven in der
Postmoderne

Der Philosophischen Fakultät der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule Aachen
vorgelegte Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades einer Doktorin der Philosophie

von

Alexandra Frey

Berichter: Herr Prof. Dr. phil. habil. Guido Meyer

Herr Univ.-Prof. Dr. theol. Hubertus Roebben

Tag der mündlichen Prüfung: 24.05.2017

„Diese Dissertation ist auf den Internetseiten der Universitätsbibliothek online verfügbar.“

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis

I Vorwort.....	1
II Problematisierung der religionspädagogischen Situation der Moderne in Anbetracht der Säkularisierung.....	5
III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Charles Taylor aus religionspädagogischer Perspektive	9
1 Erklärungsansatz der Säkularisierung nach Taylor	11
1.1 Begriffsbestimmung: Säkularität bei Taylor	13
2 Die Säkularisierung nach Charles Taylor	16
2.1 Voraussetzungen der Säkularisierung um 1500.....	16
2.2 Der Bezug der monotheistischen Religion zur Achsenzeit.....	20
2.3 Der Antrieb der Veränderungen der Religion um 1500	23
2.4 Die Transformation der achsenzeitlichen Religion um 1500 durch die REFORM...25	
2.5 Problematisierung der REFORM-Bewegung.....	26
2.5.1 Auswirkungen der REFORM-Bestrebungen auf die Religion.....	28
2.6 Die Entwicklung der rationalen Ordnung folgend aus der REFORM-Bewegung....31	
2.7 Religion im Rahmen des sozialen Vorstellungsschemas der Neuzeit.....	33
2.7.1 Die Veränderung der Religion als gradueller Prozess angelehnt an die Betrachtung nach E. Durkheim	33
2.7.2 Die moralische Ordnung der Neuzeit.....	35
2.8 Der Deismus als Wendepunkt der Entwicklung der Religion im 18. Jahrhundert ..38	
2.8.1 Der anthropozentrische Wandel als Merkmal des Deismus.....	39
2.9 Die Entwicklung der Religion in der unpersönlichen Ordnung.....	41
2.9.1 Das Aufstreben des ausgrenzenden Humanismus.....	43
2.9.2 Der ausgrenzende Humanismus als Schritt zur religiösen Individualisierung.45	
2.9.3 Probleme der religiösen Pluralisierung.....	48
2.10 Die Religion in der Moderne	51
2.10.1 Die Moderne als dunkler Abgrund für die Religion.....	51
2.11 Der expandierende Unglaube im 19. Jahrhundert.....	53
2.11.1 Die Priorisierung des ausgrenzenden Humanismus gegenüber der	

Inhaltsverzeichnis

institutionell-christlichen Religion	54
2.11.2 Die Gegenaufklärung der unpersönlichen Ordnung.....	55
2.12 Veränderung der Religion im 20. Jahrhundert durch die Industrialisierung	56
2.12.1 Veränderung der Religion durch die Forderung nach Authentizität.....	59
2.12.2 Religion als Option.....	62
2.12.3 Die Ambivalenz der Moderne zwischen traditioneller Religion und	
spirituellen Alternativen.....	63
2.13 Zusammenfassender Blick auf die Säkularisierungsthese nach Ch. Taylor.....	65
2.13.1 Kritik an der Sichtweise Taylors auf die Säkularisierung	74
IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive	77
3 Begriffliche Klärung der Zusammenhänge von Religion und Säkularisierung.....	78
3.1 Begriffsbestimmung: „Säkularisierung“	78
3.2 Die Grundbedingung der Religion.....	80
3.3 Begriffsbestimmung: Religion.....	82
3.3.1 Der funktionale Religionsbegriff.....	83
3.3.2 Der substanzielle Religionsbegriff.....	87
3.3.3 Problematisierung des Religionsbegriffs in der Religionspädagogik.....	89
3.4 Begriffsbestimmung: Religiosität.....	93
3.5 Religion oder Religiosität als Bezugspunkt der Säkularisierungsthese.....	94
4 Säkularisierung als Konsequenz gesellschaftlicher Veränderungen	96
4.1 Joas: Säkularisierung als Wellenphänomen gesellschaftlicher Strömungen	96
4.2 Weber: Säkularisierung als Entzauberung der Welt.....	102
4.3 Luckmann: Individualisierung statt Säkularisierung.....	103
4.4 Luckmann: Rückzug der Religion als religiöse Privatisierung.....	108
4.4.1 Soziostrukturelle Konsequenzen der Individualisierungs- und	
Privatisierungsthese.....	110
4.4.2 Kritik gegenüber der Individualisierungs- und Privatisierungsthese.....	114
4.5 Habermas: Religion im postsäkularen Zeitalter	116
4.6 Joas: Religion als individuelle Erfahrung durch Selbsttranszendenz.....	121
4.7 Knoblauch: Popularisierung statt Säkularisierung.....	124

Inhaltsverzeichnis

4.8 Knobloch: Fragmentierung der Religion	127
4.9 Höhn: Die Dispersion des Religiösen.....	128
4.9.1 Die Veränderungen durch die disperse Form der Religion	133
4.9.2 Kritik an der Dispersionstheorie.....	134
4.9.3 Disperse Religion als Zukunftsmodell der Religion?.....	135
4.9.4 Das Strukturmodell der Religion als Sichtweise auf die disperse Religion.....	137
4.10 Meyer-Blanck: Synkretismus als Ergebnis der Säkularisierung.....	140
4.10.1 Religion reduziert auf Synkretismus und Spiritualität	141
4.10.2 Ökonomie als synkretische Form der Religion	142
4.10.3 Medien als synkretische Form der Religion	144
4.11 Berger: Religion in der Postmoderne als Marktmodell	145
4.12 Stark und Brainbridge: Rational-Choice-Theorie der Religion.....	148
4.13 Ziebertz: Religiöser Pluralismus als Ergebnis der Säkularisierung.....	151
4.13.1 Religiöser Pluralismus als Gefahr für die Religion	153
4.14 Luhmann: Religion als Phänomen eines System-Umwelt-Bezugs	156
4.14.1 Kritik gegenüber der Systemtheorie der Religion.....	159
4.15 Fazit: Säkularisierung durch gesellschaftliche Veränderungen.....	161
5 Differenzierung der gesellschaftlichen Formen der Religion als Ergebnis	
des religiösen Wandlungsprozesses.....	165
5.1 Die institutionelle Form der Religion.....	165
5.2 Die individuelle Form der Religion.....	167
5.3 Verhältnisbestimmung von Religion und Öffentlichkeit für die Postmoderne	169
5.4 Die Sichtbarkeit von Religion im öffentlichen Bereich als neue Religion	171
6 Überprüfung der Säkularisierungsthese durch empirische Erhebungen	175
6.1 Pollack und Ziebertz: Empirische Untersuchung der religiösen Formen	175
6.1.1 Kritische Einwände zur empirischen Erhebung	181
6.1.2 Kompensation der Verluste der kirchlichen Religion durch außerkirchliche ..	
Formen der Religion?.....	182
6.2 Pollack: Empirische Untersuchung der religiösen Individualisierung	
als Deinstitutionalisierung.....	184

Inhaltsverzeichnis

6.3 Ziebertz: Empirische Erhebung der individuellen Bedeutung von Religion	
in der Moderne	187
6.4 Verhältnisbestimmung zwischen der Religiosität und der institutionellen und	
individuellen Form der Religion.....	191
6.5 Bewertung der Säkularisierungsthese aus Sicht der empirischen Forschung.....	194
6.6 Fazit: Gesamtschau der empirischen Erhebungen.....	195
7 Zwischenfazit: Gesamtschau auf die Säkularisierungsthese aus	
religionspädagogischer Sicht	200
7.1 Die Säkularisierungsthese nach Taylor in Bezug zu den vorgestellten	
Konzepten des religiösen Wandlungsprozesses.....	207
7.1.1 Die religiöse Veränderung der Moderne mit dem Ergebnis einer	
„ungläubigen Position“.....	215
7.1.2 Die religiöse Veränderung der Moderne als Argument für eine	
„gläubige Position“.....	217
7.2 Die Wandlung des institutionellen Verständnisses der Religion im	
Kontext der Säkularisierung.....	219
V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und	
mögliche Perspektiven der Religion in der Postmoderne	225
8 Verschwindet die Religion in der Postmoderne?	226
8.1 Markante Veränderungen der Religion in der Postmoderne	230
8.1.1 Die Religion als das Geheimnishaftes des Lebens.....	231
8.1.2 Religion in der Postmoderne als Rückbesinnung auf religiöse Wurzeln.....	233
8.1.3 Religion als Ausdruck von Individualität	235
8.2 Welche Erscheinung hat die Religion in der Postmoderne?.....	241
8.3 Wo fängt Religion in der Postmoderne an und wo hört sie auf?.....	243
8.4 Welche Bedeutung erhält die institutionelle und die deinstitutionelle Verfasstheit .	
der Religion in der Postmoderne?.....	245
8.5 Konzept eines religionspädagogischen Religionsbegriffs in der Postmoderne.....	247
8.6 Säkularisierung als Verlust der Religion?.....	249
8.6.1 Säkularisierung als Wesensmerkmal des Monotheismus.....	252

Inhaltsverzeichnis

8.6.2 Säkularisierung als elementare Grundlage der Religion in der Postmoderne?	254
8.7 Wie kann die Zugehörigkeit zur Religion anschlussfähig gestaltet werden?	256
8.7.1 Der Zugang zur Religion in der Postmoderne gestaltet als Narthex	259
8.7.2 Religiöse Belebung durch Anpassung an die Gegebenheiten der Postmoderne?	264
8.8 Religion als Ausdruck von Begehren	266
8.8.1 Religion in der Postmoderne geprägt durch den religiösen Sensus	272
8.8.2 Religion als individuell konstruierte Größe?	274
8.9 Wie kann Religion in der Postmoderne erkannt und erschlossen werden?	275
8.10 Die religiöse Sprachfähigkeit als zentrales Problem der Religion in der Postmoderne?	278
8.10.1 Möglichkeiten einer Belebung der religiösen Sprachfähigkeit in der Postmoderne?	280
8.10.2 Erträge der religiösen Sprache für die Postmoderne	282
8.11 Wie ist das religiöse Symbolverständnis in der Postmoderne gestaltet?	283
8.12 Die Vermittlung von Religion in der Postmoderne geprägt durch die Säkularisierung	285
8.12.1 Wie kann die Vermittlung von Religion anschlussfähig gestaltet werden?	287
8.12.2 Konsequenzen der veränderten Vermittlung von Religion für die Bildungsinstanzen	291
8.12.3 Religiöse Vermittlung in einer religiös pluralen Gesellschaft	293
8.12.4 Veränderte Voraussetzungen und Bedingungen religiösen Lernens in der Postmoderne?	294
8.13 Die Säkularisierung als notwendige Entwicklung der Religion in der Postmoderne	296
8.13.1 Die Säkularisierung als notwendige Voraussetzung für eine religiös plurale und demokratiefähige Gesellschaft	297
8.13.2 Die Säkularisierung als Voraussetzung für eine dialogfähige Gesellschaft	299
8.13.3 Die Säkularisierung als notwendige Entwicklung zur Sicherung der Friedensfähigkeit in der Postmoderne?	301

Inhaltsverzeichnis

8.14 Fazit: Religionspädagogische Konsequenzen aus den Veränderungen der	
Religion in der Postmoderne.....	303
9 Schlussbetrachtung	314
VI Schlusswort – Gesamtschau der Ergebnisse im Hinblick auf die Problematisierung	
der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive	320
VII Anhang.....	330
10 Literaturverzeichnis.....	330
10.1 Monographien und Fachzeitschriften.....	330
10.2 Sammelbände.....	336
10.3 Onlinequellen.....	337
10.3 Abbildungsverzeichnis.....	338

I Vorwort

Nachdem ich den Schuldienst aufgenommen und das Fach katholische Religionslehre unterrichten durfte, wurde mir seitens der Schüler die Frage nach der veralteten Religion und dem Bedeutungsverlust der Religion in verschiedenen Zusammenhängen und allen Altersstufen der weiterführenden Schule präsentiert oder zur expliziten Diskussion gestellt. Dies veranlasste mich zu einer fundierten Suche gemäß den Schlagworten „religiöser Wandel – Bedeutungsverlust der Religion – Rückgang der religiösen Praxis“, welche im religionspädagogischen Bereich auf die Säkularisierungsthese verweisen. Diese These hat eine übergreifende Präsenz im historischen, philosophischen, anthropologischen und religiösen Bereich. Dabei wurde aus der einfachen Recherche zur angemessenen Unterrichtsvorbereitung und Ergänzung des bestehenden Wissens meinerseits eine umfangreiche Auseinandersetzung, welche mit wachsendem Wissen immer komplexer und undurchsichtiger wurde. So wird die Säkularisierungsthese, wie eingangs angenommen, von einigen Autoren bestätigt und affirmiert, andere hingegen lehnen diese komplett ab und zeigen ein Aufblühen der Religion auf. Diese umfangreiche Auseinandersetzung, in der *Charles Taylor* durch seine vielfältigen Beiträge sowie insbesondere durch die umfangreiche Gesamtschrift „Ein säkulares Zeitalter“ eine bedeutende Orientierung für mich darstellte, habe ich zu einer wissenschaftlichen Arbeit ausgeweitet. So ist die Frage nach der Veränderung der Religion als Säkularisierung nicht auf den schulischen Bereich zu begrenzen, da diese Frage die Öffentlichkeit gleichsam beschäftigt. Die Wochenzeitschrift „Die Zeit“ z.B. ist, als journalistische Auseinandersetzung für eine breite Öffentlichkeit, oftmals in der Rubrik Religion mit Fragen wie „Gesellschaft ohne Religion“, „Religion auf dem Rückzug“ und „Welche Religion stützt unsere Gesellschaft“ als Frage nach der Säkularisierung beschäftigt. Damit stellt sich für mich die Frage nach der Veränderung der Religion im Sinne einer Säkularisierung eine gesamtgesellschaftliche und grundlegende relevante Frage dar, welche die Beziehung der Religion zur Gesellschaft und zu angrenzenden Fachbereichen widerspiegelt (vgl. Kap.1).

Jedoch wurde nach kurzer Beschäftigung mit dem Themenkomplex der Säkularisierung und der religiösen Veränderung klar, dass, ähnlich den verschiedenen Perspektiven auf Religion und dem religiösen Verständnis bei Schülern, der Öffentlichkeit und in journalistischen Beiträgen, auch die

I Vorwort

religionspädagogische Sicht auf Religion sowie auf den religiösen Wandel vielfältig ausdifferenziert ist.

Damit ergibt sich aus meiner Vorgehensweise der Titel der Arbeit, indem die Gesamtschrift „Ein säkulares Zeitalter“ von *Charles Taylor* als Referenzpunkt und Orientierung hinsichtlich der Veränderung der Religion bis in die Postmoderne und der Säkularisierungsthese dient (vgl. Kap. 2). Gleichzeitig muss die komplexe und vielfältige Betrachtungsweise der Säkularisierung in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung berücksichtigt werden, so dass neben *Taylor* weitere *Erklärungskonzepte für die religionspädagogische Situation der Postmoderne* zur Kontextualisierung der Säkularisierungsthese *Taylors* aufgespannt werden (vgl. Kap. 4). Diese Bearbeitung der Säkularisierungsthese, ihrer Rezeption und Kontextualisierung stellt eine prononcierte hermeneutische Erschließung der wissenschaftlichen Bearbeitung der Säkularisierungsthese dar, welche an die von *Taylor* vorgeschlagenen Blickwinkel und das Konzept zur religiösen Veränderung angelegt ist. Die sich ergebenden differenzierten Formen der Religion in der Postmoderne sollen hinsichtlich eines postmodernen Religionsverständnisses und eines adäquaten Religionsbegriffs aufgenommen und in ihrer Erscheinung herausgearbeitet werden (vgl. Kap. 5). Die Erkenntnisse der hermeneutischen Bearbeitung der Säkularisierungsthese wie auch die differenzierten religiösen Formen sollen kritisch einer religionssoziologischen Betrachtung der Religion in der Postmoderne gegenübergestellt werden, welche sich inhaltlich analog, jedoch mittels einer anderen Methodik mit der Veränderung der Religion und der Säkularisierung auseinandersetzt (vgl. Kap. 6 und 7). Ausgehend von dieser hermeneutischen Bearbeitung der Säkularisierungsthese sollen die Erkenntnisse gemäß der ersten Motivation durch die religionspädagogische Situation der Schule die *religionspädagogische Situation der Postmoderne erklären und mögliche religionspädagogische Perspektiven der Religion in der Postmoderne* aufzeigen (vgl. Kap. 8).

Somit sind die Arbeit aus der religionspädagogischen Praxis sowie durch die Bedeutung der Frage nach der Säkularisierung in anderen Bereichen motiviert und bauen auf der umfassenden und einmaligen Perspektive der Säkularisierung bei *Charles Taylor* auf, welche durch eine religionspädagogische „Brille“ betrachtet und damit für die Frage der Säkularisierungsthese im ersten Abschnitt der Arbeit nutzbar gemacht werden soll. Gemäß einer hermeneutisch-kritischen Auseinandersetzung wird dieses „Verständnis“ der Säkularisierung, welches qua der soziologischen

I Vorwort

Herkunft *Taylors* wie auch der umfassenden und überfachlichen Anlage geprägt ist, durch andere Autoren und Thesen zur religiösen Veränderung kontextualisiert. Diese facettenreiche Betrachtung der Säkularisierung wird in einem dritten Teil hinsichtlich der religionspädagogischen Motivation der Arbeit gebündelt, indem die Erkenntnisse auf eruierte Schwierigkeiten und Problemsituationen der Religion in der Postmoderne angewendet werden. Damit wird ein Bezug zwischen hermeneutischer Arbeitsweise und einer praktisch orientierten Anwendung der Ergebnisse herausgearbeitet. Diese Anwendung soll einerseits die festgestellten Probleme und Verständnisschwierigkeiten der Religion in der Postmoderne aufzeigen und mögliche Auswege eröffnen sowie andererseits weiterführende Ansätze und Fragen der Religionspädagogik darstellen. Insgesamt verfolgt die vorliegende Auseinandersetzung mit der Säkularisierungsthese als Frage nach dem Verlust der Religion sowie der Betrachtung der religiösen Veränderung die Absicht, die *Gesamtschrift* „*Ein säkulares Zeitalter*“ religionspädagogisch fruchtbar zu machen und damit die oftmals problematische Situation der Religion in der Vermittlung und in der religionspädagogischen Praxis zu erklären. Durch diese Betrachtung der Säkularisierungsthese kann im Hinblick auf charakteristische Orte der Religionspädagogik, wie die Begegnung mit Religion in Schule und Umfeld, die Vermittlung von Religion und die individuelle religiöse Konstruktion und Sehnsucht nach Religion, eine kritisch-konstruktive Auseinandersetzung stattfinden, welche Religion vital und anschlussfähig zu gestalten vermag (vgl. Kap. 8).

Somit zielt die Arbeit schon in ihrer Anlage auf die religionspädagogische Praxis, welche neben Schule auch im sozialen Umfeld sowie in den Medien und der Öffentlichkeit stattfindet. Durch die Auseinandersetzung soll erschlossen werden, wie die religionspädagogische Praxis von den religiösen Veränderungen und der Säkularisierung profitieren kann und damit eine neue Perspektive der Religion in der Postmoderne darstellt (vgl. Kap. 9). Somit ist die Arbeit aus der religionspädagogischen Praxis sowie die Bedeutung der Frage nach der Säkularisierung in anderen Bereichen motiviert und baut auf die umfassenden und einmalige Perspektive der Säkularisierung bei *Charles Taylor*, welche durch eine religionspädagogische „Brille“ betrachtet und damit für die Frage der Säkularisierungsthese im ersten Abschnitt der Arbeit nutzbar gemacht werden soll. Gemäß einer hermeneutisch-kritischen Auseinandersetzung wird dieses „Verständnis“ der Säkularisierung, welches qua der soziologischen Herkunft *Taylors* als auch der umfassenden und überfachlichen Anlage geprägt ist, durch andere Autoren und Thesen zur religiösen Veränderung

I Vorwort

kontextualisiert. Diese facettenreiche Betrachtung der Säkularisierung wird in einem dritten Teil hinsichtlich der religionspädagogischen Motivation der Arbeit gebündelt, indem die Erkenntnisse auf eruierte Schwierigkeiten und Problemsituationen der Religion in der Postmoderne angewendet werden. Damit wird ein Bezug zwischen hermeneutischer Arbeitsweise und einer praktisch orientierten Anwendung der Ergebnisse geleistet. Diese Anwendung soll einerseits die festgestellten Probleme und Verständnisschwierigkeiten der Religion in der Postmoderne aufzeigen und mögliche Auswege eröffnen, sowie andererseits weiterführende Ansätze und Fragen der Religionspädagogik darstellen.

Insgesamt verfolgt die vorliegende Auseinandersetzung mit der Säkularisierungsthese, als Frage nach dem Verlust der Religion, sowie der Betrachtung der religiösen Veränderung die Absicht die Gesamtschrift „*Ein säkulares Zeitalter*“ religionspädagogisch fruchtbar zu machen und damit die oftmals problematische Situation der Religion in der Vermittlung und in der religionspädagogischen Praxis zu erklären. Durch diese Betrachtung der Säkularisierungsthese kann in Hinblick auf charakteristische Orte der Religionspädagogik, wie die Begegnung mit Religion in Schule und Umfeld, die Vermittlung von Religion und die individuelle religiöse Konstruktion und Sehnsucht nach Religion, eine kritisch-konstruktive Auseinandersetzung stattfinden, welche Religion vital und anschlussfähig gestalten kann (vgl. Kap. 8).

II Problematisierung der religionspädagogischen Situation der Moderne in Anbetracht der Säkularisierung

In der Moderne stellt die Säkularisierung eine bedeutende und umfangreiche Entwicklung der Religion dar, welche in inhaltlicher wie praktischer Hinsicht vielfältige Auswirkungen und Konsequenzen für die Religion mit sich bringt und damit eine – wenn nicht sogar die elementare – Grundlage der Religion in der Moderne bildet. Die Säkularisierung, welche in enger Verbindung mit einer Veränderung der religiösen Formen wie auch mit einem Rückgang der Bedeutung der Religion in der Moderne und Spätmoderne steht, stellt damit eine elementare Grundlage der Betrachtung der religionspädagogischen Entwicklung in der Postmoderne dar. Aufgrund der tiefgreifenden und umfangreichen Veränderung der Religion durch die Säkularisierung stellt dies ein zentrales Arbeitsfeld der Religionspädagogik dar, welches hinsichtlich der Wahrnehmung und Vermittlung von Religion in der Postmoderne wegweisende Erkenntnisse für die Religionspädagogik liefert. Jedoch ist festzustellen, dass in der Untersuchung der Säkularisierung durch deutsche Autoren ein inhaltlicher Determinismus vorliegt, der eine Kausalität zwischen Säkularisierung und Verlust der Religion als unumstößliche Grundlage annimmt. Dieser Determinismus ist als typisches Merkmal einer deutschen Beschreibung der Säkularisierung und der religionspädagogischen Situation der Postmoderne einzuordnen, der in der internationalen wissenschaftlichen Beschreibung der Säkularisierung selten angeführt wird, so dass die internationale Betrachtung der Säkularisierungsthese dieses monokausale Erklärungsmuster aufbricht und damit für die Erfassung der religionspädagogischen Situation der Postmoderne in Deutschland sehr gewinnbringend genutzt werden kann. Somit kann durch die vorliegende Arbeit eine Weitung des Blickwinkels auf die religionspädagogische Erscheinung der Säkularisierung vorgenommen werden im Besonderen durch die Rezeption der Ganzschrift „Ein säkulares Zeitalter“ des kanadischen Philosophen *Charles Taylor* und das mit der Säkularisierung verbundene Phänomen eines Bedeutungsverlusts der Religion untersucht werden .

Dabei stellen sowohl die internationale Reflexion dieser Phänomene und Zusammenhänge als auch die Bezüge zu angrenzenden Fachgebieten ein Alleinstellungsmerkmal der Arbeit dar, welches eine

II Problematisierung der religionspädagogischen Situation der Moderne in Anbetracht der Säkularisierung

kritische Reflexion der religionspädagogischen Zusammenhänge und einen Ausblick auf neue Perspektiven der Religion in der Postmoderne ermöglicht. Hinsichtlich dieses Alleinstellungsmerkmals der Arbeit ergibt sich die Zielsetzung, eine kritische Reflexion der religionspädagogischen Beschreibung der Säkularisierung durch eine Kontextualisierung der Darstellung *Taylors* geleitet durch eine substanzielle und eine funktionale Perspektive der Religion sowie eine vergleichende Betrachtung verschiedener theoretischer Beschreibungen zur Religion in der Postmoderne umzusetzen. Damit kann das Säkularisierungsparadigma neu kontextualisiert und durch die zusätzlichen Erkenntnisse angrenzender Fachgebiete ergänzend überprüft werden. Der sich ergebende neue und umfassende Blick auf die Säkularisierungsthese ermöglicht ein Verlassen der monokausalen Erklärungsstruktur zur religionspädagogischen Situation in der Postmoderne und ein neues Verständnis bezüglich der religionspädagogischen Situation der Postmoderne aus internationaler Distanz, welches Perspektiven, Chancen wie auch Grenzen der Religion erschließt. Damit leistet die Arbeit einen Beitrag zur zentralen religionspädagogischen Frage nach der Erscheinung, der Bedeutung und dem Aufgabenbereich der Religion in der Postmoderne. Hinsichtlich dieser religionspädagogischen Anwendung der Erkenntnisse sollen die Vermittlung von Religion innerhalb und außerhalb religiöser Bildungsinstanzen sowie die individuelle Begegnung mit und der sich daraus ergebende Zugang zur Religion als auch die Perspektive auf Religion vertieft betrachtet werden.

II Problematisierung der religionspädagogischen Situation der Moderne in Anbetracht der Säkularisierung

Hinsichtlich der Arbeitsweise der Arbeit ist zunächst der von *Taylor* gewählte vieldimensionale Ansatz zur Betrachtung der Säkularisierungsthese, der eine historische, philosophische, anthropologische, pädagogische und religiöse Sicht integriert, zu würdigen sowie die hermeneutischen Vorgehensweise zum Sichern der Erkenntnisse zur Säkularisierung. Diese Arbeitsweise soll in der Arbeit aufgenommen werden, indem die Erkenntnisse *Taylors* sowie andere theoretische Konzepte zur Kontextualisierung der Säkularisierungsthese genutzt werden. Hierbei kann durch die hermeneutische Arbeitsweise die religionspädagogische Situation der Postmoderne entschlüsselt werden, so dass aufbauend auf diesem *status quo* der Religion weitere Perspektiven der Religion ermittelt werden können. Durch den vieldimensionalen Ansatz setzt *Taylor* das Austauschparadigma nach *Mette*¹ um, indem angrenzende Wissenschaften der Religionspädagogik als gleichberechtigt zum Erkenntnisgewinn aufgenommen werden. Der sich dadurch ergebende vergrößerte Betrachtungswinkel, der über den genuin religionspädagogischen Bereich hinaus geht, ermöglicht eine kritische Reflektion der Ergebnisse und eröffnet neue Perspektiven im religionspädagogischen Bereich. Somit kann durch die hermeneutische Vorgehensweise *Taylors* sowie durch die Kontextualisierung der Säkularisierungsthese durch andere theoretische Konzepte eine fundierte Grundlage der Säkularisierungsthese erarbeitet werden, welche die verschiedenen Möglichkeiten der Rezeptionen der Säkularisierung mit den entsprechenden religionspädagogischen Auswirkungen für die Bedeutung, den Zugang und die Vermittlung von Religion in der Postmoderne aufzeigt.

Durch die fachübergreifende Arbeitsweise über die klassische Religionspädagogik hinaus ist die Arbeit gemäß dem Austauschparadigma nach *Mette*² gestaltet, so dass die verschiedenen Beiträge in gegenseitiger Achtung und Wertschätzung wahrgenommen werden und damit ein Austausch von konvergierenden Optionen ermöglicht wird. Somit werden beispielsweise die Beiträge der Religionssoziologie und der empirischen Religionsforschung als erkenntnisreiche und somit wichtige Beiträge für die Religionspädagogik wahrgenommen, welche als gleichberechtigte Option des Erkenntnisgewinns zu verstehen sind. Damit kann durch die Integration von Wissen aus angrenzenden Fachgebieten eine umfassende Erschließung und damit auch Erhellung der Säkularisierungsproblematik und deren Konsequenzen für die Religion in der Postmoderne

¹ Vgl. Mette, Norbert; Steinkamp, Hermann: Sozialwissenschaften und Praktische Theologie, S.64.

² Vgl. Mette, Norbert; Steinkamp, Hermann: Sozialwissenschaften und Praktische Theologie, S.64.

II Problematisierung der religionspädagogischen Situation der Moderne in Anbetracht der Säkularisierung

umgesetzt werden. Jedoch muss aufgrund der umfangreichen Fragestellung der Säkularisierung und der Vielzahl an Arbeitsfeldern und Beiträgen eine Eingrenzung der Fragestellung auf den religionspädagogisch elementaren Bereich der Vermittlung und Bedeutung der Religion in der Postmoderne vorgenommen werden, welche die Auswahl der Literatur und kontaktierenden Thesen maßgeblich bestimmt. Somit kann die vorliegende Bearbeitung der Frage nach der Säkularisierung und deren Konsequenzen für die religionspädagogische Situation in der Postmoderne lediglich in einem eng umgrenzten Bereich erfolgen, als ein Beitrag zur religionspädagogischen Forschung.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Charles Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

In der Gesamtschrift „Ein säkulares Zeitalter“ des kanadischen Philosophen *Charles Taylor* wird unter verschiedenen Gesichtspunkten die Entwicklung der Religion in der Zeit von 1500 bis 2000 als Veränderungsprozess mit markanten religionspädagogischen Konsequenzen illustriert. Dabei richtet *Taylor* seine Beschreibung historisch-chronologisch aus und versucht zwischen den verschiedenen historischen Entwicklungen der Gesellschaft und Religion eine Abhängigkeit und Verbindung aufzuzeigen, was durch die chronologische Struktur erschwert ist. Der Beschreibung liegt dabei die religiös bedeutende Frage zu Grunde, „why was it vitually impossible not to believe in God in, say, 1500 in our Western society, while in 2000 many of us find this not only easy, but even impossible“³. Durch diese Frage und die Problematisierung des Glaubens in der postmodernen Gesellschaft hat *Taylor* die Frage nach der Bedingung der Religion und der Veränderung der religiösen Bedingungen, als religionspädagogische Frage impliziert. Durch die zitierte grundlegende Frage *Taylors* wird klar, dass *Taylor* eine Entwicklung ausgehend von einer Zeit der bedeutsamen und starken Religion über eine Zeit mit einem Bedeutungsverlust und einer rückläufigen Zustimmung zur Religion bis schließlich zu einer Zeit, in der Religion als Glauben an einen Gott fast unmöglich ist, antizipiert. Um diese Entwicklung zu erklären, analysiert *Taylor* die Veränderungen im Hinblick auf die damit einhergehenden gesellschaftlichen, sozialen sowie ökonomischen Veränderungen als beeinflussende Variable. Durch die Analyse der gesamtgesellschaftlichen und der religiösen Veränderungen versucht *Taylor* die Entwicklung von Glaube und Unglaube und die damit verbundene Entwicklung der Religion tiefgründig und kausal

³ Taylor, Ch.: A secular age, S. 25.
in der deutschen Ausgabe: wie es von einer Situation um 1500, in der Atheismus kaum möglich war, zur gegenwärtigen Situation [...] des 21. Jahrhunderts, in der es vielen nicht leicht fällt bzw. fast unmöglich geworden ist an Gott zu glauben, S. 3.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

nachzuvollziehen, so dass *Taylor* einen neuen Beitrag zur Säkularisierungsthese liefert. Dabei stellt der historisch-kausale Blickwinkel *Taylors* auf die Veränderungen der Religion einen hermeneutischen Schlüssel dar, der für die religionspädagogische Situation der Moderne neue Gegebenheiten und Bedingungen erschließt.

1 Erklärungsansatz der Säkularisierung nach Taylor

In seiner Säkularisierungsthese erfasst *Taylor* den Rückgang der Religion aus dem öffentlichen Raum, den Niedergang der religiösen Praxis und die Veränderungen der gesamten Bedingungen des Glaubens⁴. Allgemein werden verschiedene gesellschaftliche Veränderungen, wie die funktionale Differenzierung, die Fragmentierung und die Rationalisierung, als Faktoren angeführt, welche das Verschwinden des Glaubens zugunsten des Unglaubens bedingen. Dabei wird ein Zusammenhang zwischen der Modernisierung und der Säkularisierung als abnehmende Bedeutung der Religion aufgebaut. Diese Verknüpfung betrachtet *Taylor* differenziert als Veränderung des sozialen Vorstellungsschemas der Gesellschaft und der gesellschaftlichen Ordnung und deren Auswirkung auf die Religion. Jedoch kann eine einfache kausale Struktur der Erklärung, die davon ausgeht, dass aufgrund der funktionalen Differenzierung der Glaube an Bedeutung verloren hat und dem Unglauben gewichen ist, nicht der komplexen Veränderung genügen. Daher versucht *Taylor* eine möglichst umfassende historische Darstellung der Entwicklung des Humanismus zu skizzieren⁵. So stellt die Entwicklung des ausgrenzenden Humanismus eine mögliche Alternative zur christlichen Religion dar, welche einen religiösen Pluralismus eröffnet. Der Humanismus und die Varianten sowie Formen des Unglaubens können als religiöse Alternative die Religion ersetzen.

Taylor untersucht die verschiedenen Auffassungen und Begegnungsmöglichkeiten mit der Religion in verschiedenen religionspädagogischen Epochen. Dabei gehen mit dem Umbruch der REFORM eine Entzauberung und Abpufferung der Identität einher. Durch die Entzauberung kann eine klare Unterscheidung zwischen Immanenz und Transzendenz in der gläubigen Haltung vorgenommen werden. Diese Entwicklung geht mit einer neuen Ordnung der Welt einher, die in der 1. Phase im 15. und 16. Jahrhundert den Glauben an Gott bewusst einschließt. In der 2. Phase, im 17. und 18. Jahrhundert, versucht die Wissenschaft die Welt komplett durch mechanische Gesetzmäßigkeiten zu beschreiben und damit zu entzaubern, was nur einen Ansatz der Säkularisierungsthese darstellt. Durch die Entzauberung wird die Welt von Geistern und magischen Kräften und einem notwendigen Vertrauen in die eigene Kraft und die moralische Ordnung ge"buffered"⁶, in der

⁴ Vgl. Taylor, Ch.: Ein säkulares Zeitalter, S. 703.

⁵ Vgl. ebd., S. 459.

⁶ Ebd.: A secular age, S. 27.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

deutschen Bezeichnung „abgepuffert“⁷, was die Menschen unabhängiger macht. Aufbauend auf diesen Veränderungen entwickelt sich in der säkularisierten Gesellschaft ein "Christentum des persönlichen Engagements"⁸, so dass "alternatives construed of fullness which could really make sense to people"⁹. Die ebenfalls stetig fortschreitende Entwicklung der Wissenschaften unterstützt die Entwicklung des ausgrenzenden Humanismus als religiöse Alternative. In einer 3. Phase des Umbruchs im 20. Jahrhundert ändert sich das gesellschaftliche Vorstellungsschema dahingehend, dass die Religion als persönliche und soziale Ausrichtung verstanden wird, welche eine Intensivierung des Glaubens in verschiedenen Stufen ermöglicht. Deutlich zum Ausdruck kommt diese 3. Phase in der Malerei, in der Personen wie Jesus und Maria realistisch und detailgetreu durch verschiedene Bezüge im Alltag zu finden sind¹⁰. Die Entdeckung der perspektivischen Malerei und der ästhetischen Kunst erlaubt es dem Künstler, durch ein Fenster einen Blick in die transzendente Welt der Heiligen zu werfen, die klar von der entzauberten immanenten Welt getrennt ist.

Die Veränderungen der Reformation, die das Niveau der Glaubensausübung insgesamt anheben möchte, und die Gegenreformation, die Menschen aus religionsfernen Bereichen erreichen und religiös integrieren möchte, stellen einen relevanten Einflussfaktor auf den Wandel der Religion dar. Aufbauend auf diesen Entwicklungen wird eine Begründung der Säkularisierung durch die Subtraktionstheorie geliefert, welche Religion als alten und verbrauchten Horizont versteht, der stückweise ersetzt und damit aus der Weltdeutung subtrahiert wird. Die Weltdeutung kann dann durch einen wissenschaftlich-neutralen Horizont stattfinden, der sich am Individuum und an neuen gesellschaftlichen Werten orientiert, unabhängig von der religiösen Ausrichtung. Aufgrund der Reduktion der Zusammenhänge und der oberflächlichen Erklärung der Säkularisierung durch die Subtraktionstheorie lehnt *Taylor* diese Erklärung ab.

⁷ Ebd., S. 54.

⁸ Ebd., S. 247.

⁹ Taylor, Ch.: A secular age, S. 27.

in der deutschen Ausgabe: Alternativen zum Gottesbezug der Fülle entstehen, S. 54.

¹⁰ Vgl. Taylor, Ch.: Ein säkulares Zeitalter, S. 249.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

1.1 Begriffsbestimmung: Säkularität bei Taylor

Der Begriff „Säkularität“ leitet sich von dem lateinischen „saeculum“ = ein Zeitalter ab. Damit bezeichnet Säkularität im engsten Sinn eine rein zeitliche Beschreibung. Erst durch das Gegensatzpaar Zeitlich und Nichtzeitlich/Geistlich wird der säkulare Bereich, als Bereich jenseits des Geistlichen deutlich. Gesellschaftlich bedeutet eine säkulare Ausrichtung die Unabhängigkeit politischer Organisationen von religiösen Institutionen. In der Folge können die Mitglieder einer säkular ausgerichteten Gesellschaft am öffentlichen Leben teilnehmen, ohne religiös oder gläubig zu sein. Damit orientiert sich die säkularisierte Gesellschaft an einer weltlichen Ordnung im Gegensatz zu einer geistlich-spirituellen Ordnung.

Um die Bedeutung der Säkularität präzise zu gestalten und komplett zu erfassen, sind drei markante Verwendungen zu unterscheiden:

- Säkularität im öffentlichen Bereich ist durch die Bezugnahme auf Rationales gekennzeichnet. Öffentliche Tätigkeiten werden nach rationalen Normen und Prinzipien anstelle von religiösen oder spirituellen Ritualen gerichtet.
- Säkularität umfasst die gesellschaftliche Trennung zwischen Kirche und Staat, so dass die religiöse Praxis im privaten Bereich vollzogen wird.
- Die Säkularisierung zeigt veränderte Bedingungen des Glaubens auf, so dass ein Wandel von einer Zeit des unbedingten Glaubens, als einziger gesellschaftlicher Option, zu einer säkularen Zeit mit einer säkular ausgerichteten Gesellschaft, welche den Glauben als eine Option unter anderen versteht, nachvollzogen werden kann.

In allen drei Varianten des Verständnisses der Säkularisierung sind gläubige Formen festzustellen, welche sich im öffentlichen Bereich verändert präsentieren, so dass in der Folge das Verständnis der Religion wie auch die religiöse Praxis verändert ist.

Religion versteht *Taylor* als Unterscheidung zwischen Immanenz und Transzendenz, so dass definitorisch eine klare Abgrenzung der Religion durch die transzendente Ausrichtung stattfindet. In der Moderne vermittelt die Religion als Erfahrung der Fülle in besonderen Begegnungen oder im alltäglichen Erleben Orientierung und ist als Bezugsgegenstand der Gesellschaft bedeutsam. Den

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

Kontrast dazu bilden die Formen des Ausgeschlossenseins und der Verneinung der Fülle. Für die postsäkulare Gesellschaft wird insgesamt ein mittlerer Zustand angestrebt, welcher den Formen der Verneinung und des Ausgestoßenseins entkommt, einen Beitrag zum immanenten Glück und Wohlergehen der Menschen leistet, jedoch der Fülle nicht im Ganzen ständig nachstrebt. Dieser mittlere Zustand stellt eine Verbindung zum Ort der Fülle her, welche die Hoffnung nährt und damit das Gleichgewicht des immanenten Lebens stützt. Ohne diese transzendente Hoffnung und Perspektive der Fülle, wie zum Beispiel für nicht-gläubige Menschen, wird das Leben und dessen Möglichkeiten ohne Begrenzungen ausgekostet. Im Gegensatz dazu richten gläubige Menschen ihr Streben als „Sehnsucht und Hoffnung nach Transzendente“¹¹ auf etwas Jenseitiges aus, so dass sie sich der absoluten Fülle gegeben durch Gott und unabhängig vom irdischen Wohlergehen annähern. Die religiöse Praxis und die Kraft und Erfahrung des Glaubens bieten Annäherungen an diese Fülle. Durch den säkularen Wandel wird der Ort der Fülle nicht mehr als transzendente Ausrichtung des menschlichen Lebens gesehen, sondern die Fülle wird im Inneren des Menschen angesiedelt, so dass sich die Menschen dem Glauben gegenüber öffnen und dadurch verstärkt die Kraft des Glaubens spüren ähnlich der Projektionstheorie nach Feuerbach. Jedoch gerät diese spirituelle Fülle in Konflikt mit Normen und Prinzipien, welche mit der Säkularisierung einhergehen und ein vernunftgelenktes menschliches Handeln ohne transzendente Täuschungen ermöglichen. Damit wird durch die Säkularisierung die Fülle im immanenten Bereich angesiedelt, der sich der Mensch mit seinen tiefsten Gefühlen und Instinkten öffnen muss¹². Diese Haltung als atheistische Position der Postmoderne, welche die spirituelle Fülle als Illusion versteht, muss einen besonderen Mut aufbringen, da der Mensch keine Perspektive über seine unabänderliche, ausweglose, immanente Situation des Lebens hat.

Die christliche Hoffnung auf Fülle wird durch Gebet, Andacht und die Erfahrungen des Angenommenseins belebt. Dieses Erleben der Fülle geht mit einer moralisch-spirituellen Deutung einher (für Involvierte als Faktum, für andere als Hypothese), wodurch im Glauben ständig die Bedingungen des Zweifels und der Ungewissheit präsent sind. Die postsäkulare Gesellschaft umfasst eine Bandbreite und Vielfalt spiritueller Ausrichtungen, so dass die Religion eine individuelle, vernunftgelenkte Entscheidung darstellt im Gegensatz zu einer emotional gewählten

¹¹ Taylor, Ch.: Ein säkulares Zeitalter, S. 23.

¹² Vgl. ebd., S. 26.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

Option. So wird klar, dass die gläubige Haltung nicht zwingend religiöse Aspekte und eine große Nähe zu weiterer anziehender Fülle beinhaltet. Folglich findet in der postmodernen Gesellschaft Religion in einem reflektierten Rahmen zwischen Natur und etwas Transzendtem statt¹³. Dieser reflektierte Rahmen stammt aus den aufklärerischen Veränderungen, welche die naive Perspektive auf Transzendentes völlig verdrängt haben¹⁴. Religion ist ein transzendenter Part, der im Kontrast zum Immanenten steht. Die immanente Ordnung der Natur lässt auf einen übernatürlichen transzenten Urheber schließen.

Die klare Unterscheidung zwischen Immanentem und Transzendtem stärkt das Streben der Menschen, in ihrem Leben durch wechselseitigen Vorteil zu Wachstum zu gelangen und schließlich ihr Leben auf ein transzendentes "Endziel" auszurichten¹⁵.

Jedoch sind die Bedingungen des Glaubens in einer multiplen Modernität verändert, was die Entwicklung einer gläubigen Option begünstigt¹⁶. Diese Erklärung folgt nicht der Subtraktionstheorie, welche die Säkularisierung als stetige Entwicklung sieht und veraltete religiöse Denkmuster und Horizonte durch rationale neue ersetzt. Vielmehr stellt die säkulare Haltung eine Option dar, welche aufgrund von Beschränkungen nicht umgesetzt werden konnte und in der Moderne Raum und Möglichkeiten erhält.

¹³ Vgl. ebd., S. 33-34.

¹⁴ Vgl. ebd., S. 46.

¹⁵ Vgl. ebd., S. 39.

¹⁶ Vgl. ebd., S. 47.

2 Die Säkularisierung nach Charles Taylor

In der Gesamtschrift "Ein säkulares Zeitalter" von *Charles Taylor* werden die Veränderung der Religion als Säkularisierung und die damit einhergehenden Veränderungsprozesse, wie die Individualisierung und die Privatisierung der Religion, aus verschiedenen Perspektiven dargestellt. Aufgrund der Leitfrage *Taylors* nach den Bedingungen des Glaubens, der als Wandlung von einer Welt des unbedingten Glaubens hin zu einer modernen Welt in der Religion nur schwer möglich ist, wird klar, dass *Taylor* eine übergeordnete religionspädagogische Sicht innehat. Ebenfalls ist die Erklärung *Taylors* religionspädagogisch angelegt, indem er gesellschaftliche und individuelle Veränderung auf die Veränderungen der Religion bezieht und damit entscheidende Faktoren für die Säkularisierung sowie die heutige religionspädagogische Situation eruiert. Damit hat *Taylor* seine Betrachtung der Veränderung der Religion auf das Ziel angelegt, die aktuelle religionspädagogische Situation kausal zu begründen, um daraus Fragen und Möglichkeiten der Religion in der Moderne abzuleiten. Mit diesem Ziel legt *Taylor* eine chronologische Betrachtung der einzelnen Veränderungsschritte der Religion vor, welche aufeinander aufbauen oder ineinandergreifen. Diese Arbeitsweise *Taylors* und die dadurch beleuchteten markanten Veränderungen der Religion sollen im Folgenden ebenfalls chronologisch dargestellt werden, um die Argumentation und die dazugehörigen Schlussfolgerungen *Taylors* zu illustrieren.

2.1 Voraussetzungen der Säkularisierung um 1500

Als Grundlage seiner Betrachtung geht *Taylor* von der immanenten Ordnung um 1500 aus, welche eine verzauberte Welt darstellt, die von Geistern, Mächten und übernatürlichen Kräften durchzogen ist. Diese Ordnung ist in einen Kosmos eingebettet, der die Ereignisse der Natur als durch eine höhere Instanz gesteuert, als absichtsvolles Handeln Gottes in der Welt, versteht. Gott, als übergeordnete Instanz des Kosmos, ist der alleinige Garant für den Sieg des Guten in der immanenten Ordnung. Somit steht Gott, als transzendente Instanz, an der Spitze der kosmischen Ordnung, welche die Welt und die Gesellschaft hierarchisch ordnet. Durch ihren Auftrag und die

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

besondere Nähe zu Gott steht die institutionelle Form der Religion mit ihren Vertretern an der Spitze der hierarchischen Ordnung der Gesellschaft und erstellt eine Verbindung zwischen der immanenten Ordnung und der transzendenten Instanz. Der verzauberte Kosmos, der die gesellschaftliche Grundlage bildet, führt Gott als Garanten für ein gutes Ende der Welt an. Somit ist eine atheistische Position in der verzauberten Welt um 1500 nur sehr schwer denkbar¹⁷. In dieser Ordnung hat die institutionelle Religion eine herausragende Position inne, welche durch die hierarchisch ausgerichtete und durch Gott legitimierte Ordnung das gesellschaftliche Leben um 1500 prägt. Verschiedene Prozesse treiben einen Wandel dieser Ordnung an.

1. Die verzauberte Welt um 1500 kann keine klare Grenze zwischen dem Lebensbereich der Menschen und dem Wirkbereich der Geister und magischen Kräfte ziehen. Die Geister und Kräfte wirken vom Äußeren auf das Innere des Menschen und invers, so dass die Grenze als „porös“ beschrieben wird. Beispielhaft sind hier Dämonen zu nennen, welche aus dem zwischenmenschlichen Raum in den Menschen fahren und in mannigfaltigen Abstufungen von Besessenheit beschrieben werden und ebenso aus dem Menschen heraus wirken¹⁸. Initiiert durch religiöse und wissenschaftliche Erkenntnisse werden Vorgänge, die auf Geister und magische Kräfte zurückgeführt werden, schrittweise durch wissenschaftliche Erklärungen beschrieben. In der Folge verlieren Geister und magische Kräfte ihre Bedeutung und verschwinden aus der Welt. Diesen Prozess fasst *Taylor* als Entzauberung, „dis-enchantment“¹⁹, der Welt zusammen, die Idee der Verzauberung von *Max Weber* fortsetzend. Durch die Entzauberung wird der erste Schritt zu einer gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Aufklärung gemacht, die eine autonome gesellschaftliche Ordnung vorstellbar werden lässt. Diese autonome Ordnung wie auch die Forderung der Selbstbeherrschung bieten eine Distanz zur Religion und damit die Möglichkeit der Ungläubigkeit. Durch den gesellschaftlichen Veränderungsprozess der Entzauberung werden unwillkürliche, geisterfüllte Kräfte unglaubhaft, so dass beispielsweise Krankheiten nicht mehr als religiöse Dimension und Bestrafung für Sünde wahrgenommen, sondern durch eine kausale Verbindung zum Körper erklärt werden. Dieser Prozess der Entzauberung wirkt inhaltlich auf den Menschen, indem Geister oder exogene Kräfte nicht mehr die Sinnggebung der Welt bestimmen. Demnach erhalten

¹⁷ Vgl. ebd., S.78.

¹⁸ Vgl. ebd., S. 68.

¹⁹ Taylor, Ch.: A secular age, S. 25.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

auch magisch-religiöse Gegenstände, wie Reliquien, eine neue Bedeutung, da sie nicht mehr als geisterfüllt und mit einer besonderen spirituellen Kraft wahrgenommen werden, sondern lediglich ein Objekt darstellen. Diese Veränderung ist für alle Gegenstände in der entzauberten Welt festzustellen, da sie ihren Sinn erst durch die Aktion und Reaktion des Menschen und dessen menschliche Wahrnehmung und Interpretation erhalten. So bringt die Entzauberung insgesamt eine autonome gesellschaftliche Ordnung hervor, welche dem Menschen die Möglichkeit der Selbststeuerung einräumt.

2. Der verzauberte Kosmos um 1500 erfordert einen Umgang mit Geistern und magischen Kräften, indem diese durch kollektive Handlungen, welche gemeinschaftliche Stärke und Entschlossenheit zeigen, abgewehrt werden. Die gemeinschaftlich praktizierte Religion schützt die Gemeinschaft und den Einzelnen, so dass die Gemeinschaft einen Zusammenhalt wie auch das Wohl des Einzelnen sichert. Verlässt ein Mitglied diese religiöse Gemeinschaft, indem es eine atheistische Position einnimmt, so birgt dies weitreichende Folgen. In der atheistischen Position, abseits der religiösen Gemeinschaft, erfährt das Individuum keinen Schutz vor magischen Kräften, zudem wird die Gemeinschaft als Kollektiv geschwächt²⁰. Des Weiteren vermittelt die religiöse Gemeinschaft Orientierung, welche in religiösen Ritualen erfahrbar ist. Eine Distanz zu dieser Gemeinschaft bedeutet daher auch einen Verlust der Sinngebung und der Identität sowie der gesellschaftlichen Stellung in der verzauberten Ordnung.

3. Die religiöse Ordnung um 1500, welche durch den Bezug auf Gott legitimiert ist, baut ein ausgeglichenes Spannungsgefüge zwischen der klerikalen Macht und dem einfachen Volk in der Gesellschaft auf. Somit hat die klerikale Macht als kleine Gruppe eine herausgehobene Stellung inne, welche durch die besondere Hinwendung zum jenseitigen Gedeihen und das zölibatäre Leben begründet wird. Die besondere Hinwendung zwischen immanentem Leben und jenseitigem Gedeihen stellt ein Wissen dar, welches dem einfachen Volk vermittelt wird und zu einem heilsgemäßen Leben durch Selbsttranszendenz anleitet. Damit ist die klerikale Macht elementar wichtig für die religiöse Praxis und das Gelingen des immanenten Lebens. Auf der anderen Seite des Spannungsgefüges steht das einfache Volk, welches das immanente Gedeihen durch praktische Arbeit und ein heilsgemäßes Leben verwirklicht. *Taylor* zeigt durch das Spannungsgefüge eine

²⁰ Vgl. Taylor, Ch.: Ein säkulares Zeitalter, S. 80.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

gesellschaftlich komplementäre Funktion der Kleriker und Laien auf, welche jeder Gruppe eine gesellschaftliche Funktion und gesellschaftliches Ansehen zuordnet²¹. Damit kann die gesellschaftliche Ordnung, gegeben durch die Religion, als Kodex mit Statusformen sowie Rechten, Pflichten und Befugnissen verstanden werden, der die Gesellschaft prägt²².

Gleichzeitig stellen die gesellschaftliche Ordnung und deren Pflichten eine Last für die Menschen dar, so dass Feste wie Karneval oder das Fest der Knabenbischöfe diese gesellschaftliche Last zum Ausdruck bringen. Im Rahmen dieser Feste wird die etablierte gesellschaftliche Ordnung in ihr Gegenteil gewendet, als Kritik an der bestehenden Ordnung. Diese Umkehrung des gesellschaftlichen Kodex bringt einen Gegenkodex hervor²³, welcher die Struktur von Macht sowie von Verpflichtung invertiert. Damit kann der Gegenkodex die Aufgabe eines gesellschaftlichen Sicherheitsventils erfüllen, welches vorliegende Ressentiments und die Lasten und Pflichten der verschiedenen Gesellschaftsmitglieder zum Ausdruck bringt. Zudem zeigt der Gegenkodex die gesellschaftliche Komplementarität auf, so dass im Erleben der Feste und deren Antistruktur die Verankerung der gesellschaftlichen Ordnung und die wechselseitige Abhängigkeit wiederkehrend erfahrbar werden²⁴. Damit gibt die gesellschaftliche Ordnung eine Stabilität, welche durch die Gegenstruktur, als energiespendender Punkt, aufgezeigt und gefestigt wird.

4. Die religiöse Ordnung um 1500 dient gleichzeitig als gesellschaftliche Ordnung, indem sie die Vorstellung eines begrenzten und abgeschlossenen Kosmos, der durch Ideen und Gedanken des Schöpfers geordnet wird, umsetzt und damit die einzelne Position des Menschen in der Welt prägt. Somit wird die Welt erst durch die hierarchische Ordnung der Religion, welche durch den Schöpfer Gott gegeben ist, zu einem geordneten Ganzen²⁵.

5. Neben der Gestaltung des Lebensbereichs, der Wahrnehmung der Umwelt sowie der Legitimation und Ausgestaltung der gesellschaftlichen Ordnung prägt die religiöse Vorstellung um 1500 den Zeitbegriff. Dieser wird religiös als vertikal ausgedehnt beschrieben, so dass durch eine transzendente Zuwendung, wie sie in religiösen Riten stattfindet, die Zeit stark verdichtet ist und in

²¹ Vgl. ebd., S. 83.

²² Vgl. ebd., S. 89.

²³ Vgl. ebd., S. 91.

²⁴ Vgl. ebd., S. 217.

²⁵ Vgl. ebd., S. 110.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

eine höhere Zeit eingeht²⁶. Damit vereint die Zeit in kariatischen Punkten, wie dem jährlichen Osterereignis, Vergangenheit und Zukunft miteinander und stellt eine Verbindung mit der göttlichen Ewigkeit her²⁷. Im Gegensatz dazu stehen Zeitspannen außerhalb von religiösen Ritualen mit wenig Bedeutung. Die Zeit insgesamt wird durch Gottes Handeln begonnen und erstreckt sich bis in die christliche Ewigkeit, welche als *nunc stans* aus der irdischen Zeit emporsteigt und der Zeit eine Bedeutung verleiht.

Der Prozess der Entzauberung, formuliert durch *Max Weber*, hat besonders auf den Zeitbegriff gravierende Auswirkungen, da eine entzauberte, mechanische Vorstellung der Welt einen mechanischen, horizontal ausgedehnten Zeitbegriff erfordert. Diese Vorstellung einer mechanischen und gleichmäßig fortschreitenden Zeit verweist auf eine mechanische Wirklichkeit, welche den Beginn des Universums als Anfang sowie das Ende des Universums als Ende der Zeit versteht. Damit wird durch die Vorstellung der Zeit auch die Vorstellung des Universums begründet, welche in Konflikt zur biblischen Schöpfungsidee und dem damit einhergehenden Weltbild steht²⁸. Mit diesem mechanischen Zeitbegriff können die Ziele des gesellschaftlichen Wandels, „ordered government and domestic peace“²⁹, umgesetzt werden und zur Stärkung und Strukturierung des zivilisierten Lebens beitragen. Damit kann festgestellt werden, dass die Einflüsse der Entzauberung auf den Zeitbegriff eine grundlegende Voraussetzung für die Säkularisierung darstellen.

2.2 Der Bezug der monotheistischen Religion zur Achsenzeit

Die Religion der immanenten Ordnung um 1500 weist nach *Taylor* charakteristische Merkmale einer frühen archetypischen Religion der Achsenzeit auf. Da diese Merkmale ein Charakteristikum einer monotheistischen Religion darstellen und für die weitere Veränderung der Religion von großer Bedeutung sind, sollen diese Merkmale im Folgenden herausgestellt und hinsichtlich der Einflüsse für die Säkularisierung kritisch hinterfragt werden.

²⁶ Vgl. ebd., S. 108.

²⁷ Vgl. ebd., S. 101-102.

²⁸ Vgl. ebd., S. 111.

²⁹ Taylor, Ch.: A secular age, S. 101.

in der deutschen Ausgabe: disziplinäre Zwänge der zivilisierten Ordnung und eine friedliche Ausrichtung, S. 110.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

Durch die Religion wird eine Einbettung des Menschen und der immanenten Ordnung in höhere Zusammenhänge hergestellt. So versteht die Religion den Menschen als in die Gesellschaft eingebettet, die Gesellschaft als in den Kosmos und den Kosmos als in einen göttlichen Plan und Bereich eingebettet. Durch diese Einbettung wird jedem Element ein höherer, nicht überschaubarer Sinn gegeben, der insgesamt einen Sinnzusammenhang herstellt. Die Einbettung, als Merkmal einer archetypischen Religion, zeigt *Durkheim* am Beispiel des australischen Totemismus auf, bei dem „unbestimmte Mächte, anonyme Kräfte und Geister, die je nach Gesellschaft mehr oder weniger zahlreich sind“³⁰, die Ordnung umgeben und einen Gesamtsinn herstellen. Durch diese präexistente anonyme Macht kann ein machtvolleres Gefühl der Überwältigung bis hin zum Selbstverlust erfahren werden. Ein weiteres Charakteristikum einer frühen archetypischen Religion der Achsenzeit ist die Unterscheidung in einen profanen Bereich, ohne eine Verbindung zu dieser anonymen Macht und deren Sinn, und den sakralen Bereich, der eine Verbindung und einen Sinn durch die anonyme Macht vermittelt. Damit stellt die achsenzeitliche Religion eine ineinander geschachtelte Ordnung her, welche den Menschen in die übergreifende kosmische Ordnung integriert.

Diese Charakteristika einer frühen archetypischen Religion stellt *Taylor* auch in der immanenten Ordnung um 1500 merkmalsgeleitet heraus:

1. Die Gesellschaft um 1500 ist hierarchisch sakrosankt strukturiert, indem die Gemeinschaft Vertreter anerkennt, die religiöse Handlungen vornehmen und damit einen Bezug zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft herstellen. Gleichzeitig steht die Gemeinschaft in einem kosmischen Zusammenhang, der die gesellschaftliche Ordnung legitimiert und Schutz und Sinn vermittelt.
2. Durch kollektive religiöse Handlungen werden Individuen in die Gemeinschaft integriert, so dass durch die Religion eine Verwurzelung des Menschen hergestellt wird. Gleichzeitig wird durch kollektive religiöse Handlungen die Stabilität der Gemeinschaft gesichert, welche dem Individuum Schutz vermitteln kann.
3. Religion und gesellschaftliches Leben sind eng miteinander verknüpft, so dass alltägliche Erfahrungen religiös gedeutet werden und damit als Anknüpfungspunkt der Religion dienen.

³⁰ Vgl. Joas, H.: Glaube als Option, S. 69.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

Gleichzeitig nimmt die Religion Fragen und Probleme des Alltags auf und deutet diese. Diese wechselseitige Ergänzung wird durch eine gemeinsame Ordnungsvorstellung und eine gemeinsame Sprache ermöglicht.

Das Merkmal der hierarchischen Komplementarität zwischen religiösen Anführern und der Gemeinschaft der Laien und der damit verbundenen gesellschaftlichen Ordnung führt zu gesellschaftlichen Spannungen aufgrund der verschiedenen gesellschaftlichen Stellungen und der vertretenen Ansprüche³¹. Aus diesem Spannungsverhältnis resultiert eine Trennung der Bereiche als immanente und transzendente Ordnung, welche eine Unabhängigkeit von Geistern und religiösen Autoritäten im immanenten Bereich wie auch eine Kritik an der gesellschaftlichen Ordnung durch den transzendenten Bereich ermöglichen. Durch diese Trennung ist das Individuum erstmals zu einem kleinen Teil von äußeren Einflüssen und der transzendenten Instanz getrennt, was *Taylor* als „buffered“³² beschreibt, unbeschadet der harmonischen Einbettung des Individuums in die immanente Ordnung. Damit wird durch die Entzauberung das Individuum „from porous to buffered self“³³ verändert. Durch diese Abpufferung, als Distanz des Menschen zur bestehenden religiös geprägten Ordnung, kann eine neue naturwissenschaftliche Wahrnehmung der Welt als Universum vorgenommen werden. Durch diese Distanz und Abpufferung des Menschen verändert sich die bis dato archetypisch ausgerichtete Form der Religion zu einer höheren religiösen Form³⁴. *Taylor* zeigt beispielhaft an der religiösen Praxis des Karfreitags als Todestag Christi die Bedeutung in der immanenten Ordnung und den transzendenten Verweis mit einer höheren Bedeutung auf. So ist der Karfreitag ein karitatischer Punkt, der auf die transzendente Ebene und die besondere Bedeutung Jesu verweist, gleichzeitig stellt die religiöse Praxis im immanenten Bereich eine Mischung aus „Christlichem und Heidnischem“³⁵ dar. Durch die Entwicklung der Religion zu einer höheren religiösen Form muss das Individuum aus der immanenten Praxis den Verweis auf eine transzendente Ebene eigenständig erkennen und so eine religiöse Erfahrung machen³⁶. Damit wird durch die Entwicklung der Religion die archetypische Form der Religion mit dem Ziel der

³¹ Vgl. Taylor, Ch.: Ein säkulares Zeitalter, S. 266.

³² Taylor, Ch.: A secular age, S. 35.

³³ Taylor, Ch.: A secular age, S. 35.

in der deutschen Ausgabe: von einer porösen Wahrnehmung zu einer Abpufferung des Ich, S. 240f..

³⁴ Vgl. Taylor, Ch.: Ein säkulares Zeitalter, S. 260-261.

³⁵ Ebd., S. 734,

³⁶ Vgl. ebd., S. 263-264.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

Erfüllung der gesellschaftlichen Ordnung durch gottergebene Handlungen und das Gedeihen in der Welt überwunden und eine innerliche religiöse Haltung angestrebt. Gleichzeitig verändern sich auch substanzielle Elemente der Religion durch die religiöse Entwicklung, so dass die archetypische Vorstellung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs durch die christliche Heilsvorstellung der *Agape*, der Gnade Gottes, ersetzt wird. Lediglich die gesellschaftliche Ordnung, welche transzendent gegeben und legitimiert ist, bleibt unverändert, was im Kontrast zur geistigen Entwicklung steht³⁷.

So zeigt die Religion um 1500 sich als Religion der Nachachsenzeit, als eine Mischung aus achsenzeitlichen Elementen und modernen Vorstellungen, welche parallel existieren³⁸. Die markante Unterscheidung zwischen der achsenzeitlichen und modernen Ordnung ist durch die Trennung zwischen immanentem und transzendtem Bereich gegeben, welche den achsenzeitlichen Dualismus zwischen dem profanen und dem sakralen Bereich überwindet und die Religion mit ihren Zielen und Vorstellungen auf den sakralen Bereich beschränkt³⁹.

2.3 Der Antrieb der Veränderungen der Religion um 1500

Die religiös legitimierte gesellschaftliche Ordnung um 1500 wird durch Spannungen zwischen immanentem und transzendtem Bereich verändert. In der bestehenden klerikal-hierarchischen Struktur sind nur einigen wenigen der Zugang zu dogmatischem Wissen und eine vollkommene Lebensführung möglich, wobei das weltliche, unvollkommene Leben der Laien die gesellschaftliche Ordnung umsetzt und durch Abgaben und Arbeit trägt. Die Trennung zwischen sakralem und immanentem Bereich wird als gesellschaftlich komplementär wirkend verstanden. Durch diese Trennung kann im immanenten Bereich eine geistige und wissenschaftliche Entwicklung stattfinden, welche die herausgestellten Merkmale der horizontal ausgerichteten Ordnung um 1500 als die Legitimation der gesellschaftlichen Ordnung durch eine höhere Macht, die Einordnung des Individuums in die gesellschaftliche Ordnung, die immanente Ordnung als Wirkbereich magischer Geister und transzendenter Kräfte sowie das Verständnis der Zeit gravierend

³⁷ Vgl. Joas, H.: Glaube als Option, S. 105.

³⁸ Vgl. Taylor, Ch.: Ein säkulares Zeitalter, S. 732.

³⁹ Vgl. ebd., S. 1016-1018.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

verändert. Damit wird durch die geistige Entwicklung die gesellschaftliche Ordnung zu einer vertikalen Ordnung verändert. Diese vorneuzeitliche Ordnung verwirklicht eine Trennung zwischen immanentem und sakralem Bereich, was zu einer Distanz zwischen der Gruppe der Laien und der Kleriker führt.

Es ergibt sich eine vorneuzeitliche Ordnung mit einer Vorstellung des Universums anstelle des bisherigen göttlich gestalteten Kosmos. die Zeit wird als gleichförmig, stetig verlaufend angenommen. Je nach gesellschaftlicher Verankerung ergeben sich in der praktischen Konsequenz große Unterschiede für die Ausübung der Religion, da die religiösen Eliten durch ihre Zeit und ihr Wissen ein spirituell hohes Niveau praktizieren – im Gegensatz zu Laien, welche ein weltlich orientiertes Leben mit achsenzeitlichen Elementen der Religion und religiösem Brauchtum praktizieren – und damit den Menschen in eine kosmische Ordnung einbetten, als „une religion du faire“⁴⁰.

Taylor sieht die zweistufige Religiosität historisch und anthropologisch tief verankert, da die „religion du faire“ bereits für christianisierte Stämme ein tradiertes Kulturgut darstellt, indem religiöse Inhalte mit einem traditionellen Brauchtum praktiziert werden⁴¹. Durch die zweistufige Religion, als Differenz in der spirituellen Ausrichtung, ergibt sich eine wechselseitige Unzufriedenheit, welche mit Veränderungsbestrebungen einhergeht. Das Laterankonzil von 1215 greift diese bestehende Differenz und Unzufriedenheit auf, indem es den brauchtümlichen Formen der Religion ihre Legitimität abspricht und eine religiöse Ausrichtung mit „innerweltlicher Askese“⁴² als anzustreben sieht. Damit werden durch das Laterankonzil die säkularen Laien zu einem christlich erfüllten Leben aufgerufen. Praktisch zeigen diese Bestrebungen des Laterankonzils für die brauchtümlichen Formen der Religion kaum Auswirkungen, so dass die bestehenden Differenzen der religiösen Formen und die damit einhergehende Unzufriedenheit bestehen bleiben und damit die gesellschaftliche Ordnung gefährden. Als Reaktion werden weitere Veränderungen der Religion im Zeitraum von 1450 bis 1650 als REFORM angestoßen und verfolgen das Ziel einer einheitlichen und höheren religiösen Form. Um die höhere religiöse Form auf gesamtgesellschaftlicher Ebene zu verankern, werden durch die REFORM drei Veränderungen

⁴⁰ Chaunu, Pierre: Le temps des Réformes, S. 172.

⁴¹ Vgl. Taylor, Ch.: Ein säkulares Zeitalter, S. 116.

⁴² Vgl. Weber, Max: Die protestantische Ethik, S. 119.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

initiiert: 1) eine Uniformierung der Spiritualität und Minimierung religiöser Bräuche. 2) eine Verinnerlichung der Spiritualität und damit ein hohes spirituelles Niveau und 3) die Gestaltung der gesellschaftlichen Ordnung unter Einbezug der Vorstellung des Menschen als Individuum. Zur Umsetzung dieser Veränderungen wird eine Erziehung des Gewissens im Sinne der Kirche durch verpflichtende Praktiken, wie die jährliche Beichte, umgesetzt⁴³. Somit verwirklicht die REFORM Regeln, welche auf eine „Abschaffung der auf dem hierarchischen Gleichgewicht beruhenden [verzauberten] Gesellschaft“⁴⁴ hinwirken und eine höhere religiöse Form wie auch eine zweckrationale Ordnung etablieren. Die Veränderung der Religion wird besonders in der gesellschaftlichen Haltung gegenüber gesellschaftlich Randständigen deutlich, da diese als Individuen wahrgenommen werden, welche zu höheren religiösen Formen angeleitet werden⁴⁵.

Insgesamt werden durch die religiösen Veränderungen der REFORM Prozesse initiiert, welche durch die geistige und gesellschaftliche Zielsetzung die Form der Religion tiefgreifend verändern und damit aus sich selbst heraus propagieren.

2.4 Die Transformation der achsenzeitlichen Religion um 1500 durch die REFORM

Die tiefgreifende Veränderung der Religion durch die REFORM, welche mit einer Strukturierung der Gesellschaft nach zweckrationalen Kriterien und einer rationalen und wissenschaftlichen Entwicklung einhergeht, kann als Entzauberung und Disziplinierung der Gesellschaft beschrieben werden. Durch diese Entzauberung wird die achsenzeitliche Einbettung der Religion und damit des Menschen in der Religion als sakrosankte Hierarchie aufgehoben. Die religiösen und gesellschaftlichen Vorstellungen des Menschen werden geprägt durch:

- eine entzauberte Welt, welche Transzendentes und Immanentes scharf trennt und damit eine abgepufferte Identität des Menschen ermöglicht.

⁴³ Vgl. Taylor, Ch.: Ein säkulares Zeitalter, S. 118.

⁴⁴ Ebd., S. 155.

⁴⁵ Vgl. ebd., S. 154.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

- ein diszipliniertes, individuelles Verhalten des Menschen, welches ein gesamtgesellschaftliches Ziel verfolgt.
- eine säkulare gesellschaftliche Ordnung ordnet dem Menschen eine individuelle Position zu, welche eine Unabhängigkeit von der Religion ermöglicht. Durch die Trennung von immanentem und transzendtem Bereich ist eine individuelle religiöse Ausrichtung möglich.⁴⁶

Ebenfalls wird durch die Veränderung der Religion das "modern social imaginary with a vision of moral orders an a pre-existing moral back-ground"⁴⁷ verändert. Durch die Möglichkeit einer Einordnung des Individuums in die gesellschaftliche Ordnung und einer individuellen religiösen Vorstellung verwirklicht die REFORM ein zunehmend individuelles und rationales Vorstellungsschema. Der gesellschaftliche Zusammenhang wird durch eine vertikale gesellschaftliche Ordnung als nationale und lokale Zugehörigkeit geschaffen. Damit werden volkstümliche religiöse Riten und archetypische Formen der Religion, welche an Kultobjekte und Reliquien gebunden sind, ersetzt⁴⁸. Jedoch stellt *Taylor* fest, dass das soziale Vorstellungsschema der REFORM auf gesellschaftliche und religiöse Klassen verschieden wirkt, so dass sich eine zunehmende Divergenz zwischen den religiösen Klassen herausstellt⁴⁹.

2.5 Problematisierung der REFORM-Bewegung

Die tiefgreifenden Veränderungen der REFORM zielen auf eine höhere und innerlich ausgerichtete Spiritualität, welche in einer richtigen religiösen Praxis an den richtigen Gott glaubt, so dass das Gute in der Welt verwirklicht wird. Jedoch treffen die Bestrebungen der REFORM auf unterschiedliche Kontexte und Verstehenshorizonte, so dass das Streben nach einer hohen uniformierten Spiritualität neue religiöse Ausrichtungen hervorbringt, wie beispielsweise die Mystik nach *Meister Eckhart* und die Introspektion nach *Thomas von Kempen*⁵⁰. Ebenso bringen die

⁴⁶ Vgl. ebd., S. 251.

⁴⁷ Taylor, Ch.: A secular age, S. 159, in der deutschen Ausgabe: das soziale Vorstellungsschema mit einer moralischen Idee und einem Selbstverständnis des Menschen, S. 252.

⁴⁸ Vgl. Taylor, Ch.: Ein säkulares Zeitalter, S. 736.

⁴⁹ Vgl. ebd., S. 738-739.

⁵⁰ Vgl. ebd., S. 133-134.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

Bestrebungen der REFORM nach einer Vertiefung der Spiritualität je nach religiösem Umfeld Probleme mit sich. *Taylor* stellt fest, dass auf einem hohen spirituellen Niveau, in Kreisen der religiös Gebildeten und der *Electi*, diese Bestrebung problemlos umgesetzt werden kann, jedoch können Menschen auf einem niedrigeren spirituellen Niveau der Forderung einer Anhebung und Uniformierung des Glaubens aufgrund der säkularen Anforderungen nur teilweise nachkommen. Damit wird die Religion auf einem niedrigeren spirituellen Niveau zu einer übergroßen Entsagungslast. So bleiben einige wenige volkstümliche Elemente der Religion aufgrund der tiefen Verwurzelung erhalten, finden jedoch unter Ausschluss des Klerus statt⁵¹. Beispielhaft für die Bestrebungen der REFORM führt *Taylor* die eschatologische Vorstellung an, welche in der bisherigen verzauberten Vorstellung ein Urteil durch das Jüngste Gericht umfasst und durch die liturgische Form, die Fürbitte, erleichtert werden soll. Diese Vorstellung wird durch die Spiritualisierung der Religion zu einer zunehmend individuellen Vorstellung gewandelt, welche die Komponente der Zuwendung durch Gott und die Erlösung der Sünder umfasst. Damit setzt die REFORM inhaltlich hohe Anforderungen, welche für viele Menschen nicht zu erreichen sind, so dass religiöse Mittler, wie Bettelmönche, zwischen den verschiedenen religiösen Niveaus vermitteln. Die Bettelmönche versuchen durch Predigten, welche an den Volksglauben als einfaches spirituelles Niveau anknüpfen, zu einer komplexeren spirituellen Haltung hinzuleiten und dabei wichtige Inhalte des Glaubens zu vermitteln, um so eine innerliche gläubige Haltung erreichbar zu machen⁵². Damit haben die Mönche und religiösen *Electi*, welche die REFORM antreiben, als klerikale Minderheit auch nach der REFORM eine große Macht inne⁵³. Jedoch wird durch die REFORM das substanziell spirituelle Verständnis von Reliquien zu einer überholten Vorstellung, indem Reliquien nicht verzaubert sind oder die Repräsentanz Gottes in der Welt darstellen, sondern lediglich eine erinnernde und stützende Kraft des Glaubens haben. Ebenfalls wird durch die Bestrebungen der REFORM das Verhältnis zwischen Menschen und Gott durch den Kernpunkt der REFORM, eine innerliche spirituelle Ausrichtung, neu gestaltet. *John Calvin* versteht die spirituelle Vertiefung zu Gott als omnipräsente und omnipotente Größe, welche überall und immer eine Begegnung ermöglicht. Aus dieser Sichtweise stellen die Sakramente nur eine von vielen

⁵¹ Vgl. ebd., S. 192-194.

⁵² Vgl. ebd., S. 119.

⁵³ Vgl. ebd., S. 184-185.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

Möglichkeiten der Verbindung zwischen Gott und dem Menschen dar, so dass eine Reduktion nach *Calvin* unzulässig ist.

Die mit der REFORM vollzogene Trennung zwischen immanentem und sakralem Bereich ermöglicht der Religion eine Anhebung des spirituellen Niveaus, wobei der Wirkbereich der Religion auf den sakralen Bereich eingegrenzt ist. Damit kann die durch die Religion gestaltete gesellschaftliche Ordnung nicht mehr gesamtgesellschaftlich wirken. Im sakralen Bereich für die *Electi* als religiös Gelehrte bleibt die religiöse Ordnung bestehen, jedoch muss die Position des Individuums in der neuzeitlichen Ordnung neu bestimmt werden, was eine enorme gesamtgesellschaftliche Verunsicherung mit sich bringt⁵⁴. Durch die Trennung der beiden Bereiche und die Ausrichtung im immanenten Bereich als zweckrationale Ordnung hat die REFORM das Ziel einer gesamtgesellschaftlichen Entzauberung umfassend erreicht. Jedoch ist die zweckrationale Ordnung nicht durch Gott begründet, sondern durch die Vorstellung des Menschen und ist damit unabhängig von einer transzendenten Instanz wie Gott. Die Zielsetzung der zweckrationalen Ordnung im immanenten Wohlergehen in der Familie, Arbeit und Gesellschaft stellt eine Alternative zum sakralen Heil der Menschen dar, so dass durch die gesellschaftliche Trennung Alternativen zur Religion umgesetzt werden⁵⁵. Infolge dieser neuen Denkweise und Zielsetzung durch die REFORM findet eine grundlegende Wegbereitung für den Humanismus statt als eine Alternative zu einer religiösen Lebensführung⁵⁶.

2.5.1 Auswirkungen der REFORM-Bestrebungen auf die Religion

Die REFORM-Bewegung im 15. Jahrhundert zielt auf eine Vertiefung und Uniformierung substanzieller Elemente des Glaubens und fokussiert damit besonders den leidenden Christus als Nächsten der Gläubigen. Damit soll die gläubige Haltung für alle Menschen, als Sünder, Laien und Arme, ansprechend und die Botschaft Jesu nachvollziehbar sein⁵⁷. Diese Vertiefung der Religion findet im sakralen Bereich statt, der vom immanenten Bereich getrennt ist. Im immanenten Bereich

⁵⁴ Vgl. ebd., S. 147-148.

⁵⁵ Vgl. ebd., S. 150-151.

⁵⁶ Vgl. ebd., S. 139.

⁵⁷ Vgl. ebd., S. 166.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

etabliert sich eine rationale Ordnung des wechselseitigen Nutzens, welche die regelmäßige Ordnung der Natur als mechanisches Zusammenwirken von einzelnen Teilbereichen und die Kohärenz zwischen Ort und Zeit auf die gesellschaftliche Ordnung überträgt⁵⁸. In dieser Ordnung, geprägt durch logische Gesetze, kann sich das Individuum einordnen unabhängig von der spirituellen Ausrichtung. In dieser rationalen Ordnung, welche Naturerscheinungen durch wissenschaftliche Erkenntnis und eine fossile Herkunft begründet, wird der Mensch „als zweckrationaler Akteur in dieser Welt erfasst, der das System effizient in Funktion hält“⁵⁹. Gleichzeitig ermöglicht die rationale Ordnung eine „naturegegebene Selbstdeutung“⁶⁰ und damit eine individuelle religiöse Einstellung. Dies stellt einen epochalen Wandel für die Religion und die individuelle religiöse Ausrichtung dar, da erstmals eine Möglichkeit des Unglaubens als Alternative besteht. Damit ergeben sich kontrastierende Haltungen zwischen dem zweckrationalen Verständnis im immanenten Bereich und dem religiösen Verständnis des Kosmos als vorgegebenes Deutungsmuster im transzendenten Bereich. Zudem stellt die Möglichkeit der individuellen Selbstdeutung des Menschen den Beginn eines epochalen Wandels dar als Grundlage des religiösen Individualismus. So kann das Individuum durch Freiheiten und die Förderung individueller Fähigkeiten zur "civility“, als Metapher der Zähmung, und einer individuellen religiösen Ausrichtung, als „self-fashioning“⁶¹, gelangen⁶². Diese wird erreicht, indem „wenige Auserwählte herrschen und die Gesellschaft disziplinieren“⁶³ und dadurch Disziplin und eine hohe Spiritualität umsetzen. Damit wird durch die Zivilität die Bestrebung der REFORM als Anhebung des spirituellen Niveaus vorbildhaft durch religiöse Eliten gezeigt, welche den im Menschen angelegten guten Willen zu einem höheren religiösen Niveau ausbauen⁶⁴. Ebenfalls wirkt die Zivilität auf religiöse Praktiken, welche die „Selbstbezüglichkeit“⁶⁵ überwinden und dem Prinzip des wechselseitigen Nutzens durch eine gemeinsame Handlung zutragen. Damit kann das Individuum durch Anpassung und Einsatz seiner Fähigkeiten seine gesellschaftliche Position und damit sein Ansehen verändern. Somit bringt die Entwicklung der

⁵⁸ Vgl. ebd., S. 173.

⁵⁹ Ebd., S. 173.

⁶⁰ Ebd., S. 271.

⁶¹ Taylor, Ch: A secular age, S. 112.

⁶² Vgl. Taylor, Ch.: Ein säkulares Zeitalter, S. 197.

⁶³ Ebd., S. 214.

⁶⁴ Vgl. ebd., S. 178.

⁶⁵ Ebd., S. 389.

original: concupiscence, S. 113.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

Zivilität im religiösen Bereich eine Spiritualisierung und im gesellschaftlichen Bereich einen Wert, der eine gesellschaftliche Position und Schutz vermittelt⁶⁶.

Das disziplinierte Leben in einer zweckrationalen gesellschaftlichen Ordnung, die auf wissenschaftlichen Erkenntnissen beruht, macht den Menschen zu einem abgepufferten Wesen. Darunter fasst *Taylor* einen Menschen, der sich sowohl von magischen Kräften als auch der Macht der Natur befreit hat, da er die Geschehnisse der Welt durch wissenschaftliche Erkenntnis erklären kann. Diese Entwicklung des abgepufferten Ich infolge der Trennung von immanentem und transzendtem Bereich durch die REFORM stellt eine weitreichende Entwicklung dar, welche dem Individuum die Möglichkeit der Distanzierung⁶⁷ und somit neue Handlungsmöglichkeit eröffnet⁶⁸. Damit stärkt die REFORM den immanenten Bereich als zweckrationales und vernunftgeleitetes Streben, was dem ausgrenzenden Humanismus den Weg bereitet⁶⁹. Die so reformierte Gesellschaft mit zivilisierten Individuen, welche fleißig, zuverlässig und diszipliniert einer regelmäßigen Arbeit mit fester Laufbahn nachgehen, kann in dem Erreichen immanenter Werte die Gnade und Zuwendung Gottes verwirklicht sehen⁷⁰, gleichzeitig können die immanenten Werte auch als autonome Erfolge verstanden werden, so dass ein transzendenter Bezug möglich, aber nicht zwingend ist⁷¹. Damit ist durch die Trennung von immanentem und transzendtem Bereich eine religiöse Ausrichtung als individuelle Entscheidung, getragen durch die Hoffnung auf das Reich Gottes, möglich. Jedoch verkümmert diese Ausrichtung durch das im 16. Jahrhundert stetig wachsende Interesse an Naturwissenschaften und ökonomischen Leistungen. Dieser Veränderungsprozess, initiiert durch die REFORM, kann als Beginn der "Subtraktionstheorie"⁷² verstanden werden, welche schrittweise tradierte religiöse Erklärungshorizont subtrahiert und durch die aufkommende naturwissenschaftliche Erkenntnis ersetzt. In dem Verständnis der Subtraktionstheorie stellt die Religion lediglich eine vorläufige, unvollständige Erklärung dar, welche abgestreift und durch die fortschreitende wissenschaftliche Aufklärung und "physikalischen

⁶⁶ Vgl. ebd., S. 392.

⁶⁷ Vgl. ebd., S. 80.

⁶⁸ Vgl. ebd., S. 231.

⁶⁹ Vgl. ebd., S. 236.

⁷⁰ Vgl. ebd., S. 187.

⁷¹ Vgl. ebd., S. 401.

⁷² Ebd., S. 161.

original: substraction stories, S. 26 f..

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

Gesetzen den Sinn der Dinge"⁷³ ersetzt wird.

Durch den religiösen Wandel motiviert durch die REFORM sieht *Lipsius*, als Neostoiker des 16. Jahrhunderts, eine Vertiefung der Spiritualität und eine individuelle Ausrichtung des Glaubens ermöglicht, was einen epochalen Wandel darstellt. Dabei geht *Lipsius* von der Agape, die Nächstenliebe des Menschen, und dem menschlichen guten Willen aus, der die Religion formt. Diese Veränderung erfasst *Lipsius* als Stoiker besonders, da er durch die Disziplinierung und das geförderte Vernunftvermögen die Grundlage für die *apatheia* als höheren, leidenschaftslosen, idealen Zustand des Menschen gelegt sieht⁷⁴. Somit kann die vorneuzeitliche Ordnung durch die Kraft des Verstands einen höheren religiösen Zustand erreichen, der individuell ausgerichtet ist.

Insgesamt bringt die REFORM durch das Hervorheben der Fähigkeit des Menschen und der individuellen Ausrichtung die Möglichkeit einer individuellen religiösen Ausrichtung als epochalen Umbruch hervor⁷⁵. Diese Veränderung hin zu einer rationalen gesellschaftlichen Ordnung sieht *Augustinus* nur durch die Hilfe Gottes ermöglicht, da durch das Bestehen einer rationalen Ordnung ein impliziter Verweis auf eine transzendente Größe gegeben ist, der das positive Ziel der Ordnung garantiert⁷⁶.

2.6 Die Entwicklung der rationalen Ordnung folgend aus der REFORM-Bewegung

Die Bestrebungen der REFORM bringen im 16. Jahrhundert eine rationale Ordnung des wechselseitigen Vorteils im immanenten Bereich mit einer normativen Funktion für die Gesellschaft. Die Ausbildung dieser rationalen Ordnung und die Trennung des immanenten und transzendenten Bereichs ermöglichen eine rein säkulare Deutungsvariante der Welt. Damit ist das Individuum durch die rationale Ordnung des 16. Jahrhunderts gesellschaftlich eingebettet und wird nicht durch gesellschaftliche oder höhere Mächte zu einer religiösen Haltung gezwungen, so dass

⁷³ Ebd., S. 74.

⁷⁴ Vgl. ebd., S. 202

⁷⁵ Vgl. ebd., S. 212-213.

⁷⁶ Vgl. ebd., S. 399.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

das Individuum abgepuffert ist.

Damit stellt der Mensch im immanenten Bereich die höchste Instanz dar, welche das gemeinschaftliche Zusammenleben und dessen Ziele durch eine Ordnung bestimmt⁷⁷. Die schrittweise Verwirklichung einer natürlichen Ordnung, welche die individuellen Fähigkeiten und den guten Willen des Menschen anerkennt, setzt damit die Agape im immanenten Bereich um. Damit wird in der rationalen Ordnung des immanenten Bereichs die Idee einer höheren Instanz durch den menschlichen Willen verwirklicht⁷⁸. Ein gelingendes Leben in dieser gesellschaftlichen Ordnung steht in Einklang mit der gottgegebenen Ordnung⁷⁹. Diese Wahrnehmung des immanenten Bereichs stützt *Taylor* auf die Idee von *Locke* als Vertreter des Neostoizismus und der Naturrechtslehre, der durch das Überwinden der individuellen Leidenschaft und die Ordnung des wechselseitigen Nutzens gleichgestellter Individuen eine natürliche Ordnung umgesetzt sieht⁸⁰. Diese zweckrationale Ordnung verwirklicht durch eine rationale Ausrichtung transzendente Ziele.

Die Möglichkeit der Distanzierung und Ablösung des Individuums aus der Gemeinschaft und dem religiösen Bereich prägt eine neue Identität. Das Individuum wird durch den Einsatz seiner Fähigkeiten und die Beziehung zu den Mitmenschen geformt und gesellschaftlich eingeordnet, so dass sich hieraus die individuelle Persönlichkeit formt⁸¹. Mit der neuzeitlichen Ordnung unter der Prämisse der Disziplinierung ändert sich das gesellschaftliche Zusammenleben und damit die Art der Beziehung⁸², so dass in der Konsequenz Beziehungen intensiver und im privaten Bereich stattfinden. Durch diese Veränderung kann sich das Individuum weiter in den privaten Bereich zurückziehen, da hier eine emotionale Ansprache und Erfüllung durch zwischenmenschliche Beziehungen gegeben ist.

⁷⁷ Vgl. ebd., S. 218.

⁷⁸ Vgl. ebd., S. 221.

⁷⁹ Vgl. ebd., S. 233.

⁸⁰ Vgl. ebd., S. 225-226.

⁸¹ Vgl. ebd., S. 237-138.

⁸² Vgl. ebd., S. 241.

2.7 Religion im Rahmen des sozialen Vorstellungsschemas der Neuzeit

Die gesellschaftlichen und religiösen Veränderungen der REFORM haben nach *Taylor* Einfluss auf das gesellschaftliche Vorstellungsschema, welches Ereignisse und Erfahrungen deutet und in einen Zusammenhang setzt. Somit werden durch das Vorstellungsschema, welches normative und praktische Elemente verbindet, das gesellschaftliche Zusammenleben wie auch die individuelle religiöse Ausrichtung grundlegend geprägt⁸³. Dabei werden mittels des Vorstellungsschemas durch den religiösen Bezug ein sinnstiftendes Hintergrundverständnis und Orientierung in der Welt vermittelt.

Das gesellschaftliche Vorstellungsschema wird durch Überzeugungen, welche mehrheitlich akzeptiert sind, und gemeinschaftliche Praktiken konstituiert. Damit wird das Vorstellungsschema in Abhängigkeit von zeitgenössischen Bedürfnissen sowie religiösen und gesellschaftlichen Veränderungen konstruiert und deutet diese. Durch das Vorstellungsschema wird ein Verständnisrahmen der Welt gelegt, in dem *Taylor* die Neigung zum Glauben bzw. zum Unglauben implizit verankert sieht⁸⁴. Das Vorstellungsschema, als Weltsicht mit religiösen Elementen, ist für die Betrachtung der Veränderung der Religion besonders interessant, da es Aufschluss über die gesamtgesellschaftliche Entwicklung und die sich daraus ergebende Position der Religion gibt.

2.7.1 Die Veränderung der Religion als gradueller Prozess angelehnt an die Betrachtung nach *E. Durkheim*

Die Grundlage der modernen Ordnung in der Neuzeit ist die Trennung zwischen immanentem und transzendtem Bereich, so dass spirituelle Alternativen als gleichwertige Optionen individuell eingenommen werden können. Die Trennung zwischen Religion und gesellschaftlicher Ordnung fasst *Emil Durkheim* als dreistufigen Prozess auf, der einerseits die Trennung von Religion und gesellschaftlicher Ordnung wie auch die Entwicklung der Religion beschreibt. Für die erste Stufe stellt *Durkheim* die Trennung zwischen Religion und gesellschaftlicher Ordnung fest, jedoch sind

⁸³ Vgl. ebd., S. 296.

⁸⁴ Vgl. ebd., S. 302.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

beide Bereiche miteinander verbunden, indem sich die gesellschaftliche Ordnung durch einen gottgegebenen Plan legitimiert. Zudem kann die Religion durch einen transzendenten Bezug der neo-durkheimischen Ordnung individuelle und gesellschaftliche Sicherheit und Stabilität vermitteln. In dieser neo-durkheimischen Ausrichtung der Gesellschaft stellt die Zugehörigkeit zur Religion ein entscheidendes Kriterium dar, welches die Identität prägt. Die weiter fortschreitende Trennung von Religion und gesellschaftlicher Ordnung, als paleo-durkheimische Ausrichtung der Gesellschaft, weist Religion und Gesellschaft als getrennte Bereiche auf, wobei die Religion einen Teilbereich der Gesellschaft darstellt. Die weiter fortschreitende Trennung zwischen Religion und gesellschaftlichem Bereich siedelt die Religion als autonomen Bereich jenseits der gesellschaftlichen Ordnung an, was als post-durkheimische Form beschrieben wird, so dass die Religion individuell wählbar im privaten Bereich stattfindet⁸⁵. Die fortschreitende Trennung zwischen Religion und gesellschaftlicher Ordnung hin zum Verständnis der Religion als autonome Größe ist für die Veränderung der Religion relevant, da sich hieraus neue funktionale und inhaltliche Bezüge zwischen immanentem und transzendtem Bereich ergeben. So hat die Religion in der neo-durkheimischen Ordnung die Aufgabe der Legitimation der gesellschaftlichen Ordnung und kann gleichzeitig substantielle Aspekte vermitteln. Diese Aufgabe der Religion verschwindet in der paleo-durkheimischen Ausrichtung, so dass die Religion als Teilbereich sich neu ausrichten und neue Funktionen erfüllen kann. Diese Möglichkeit ist in der post-durkheimischen Form, als vollständige Trennung zwischen Religion und gesellschaftlicher Ordnung und damit einer säkularisierten Gesellschaft, umfangreich gegeben, indem die Religion im privaten Bereich auf individuelle Fragen und Bedürfnisse eingehen kann. Durch die aufkommenden Möglichkeiten für die Religion und das Individuum kann die Säkularisierung als notwendiger Entwicklungsschritt positiv wahrgenommen werden⁸⁶.

Zudem bringt die fortschreitende Trennung von Religion und gesellschaftlicher Ordnung nach *Durkheim* eine veränderte Bedeutung der Religion mit sich, so dass die Religion und die religiöse Praxis aus dem öffentlichen Raum verschwinden, was als Bedeutungsrückgang der Religion interpretiert werden kann⁸⁷. Durch die Trennung und den Rückzug der Religion in den privaten

⁸⁵ Vgl. ebd., S. 759.

⁸⁶ Vgl. ebd., S. 762.

⁸⁷ Vgl. ebd., S. 710.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

Bereich ist eine individuelle Unabhängigkeit von Religion möglich, welche als Befreiung und Überlegenheitsgefühl erfahren werden kann, so dass der Mensch in der post-durkheimischen Ordnung sich als autarkes Wesen von der Religion getrennt hat.

2.7.2 Die moralische Ordnung der Neuzeit

Die fortschreitende Trennung der Religion und der gesellschaftlichen Ordnung ermöglicht im 17. Jahrhundert die Gestaltung der gesellschaftlichen Ordnung gemäß rationalen Erkenntnissen und der Naturrechtstheorie, so dass die Menschen nach dem Prinzip des wechselseitigen Vorteils zusammenleben⁸⁸. In dieser zweckrationalen Ordnung ist das Individuum zum eigenständigen Denken und Handeln aufgefordert. Damit hat die Ordnung der Neuzeit eine paleo-durkheimische Ordnung realisiert, welche die Religion als einen Teilbereich erfasst, der die Gesellschaft nur an einigen wenigen Stellen prägt und einen abgeschlossenen Teilbereich darstellt. In dieser rationalen Ordnung gestaltet das Volk, als gesellschaftlicher Souverän und höchste immanente Instanz, das gesellschaftliche Vorstellungsschema als umfassenden Zusammenhang des Lebens und anzustrebendes immanentes Ziel⁸⁹. Dabei ist das neuzeitliche Vorstellungsschema, geprägt durch die gesellschaftlichen Veränderungen, zunehmend rational gestaltet, so dass Erklärungen und Anforderungen der Religion im Vorstellungsschema verschwinden. So wird beispielsweise das Ziel des menschlichen Lebens im Vorstellungsschema nicht durch eine ontische Komponente, sondern durch menschliches Streben und Gedeihen im immanenten Bereich verstanden⁹⁰. Damit ermöglicht die neuzeitliche Ordnung grundsätzlich allen Menschen einen Zugang zu diesem Ziel, indem die Menschen durch Streben und „wechselseitige Achtung und gegenseitiges Entgegenkommen“⁹¹ die natürliche, gottgegebene Ordnung verfolgen⁹². Damit wird im neuzeitlichen Vorstellungsschema die durch die Religion tradierte hierarchische Komplementarität abgeschafft und durch einen horizontalen, gleichverteilten Zugang zur gesellschaftlichen Ordnung ersetzt. Die Trennung zwischen Religion und gesellschaftlicher Ordnung bringt damit auch eine Trennung der sozialen

⁸⁸ Vgl. ebd., S. 275.

⁸⁹ Vgl. ebd., S. 278-279.

⁹⁰ Vgl. ebd., S. 282-283.

⁹¹ Ebd., S. 285.

⁹² Vgl. ebd., S. 431.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

und der religiösen Ordnung, was religiösen Varianten wie dem Humanismus den Weg öffnet⁹³. Damit konstatiert *Taylor* für die Neuzeit eine gesellschaftliche Ordnung, welche frei von transzendenten Kräften das Gedeihen der Menschen als Ziel erfasst und damit ein "seit unvordenklicher Zeit existierendes Gesetz"⁹⁴ neu gestaltet.

Die neuzeitliche Ordnung lässt sich durch drei wesentliche Neuerungen zusammenfassen als:

- ein gesellschaftliches Vorstellungsschema, welches auf der Freiheit der Individuen und der Idee des wechselseitigen Nutzens basiert, so dass die Menschen von transzendenten Mächten und Geistern abgepuffert sind.
- ein gesellschaftliches Vorstellungsschema, welches den Menschen als freien Akteur mit Fähigkeiten und Begabungen, welche der Mensch zum Erreichen einer gesellschaftlichen Ordnung und des wechselseitigen Vorteils einsetzt, auffasst.
- ein gesellschaftliches Vorstellungsschema basierend auf einer horizontalen Ordnung, welche allen Individuen einen Zugang ermöglicht, so dass die Ordnung durch individuelle Fähigkeiten und Begabungen getragen wird.

Die Veränderung der gesellschaftlichen Struktur, als horizontale gesellschaftliche Ordnung, hat massive Auswirkungen auf die Religion. So wird durch die Auffassung des Menschen als freies und begabtes Individuum ein individuelles religiöses Verständnis im privaten Bereich etabliert⁹⁵. Damit zeichnet sich Religion in der Neuzeit durch individuelle Hingabe in persönlichem Engagement und eine Verinnerlichung des Glaubens aus, so dass die Religion als substanzielle und funktionale Größe wahrgenommen wird. Durch diese Veränderung der Religion, individuelle und private Größe, stellt *Taylor* heraus, dass „1) die Ökonomie, 2) die Öffentlichkeit und 3) die Regierung als gesellschaftlicher Bereich eine neue Ausrichtung erhalten“⁹⁶.

1) Die Ökonomie, welche bisher auf einen göttlich gegebenen Plan und ein höheres Ziel ausgerichtet wird, ist in der neuzeitlichen Ordnung durch das Prinzip des wechselseitigen Vorteils

⁹³ Vgl. ebd., S. 291.

⁹⁴ Ebd., S. 332.

⁹⁵ Vgl. ebd., S. 366-368.

⁹⁶ Ebd., S. 304.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

gestaltet⁹⁷. Die Gesellschaft wird als ökonomisches Kollektiv verstanden, welches durch gemeinsames Wirtschaften den Lebensunterhalt aller Mitglieder der Gesellschaft sichert, so dass eine Bestätigung der Ordnung durch eine höhere Instanz, wie Gott, obsolet wird⁹⁸. Das ökonomische Prinzip des wechselseitigen Vorteils bringt zudem eine gesteigerte Produktion hervor, welche militärische Stärke wie auch eine umfassende Schulung ermöglicht, so dass die Interessen und Zielvorstellungen der Menschen durch immanente ökonomische Prinzipien geprägt werden⁹⁹. Damit kann durch ökonomische Erfolge eine Sinndimension vermittelt werden analog zu einer transzendenten Zieldimension. Durch die getrennten Bereiche wie auch Zielvorstellungen im 17. Jahrhundert ist die Trennung zwischen Religion und gesellschaftlicher Ordnung in der Neuzeit praktisch umgesetzt, indem funktionale Aufgaben der Religion wie die Stärkung der Gesellschaft und eine umfassende Zieldimension durch die Ökonomie ersetzt werden. Durch diese ersetzende Funktion wird die Ökonomie zu einer gesellschaftlich übergeordneten Instanz¹⁰⁰.

2) Die Öffentlichkeit in der Neuzeit, welche durch die horizontale gesellschaftliche Ausrichtung für alle Individuen zugänglich ist, wie auch der eindimensionale und homogene Zeitbegriff stellen die Grundlage für einen Gedankenaustausch zwischen Individuen und Institutionen sowie als Ergebnis eine "öffentliche Meinung"¹⁰¹ dar¹⁰². Dieser Austausch wie auch die öffentliche Meinung ermöglichen eine Sinnvorstellung im immanenten Bereich, indem der individuelle Kontext verlassen und eine übergreifende Position eingenommen wird. Der Gedankenaustausch und die öffentliche Meinung tragen zur Entwicklung von neuen religiösen Ideen und Vorstellungen bei, welche je nach individueller Rezeption verwendet oder erweitert werden können, so dass die Öffentlichkeit eine identitätsstützende Funktion innehat¹⁰³.

3) Die gesellschaftliche Ordnung wie auch die Regierung werden in der Neuzeit nicht durch eine transzendente, übergeordnete Instanz legitimiert, sondern durch die Individuen als Mitglieder der Gesellschaft, welche in der horizontalen Ordnung die Möglichkeit des *Zugreifens* auf Ereignisse

⁹⁷ Vgl. ebd., S. 311

⁹⁸ Vgl. ebd., S. 318-319.

⁹⁹ Vgl. ebd., S. 370-372.

¹⁰⁰ Vgl. ebd., S. 311.

¹⁰¹ Ebd., S. 322.

¹⁰² Vgl. ebd., S. 338-339.

¹⁰³ Vgl. ebd., S. 329.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

haben¹⁰⁴. Damit wird in der Neuzeit "eine unpersönliche egalitäre Ordnung [...] in einer horizontalen Gesellschaft des direkten Zugriffs"¹⁰⁵ geschaffen, welche die Forderungen der Selbstregierung durch die Wahl der Meinungsvertretung und die Pflicht zur Vertretung der Interessen der Gemeinschaft realisiert und legitimiert¹⁰⁶. Der Bezug zu einer höheren Instanz ist in der horizontalen gesellschaftlichen Ausrichtung nicht erforderlich, da die Legitimierung durch das Volk geschieht¹⁰⁷.

Durch die dargestellten Veränderungen der Religion, als Trennung zwischen Religion und gesellschaftlicher Ordnung, und die damit verbundenen gesellschaftlichen Auswirkungen auf Ökonomie, Öffentlichkeit und Regierung, welche einen Verweis auf eine transzendente Instanz ablehnen¹⁰⁸, wird die Möglichkeit einer ungläubigen Haltung oder einer anderen religiösen Ausrichtung in der Neuzeit gegeben. Gleichzeitig hat die Religion als getrennter Bereich die Möglichkeit einer individuellen und den Erfordernissen angepassten Ausrichtung.

2.8 Der Deismus als Wendepunkt der Entwicklung der Religion im 18. Jahrhundert

Das neuzeitliche Vorstellungsschema, als Ausgangspunkt für die Ordnung im 18. Jahrhundert, gestaltet die Öffentlichkeit, Ökonomie und Regierung durch die rationale Ordnung des wechselseitigen Vorteils und bezieht sich auf die Natur als Grundlage. Jedoch wird deutlich, dass die gesellschaftliche Ordnung eine Fundierung über den immanenten Bereich der Natur hinaus sucht. Diese transzendente Verankerung und gesellschaftliche Stütze wird im 18. Jahrhundert durch den provinziellen Deismus, welcher Gott als Baumeister der Welt und der natürlichen Gesetze betrachtet, gegeben. Damit wird die rationale Ordnung durch eine personale, transzendente Instanz erweitert, welche über der immanenten Ordnung und dem Menschen steht und damit eine Abhängigkeit von Gott mit sich bringt. Dieses deistische Verständnis der Gesellschaft und der Welt

¹⁰⁴ Vgl. ebd., S. 358-359.

¹⁰⁵ Ebd., S. 361.

¹⁰⁶ Vgl. ebd., S. 345.

¹⁰⁷ Vgl. ebd., S. 363.

¹⁰⁸ Vgl. ebd., S. 348.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

versteht „Körper, Geschichte, gesellschaftliche Stellung und Emotionen des Individuums“¹⁰⁹ als gottgegeben und in ihrem Zusammenwirken als Hinweis auf eine transzendente Instanz. Dabei stellt die abhängige Beziehung zu einer transzendenten Instanz eine bekannte Komponente der neuzeitlichen Ordnung dar, jedoch ist die Vorstellung von einer personalen, transzendenten Instanz als Gott ein grundlegender Wendepunkt der deistischen Ordnung. Durch die personale Größe der transzendenten Instanz werden die gesellschaftliche Ordnung und deren Ziel auf einen umfassenden Sinn als Gesamtzusammenhang geschaffen. Dieser Zusammenhang steht im provinziellen Deismus im Fokus der göttlichen Aufmerksamkeit, so dass die menschlichen Handlungen durch eine transzendente Instanz als abstrakter Tun-Ergehen-Zusammenhang bewertet werden. Damit ist der Mensch in der deistischen Ordnung in einer Abhängigkeit von einer transzendenten Instanz und kann sich gleichzeitig individuell im Rahmen der gegebenen immanenten Ordnung mit indirektem Rückbezug zu Gott bewegen.

Mit dieser gesellschaftlichen Verankerung des 18. Jahrhunderts ist das Ziel verbunden, die gottgegebene Ordnung als individuelles und gemeinschaftliches Gedeihen zu realisieren. Durch diese Zielsetzung kann ein immanentes Gedeihen rein immanent verstanden werden ohne religiöse Perspektive, oder das immanente Gedeihen kann als Verwirklichung einer religiösen Lebensführung in der gottgegebenen Ordnung verstanden werden¹¹⁰.

2.8.1 Der anthropozentrische Wandel als Merkmal des Deismus

In dieser rationalen gesellschaftlichen Ordnung mit deistischer Komponente ist ein voranschreitender anthropozentrischer Wandel festzustellen, der das Wohlergehen und die Förderung der Individuen als Ziel der deistischen Ordnung in den Vordergrund rückt. So wird durch den anthropozentrischen Wandel der Mensch als geschaffen durch Gott, die transzendente Instanz, mit dem Ziel eines gelingenden Lebens, welches am Jüngsten Tag durch Gott betrachtet wird, verstanden. Dieses individuelle Verständnis des Menschen durch den anthropozentrischen Wandel bedeutet für die deistische Haltung eine Veränderung von der orthodoxen Auffassung des Deismus hin zu einer gemäßigten individuellen Form des Deismus, der die individuellen Interessen des

¹⁰⁹ Ebd., S. 490.

¹¹⁰ Vgl. ebd., S. 499.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

Menschen und nur in geringem Maße den mysteriösen transzendenten Charakter des Glaubens fokussiert¹¹¹. So kann der Mensch in dieser gemäßigten Form eine Gemeinschaft mit dem personalen Gott gestalten, welche Erfahrungen und Emotionen als religiöse Elemente einschließt¹¹². Damit spannt der Deismus eine Kontroverse auf zwischen der Ausrichtung der gesellschaftlichen Ordnung auf das Individuum oder auf eine transzendente Größe, was einen Konflikt birgt¹¹³. Um diese Kontroverse zu lösen, wird das gesellschaftliche Vorstellungsschema auf die Würde des Individuums und das immanente Wohl ausgerichtet, so dass theologisch komplexe Vorstellungen nachrangig behandelt werden. Damit wird durch die deistische Haltung die Möglichkeit des heilsmäßigen Lebens durch immanentes Gedeihen und Wohl ermöglicht als religiös pragmatische Haltung, so dass die Religion in den Alltag integriert ist und erschlossen werden kann. In diesem gesellschaftlichen Vorstellungsschema wird die sakrale Autorität dem immanenten Gedeihen untergeordnet und damit gesellschaftlich eingegrenzt, was gesamtgesellschaftlich zu einer Marginalisierung des Sakralen führt¹¹⁴. Durch diese Verhältnisbestimmung infolge des anthropozentrischen Wandels zwischen sakralem und immanentem Bereich ist zu summieren, dass der Religion als gesellschaftlicher Grundlage eine Bedeutung zukommt, indem sie das immanente Streben und Wohl des Menschen durch ein Ziel legitimiert, jedoch insgesamt als Religion auf einen Teilbereich der Gesellschaft eingegrenzt ist¹¹⁵. Damit stellt das im 18. Jahrhundert verwirklichte gesellschaftliche Vorstellungsschema geprägt durch den provinziellen Deismus nach *Taylor* einen Zwischenschritt zwischen der unbedingten religiösen oder der unbedingten humanistischen Ausrichtung dar, indem eine rationale humanistische Ausrichtung als Alternative möglich wird. Diese Veränderung hat Auswirkungen auf die individuelle religiöse Ausrichtung, indem das Individuum infolge des anthropozentrischen Wandels ein neues Selbstverständnis als „zweckrationales Subjekt“¹¹⁶ annimmt, welches auf immanentes Wohl in der rationalen Ordnung ausgerichtet ist. Gleichzeitig stellt der Zwischenschritt auch eine prekäre religiöse Situation dar, indem das Universum wissenschaftlich erschlossen werden kann, jedoch die Vorstellung einer transzendenten Instanz deistisch präsent ist.

¹¹¹ Vgl. ebd., S. 379.

¹¹² Vgl. ebd., S. 474.

¹¹³ Vgl. ebd., S. 382-383.

¹¹⁴ Vgl. ebd., S. 409.

¹¹⁵ Vgl. ebd., S. 413.

¹¹⁶ Ebd., S. 502.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

Der anthropozentrische Wandel wird von einer geistigen Elite vorangetrieben, die eine naturwissenschaftliche und komplexe religiöse Vorstellung in das Vorstellungsschema umsetzt und damit breite Volksschichten erreicht. In dieser Ordnung werden der waffentragende und gewaltsame Adel sowie eine elitäre Gruppe, die Künsten, Reisen und Entdeckungen nachgeht, von der breiten Masse, die den ökonomischen Fortschritt trägt, unterschieden¹¹⁷. An die neue Ordnung ist ein fester Kodex mit Sitten und Umgangsformen gebunden, der auf den wechselseitigen Vorteil baut und den gesellschaftlichen Umgang vereinfacht.

2.9 Die Entwicklung der Religion in der unpersönlichen Ordnung

Die sich aus der deistischen Ordnung und dem folgenden anthropozentrischen Wandel ergebende Ordnung stellt die Grundlage für die moderne Ordnung dar, so dass der Mensch als grundsätzlich unabhängig von einer transzendenten Instanz und auf das immanente Gedeihen und Wohl ausgerichtet verstanden wird. Damit ist die gesellschaftliche Ordnung unpersönlich angelegt, was eine gesellschaftliche Ordnung geprägt durch rationale Ideen, im Gegensatz zu personalen Vorstellungen, und die gleiche Stellung sowie das gleiche Ziel der Ordnung für alle Mitglieder der Gesellschaft umfasst. Die Veränderung des gesellschaftlichen Vorstellungsschemas und der Ordnung versteht *Taylor* in der unpersönlichen Ordnung als evolutiven Prozess, der im immanenten Bereich positive Errungenschaften tradiert und andere Eigenschaften verändert, so dass dieses Vorgehen durch Gott, als Baumeister des Universums und transzendente übergeordnete Instanz, legitimiert wird. In diesem evolutiven Prozess wird die unpersönliche Ordnung konstruiert und vermittelt dem Individuum eine Ordnung gemäß den Fähigkeiten des Menschen als Eckpunkte der Entwicklung. Somit prägt der Mensch die gesellschaftliche Ordnung, indem basierend auf den Erfahrungen der Achsenzeit der Mensch ödes und unkultiviertes Land besiedelt und wilde Tiere zähmt, ähnlich gefährlichen Kräften, was insgesamt immanentes Gedeihen hervorbringt und damit die Welt und deren Ordnung gestaltet¹¹⁸. Auf diese Weise werden in der unpersönlichen Ordnung der immanente Fortschritt und die naturwissenschaftlichen Vorstellungen der Welt gestärkt. Die

¹¹⁷ Vgl. ebd., S. 403.

¹¹⁸ Vgl. ebd., S. 566.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

Mechanisierung des Weltbildes versteht alle Objekte in der Welt auf einer Ebene mit einem entsprechenden Rang, so dass auch spirituell bedeutungsvolle Objekte objektiviert werden und damit eine Distanzierung des Menschen vom religiösen Bereich zulassen¹¹⁹. Durch die Objektivierung kann sich das Individuum sowohl von der Gemeinschaft als auch von Objekten distanzieren sowie in der egalitären, unpersönlichen Ordnung im immanenten wie auch sakralen Bereich einbringen. Damit wird die religiöse Institution zu einer Option, welche eine Verbindung zu Gott ermöglichen kann, jedoch muss die individuelle Verbindung zu Gott vom Individuum ausgehen¹²⁰. Infolge der Objektivierung wird deutlich, dass der Mensch im immanenten Bereich die höchste Instanz darstellt, welche die Welt gestaltet, und religiöse Objekte im immanenten Bereich einen niedrigen Rang einnehmen. Durch diese Gesamtsituation in der unpersönlichen Ordnung, welche die Trennung von immanentem und transzendtem Bereich fortsetzt und die transzendente Instanz als legitimierenden Rahmen, jedoch ohne Interaktion in der unpersönlichen Ordnung versteht, wird der ausgrenzende Humanismus als gläubige Option möglich¹²¹. Die humanistische Haltung stellt eine Option dar, welche von wenigen gewählt wird, da die humanistische Haltung keine Erlösung durch die Gemeinschaft erfahren kann¹²². Durch die fortschreitende Entwicklung der unpersönlichen Ordnung und die damit verbundene Möglichkeit der religiösen Distanzierung und die sich ergebenden religiösen Alternativen kann das Christentum als eine überwundene Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung verstanden werden, was ein religiöses Verständnis gemäß der Subtraktionstheorie vorlegt. Somit wird die Religion durch Vernunft und ein verändertes Verständnis von Gott abgelegt, so dass schrittweise durch ein personales, ein individuelles, ein unpersönliches und ein transzendentes Gottesbild die Religion aus der Welt subtrahiert wird¹²³. Damit stellt die unpersönliche Ordnung ein mechanisch funktionierendes System im immanenten Bereich dar, der Religion als Teilbereich und transzendenten Rahmen der gesellschaftlichen Ordnung verstehen kann, jedoch auch andere Verstehenskontexte zulässt¹²⁴.

¹¹⁹ Vgl. ebd., S. 485.

¹²⁰ Vgl. ebd., S. 479.

¹²¹ Vgl. ebd., S. 460.

¹²² Vgl. ebd., S. 475.

¹²³ Vgl. ebd., S. 460.

¹²⁴ Vgl. ebd., S. 494.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

2.9.1 Das Aufstreben des ausgrenzenden Humanismus

Durch die Etablierung der unpersönlichen Ordnung im immanenten Bereich und das Verständnis der Religion als Teilbereich, der durch religiöse Alternativen oder eine humanistische Ausrichtung ersetzt werden kann, wird die Religion zu einer wählbaren Größe. So kann sich das Individuum innerhalb der unpersönlichen Ordnung von der Religion distanzieren und eine religiöse Alternative, wie den ausgrenzenden Humanismus, wahrnehmen. Jedoch stellt der ausgrenzende Humanismus bis dato eine gesellschaftlich außenstehende Option dar. *Taylor* verortet zwei grundlegende Veränderungen, welche den ausgrenzenden Humanismus umfassend stärken, als:

- die Vernunft und die bestehenden Naturgesetze in der unpersönlichen Ordnung als Widerspruch zu einer transzendenten, nicht erklärbaren Natur Gottes,
- die individuelle Freiheit in der unpersönlichen Ordnung, begründet durch die positive Wahrnehmung und die individuellen Fähigkeiten des Menschen, welche durch die hierarchische Struktur der autoritär ausgerichteten religiösen Ordnung nicht gegeben ist¹²⁵.

Auf diesen grundlegenden Veränderungen bauen weitere Entwicklungsschritte im Verständnis der Religion, im gesellschaftlichen Bereich, in der Wahrnehmung des Individuums und in der rationalen Denkweise auf, welche den ausgrenzenden Humanismus zu einer aufstrebenden Option machen.

1) Das Verständnis der Religion ist beginnend durch das Laterankonzil von 1215 und die REFORM durch eine zunehmende Spiritualisierung und Anhebung des religiösen Niveaus geprägt¹²⁶. Die Forderung der REFORM, ein geordnetes, zivilisiertes Leben als Grundlage für ein gottgefälliges Leben und eine angemessene Religion zu gestalten, verknüpft die Religion mit hohen Anforderungen. Trotz der angestrebten Anhebung des religiösen Niveaus wird ein substanzieller Bedeutungsverlust der Religion konstatiert, so dass Religion als Form ohne inhaltlichen Bezug zu einer transzendenten Größe praktiziert wird¹²⁷. Diese Fokussierung auf Ordnung und Disziplin im Rahmen des religiösen Lebens zu Lasten einer inhaltlichen Vertiefung fasst *Taylor* als erste anthropozentrische Verschiebung auf. Die unpersönliche Ordnung, welche eine Distanzierung zur

¹²⁵ Vgl. ebd., S. 517-518.

¹²⁶ Vgl. ebd., S. 416.

¹²⁷ Vgl. ebd., S. 417.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

Religion ermöglicht, greift die inhaltlichen und praktischen Probleme der Religion auf, so dass die humanistische Alternative durch eine inhaltliche sowie praktische Ausrichtung attraktiv erscheint.

2) Die unpersönliche gesellschaftliche Ordnung ist auf das immanente Wohl des Einzelnen und die individuelle Freiheit als Zieldimension ausgerichtet, so dass der sakrale Bereich einen wählbaren gesellschaftlichen Teilbereich darstellt. Durch diese Position der Religion wird eine humanistische Ausrichtung im immanenten Bereich möglich, wobei diese spirituell auf eine höhere transzendente Größe wie Gott verzichtet und die gesellschaftliche Ordnung durch die Fähigkeiten des Menschen konstruiert sieht. Damit ist die humanistische Ausrichtung gegenüber einer religiösen Ausrichtung "selbstgenügsam, da er weder letzte Ziele über das menschliche Gedeihen hinaus setzt noch eine Instanz jenseits des immanenten Gedeihens"¹²⁸ verortet. Durch diese Haltung ist die humanistische Ausrichtung immanent stützend angelegt und wird durch das immanente Gedeihen und Wachsen bestätigt. Beide Aspekte, die selbstgenügsame Position und die immanent stützende Funktion, stellen einen Vorteil der humanistischen Haltung gegenüber der religiösen Haltung dar, so dass die humanistische Haltung in der unpersönlichen Ordnung an Bedeutung gewinnt.

3) Die unpersönliche Ordnung des wechselseitigen Nutzens nimmt den Menschen mit seinen individuellen Fähigkeiten positiv wahr, so dass die humanistische Sichtweise von einem gütigen und barmherzigen Menschen ausgeht¹²⁹. Damit knüpft die humanistische Position an die deistische Spur der Agape als Grundlage für die Barmherzigkeit an, erklärt jedoch die positive Wahrnehmung des Menschen in einem rein immanenten Rahmen ohne eine transzendente Größe oder religiöse Anforderungen an den Menschen¹³⁰. Durch diese positive Grundlage des Menschen handelt dieser im wechselseitigen Nutzen in der Welt und erfüllt damit die immanente Ordnung¹³¹. Damit stellt die humanistische Haltung innerhalb der unpersönlichen Ordnung ein sich selbst verstärkendes Konzept dar, indem die positive Wahrnehmung des Menschen einen individuellen Zuspruch zur humanistischen Haltung mit sich bringt, so dass die Akzeptanz und Verbreitung der humanistischen Haltung stetig steigen.

4) Die humanistische Denkweise versteht das Individuum durch eine individuelle spirituelle

¹²⁸ Ebd., S. 41.

¹²⁹ Vgl. ebd., S. 432-433.

¹³⁰ Vgl. ebd., S. 421-423.

¹³¹ Vgl. ebd., S. 426.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

Ausrichtung bestimmt, welche in der gesellschaftlichen Ordnung zum Ausdruck kommt. Dieses Verständnis der religiösen Ausrichtung wurde im Zuge der REFORM vorgestellt, die eine Disziplinierung des Menschen forderte, um die Religion auf einem höheren spirituellen Niveau zu vollziehen. Diese Disziplinierung wird durch die humanistische Denkweise aufgegriffen und als Grundlage einer stabilen und ausgeglichenen gesellschaftlichen Ordnung verstanden, welche gesellschaftlichen Frieden und Ordnung sichert¹³² und schließlich immanentes Gedeihen und Fülle hervorbringt¹³³. Die humanistische Ordnung versteht sich als gesellschaftliche Ordnung, gestaltet durch „moralism and impersonal order“¹³⁴ und die Vermeidung von unzivilisierten Formen wie Gewalt. Somit ergibt sich eine wechselseitige Bedingung zwischen dem humanistischen Verständnis des Menschen und dem immanenten Gedeihen. Damit löst die humanistische Ausrichtung, gegeben durch eine individuelle spirituelle Ausrichtung, das Individuum als Bedingungen und Abhängigkeiten seiner Umgebung und löst die Vorstellung eines provinziellen Deismus ab.

Insgesamt ist festzustellen, dass die Veränderungen in den Bereichen des Verständnisses der Religion, im gesellschaftlichen Bereich, in der Wahrnehmung des Individuums und der rationalen Denkweise die spirituelle Vorstellung der Menschen prägen und schrittweise den ausgrenzenden Humanismus als spirituelle Option stärken. Somit wird durch den ausgrenzenden Humanismus eine Möglichkeit gegeben, welche eine Ablehnung der traditionellen Form der Religion aufgrund der großen Anstrengungen und der negativen Aussichten ermöglicht und eine individuelle religiöse Entscheidung ermöglicht¹³⁵.

2.9.2 Der ausgrenzende Humanismus als Schritt zur religiösen Individualisierung

Die religiösen und gesellschaftlichen Veränderungen durch die unpersönliche Ordnung und den anthropozentrischen Wandel bringen eine vertikal ausgerichtete Gesellschaft des direkten Zugriffs für alle Mitglieder der Gesellschaft hervor. Zudem ist die Gesellschaft der unpersönlichen Ordnung

¹³² Vgl. ebd., S. 444-445.

¹³³ Vgl. ebd., S. 437.

¹³⁴ Taylor, Ch: A secular age, S. 313.

in der deutschen Ausgabe: Ethik der wohlthätigen Ordnung, S. 420.

¹³⁵ Vgl. Taylor, Ch.: Ein säkulares Zeitalter, S. 449.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

in ein mechanisches Weltbild mit einer homogenen Zeit und einer wissenschaftlichen Beschreibung der Welt eingebettet¹³⁶. Der anthropozentrische Wandel legt eine Beschränkung der Ordnung auf den immanenten Bereich fest, als Ausschluss von Geistern und transzendenten Wirkmächten, welcher das Ziel der gesellschaftlichen Ordnung durch immanentes Gedeihen und Wohlergehen definiert. Auf diese Weise befreit der ausgrenzende Humanismus das Individuum von tradierten transzendenten Bezügen und spirituellen Vorgaben, so dass das Individuum vernunftgeleitet und selbstbestimmt in der unpersönlichen Ordnung agieren kann. Dieses vernunftgeleitete und selbstbestimmte Individuum, abgeschottet von äußeren Einflüssen und magischen Kräften, welches sich durch die unpersönliche Ordnung ergibt, bezeichnet *Taylor* als „abgepuffertes Selbst“¹³⁷. Das abgepufferte Selbst hat in der unpersönlichen Ordnung die Möglichkeit zu einer eigenverantwortlichen und individuellen religiösen Ausrichtung, was gleichzeitig die Pflicht der eigenverantwortlichen religiösen Entscheidungen beinhaltet. Durch die fortschreitende gesellschaftliche Entwicklung zu einer disziplinierten, alphabetisierten und gebildeten Gesellschaft erhält das Individuum die Möglichkeit zu einer fundierten religiösen Entscheidung durch ein kritisches Hinterfragen sowie religiöse Schriften und Quellen¹³⁸.

Der skizzierte Veränderungsprozess in der unpersönlichen Ordnung ermöglicht eine religiöse Haltung, welche individuell wählbar ist, so dass die unpersönliche Ordnung und der ausgrenzende Humanismus eine religiöse Individualisierung hervorbringen. Diese Möglichkeit stellt einen tiefgreifenden Umbruch dar, da die religiöse Ausrichtung einerseits nicht mehr durch die Gesellschaft gegeben ist und andererseits im privaten Bereich stattfindet. Gleichzeitig bergen die religiöse Individualisierung und die humanistische Ausrichtung das Problem der Isolierung von einem höheren Sinn und einer transzendenten Instanz, da sich diese Konzepte lediglich auf einen immanenten Bereich beziehen. Diese Problematik bezeichnet *Taylor* als „equilibrium in tension“¹³⁹ der unpersönlichen Ordnung, die einerseits in Richtung einer individuellen Glaubensprüfung und des Strebens nach immanentem Gedeihen verweist und andererseits durch die transzendente, sinnvermittelnde und stabilisierende Größe auf die orthodoxe Tradition ausgerichtet ist. Zwischen

¹³⁶ Vgl. ebd., S. 509.

¹³⁷ Ebd., S. 54;

¹³⁸ Vgl. ebd., S. 511.

¹³⁹ Taylor, Ch: A secular age, S. 43
in der deutschen Ausgabe: doppelter Druck, S. 513.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

den Polen der individuellen Glaubensprüfung und der orthodoxen Tradition baut sich ein Spannungsfeld auf, wie durch die Wortwahl deutlich wird, welches zwischen der neu ermöglichten Freiheit und Selbstbestimmung durch die religiöse Individualisierung und der Stabilität und Sinngebung durch die religiöse Tradition variiert. Beide religiösen Pole, die religiöse Individualisierung wie die religiöse Tradition, stellen Extrema dar, so dass die Menschen religiöse Varianten zwischen diesen Polen als individuelle Lösung finden. Mit steigendem doppeltem Druck und einer Ausweitung der immanenten wie auch transzendenten Anforderungen an das Individuum wächst die Anzahl der religiösen Varianten, so dass durch die religiöse Individualisierung in kleinem Umfang ein religiöser Pluralismus festzustellen ist.

Für den beginnenden religiösen Pluralismus in der unpersönlichen Ordnung stellt *Taylor* fest, dass die steigende Zahl an religiösen Varianten eine zunehmende Homogenität der religiösen Varianten mit sich bringt, so dass die Unterschiede zwischen den einzelnen religiösen Varianten kaum noch zu erkennen sind. Durch die Homogenität der religiösen Varianten wird ein individueller Wechsel zwischen den religiösen Varianten leichter, so dass die Zugehörigkeit und Stabilität der religiösen Varianten stetig sinken. Aufgrund dieser Verhältnismäßigkeit kommt *Taylor* zu dem Schluss, dass der ausgrenzende Humanismus und die daraus folgende Möglichkeit der religiösen Individualisierung zu einer religiösen Pluralisierung und gleichzeitigen religiösen Fragilisierung führen. Den beschreibenden Zusammenhang zwischen religiöser Homogenisierung und Fragilisierung skizziert *Taylor* als linear. Graphisch kann dies als Lineare dargestellt werden, welche auf der x-Achse die religiöse Fragilität zeigt, welche bei einer religiösen Varianten wie einer achsenzeitlichen Religion oder dem Deismus, aufgetragen auf der y-Achse, klein ist. Steigt die Anzahl der religiösen Varianten, wie in der unpersönlichen Ordnung beschrieben, so steigt auch auf der Linearen die religiöse Fragilität. Somit zeigt eine große Zahl religiöser Varianten eine maximale Fragilität.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

Anzahl der religiösen Varianten ~ religiöse Homogenität

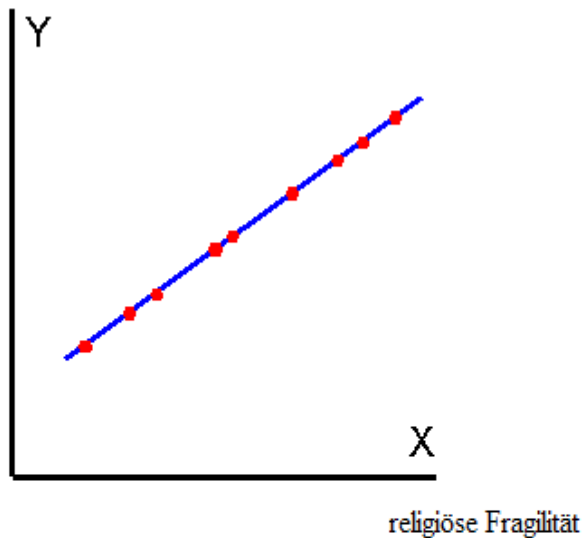


Abbildung 1: Religiöse Fragilität in Relation zu der Anzahl der religiösen Varianten

Quelle: eigene Darstellung

Taylor eruiert zudem die ausgebauten Bildungsmöglichkeiten durch Schule, Gemeindearbeit und Begegnung mit Religion ein Erschließen individueller Fragen, beispielsweise zur Theodizee-Problematik oder der Plausibilität einer transzendenten Instanz, als Grund für eine fortschreitende religiöse Instabilität. Damit ergibt sich eine paradoxe Situation, indem die Bildung, welche einen religiösen Individualismus ermöglicht hat, gleichzeitig zu einer Schwächung der religiösen Ausrichtungen beiträgt und die individuelle Suche nach einer religiösen Ausrichtung erschwert¹⁴⁰.

2.9.3 Probleme der religiösen Pluralisierung

Mit der Möglichkeit einer individuellen religiösen Ausrichtung in der unpersönlichen Ordnung wird die Religion als wählbarer Teilbereich betrachtet. Jedoch erfährt das abgepufferte Ich in der

¹⁴⁰ Vgl. Taylor, Ch.: Ein säkulares Zeitalter, S. 522.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

immanent ausgerichteten Ordnung lediglich eine immanente Sinngebung, so dass eine individuelle religiöse Sinnsuche stattfindet. Die Kritik an der immanenten Sinngebung formuliert *Taylor* entlang drei Achsen der Kritik, welche sich auf die immanente Sinn- und Zieldimension, auf die Schalheit und Unangepasstheit der Übergangsriten im immanenten Bereich und die Fragilität des Sinns durch dogmatische religiöse Vorstellungen und Ansprüche innerhalb der tradierten Form der Religion bezieht¹⁴¹. Diese Kritikpunkte sollen im Folgenden detaillierter beleuchtet werden, um die damit einhergehenden Probleme für die individuelle religiöse Ausrichtung zu verstehen.

Die 1. Achse der Kritik orientiert sich an der Frage nach einem höheren Sinn, „Is that all there is?“¹⁴², welche durch die historische Entwicklung der Religion stets durch einen transzendenten Verweis beantwortet wurde. Erst die humanistische Ausrichtung sieht den umfassenden Sinn durch das immanente Gedeihen und die menschlichen Fähigkeiten und Begabungen gegeben und damit eine Sinndimension konstruiert¹⁴³. Jedoch wird durch die immanente Ausrichtung des Sinns deutlich, dass diese Orientierung nur einen begrenzten Rahmen darstellt. Durch die Möglichkeit der religiösen Individualisierung kann das Individuum durch individuelle Konstruktion eine religiöse Variante mit Bezug auf eine transzendente Instanz wie auch auf immanente Komponenten entwickeln. Die Kritik an der immanenten Sinndimension weist durch die religiöse Pluralisierung auf eine individuelle religiöse Auseinandersetzung und religiöse Pluralisierung.

Die 2. Achse der Kritik bezieht sich auf die Schalheit und Unangepasstheit der Übergangsriten im immanenten Bereich, da hier die Trennung zwischen immanentem und transzendtem Bereich auch für den Sinn und das Innere des Menschen umgesetzt wird. Durch diese Trennung wird eine individuelle Sinnsuche motiviert, welche auf „die Verschmelzung von normalen [menschlichem] Begehren mit der Natur und dem Empfinden für ein höheres Ziel“¹⁴⁴ zielt, als Wiederherstellung des natürlichen Lebensstroms des Menschen¹⁴⁵. Damit verortet *Taylor* die Trennung zwischen immanentem und transzendtem Bereich als Motivation der transzenten Sinnsuche und Konstruktion individueller religiöser Varianten mit immanentem und transzendtem Bezug. So kann die Kritik an der Schalheit und Unangepasstheit der Übergangsriten als Kritik an der Trennung

¹⁴¹ Vgl. ebd., S. 525.

¹⁴² Ebd., S. 525.

¹⁴³ Vgl. ebd., S. 528.

¹⁴⁴ Ebd., S. 531.

¹⁴⁵ Vgl. ebd., S. 534.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

zwischen immanentem und transzendtem Bereich und dem sich ergebenden abgepufferten Ich per se aufgefasst werden¹⁴⁶. Entlang dieser Kritik und der Sinnsuche ergeben sich spirituelle Ausrichtungen, welche durch Zusammenführung von immanentem und transzendtem Bereich einen umfassenden Sinn, als harmonisches Ganzes herstellen, wie es beispielsweise in der ökologischen Bewegung zu beobachten ist. Damit wird deutlich, dass die Kritik an der Trennung zwischen immanentem und transzendtem Bereich eine Sinnsuche nach sich zieht, welche religiöse Varianten als plurale religiöse Ausrichtung hervorbringt.

Die 3. Achse der Kritik bezieht sich auf die Oberflächlichkeit und die Fragilität des Sinns durch eine starre und dogmatisch geprägte Religion. Diese Form der Religion ist nicht an die Veränderungen der unpersönlichen Ordnung angepasst, so dass durch eine kritische Beleuchtung oder individuelle Wendungen des Lebens der Sinn und die Orientierung durch diese Form der Religion zerbrechen¹⁴⁷. Entlang dieser Kritik ergibt sich in der unpersönlichen Ordnung eine individuelle Vorstellung des Sinns. Jedoch kann diese immanente Sinnausrichtung nicht über die Grenzen des menschlichen Lebens, gegeben durch Tod und Krisen, hinaus verweisen, so dass der Tod als herausgehobener Grenzpunkt in der immanenten Ordnung erfahren wird¹⁴⁸. Um dieser Kritik zu entgegnen muss eine individuelle Vorstellung von Sinn entwickelt werden, welche damit zur religiösen Pluralisierung beiträgt.

¹⁴⁶ Vgl. ebd., S. 534.

¹⁴⁷ Vgl. ebd., S. 540.

¹⁴⁸ Vgl. ebd., S. 541-542.

2.10 Die Religion in der Moderne

Die Möglichkeiten der religiösen Individualisierung in der unpersönlichen Ordnung und der aufstrebende Humanismus als religiöse Option stellen die Basis der religiösen Situation in der Moderne dar. So weitet sich die damit einhergehende religiöse Pluralisierung in der Moderne aus und bringt weitere denkbare Glaubensvarianten mit sich, welche die Religion individuell und kritisch beleuchten. Diesen Effekt stellt *Taylor* als charakteristisch für die Moderne heraus und beschreibt ihn als Nova-Effekt. Die Ausweitung der religiösen Varianten und die daraus folgenden aufgesplitterten religiösen Positionen sieht *Taylor* in einem kausalen Zusammenhang mit der verbesserten Kommunikation und Bildung, welche die religiöse Individualisierung für die gesamte Gesellschaft zugänglich machen¹⁴⁹. Somit wird der durch Bildung und immanentes Gedeihen propagierte "expressive individualism"¹⁵⁰ nicht nur auf die Jugendkultur, Konsum und Mode, sondern auch auf die Religion angewendet. Durch die individuelle religiöse Konstruktion treten verbindliche Normen und Vorschriften in den Hintergrund, so dass auch deren stützende Funktion für die Öffentlichkeit als Gesellschaft und Staat verschwindet¹⁵¹. Somit ist die Trennung zwischen immanentem und transzendtem Bereich in der Moderne komplett vollzogen, so dass die gesellschaftliche Ordnung grundlegend säkular ausgerichtet ist.

2.10.1 Die Moderne als dunkler Abgrund für die Religion

Die säkular ausgerichtete gesellschaftliche Ordnung erfasst die Religion als getrennten Teilbereich der Gesellschaft, der neben dem traditionell-institutionellen religiösen ein Spektrum an religiösen Varianten umfasst. Dabei werden die verschiedenen Varianten als gleichwertig erfasst, so dass die Sinnsuche und individuelle Orientierung durch eine immanente Instanz beantwortet werden können¹⁵². Als Beispiel führt *Taylor* das Erleben der Wildnis an, welche das Geheimnis der Schöpfung und den Plan Gottes verdeutlicht und damit einen Sinn im immanenten Bereich

¹⁴⁹ Vgl. ebd., S. 507.

¹⁵⁰ Taylor, Ch.: A secular age, S. 299.
in der deutschen Ausgabe: expressiver Individualismus, S. 508.

¹⁵¹ Vgl. Taylor, Ch.: Ein säkulares Zeitalter, S. 508.

¹⁵² Vgl. ebd., S. 569.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

vermittelt¹⁵³. Durch die Möglichkeit der individuellen religiösen Ausrichtung wird die Religion als transzendente Ausrichtung zu einer wählbaren Option neben immanenten Ausrichtungen, welche die Sinnsuche auf den immanenten Bereich reduzieren, und damit den Wandel zu Irreligiosität eingeleitet. Die verschiedenen gleichwertigen Antworten auf die Sinnsuche als individuelle Ausrichtung in der Moderne beschreibt *Taylor* als religiöse *Nova*, bei der die transzendente Antwort auf die Sinnfrage in Konkurrenz zu immanenten Alternativen tritt¹⁵⁴. Diese Konkurrenz wird beispielhaft im Vorstellungsschema der jüdisch-christlichen Schöpfungsmythologie nachvollziehbar, welche den Sprechakt Gottes als transzendente Instanz und transzendente Sinndeutung versteht, welche jedoch in der Moderne durch die Trennung zwischen Immanenz und Transzendenz und die Möglichkeit der wissenschaftlichen Erklärung durch eine rationale Vorstellung der Schöpfung ersetzt wird¹⁵⁵. Damit erschließt die immanente Ausrichtung die bestehende gesellschaftliche Ordnung und macht das Ziel dieser Ordnung durch Regeln und Anleitungen erreichbar. Die Legitimation dieser Ordnung wird durch naturwissenschaftliche Erkenntnisse und die Fähigkeiten des Menschen gegeben, so dass eine immanente Antwort auf die Sinnsuche die transzendente religiöse Ausrichtung fragilisiert¹⁵⁶. Jedoch sieht *Taylor* in dieser immanenten Ausrichtung die „malaises of modernity“¹⁵⁷ als ein Unbehagen, da sie das Individuum auf eine immanente Ausrichtung weisen, jedoch stets die Frage der Kontingenz und der Sicherheit offen lassen.

Damit sind in der Moderne zwei tiefgreifende religiöse Veränderungen zu konstatieren, 1. Das Aufstreben alternativer spiritueller Konzepte und 2. ein Verlust an Bedeutung und Einfluss der traditionellen religiösen Ausrichtung, welche in den veränderten gesellschaftlichen Bedingungen eine neue Situation der Religion schaffen¹⁵⁸.

¹⁵³ Vgl. ebd., S. 583-584.

¹⁵⁴ Vgl. ebd., S. 590.

¹⁵⁵ Vgl. ebd., S. 547-551.

¹⁵⁶ Vgl. ebd., S. 554-557.

¹⁵⁷ Taylor, Ch: A secular age, S. 307.

¹⁵⁸ Vgl. Taylor, Ch.: Ein säkulares Zeitalter, S. 547-551.

2.11 Der expandierende Unglaube im 19. Jahrhundert

Das Verständnis des Menschen in einer immanenten und rational ausgerichteten Ordnung, welche die transzendente Ebene als optionale Ergänzung wahrnimmt, versteht die individuelle Sinnsuche mit einer individuellen Vorstellung der Religion verbunden. Damit stellt *Taylor* in der Moderne den Verlust einer verbindlichen transzendenten Vorstellung und deren Tradition fest, so dass die ontische und kontemplative Komponente der traditionellen Religion lediglich als wählbares Element zur individuellen Konstruktion verstanden wird. Mit diesem Verständnis werden transzendente Elemente in die individuelle Vorstellung und den Alltag der modernen Ordnung integriert, so dass die herausgehobene und geheimnisvolle Ebene der Religion aufgelöst wird¹⁵⁹. Damit wird deutlich, dass die Religion in der Moderne funktional verstanden wird und durch funktionale Äquivalente ersetzt werden kann. So kann beispielsweise in der Kunst, der Natur oder dem Tourismus eine ästhetische Erscheinung, Freude oder eine Bewunderung für religiöse Stätten in der Welt erlebt und dies als höherer Sinn verstanden werden.

Dieses veränderte Verständnis der Religion fasst *Taylor* als Entbettung in zweifacher Hinsicht auf, indem einerseits die ontische und kontemplative Komponente der Religion optional zur Verfügung steht und andererseits Religion funktional verstanden und ersetzt werden kann. Durch diese Entbettung wird die Religion tiefgreifend substanziell verändert, indem der verbindliche Kontakt zu einer transzendenten Ebene aufgelöst wird und damit die verbindliche Sinndimension der Religion verloren ist, was ein Unbehagen für die Menschen darstellt.

Die Veränderungen der Religion im 19. Jahrhundert gestalten den öffentlichen Raum der Moderne als neutral, so dass das Individuum ein individuelles Sinnangebot wahrnehmen kann. Diese Möglichkeit umfasst auch die individuelle Unabhängigkeit oder Ablehnung von Religion, was die Frage nach einem individuellen Sinn als Unsicherheit mit sich bringt. Die aufstrebenden naturwissenschaftlichen Erkenntnisse, welche unabhängig von einer transzendenten Sinnsuche sind, vermitteln Sinn in einer anderen Ebene und befreien damit das Individuum von der transzendenten Suche. Damit wird eine kontroverse Situation aufgespannt zwischen der Sinnsuche und der verbundenen Unsicherheit einer individuellen religiösen Ausrichtung und den rationalen Erkenntnissen der Naturwissenschaft, welche den Menschen frei und unabhängig machen. Diese

¹⁵⁹ Vgl. ebd., S. 598-599.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

kontroverse Situation beschreibt *Taylor* als doppelten Druck der Moderne, der auf neue spirituelle Formen mit sinnstiftenden Elementen verweist und gleichzeitig die individuelle Freiheit nicht einschränkt¹⁶⁰.

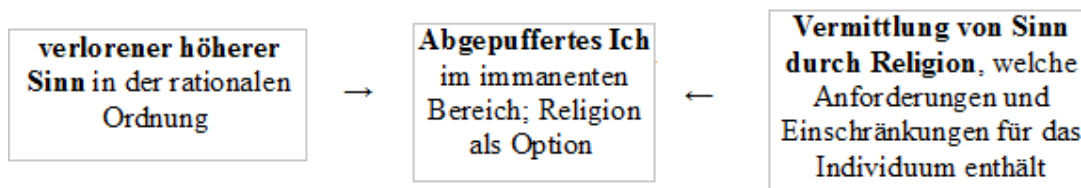


Abbildung 2: Der doppelte Druck auf das Individuum

Quelle: Eigene Darstellung

2.11.1 Die Priorisierung des ausgrenzenden Humanismus gegenüber der institutionell-christlichen Religion

Die unpersönliche und rational gestaltete Ordnung der Moderne bietet die Möglichkeit einer spirituellen Ausrichtung in einem getrennten Bereich, so dass eine individuelle religiöse wie auch humanistische Ausrichtung möglich ist. Aus religionspädagogischer Perspektive stellt sich die Frage, warum die humanistische Ausrichtung massiv an Bedeutung und Zuspruch gewonnen und gleichzeitig die religiöse Ausrichtung an Zuspruch verloren hat. Als Erklärung für diese Veränderung führt *Taylor* eine rationale Interpretation der Religion als rückständiges Element einer primitiven Denkweise an, welche die religiöse Ausrichtung als veraltete Sichtweise auf die Welt und den individuellen Sinn ablehnt¹⁶¹. Durch diese Auffassung der Religion, welche durch die rationale Ordnung gesamtgesellschaftlich verbreitet wird, wird die humanistische Ausrichtung,

¹⁶⁰ Vgl. ebd., S. 605.

¹⁶¹ Vgl. ebd., S. 608-609.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

welche das Prinzip des wechselseitigen Nutzens und der individuellen Fähigkeiten als gesellschaftliche Grundlage umsetzt, gestärkt und befreit das Individuum von veralteten und illusorischen Anforderungen der Religion. Damit sind die rationale gesellschaftliche Ordnung und die spirituelle Ausrichtung übereinstimmend durch ein immanentes Kausalgesetz gestaltet, welches durch die Fähigkeiten des Menschen erforscht wird¹⁶². Diese übereinstimmende rationale Ausrichtung gemäß natürlichen Gesetzmäßigkeiten begründet die vorherrschende gesellschaftliche Position des ausgrenzenden Humanismus, welche die Anforderungen an das Individuum immanent im natürlichen Rahmen gestaltet und die Irreligiosität gesamtgesellschaftlich etabliert¹⁶³.

Somit geht aus der unpersönlichen Ordnung des 19. Jahrhunderts mit der humanistischen Ausrichtung ein selbstbestimmter und angstfreier Mensch hervor, der in der horizontalen Ordnung gleichwertig neben religiösen Experten erkannt wird und agieren kann. Jedoch können die Sinnfrage sowie der Zuspruch durch eine transzendente Instanz durch die humanistische Haltung nicht gegeben werden, so dass das Individuum das Gefühl des individuellen Verlassenseins und einer fehlenden Sinndimension alleine bewältigen muss. Damit wird in der humanistischen Ausrichtung ein Konflikt deutlich, indem diese Haltung den Menschen von Anforderung und der Angst gegenüber einer transzendenten Instanz befreien will, jedoch durch die unpersönliche und rationale Ordnung neue Ängste und Schwierigkeiten hervorbringt.

2.11.2 Die Gegenaufklärung der unpersönlichen Ordnung

Die Position der immanenten Ordnung, basierend auf dem Prinzip des wechselseitigen Vorteils und der natürlichen Ordnung, befreit das Individuum von übergroßen Anforderungen der Religion. Diese Haltung wird durch die „immanent counter-enlightenment“¹⁶⁴ bestärkt, welche eine immanente Ausrichtung des Lebens anstelle einer transzendenten, religiösen Orientierung sowie einer allgemein spirituellen Ausrichtung des Lebens propagiert¹⁶⁵. Die immanente Gegenaufklärung

¹⁶² Vgl. ebd., S. 611.

¹⁶³ Vgl. ebd., S. 614-618.

¹⁶⁴ Taylor, Ch.: A secular age, S. 369.

in der deutschen Ausgabe: immanente Gegenaufklärung. S. 620.

¹⁶⁵ Vgl. Taylor, Ch.: Ein säkulares Zeitalter, S. 624.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

strebt eine immanente Ausrichtung als Befreiung des Individuums von den Anforderungen und Einschränkungen der Religion an. Die Frage nach dem übergreifenden Sinn und dem Leid wird durch ein immanentes Ziel beantwortet, indem eine Konzentration auf das bürgerliche Leben mit dem Mittelpunkt der Familie stattfindet. Damit trägt die immanente Gegenaufklärung zu einer Stärkung der immanenten Werte und Ziele bei, welche die unpersönliche Ordnung tragen und die gläubige Haltung schwächen. Die Frage nach dem Leid und dem übergreifenden Sinn, welche in der unpersönlichen Ordnung einen Druck auf das Individuum in Richtung einer gläubigen Haltung hervorbringt, wird durch eine immanente moralische Ausrichtung und wohltätige Handlungen beantwortet. In der Folge wird das Individuum von einer übergeordneten Sinn- und Zieldimension wie auch von einer transzendenten Instanz, wie Gott, unabhängig, so dass die immanente Gegenaufklärung eine nicht-religiöse Haltung in der modernen Ordnung stärkt¹⁶⁶.

2.12 Veränderung der Religion im 20. Jahrhundert durch die Industrialisierung

Ausgehend von der unpersönlichen Ordnung mit einer vorherrschenden humanistischen Perspektive wird die religiöse Ausrichtung durch die im 20. Jahrhundert stattfindende Industrialisierung tiefgreifend verändert. So werden durch die Industrialisierung im 20. Jahrhundert die täglichen Bedingungen der Arbeit, welche traditionell eng mit religiösen Riten verbunden sind, gravierend verändert, so dass die Möglichkeit einer religiösen Erfahrung oder des religiösen Bezugs im Alltag zurückgeht. Somit ist die Religion in einem gesellschaftlichen Teilbereich völlig getrennt und wird nun durch individuelle Initiative mit dem immanenten Leben verknüpft. Damit hat die Religion ihre gesellschaftliche Stellung als systemübergreifende Instanz der vorneuzeitlichen Ordnung durch die gesellschaftliche Forderung nach Authentizität und Individualismus sowie die individuelle Auseinandersetzung eingebüßt und ist zu einem optionalen gesellschaftlichen Teilsystem der modernen Ordnung verändert. Die mit der Industrialisierung einhergehende funktionale Differenzierung der Gesellschaft und damit vollzogene vollkommene Trennung zwischen der

¹⁶⁶ Vgl. ebd., S. 628-629.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

transzendenten Ebene als Religion und dem immanenten Leben manifestiert sich in einem neuen gesellschaftlichen Vorstellungsschema mit veränderten gesellschaftlichen Regeln und Normen. Durch diese Gestaltung des Alltags wie auch das veränderte Vorstellungsschema werden der Bezug und die Möglichkeit der Erfahrung der Religion minimiert, was einen massiven Bedeutungsrückgang der Religion im 20. Jahrhundert bedingt. Die Auswirkungen der funktionalen Differenzierung auf die Religion beschreiben *Wallis* und *Bruce* als neue Verortung der Religion in der modernen Ordnung, indem die Religion als funktionale und kulturelle Instanz wahrgenommen wird¹⁶⁷. Damit wird die Religion in der modernen Ordnung zu einem Epiphänomen, welches gesellschaftlich stützend wirkt, ohne substantielle Elemente zu vermitteln.

Als weitere gravierende Veränderung ist im 20. Jahrhundert neben der Industrialisierung eine Urbanisierung als Abwanderung der Menschen aus den ländlichen Kirchengemeinden mit gesellschaftlicher Integrations- und Schutzfunktion festzustellen, hin zu einer urbanen anonymen Gemeinde¹⁶⁸. Diese Herauslösung der Menschen aus ihrer ursprünglichen religiösen Gemeinschaft und die anonyme Gestalt der urbanen Gemeinden verändern das soziale und religiöse Umfeld der Menschen, so dass sich die Differenzen zwischen den religiösen Vorstellungen und der religiösen Praxis vergrößern. In der Folge sind eine Entfernung von der traditionellen Religion und eine Entfremdung gegenüber der urbanen Form der Religion festzustellen, woraus ein spirituelles Vakuum resultiert¹⁶⁹. Das spirituelle Vakuum kann durch immanente und transzendente Äquivalente, welche naturwissenschaftlich rational fundiert sind, ersetzt werden. So stellen beispielsweise der ausgrenzende Humanismus, freikirchliche oder ökologische Bewegungen eine Palette dar, welche die Religion funktional ersetzt und damit die religiöse Bedeutung weiter minimiert. *Taylor* sieht die Palette an religiösen Formen, welche durch eine unpersönliche und rationale gesellschaftliche Ordnung ermöglicht werden, als markante Erscheinung des 20. Jahrhunderts und bezeichnet diese im Anschluss an die religiöse Nova des 18. Jahrhunderts als „religiöse Supernova“¹⁷⁰.

In der unpersönlichen Ordnung, welche die Trennung zwischen immanentem und transzendtem

¹⁶⁷ Vgl. Roy Wallis/Steven Bruce: *Sociological Theory*, S. 17.

¹⁶⁸ Vgl. Taylor, Ch.: *Ein säkulares Zeitalter*, S. 708-709.

¹⁶⁹ Vgl. ebd., S. 741.

¹⁷⁰ Ebd., S. 742 f.;

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

Bereich als post-durkheimische Ausrichtung der Gesellschaft umsetzt¹⁷¹, ist keine traditionelle religiöse Form zu verorten, so dass das Individuum zu einer individuellen religiösen Orientierung gezwungen wird. Dabei kann eine Variante der religiösen Palette oder eine religiöse Ausrichtung gemäß den individuellen religiösen Ansichten und Überzeugungen konstruiert werden¹⁷². In Reaktion auf die verschiedenen religiösen Bedürfnisse und Gruppen ist im 20. Jahrhundert ein Wachsen des spirituellen Angebots zu beobachten, welches auf die Ansprüche und Besonderheiten der Anhänger eingeht und damit das spirituelle Vakuum füllt. Durch die große Anzahl der religiösen Varianten ist eine Zersplitterung in mannigfache Untergruppen und damit einhergehend eine religiöse Fragmentierung festzustellen, welche die religiöse Supernova vorantreibt¹⁷³. Die Stellung der Religion in der funktional differenzierten Gesellschaft als wählbarer Teilbereich sowie die Zersplitterung in mannigfache Untergruppen sehen *Wallis* und *Bruce* als Grundlage für eine individuelle Wahl der Religion gemäß den Kriterien Authentizität und individuelle Vorstellung, so dass das tradierte „ungeprüfte Christentum [...] und die ungeprüfte Gleichgültigkeit gegenüber der Religion [durch die Aufklärung und Modernisierung] verdrängt wird“¹⁷⁴ und eine individuelle differenzierte Haltung gegenüber Religion eingenommen wird. Jedoch kann die traditionelle religiöse Form der Forderung nach Authentizität und Individualismus als Bedingungen der Moderne kaum nachkommen, so dass diese religiöse Form in ihrer Bedeutung und der Zustimmung zusehends schwächer wird¹⁷⁵. Es findet eine Reduktion auf herausragende Ereignisse der traditionellen Form der Religion, wie Feste und Riten mit deutlichem Bezug zu einer transzendenten Ebene, statt¹⁷⁶. Somit ist die spirituelle Ausrichtung im 20. Jahrhundert zwangsläufig individuell gewählt, da die moderne Ordnung keine religiöse Form tradiert und durch die Forderung nach Authentizität und Individualismus eine Auseinandersetzung mit einer übergreifenden Sinnfrage individuell stattfinden muss.

Diese Perspektive *Taylors* auf die Veränderungen der Religion im 20. Jahrhundert, welche die Trennung zwischen Immanentem und Transzendtem und eine Gleichwertigkeit zwischen

¹⁷¹ Vgl. ebd., S. 759.

¹⁷² Vgl. ebd., S. 773-774.

¹⁷³ Vgl. ebd., S. 750.

¹⁷⁴ Roy Wallis/Steven Bruce: *Sociological Theory*, S. 4.

¹⁷⁵ Vgl. Taylor, Ch.: *Ein säkulares Zeitalter*, S. 778.

¹⁷⁶ Vgl. ebd., S. 780-781.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

verschiedenen spirituellen Angeboten impliziert, bringt eine religiöse Supernova als Zwang für das Individuum hervor. Damit sieht *Taylor* als Ergebnis der Veränderungen der Religion in der Moderne die gesellschaftliche Stellung der Religion als individuell wählbare Privatsache wie auch die substanzielle Kennung durch die fortschreitende religiöse Fragmentierung und Anpassung an gesellschaftliche Ansprüche, die Religion auf ein Minimum reduziert. Somit kann die Religion im 20. Jahrhundert als abhängige Größe beschrieben werden, welche durch gesellschaftliche Strömungen, das individuelle Unabhängigkeitsstreben und den wissenschaftlichen Fortschritt bestimmt wird, da diese Faktoren einen Rückgang der Religion bedingen. Somit ist hier eine negative Korrelation zur Religion festzustellen, so dass ein starkes individuelles Unabhängigkeitsstreben zu einem Rückgang der Religion beiträgt¹⁷⁷.

2.12.1 Veränderung der Religion durch die Forderung nach Authentizität

Die rationale, horizontal ausgerichtete Ordnung des 20. Jahrhunderts, welche eine Trennung zwischen immanentem und transzendtem Bereich umsetzt, setzt eine Gleichwertigkeit der spirituellen Angebote und damit die Möglichkeit einer religiösen Individualität um¹⁷⁸. Damit besteht im immanenten Bereich der unpersönlichen Ordnung, welche den Menschen als autonomes und freies Wesen auffasst, die Möglichkeit der Individualisierung und des Strebens nach Authentizität. Diese Möglichkeit sieht *Taylor* im transzendenten Bereich kaum verwirklicht, so dass sich ein Kontrast hinsichtlich der Forderung nach Authentizität zwischen immanentem und transzendtem Bereich ergibt.

Die Religion, welche wie dargestellt eine wichtige individuelle und gesellschaftliche Grundlage mit stabilisierender Funktion darstellt, ist als gesellschaftlicher Teilbereich individuell wählbar. Somit kann je nach individuellen Vorstellungen und dem Streben nach Authentizität eine religiöse Form gewählt werden, welche den individuellen Lebenskontext deutet¹⁷⁹. Aufgrund der gesellschaftlichen

¹⁷⁷ Vgl. ebd., S. 755.

¹⁷⁸ Vgl. ebd., S. 792-793.

¹⁷⁹ Vgl. ebd., S. 814-816.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

Veränderung, welche in den 1960er - Jahren die Forderung nach Individualität als Massenphänomen beschreibt und von *Taylor* als „rehabilitation of the body and the wholeness“¹⁸⁰ verstanden wird, wird der Schwerpunkt auf eine egoistische und hedonistische Sichtweise im immanenten Bereich gelegt¹⁸¹, was eine individuelle religiöse Orientierung und Ausrichtung erschwert¹⁸². Mit diesem gesellschaftlichen Streben nach Authentizität wird die individuelle religiöse Ausrichtung als Merkmal, welches die Authentizität des Individuums darstellt, wahrgenommen. So sendet das Individuum ständig Botschaften zur eigenen Darstellung aus und nimmt Botschaften der anderen Individuen wahr, was *Taylor* als „simultane Präsenz der Wechselseitigkeit“¹⁸³ zusammenfasst. Damit stellt die verstärkte Kommunikation zwischen Individuum und Außenwelt den deutenden Rahmen und die Verbindung zu einer übergreifenden Ebene dar¹⁸⁴. So wird einerseits durch das Streben nach Authentizität, welches durch die Religion nur eingeschränkt verwirklicht werden kann, und die immanente Verbindung zu einer übergreifenden Ebene die Religion durch funktionale Äquivalente ersetzt¹⁸⁵. Dieser gesellschaftliche Wandel, motiviert durch das Streben nach Authentizität, ist so tiefgreifend, dass der Bruch in der religiösen Praxis um 1960 empirisch deutlich festzustellen ist¹⁸⁶.

Aufbauend auf der Forderung nach Authentizität als gesellschaftlicher Wert bestimmt der expressive Individualismus, der eine Verstärkung des Individualismus darstellt und den Menschen und dessen individuelle Präsenz als einzige Instanz wahrnimmt, die individuelle spirituelle Ausrichtung. In der individuellen religiösen Ausrichtung, geleitet durch den expressiven Individualismus, stellt *Taylor* geschlechtsspezifische Unterschiede fest. So reglementiert die traditionelle Form der Religion mit Regeln und Konsequenzen bei Verfehlung das individuelle Handeln, welches besonders auf den Bereich des Gehorsams und der sexuellen Reinheit eingegrenzt wird. Dies kann als Orientierung für das Zusammenleben und als Eingrenzung der individuellen Freiheit verstanden werden, wobei hier geschlechtsspezifische Unterschiede festzustellen sind, indem Frauen diese Regeln als Orientierung und Stütze für das Leben in der Familie annehmen und

¹⁸⁰ Taylor, Ch: A secular age, S. 502.

¹⁸¹ Vgl. Taylor, Ch.: Ein säkulares Zeitalter, S. 789.

¹⁸² Vgl. ebd., S. 765 und S. 787-789.

¹⁸³ Ebd., S. 802.

¹⁸⁴ Vgl. ebd., S. 804-805.

¹⁸⁵ Vgl. ebd., S. 821.

¹⁸⁶ Vgl. ebd., S. 706.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

Männer diese hohen Anforderungen der Enthaltsamkeit und Frömmigkeit als Last verstehen¹⁸⁷. Demnach ist die Forderung nach Authentizität durch die traditionelle Form der Religion geschlechtsspezifisch verschieden erfüllt und damit das Streben nach einer individuellen Form der Religion oder einer Ablehnung der Religion als Befreiung von dieser Eingrenzung unterschiedlich motiviert¹⁸⁸. Weitere gravierende geschlechtsspezifische Unterschiede ergeben sich durch den Verstehenskontext der Religion, welcher aufgrund der agrarischen und traditionellen Verortung für Männer der industrialisierten und funktional differenzierten Gesellschaft kaum von Bedeutung ist, im Gegensatz zu Frauen, welche durch das Leben in Familie und Haushalt mit eigenen Erfahrungen an diesen Kontext anknüpfen können, so dass sich geschlechtsspezifisch verschiedene Relevanzen und Bedeutungen zum traditionellen religiösen Kontext ergeben. Dieses Kriterium weist erneut eine Nähe der Frauen zur traditionellen Form der Religion auf und eine vermehrte Distanz der Männer zu dieser traditionellen spirituellen Ausrichtung¹⁸⁹. Die Forderungen des expressiven Individualismus im Bereich der Sexualethik in den 1970er-Jahren, welche eine sexuelle Gleichberechtigung der Frau als Ausdruck der Authentizität hervorbringen, stellen für die Religion einen weiteren Umbruch dar¹⁹⁰. In der Folge bedeuten die Regeln der traditionellen Religion im sexuellen Bereich eine Einschränkung, welche insgesamt als Angriff auf die individuelle Würde und Freiheit verstanden wird. Somit motiviert die moderne Forderung der Authentizität das Individuum, eine spirituelle Ausrichtung zu finden, welche auf die individuellen Ansprüche eingeht und damit keinen Konflikt im Alltag darstellt, was insgesamt einen religiösen Pluralismus stärkt.

Die individuelle religiöse Ausrichtung, welche durch den expressiven Individualismus aufgegriffen und gestärkt wird, verdeutlicht die paleo-durkheimische Ordnung der Gesellschaft, indem die Religion eine individuell konstruierte und optionale Größe darstellt. Die fortschreitende religiöse Individualisierung und Fragmentierung verbreitern sich gesamtgesellschaftlich und sind am Ende des 20. Jahrhunderts so stark ausgeprägt, so dass *Taylor* die Vielfalt der religiösen Formen als Supernova beschreibt¹⁹¹. Religion stellt im 20. Jahrhundert lediglich eine wählbare Privatsache dar, so dass die Trennung von Staat und Religion komplett vollzogen ist. Die Trennung bringt nach

¹⁸⁷ Vgl. ebd., S. 832.

¹⁸⁸ Vgl. ebd., S. 828.

¹⁸⁹ Vgl. ebd., S. 834.

¹⁹⁰ Vgl. ebd., S. 838.

¹⁹¹ Vgl. ebd., S. 631.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

Taylor eine Distanz und somit auch Entfremdung gegenüber der Religion hervor, welche den Dialog zwischen Religion und Gesellschaft einschränkt, da keine gemeinsame Kommunikationsbasis besteht¹⁹².

2.12.2 Religion als Option

Aufgrund der im 20. Jahrhundert vollzogenen Trennung zwischen Religion und gesellschaftlicher Ordnung und der daraus resultierenden Stellung der Religion als gesellschaftlicher Teilbereich hinterfragt *Taylor*, inwieweit eine gläubige Haltung und die Zugehörigkeit zu einer religiösen Gruppe und eine christliche Ausrichtung in der rationalen Ordnung der Moderne "als säkulares System"¹⁹³ benachteiligt sind, so dass durch das gesellschaftliche System eine ungläubige Haltung etabliert wird¹⁹⁴. Diese Wahrnehmung der Religion als Option macht die Forderungen der institutionellen Form der Religion, beispielsweise die Forderung des Verzichtes und der Askese und eine Zurückweisung immanenter Wünsche und Bedürfnisse, in der Moderne schwer zu erfüllen¹⁹⁵. Damit zeigt die Moderne ein ambivalentes Bild für die Religion, indem die Religion eine funktionale Bedeutung als individuelle Orientierung und eine gesellschaftliche Funktion als integrierende Größe innehat, jedoch mit Verichts- und Enthaltensidealen verbunden ist. Durch das gesellschaftliche Ideal des expressiven Individualismus und die damit verbundene Bedeutung des immanenten Gedeihens und des sinnlichen Begehrens sind die Anforderungen der Religion in der Moderne hoch, so dass die Religion als Hindernis des immanenten Gedeihens verstanden wird. Durch diese Wahrnehmung der Religion in der Moderne wird ein Konflikt zwischen Religion und den gesellschaftlichen Bestrebungen deutlich, der auf spirituelle Alternativen ohne hohe Anforderungen verweist¹⁹⁶. Durch die spirituellen Alternativen kann der auftretende Konflikt gelöst werden, indem funktionale Elemente der Religion ersetzt werden mit veränderten Anforderungen an das Individuum. Jedoch kann eine Ersetzung nur in einem

¹⁹² Vgl. ebd., S. 824.

¹⁹³ In Anlehnung an die Ausführungen in 1.2 stellt dieses Verständnis der Säkularität eine Entleerung des sozialen Bereichs und eine strikte Trennung zwischen Kirche und Staat dar, welche Religion in der Öffentlichkeit vermeidet.

¹⁹⁴ Vgl. Taylor, Ch.: Ein säkulares Zeitalter, S. 16.

¹⁹⁵ Vgl. ebd., S. 1037.

¹⁹⁶ Vgl. ebd., S. 1042.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

eingeschränkten Rahmen stattfinden, da der Bezug zu einer personalen transzendenten Instanz wie Gott an genuin christliche Elemente gebunden ist.

Die Stellung der Religion in der gesellschaftlichen Ordnung der Moderne als individuelle Option ermöglicht eine Auswahl zwischen diesen spirituellen Ausrichtungen und den damit verbundenen Anforderungen. Somit findet die religiöse Ausrichtung als individuelle Wahl nach verschiedenen Bedürfnissen und Anforderungen statt¹⁹⁷.

2.12.3 Die Ambivalenz der Moderne zwischen traditioneller Religion und spirituellen Alternativen

Das in der Moderne festzustellende Streben nach Individualismus, welches immanent und transzendent umgesetzt wird, richtet diesen Anspruch an die Religion als Forderung der individuellen Sinnstiftung und Bedürfnisorientierung¹⁹⁸. Damit ergibt sich für die Religion eine immanente Anforderung als individuelles Wohl und körperliches Gedeihen wie auch eine transzendente Anforderung als individuelle und authentische Sinnstiftung, wobei beide Anforderungen nur schwer miteinander zu vereinbaren sind. Virulente Fragen für das Individuum, wie die Frage nach dem Leid, welche im Angesicht eines lebensbejahenden Gottes die Sinnstiftung durch die Religion *ad absurdum* führt, zeigen die Problematik zwischen immanenten und transzenten Anforderungen exemplarisch auf. Diese ambivalente Anforderung der Moderne schwächt die traditionelle religiöse Position und verweist auf alternative religiöse Positionen, welche beide Anforderungen miteinander vereinbaren¹⁹⁹. Innerhalb dieser spirituellen Alternativen versteht der in der unpersönlichen Ordnung der Neuzeit begründete ausgrenzende Humanismus, welcher durch die gesellschaftliche und individuelle Entwicklung der Neuzeit und der Moderne stetig an Bedeutung gewinnt, diese Anforderungen kontingent als Interaktion mit einer höheren Ebene, welche im immanenten Bereich gelöst werden kann²⁰⁰. Durch dieses Verständnis bietet der

¹⁹⁷ Vgl. ebd., S. 1055-1056.

¹⁹⁸ Vgl. ebd., S. 1063.

¹⁹⁹ Vgl. ebd., S. 1078-1079.

²⁰⁰ Vgl. ebd., S. 1087-1088.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

ausgrenzende Humanismus einen neuen Umgang mit beispielsweise dem Leid und dem Tod, im Gegensatz zur vorachsenzeitlichen Religion, welche hierzu lediglich einen transzendenten Verweis enthält. Der ausgrenzende Humanismus verbindet die immanenten und transzendenten Anforderungen miteinander, so dass wesentliche funktionale und substanzielle Fragen und Anteile der Religion durch eine harmonische, immanente Ordnung des ausgrenzenden Humanismus für das Individuum funktional sowie durch ein immanentes Gedeihen substanziell beantwortet werden²⁰¹. Auch die Betrachtung des Individuums als Ganzes, im Gegensatz zu einer religiösen Sicht auf getrennte Bereiche von Körper und Geist, erfährt einen Sinn und Orientierung ohne Spannung zwischen diesen Bereichen. Damit können durch den ausgrenzenden Humanismus, als spirituelle Alternative der Moderne, die religiöse geforderte völlige Abkehr vom immanenten Wert des Lebens und die *Agape*, als vorachsenzeitliche Auffassung der transzendenten Hingabe, überwunden und damit auf die Anforderungen der Religion verzichtet werden²⁰². Auch kann durch die Möglichkeit der spirituellen Alternativen die horizontale Struktur der Gesellschaft im spirituellen Bereich aufgenommen werden, so dass Konflikte, gegeben durch die strukturellen Unterschiede einer hierarchischen und einer horizontalen Organisation oder durch die spirituellen und gesellschaftlichen Werte, vermieden werden und damit eine religiöse Ausrichtung des Individuums erleichtern. Somit stellt *Taylor* fest, dass durch das ganzheitliche Verständnis des ausgrenzenden Humanismus des Menschen und der Sinnstiftung im immanenten Bereich wie auch durch die Erleichterung religiöser Anforderungen und Spannungen der ausgrenzende Humanismus in der Moderne eine individuell und gesellschaftlich gewinnbringende Alternative darstellt und damit vermehrten Zuspruch erfährt.

²⁰¹ Vgl. ebd., S. 1068.

²⁰² Vgl. ebd., S. 1070.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

2.13 Zusammenfassender Blick auf die Säkularisierungsthese nach Ch. Taylor

In der Betrachtung der Säkularisierungsthese *Taylors* wird ein historisch gewachsener Religionsbegriff verwendet, der sowohl eine substanziell religiöse als auch eine gesellschaftliche und individuelle Bedeutung trägt. In seiner historischen Betrachtung geht *Taylor* von einem inhaltlich wie auch funktional definierten Religionsbegriff aus, indem er beispielsweise die gesellschaftlich ordnende Funktion der Religion um 1500 als funktionales Element der Religion betrachtet und die Veränderung der Formen der Anbetung und religiösen Vorstellungen existenzieller Fragen wie der Sinnfrage als inhaltliches Element der Religion. Damit stützt *Taylor* sein Verständnis von Religion einerseits auf die funktional ausgerichtete Definition der Religion nach *Wallis* und *Bruce*, indem er Religion als

“Handlungen, Überzeugung und Institutionen, die auf der Annahme beruhen, dass es handlungsfähige, übernatürliche Wesen gibt oder auf moralische Zwecke ausgerichtete Prozesse mit der Fähigkeit, die Bedingungen der menschlichen Angelegenheit zu bestimmen oder in diese Angelegenheit eingreifen“²⁰³

versteht. Andererseits erfasst *Taylor* Religion orientiert an dem Begriff der religiösen Erfahrungen nach *William James*, so dass Religion die „Gefühle, Handlungen und Erfahrungen einzelner Menschen in der Beziehung zum Göttlichen“²⁰⁴ beschreibt als substanzielle Ausrichtung der Religion. Durch den verwendeten Religionsbegriff wird klar, dass *Taylor* in Anlehnung an *William* davon ausgeht, dass religiöse Erfahrungen im Kollektiv der Gemeinschaft wie auch in einer individuellen religiösen Begegnung gemacht werden können. Dabei wird der Anteil der kollektiven und der individuellen religiösen Erfahrungen durch herrschende gesellschaftliche und wirtschaftliche Bedingungen bestimmt, so dass *Taylor* Religion um 1500 geprägt durch religiöse Erfahrung im Kollektiv versteht und Religion in der Moderne und Postmoderne aus seiner Sicht durch individuelle religiöse Erfahrung geprägt ist. Individuelle religiöse Erfahrungen werden durch Kommunikation in der Gemeinschaft gedeutet, so dass eine Differenz zwischen individuellen religiösen Erfahrungen und der verallgemeinerten Deutung durch die religiöse Gemeinschaft besteht. Aus dieser unterschiedlichen Ausrichtung der Religion um 1500 und in der Postmoderne

²⁰³ Roy Wallis/Steven Bruce: Sociological Theory, S. 10.

²⁰⁴ James, William: Die Vielfalt religiöser Erfahrung, S. 63-64.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

resultiert eine unterschiedliche Definition der Religion. Diese Problematik greift *Taylor* in der historischen Betrachtung des Religionsbegriffs auf, der ausschlaggebend ist für die Bearbeitung der Säkularisierungsthese. Dies wird exemplarisch deutlich, indem *Taylor* für die Zeit um 1500 einen institutionell und funktional geprägten Religionsbegriff verwendet, der ein übergeordnetes gesellschaftliches System darstellt, und in der Postmoderne einen individuell und substanziell definierten Religionsbegriff verwendet, welcher Religion als individuelle Konstruktion und individuelle Orientierung versteht. Damit hat der verwendete Religionsbegriff, den *Taylor* in seiner Betrachtung der Säkularisierungsthese nicht konsistent wählt, eine präjustierende Wirkung inne. In seiner Betrachtung der Religion um 1500 geht *Taylor* von einem inhaltlich ausgerichteten Religionsbegriff aus, der auf eine transzendente Instanz und die Größe der *Agape*, als Liebe Gottes und Annahme des Menschen, verweist und durch diese Instanz eine funktionale Bedeutung als gesellschaftlich legitimierende und ordnende Instanz innehat²⁰⁵. Damit hat die Religion um 1500 sowohl eine substanzielle als auch funktionale Bedeutung mit einer übergeordneten gesellschaftlichen Stellung, welche eine Sinn- und Zielvorstellung für den Menschen vermittelt. Als weitere funktionale Elemente der Religion führt *Taylor* die integrierende Funktion der Religion an, indem durch gemeinschaftliche Rituale und kollektive Vorstellungen eine Gemeinschaft konstituiert und das Individuum in die Gemeinschaft integriert wird. Dabei stellt die Religion sowohl eine unverzichtbare Größe der Gesellschaft dar, indem sie eine substanzielle Ausrichtung durch gemeinsame (Sinn-)Vorstellungen und Rituale vermittelt, als auch eine gesellschaftlich stützende funktionale Größe, welche eine Sozialisation und kollektiven Zusammenhalt gewährleistet.

Die erste tiefgreifende Veränderung der Religion sieht *Taylor* durch die REFORM gestaltet, die eine Anhebung des spirituellen Niveaus anstrebt durch eine Entzauberung der Religion und Befreiung von magischen Kräften. Damit wird die Religion substanziell als umfassender Wirkzusammenhang zwischen transzendenter und immanenter Ebene und übergeordnete Größe verändert. Durch die Anhebung des spirituellen Niveaus durch die REFORM wird ein abgepuffertes Verständnis des Menschen etabliert, welches die Abhängigkeit von magischen Kräften und übernatürlichen Einflüssen überwindet. Das abgepufferte Selbst nimmt erstmals eine Trennung zwischen dem immanenten und dem transzendenten Bereich vor, so dass magische Kräfte keinen direkten Einfluss

²⁰⁵ Vgl. Taylor, Ch.: Ein säkulares Zeitalter, S. 718.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

auf das immanente Leben haben. Durch diese Trennung wird die Religion nicht mehr als Antwort und Mäßigung magischer Kräfte verstanden, sondern kann als Bezug zu einer transzendenten personalen Instanz wahrgenommen werden. Gleichzeitig macht die Trennung in zwei separate Bereiche einen Konflikt zwischen der transzendenten und der immanenten Zielvorstellung des Lebens deutlich, indem die religiösen Laien den Ertrag im immanenten Bereich wahrnehmen und dafür arbeiten und die anspruchsvollen, spirituellen Vorstellungen der REFORM kaum nachvollziehen können im Gegensatz zu den religiösen Experten, welche die religiös angehobenen Vorstellungen prägen und weiter ausbauen. Den sich ergebenden Zwiespalt für das Individuum zwischen immanenter Arbeit und Ertrag sowie den spirituellen Anforderungen versteht *Taylor* als zentrale und wegweisende Entwicklung, welche eine individuelle Distanz zur Religion hervorbringt und damit den ersten Schritt eines Rückzugs der Religion von einer gesellschaftlich übergeordneten Position darstellt. Infolge der zunehmenden Distanz zur Religion wird der immanente Bereich mehr und mehr durch ein soziales Vorstellungsschema geprägt, welches die religiöse Ordnung ergänzt.

Im 17. Jahrhundert wird das soziale Vorstellungsschema durch eine vertikale Ordnung des wechselseitigen Vorteils geprägt, welche einen Zugang zur Ordnung für alle Menschen ermöglicht, sowie eine homogene Zeit, welche an wissenschaftliche Betrachtungen angelehnt ist. Damit ersetzt das soziale Vorstellungsschema, als ordnende und integrierende Größe im immanenten Bereich, funktionale Elemente der Religion. Die rein funktionale Ausrichtung des sozialen Vorstellungsschemas ermöglicht eine immanente Ordnung, Gedeihen und Wohlstand, ohne Nachteile aufgrund eines geringen spirituellen Niveaus oder Konflikte zwischen immanentem und transzendtem Bereich zu eröffnen.

Mit dem wachsenden Wohlstand und der Möglichkeit des Zugangs zur gesellschaftlichen Ordnung wird eine erweiterte Bildung ermöglicht, mit der die Entstehung des provinziellen Deismus einhergeht. Diese tiefgreifende substanzielle Veränderung der Religion sieht Gott als personales, übernatürliches Wesen, das als Baumeister der Welt mit der immanenten Ordnung und den natürlichen Gesetzen verstanden wird. Damit stehen das Individuum sowie die Welt mit der immanenten Ordnung in einer grundsätzlichen Abhängigkeit zu Gott, der als transzendente Instanz einen indirekten Einfluss auf die Welt und das immanente Gedeihen garantiert. Den provinziellen Deismus, als substanzielle Veränderung der Religion, ordnet *Taylor* als weitere Spezialisierung des

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

spirituellen Bereichs ein, so dass im immanenten Bereich die Freiheit der Erforschung der Welt, der natürlichen Gesetze und der individuellen Orientierung besteht, welche durch eine höhere Instanz gegeben sind. Durch den separaten immanenten Bereich mit der Freiheit und Möglichkeit der naturwissenschaftlichen Deutung der Welt und der vertikalen Ordnung geht ein zunehmend säkular geprägtes Selbstverständnis einher, welches erstmals eine Alternative zur religiösen Deutung der Welt darstellt. Diese säkulare Deutung der Welt und des Individuums, welche *Taylor* als „säkulare Option“ bezeichnet, bildet den ersten Schritt einer ungläubigen Haltung und damit eine entschiedene religionspädagogische Entwicklung. Durch die „säkulare Option“ wird die Trennung zwischen immanentem und transzendtem Bereich in der gesellschaftlichen Ordnung und der Deutung der Welt umgesetzt, so dass die „säkulare Option“ eine Alternative zur Religion in funktionaler und substanzieller Hinsicht darstellt. Diese Möglichkeit einer nicht-religiösen Deutung der Welt durch die „säkulare Option“ wird durch den anthropozentrischen Wandel im 18. Jahrhundert forciert, so dass die durch den provinziellen Deismus gegebene Abhängigkeit der immanenten Ordnung zu einer transzenten Instanz aufgelöst und durch eine unpersönliche Ordnung ersetzt wird. Die unpersönliche Ordnung des wechselseitigen Vorteils sowie deren Ziel, als Wohl und Gedeihen der Menschen, wird im immanenten Bereich legitimiert. Damit werden durch den anthropozentrischen Wandel die immanente Ordnung und deren Ziel aufgrund der Wertschätzung der immanenten Arbeit und des Gedeihens bestärkt und diese stellt ein funktionales Äquivalent zur Religion dar. In der zunehmenden Fokussierung auf das immanente Wohl und Gedeihen in der unpersönlichen Ordnung sieht *Taylor* die Entstehung des ausgrenzenden Humanismus verankert, der immanente Werte als humanistische Alternative zu einer spirituellen Ausrichtung auf eine transzendente Ebene versteht und diese spirituelle Ausrichtung zunehmend ausgrenzt. Funktionale und substanzielle Elemente der Religion werden durch den ausgrenzenden Humanismus im immanenten Bereich als wechselseitige Hilfe sowie als ein immanentes Gedeihen und das Wohl des Menschen verstanden. Damit kann der ausgrenzende Humanismus erstmals die divergierenden Ansprüche zwischen immanentem und transzendtem Bereich auflösen, indem er eine funktionale wie auch substanzielle Alternative zur Religion darstellt, was nach *Taylor* eine bahnbrechende Entwicklung bedeutet. Der ausgrenzende Humanismus stellt somit eine vorteilhafte spirituelle Alternative dar, welche die säkulare Option gesellschaftlich breit etabliert und eine

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

zunehmende Bedeutung erhält zu Lasten der traditionell-institutionellen Form der Religion.

Die Möglichkeit der erweiterten Bildung und wissenschaftlichen Entwicklung durch die Industrialisierung im 19. Jahrhundert initiiert eine gesellschaftliche und individuelle Veränderung, welche die divergierenden Ansprüche zwischen immanentem und transzendtem Bereich vergrößert und damit zu einer Polarisierung zwischen „säkularer Option“ und religiöser Ausrichtung beiträgt. Der im 18. Jahrhundert indizierte Rückgang der traditionell-institutionellen Form der Religion und die zunehmende Attraktivität der „säkularen Option“ des ausgrenzenden Humanismus werden durch die Industrialisierung verstärkt. Zusätzlich ermöglicht die erweiterte Bildung eine individuelle Gestaltung der Religion gemäß individuellen Präferenzen und Vorstellungen. Somit wird die Religion mit funktionalen sowie substanziellen Elementen individuell konstruiert, was eine Veränderung der Religion weg von festen Formen und hin zur Bedürfnisorientierung beschreibt. Durch diese individuelle Konstruktion der Religion kann auch eine Vermischung von säkularen und religiösen Elementen stattfinden. Die Möglichkeit der individuellen Ausgestaltung der Religion fasst *Taylor* als Entstehung einer religiösen Nova zusammen, da durch die individuelle Konstruktion der Religion eine große Vielfalt an religiösen Formen entsteht, welche hinsichtlich der Transzendenz- und der Immanenzperspektive verschieden ausprägt sind. Durch die Möglichkeit der individuellen Konstruktion von Religion kann Religion auf die geänderten Lebensbedingungen der Gesellschaft eingehen und damit die Diskrepanz zwischen religiösen und gesellschaftlichen Anforderungen an das Individuum minimieren. Jedoch werden besonders durch die individuelle religiöse Ausrichtung, als Alternative zur traditionell-institutionellen Form der Religion mit hohen Ansprüchen hinsichtlich der dogmatischen Praxis wie auch der Lebensführung, die individuelle Konstruktion der Religion und die „säkulare Option“ zunehmend attraktiv. Diesen großen Zuspruch zur „säkularen Option“ im 19. Jahrhundert konstatiert *Taylor* als markanten Wendepunkt der Religion, indem die „säkulare Option“ nicht nur möglich, sondern gesellschaftlich etabliert und attraktiv ist. Den Wirkmechanismus der Veränderung der Religion sieht *Taylor* jedoch nicht durch eine Bedingung als monokausal konzipiert, sondern durch mehrere Faktoren wie die gravierenden gesellschaftlichen Veränderungen der Industrialisierung, die erweiterte Bildung mit einer individuellen religiösen Vorstellung und den bestehenden Konflikt zwischen religiösen und gesellschaftlichen Ansprüchen. Je nach Umfang der

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

Veränderungen und der Personengruppe sind die religiösen Veränderungen verschieden. So stellt *Taylor* für Menschen in den Städten, welche einer Tätigkeit in der Industrie nachgehen, stark divergierende Ansprüche zwischen Religion und Gesellschaft fest, so dass in der Konsequenz die „säkulare Option“ eine passendere spirituelle Ausrichtung darstellt und gewählt wird. Durch die gesellschaftlichen Veränderungen der Industrialisierung und Urbanisierung wächst die Gruppe der Menschen, die von Veränderungen stark betroffen sind, massiv, so dass äquivalent die Wahl der „säkularen Option“ als spirituelle Ausrichtung ansteigt. Damit summiert *Taylor* durch die gesellschaftliche Veränderung der Industrialisierung die Möglichkeit der religiösen Individualisierung, welche eine religiöse Nova hervorbringt und die „säkulare Option“ gesellschaftlich etabliert sowie in das religiöse Angebot einfließt. Durch die religiöse Individualisierung und die individuellen religiösen Bedürfnisse wird die traditionell-institutionelle Form der Religion zurückgedrängt²⁰⁶.

Aufbauend auf diesen Veränderungen der Religion hat sich im 20. Jahrhundert eine säkulare gesellschaftliche Ordnung etabliert, welche durch eine säkulare Zeit und eine funktional differenzierte Gesellschaft organisiert ist. Die funktional differenzierte Struktur, welche durch die Spezialisierung der Industrialisierung begründet ist, erfasst die Religion als einen unabhängigen Teilbereich. In diesem Teilbereich kann sich das religiöse Angebot gemäß den individuellen Bedürfnissen anpassen und ausweiten, so dass eine enorme Diversifizierung und Vielfalt an religiösen Varianten festzustellen sind und die religiöse Nova des 19. Jahrhunderts zu einer Supernova expandiert. *Taylor* sieht in dieser religiösen Supernova der Moderne eine Bandbreite von religiösen Formen ausgehend von einer traditionell-institutionellen Form der Religion bis zu einem individuell-immanenten Deutungsansatz inkludiert. Aufgrund der Stellung der Religion als gesellschaftlicher Teilbereich werden die verschiedenen religiösen Formen als gleichberechtigte Angebote gesellschaftlich erfasst, so dass die besondere Bedeutung und Präsenz der institutionellen Form der Religion in der Moderne aufgehoben sind.

Neben der individuellen religiösen Ausrichtung ist die Form eines „expressiven Individualismus“ für die individuelle Konstruktion der Religion festzustellen, welcher die religiöse Diversifizierung zum Ausdruck von Individualität und Abgrenzung von anderen nutzt. Gleichzeitig geht mit der

²⁰⁶ Vgl. Joas, H.: Glaube als Option, S. 73.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

religiösen Individualisierung als religiöse Wahlmöglichkeit und Bedürfnisorientierung die Problematik einer eigenverantwortlichen religiösen Entscheidung einher. Mit der individuellen religiösen Entscheidung ist die Kontingenzfrage als Frage nach der Richtigkeit und Letztgültigkeit der religiösen Entscheidung verbunden, so dass die religiöse Ausrichtung einer individuellen Unsicherheit unterliegt. Durch die Palette religiöser Ausrichtungen und die Unsicherheit bezüglich der individuellen religiösen Ausrichtung ist ein steigendes Maß religiöser Fragilität festzustellen²⁰⁷. So versteht *Taylor* den Zwang zu einer individuellen religiösen Entscheidung als Druck auf das Individuum, der mit den Anforderungen und Vorstellungen der immanenten Welt vereinbart werden muss. Das Individuum kann durch eine rein immanente Deutung der Welt diesem Druck und der Kontingenzfrage ausweichen, was die Säkularisierungsthese als Bedeutungsverlust und Rückgang der Religion bestätigt. Eine andere Lösung ist durch eine religiös-orthodoxe Ausrichtung möglich, welche die immanenten Anforderungen und andere religiöse Angebote ablehnt und damit den Druck auf das Individuum wie auch die Kontingenzfrage aufhebt. Die individuelle Form der Religion ist zwischen diesen beiden Extrema anzusiedeln und individuell auf den herrschenden Druck auf das Individuum wie auch die Kontingenzfrage ausgerichtet durch eine Kombination substanzieller und funktionaler Elemente der Religion. Dabei sieht *Taylor* durch die individuelle Form der Religion die Gefahr einer inhaltlichen Entleerung und Beliebigkeit gegeben, indem Religion auf funktionale oder situativ passende Elemente in der Postmoderne reduziert wird. Damit summiert *Taylor* für die Postmoderne die Religion als gesellschaftliches Subsystem, welches die Stellung als übergeordnete Größe sowie die Monopolstellung einer religiösen Ausrichtung verloren hat und in einem individuellen Zusammenhang wahrgenommen und konstruiert wird, was Religion als anschlussfähig, aber auch fragil gestaltet²⁰⁸.

Aufbauend auf dieser Darstellung des religiösen Wandels über 500 Jahre erstellt *Taylor* eine Gegenwartsanalyse der Religion mit vielen religionspädagogischen Ansätzen und Ausblicken. So konstatiert *Taylor* beispielsweise eine Veränderung der institutionellen Form der Religion für die Gegenwart, indem die Ansprüche an ein heilsgemäßes Leben und die hierarchische Struktur der Institution Kirche zugunsten der Laienbewegung geöffnet werden²⁰⁹. Hierbei stellt das II.

²⁰⁷ Vgl. Taylor, Ch.: Ein säkulares Zeitalter, S. 729.

²⁰⁸ Vgl. ebd., S. 774-776.

²⁰⁹ Vgl. ebd., S. 743.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

Vatikanum eine grundlegende Basis der Veränderungen der institutionellen Form der Religion dar, welche eine Annäherung der institutionellen Form der Religion an die Vorstellungen und Gegebenheiten der Postmoderne beschreibt²¹⁰. Hierbei ist die veränderte Vorstellung zur Spiritualität, religiösen Praxis und religiösen Sprache zu nennen, welche eine Anpassung darstellen, die nach *Taylor* als sehr schwach und spät zu bewerten ist, so dass trotzdem eine schlechte Passung der institutionellen Form der Religion an die Bedingungen und individuellen Bedürfnisse in der Postmoderne bestehen bleibt. Im Gegensatz dazu bietet die individuelle Form der Religion, welche öffentlich zelebriert und medialisiert und gleichzeitig in einem privaten Rahmen ohne religiöse Experten praktiziert wird, die Möglichkeit der Anpassung an individuelle Bedürfnisse und Fragen und stellt nach *Taylor* eine bedeutsame Form der Religion in der Gegenwart dar. Durch die Möglichkeit einer vielfältigen Gestaltung der individuellen Form der Religion kann eine Anpassung und damit eine intensiverte Bedeutung und Zuspruch zu dieser Form der Religion konstatiert werden²¹¹. Durch diese Bilanzierung der religiösen Formen stellt *Taylor* eine „Loslösung vom traditionellen Christentum und gleichzeitig die Entwicklung von lebensstüchtigen Formen der Frömmigkeit“²¹² in der Gegenwart fest. Als Begründung für die unterschiedlichen Entwicklungen der institutionellen und der individuellen Form der Religion verweist *Taylor* auf eine multikausale Bedingung, wobei die veränderte gesellschaftliche Stellung der Religion als Subsystem und die religiöse Supernova von besonderer Bedeutung sind. So ist durch die veränderte gesellschaftliche Stellung der Religion und die veränderten Lebensbedingungen der Postmoderne der Zugang zur Religion verändert, der einen „leap of faith“²¹³ mit sich bringt. Die rationale gesellschaftliche Ordnung bringt eine rationale Sprache hervor, welche die Artikulation religiöser Bedürfnisse oder die Deutung in religiösen Zusammenhängen stark erschwert. Ebenso bringt die „kollektive, rationale Bildung immer weniger günstige Voraussetzungen“²¹⁴ für religiöse Erfahrungen und deren Deutung mit sich, indem „the existence of God can't be proven“²¹⁵ und Religion damit zu einer

²¹⁰ Vgl. ebd., S. 841.

²¹¹ Vgl. ebd., S. 728.

²¹² Ebd., S. 769.

²¹³ Taylor, Ch: A secular age, S. 550.

in der deutschen Ausgabe: immer geringere Möglichkeit des Glaubens.

²¹⁴ Taylor, Ch.: Ein säkulares Zeitalter, S. 845.

²¹⁵ Taylor, Ch.: A secular age, S. 551.

in der deutschen Ausgabe: Der Glaube und die Instanz Gott kann nicht rational überprüft werden.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

individuellen und relativen Größe wird. So beobachtet *Taylor*, dass eine individuelle Erfahrung von Religion je nach gesellschaftlichem und individuellem Kontext religiös, neutral oder säkular gedeutet werden kann. Aufgrund der rationalen Ausrichtung der Gesellschaft, der Wahrnehmung und der Sprache ist das Individuum in dem Zugang zur Religion und der religiösen Deutung auf sich selbst verwiesen. Religiöse Erfahrungen in der Gemeinschaft, wie sie *Emile Durkheim* für die institutionelle Form der Religion als kollektive Ekstase beschreibt, sieht *Taylor* in der Gegenwart als verloren an, was den Zugang zur Religion erschwert die Bedeutung der Religion auf eine individuelle Größe reduziert. *Taylor* versteht die Religion in der Postmoderne als gesellschaftliches Subsystem, welches im privaten Bereich individuell praktiziert wird und damit kein gesellschaftlich verbindendes Element darstellt. Jedoch bildet die Religion als individuelle Größe eine anschlussfähige und individuell bedeutende Größe, welche eine wiederholende und entleerte Praxis abgelegt hat.

Insgesamt resümiert *Taylor*s eine epochale Veränderung der Religion zwischen 1500 und der Postmoderne, da die Religion um 1500 als umfassendes gesamtgesellschaftliches und religiöses Konzept zu verorten ist und in der Postmoderne ein individuell wählbares gesellschaftliches Subsystem der säkularen Ordnung darstellt ohne starres substanzielles Konzept. So ist neben der veränderten gesellschaftlichen Position der Religion eine substanzielle Veränderung der Religion in der Postmoderne festzustellen, welche eine Konstruktion der Religion als einer Vermischung von funktionalen und substanziellen Elementen gestaltet und damit ein plurales religiöses Angebot erstellt²¹⁶. Insgesamt ist die These der epochalen Veränderung der Religion als Säkularisierung von einer verringerten Mitgliederzahl der institutionellen Form der Religion und einem gesamtgesellschaftlich veränderten Zuspruch zur Religion begleitet. Die unhinterfragte Bedeutung und gesellschaftliche Stellung der Religion um 1500 durch die hierarchische Struktur der Gesellschaft gestalten das Verhältnis zwischen Individuum und Religion anders als die Stellung der Religion als gleichberechtigte spirituelle Option neben anderen in einem gesellschaftlichen Teilbereich der Postmoderne. Mit der veränderten Bedeutung der Religion hinterfragt *Taylor* religionspädagogische Arbeitsfelder wie die religiöse Sozialisation, den Zugang zur Religion und die religiöse Sprache als abhängige Größen der gesellschaftlichen Stellung und Bedeutung der

²¹⁶ Vgl. Taylor Ch.: Ein säkulares Zeitalter, S. 3.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

Religion. Durch die religiöse Veränderung verweist *Taylor* auf erforderliche religionspädagogische Veränderungen, welche die religiöse Sozialisation und den Zugang zur Religion in dem pluralen religiösen Angebot neu gestalten. Ebenso muss die Konstruktion von Religion als religionspädagogische Größe individuell und vielfältig angelegt werden. Durch diese Wahrnehmung der religiösen Veränderungen und die religionspädagogische Anpassung kann Religion als individuelle Weltdeutung, Reaktion des Individuums auf den doppelten Druck und das individuelle Verständnis der Religion gestaltet werden. Mit dieser Gegenwartsanalyse der Religion ist eine massive Veränderung der Religion in funktionaler und substanzieller Perspektive zu bestätigen, welche *Taylor* aufgrund des religiösen Formenwandels und der verringerten quantitativen Zustimmung zur Religion als Bestätigung der Säkularisierungsthese deutet. Jedoch wird durch die religionspädagogischen Ansätze deutlich, dass die Säkularisierungsthese nicht absolut bestätigt werden kann, da auch *Taylor* für verschiedene religiöse Formen eine Vitalität und große Bedeutung einräumt.

2.13.1 Kritik an der Sichtweise Taylors auf die Säkularisierung

Die Betrachtung *Taylors* bezüglich der Säkularisierung sowie der Perspektive der Religion in der Moderne und die daraus abzuleitenden religionspädagogischen Probleme und Anforderungen sollen im Folgenden kurz kritisch beleuchtet werden. Dabei sind die grundlegende definitorische Unschärfe und damit einhergehende methodische Problematik der Begriffe „Religion“ und „Säkularität“ anzuführen, welche aufgrund der vielfältigen Verwendung und der impliziten Definition bei *Taylor* relative Erkenntnisse hervorbringen. Dabei ist diese These einer Säkularität als weltliche Überzeugung und Ordnung der Gesellschaft, welche die religiöse Überzeugung verdrängt, eine Orientierung, die *Taylor* verwendet. Jedoch muss in Anlehnung an *Joas* kritisch bedacht werden, dass

„in der modernen säkularisierten Kultur sich [religiöse und säkulare Elemente] miteinander vermengen und eine authentische Entwicklung des Evangeliums, einer Lebensführung der Fleischwerdung, und auch des Sich-Verschließens gegenüber Gott, welches das Evangelium

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

negiert, stattfindet. Meine Vorstellung ist, dass die moderne Kultur, indem sie mit den Strukturen und Glaubensinhalten des Christentums brach, einige Facetten des christlichen Lebens auch weiter entwickelt, als sie innerhalb des Christentums jemals weiter entwickelt worden sind oder hätten werden können. In Bezug auf frühere Formen christlicher Kultur müssen wir der bescheiden machenden Erkenntnis ins Auge sehen, dass der Umbruch [der Säkularisierung] eine notwendige Bedingung der Entwicklung der Religion ist.“²¹⁷

Mit diesem Umbruch der Religion und den vielen Facetten des christlichen Lebens ist keine Subtraktion oder Verdrängung der Religion aus der Öffentlichkeit zu konstatieren, sondern vielmehr eine Vermischung und authentische Entwicklung religiöser Elemente, welche durch die Säkularisierung ermöglicht wird. Dabei bleibt unklar, auf welche Form der Religion, als substanzielle oder funktionale Ausrichtung, sich *Taylor* bezieht. Auch lässt *Taylor* offen, inwieweit die Entwicklung der Religion sich auf religionsähnliche Formen und funktionale Elemente der Religion reduziert, da eine Differenzierung zwischen funktionalen Äquivalenten und einer substanziellen Form der Religion nicht vorgenommen wird. Die Perspektive der Religion als gesellschaftlicher Teilbereich und individuelle Ergänzung zum rationalen Deutungsschema der Welt schließt eine Vermischung von transzendenten und immanenten Elementen kategorisch aus, so dass die historische Form der Religion, als übergreifendes System der Weltdeutung, als „utopische historische Hoffnung“²¹⁸ in der Moderne ausgeschlossen ist. Damit geht *Taylor* davon aus, dass die rationale Weltdeutung und der ausgrenzende Humanismus für alle Menschen die grundlegende Überzeugung darstellen und auch andere Möglichkeiten der Vermischung in der Moderne nicht gegeben sind²¹⁹. Die individuelle religiöse Ausrichtung stellt ein Additum dar, welches gemäß der Forderung der Individualität und Authentizität individuell konstruiert werden muss und damit auf die Idee eines *homo religiosus*, der anthropologisch verschieden auf Religion verweisen ist und Religion verschieden gestaltet, rekurriert. Hierbei ist fraglich, inwieweit *Taylor* die religiöse Formenvielfalt und die atheistische Haltung optimistisch als Bestandteile der spirituellen Ausrichtung summiert und damit eine Distanz und Ablehnung der Religion neu interpretiert. Zudem muss in der historischen umfassenden Darstellung *Taylor*s die Problematik der

²¹⁷ Joas, H.: Quellen des Selbst, S. 16.

²¹⁸ Vgl. Taylor, Ch.: Ein säkulares Zeitalter, S. 757.

²¹⁹ Vgl. Joas, H.: Braucht der Mensch Religion, S. 100.

III Bestandsaufnahme zur Entwicklung der Religion zwischen 1500 und der Moderne nach Ch. Taylor aus religionspädagogischer Perspektive

Informationslage zur Religion um 1500 angeführt werden. So ist ein punktueller Vergleich zwischen der Religion als historische Form und der postmodernen Form der Religion nur in einigen bekannten Aspekten möglich, für einen absoluten Vergleich fehlen historische Informationen. Hierbei können die Probleme der quantitativen Betrachtung der Zustimmung zur Religion wie auch die individuelle und politische Bedeutung der Religion angeführt werden, welche kein historisches Äquivalent haben. Damit ist die von *Taylor* formulierte Aussage zur Säkularisierungsthese stets vom angenommenen Vergleichspunkt der Religion abhängig. Aufgrund dieser Problematik wie auch der problematischen Bewertung des religiösen pluralen Angebots in der Postmoderne, als Fragilisierung und Bedeutungsverlust einzelner religiöser Formen oder als Vitalisierung der Religion durch ein individuelles Angebot, ist eine Aussage zur Säkularisierungsthese stets durch die Perspektive des Beobachters wie auch des Kontextes geprägt.

Insgesamt ist die vorliegende Betrachtung der Veränderung der Religion nach *Taylor* nicht auf einer objektiven Basis und frei von Werten sowie Verzerrungen angelegt, so dass das Ergebnis stets im Kontext betrachtet werden muss. So ist der Standpunkt in der Moderne durch den technischen Fortschritt und die Idee einer rationalen gesellschaftlichen Ordnung verzerrt, was den Blick auf die Religion einschränkt. Ebenso ist eine detaillierte religionspädagogische Betrachtung der religiösen Sprache, des Zugangs zur Religion und der Vermittlung von Religion in verschiedenen Zusammenhängen aspekthaft angeschnitten, jedoch nicht in einem eigenen Kontext und zusammenhängend betrachtet worden, so dass bei *Taylor* religionspädagogische Erkenntnis nur im Subtext zu finden sind²²⁰.

²²⁰ Vgl. Taylor, Ch.: Ein säkulares Zeitalter, S. 713.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Im Folgenden soll die durch *Taylor* formulierte und historisch illustrierte Säkularisierungsthese, welche die Bedingungen und die Möglichkeiten des Glaubens in den Fokus nimmt, aus religionspädagogischer Perspektive kontextualisiert werden. Dazu sollen verschiedene ausgewählte Sichtweisen auf die Säkularisierungsthese vorgestellt und in Beziehung zu *Taylors* Perspektive auf die Säkularisierungstheorie gesetzt werden. Dabei wird die Sicht auf die Säkularisierungsthese autorengeleitet strukturiert, so dass durch den jeweiligen Autor die Säkularisierungsthese ergänzt oder relativiert wird. Die damit vorgenommene Kontextualisierung der Säkularisierungsthese wird durch religionspädagogische Sichtweisen wie auch aussagekräftige Argumentationen der benachbarten Bereiche, wie die empirische Forschung, die Religionssoziologie und die Soziologie, ergänzt. Damit kann eine prononcierte und kritische Gesamtschau auf die vorgestellten Erkenntnisse geleistet werden, welche Übereinstimmungen, Kritik und Ergänzungen zu *Taylors* Ergebnissen aufzuzeigen vermag.

Damit können die an *Taylor* geleistete Kritik eines nicht-objektiven Standpunktes und die durch die Betonung der wissenschaftlichen und rationalen Erkenntnis einseitige Argumentation in der vorliegenden Arbeit methodisch überwunden werden, indem durch eine wissenschaftliche Betrachtung durch verschiedene Perspektiven und Standpunkte die Erkenntnisse objektiviert werden. Besonders durch die verschiedenen involvierten Fachgebiete und Argumentationslinien werden die Erkenntnisse aus verschiedenen Perspektiven kritisch geprüft.

3 Begriffliche Klärung der Zusammenhänge von Religion und Säkularisierung

3.1 Begriffsbestimmung: „Säkularisierung“

Um die von *Taylor* aufgebrachte Fragestellung und die damit einhergehende Argumentation der Säkularisierung von 1500 bis 2000 präzise prüfen zu können, ist zunächst eine Definition der Begriffe „Religion“ und „Säkularisierung“ als Grundlage vorzunehmen. Unter dem Begriff Säkularisierung versteht *Taylor* eine dreifache Veränderung, in Anlehnung an den Religionssoziologen *Michael Ebertz*, als 1. Entkirchlichung durch einen normativen Rückzug der institutionellen Religion aus Verbindlichkeiten. 2. Entchristlichung als Distanz der Gesellschaft zu christlichen Vorstellungen und 3. Bedeutungsverlust und Rückzug der Religion aus der Öffentlichkeit²²¹. In der Betrachtung der Säkularisierung rekurriert *Taylor* auf einen substanziellen Religionsbegriff, welcher Religion als Glaubensaussagen und dogmatisches Wissen erfasst. Ein evident zurückgehendes religiöses Wissen und religiöse Vitalität zeigen eine Distanz zu christlichen Vorstellungen und einen Bedeutungsverlust der Religion auf, der die Säkularisierung im Sinn eines substanziellen Religionsbegriffs beschreibt. Diese Veränderungen der Religion werden infolge der Religionskritik des 19. Jahrhunderts argumentiert, welche durch die Aufklärung und aufstrebende Rationalität dem Individuum eine religiöse Emanzipation und Freiheit ermöglicht. Somit bringt die Modernisierung naturwissenschaftliche Erkenntnisse und eine rationale Ordnung hervor, welche einerseits die gesellschaftliche Ordnung tiefgreifend verändert und andererseits das Individuum von religiösen Zwängen und Ungewissheiten befreit²²². Damit bietet diese rationale Ordnung neue gesellschaftliche Strukturen und Erkenntnisse, welche schwierige Situationen oder Fragen nach Orientierung lösen können, als Alternative zu einem religiösen Verweis. Aufbauend auf dieser Situation formuliert *Taylor* die Säkularisierungsthese als langfristiges Sterben der Religion bedingt durch: die Modernisierung, als wissenschaftlicher und technischer Fortschritt, die Rationalisierung, Urbanisierung und Technisierung. Es ergibt sich ein negatives Spannungsverhältnis zwischen

²²¹ Vgl. Dienberg, T.: Woran glaubt Europa?, S. 19.

²²² Vgl. Meiners, J.: Religiöse Individualisierung, S. 30-31.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Religion und Modernisierung, so dass die Säkularisierungsthese formelhaft dargestellt werden kann als zunehmende Modernisierung mit religionsfeindlichen Faktoren, die einen Verlust der Bedeutung und des Zuspruchs zur Religion bewirkt. Gemäß dieser Formel haben sich durch die Modernisierung eine Säkularisierung als Entchristlichung infolge einer gesellschaftlichen Distanz zu christlichen Vorstellungen und eine Entkirchlichung als normativer Rückzug der institutionellen Religion vollzogen.

Als Ergebnis dieser gesellschaftlichen Veränderung sieht *Taylor* eine funktional und sozial differenzierte Gesellschaft, welche die Religion als gesellschaftlichen Teilbereich auffasst. Somit geht mit der gesellschaftlichen Veränderung der Modernisierung eine gravierende Veränderung für die Religion einher, da die gesellschaftliche Position der Religion wie auch der Geltungsanspruch von einer gesellschaftlich übergeordneten Instanz zu einem Teilbereich maßgeblich reduziert werden. Durch diese umfassende und dominante Argumentation der Säkularisierungsthese aufbauend auf den Veränderungen des späten 19. Jahrhunderts wird die Säkularisierung als wahr angenommen und auch in Bezug auf andere gesellschaftliche Veränderungen nicht weiter überprüft. Durch diese Haltung sieht *Taylor* eine religionsfeindliche Situation realisiert, welche durch Vorbehalte und Restriktionen gegenüber der Religion die Säkularisierungsthese zu einer sich selbsterfüllenden Prophezeiung macht²²³. Durch diesen selbstverstärkenden Mechanismus der Säkularisierung wird die Säkularisierungsthese zu einem Axiom im wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Gedankengut des 20. Jahrhunderts, welches keiner weiteren Überprüfung bedarf. Ausgehend von diesem Axiom der Säkularisierung formuliert der Religionssoziologe *Peter Berger* ohne weitere Überprüfung einen massiven Fortschritt der Säkularisierung, so dass es „im Jahr 2000 praktisch keine religiösen Institutionen mehr geben“²²⁴ werde.

²²³ Vgl. Joas, H.: Glaube als Option, S. 12.

²²⁴ Berger, P.: Zu Dialektik von Religion und Gesellschaft, S. 68.

3.2 Die Grundbedingung der Religion

Mit der Begriffsbestimmung der Religion kann nun die Argumentation *Taylors* überprüft werden, was die Grundbedingungen der Religion sind und inwiefern sich diese Bedingungen verändert haben. Anthropologisch ist die Religion durch die Instanzen „Bewusstsein“ und „Gewissen“ verankert, so dass durch die Frage nach Sinn und Orientierung stets ein Verweis auf die Religion geleistet wird²²⁵. Diese anthropologische Grundbedingung der Religion kann individuell verschieden ausgeprägt sein, ist jedoch als menschliches Signum anzunehmen. Zudem wird die Religion durch individuelle Erfahrungen, soziale Beziehungen und die gesellschaftliche Wirklichkeit und deren Deutung geprägt. Diese Faktoren des individuellen Lebensraums werden durch die Möglichkeit des Transzendierens verlassen und stellen damit die basale Erfahrung der Religion dar. Dabei wird die Sinnfrage durch einen individuellen transzendenten Bezug und ein damit einhergehendes Deutungsschema beantwortet, als adressatenbezogene Form der Religion. Durch diese Grundbedingung der Religion können die immanente Struktur und die damit verbundenen Probleme durch eine transzendente Perspektive kritisch reflektiert werden. So ist die Religion in ihrer Grundbedingung auf vier Basiselemente zurückzuführen. Das erste Basiselement stellt die individuelle religiöse Überzeugung als Bezug auf eine höhere transzendente Macht dar. Die sozialen und rituellen Praktiken der Religion bilden ein weiteres Basiselement, welches durch Regeln und Normen für die Gemeinschaft einen verbindlichen Verhaltenskodex erstellt und die Gemeinschaft festigt. Als weiteres Basiselement hat die Religion eine identitätsstiftende sowie integrierende Funktion, welche die gesellschaftliche Ordnung prägt und institutionell oder individuell ausgestaltet werden kann²²⁶. Durch diese vier Basiselemente der Religion wird die individuelle und institutionelle Form der Religion gestaltet, wobei nicht alle vier Elemente für eine inhaltlich reiche und vitale Form der Religion zwingend erforderlich sind.

Eine Reduktion der Religion auf ein Basiselement wie die individuelle religiöse Überzeugung und der Bezug auf eine höhere Macht stellen jedoch nur einen Teilaspekt der Religion dar, da religiöse Erfahrungen und subjektive Vorgänge der Religion kommuniziert und ausgetauscht werden, so dass sich eine gesellschaftlich objektivierbare und reflektierte Form der Religion ergibt. In diesem

²²⁵ Vgl. Luckmann, Th.: Die unsichtbare Religion, S. 85-86.

²²⁶ Die Basiselemente zur Definition von Religion sind aus der Religionssoziologie von G. Pickel übernommen worden.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Austausch ist die grundlegende Voraussetzung eine Anerkennung der verschiedenen subjektiven Erfahrungen und die Integration dieser Erfahrungen in eine gemeinsame Form. Durch diesen Prozess des Austausches kann ein gemeinsames religiöses Deutungsschema ausgebildet werden, welches individuelle religiöse Erfahrungen aus Raum und Zeit löst und durch ein übergreifendes Deutungsschema interpretiert. Dieses Deutungsschema wird bedingt durch die funktionale Differenzierung der Gesellschaft durch religiöse Fachleute vermittelt und eröffnet eine Beziehung zwischen einer transzendenten Instanz und der immanenten Struktur²²⁷. Dieses Deutungsschema, als gemeinsame Konstruktion der Religion, kann durch den transzendenten Bezug immanente Strukturen überwinden und versteht die immanenten Geschehnisse in einem größeren Sinn. Dabei werden im Monotheismus durch den Bezug zu einer transzendenten Person der umfassende Zusammenhang und die damit einhergehende Sinnfrage beantwortet. Jedoch ist das gemeinsame religiöse Deutungsschema, welches durch religiöse Experten vermittelt wird, stets mit Differenzen zur individuellen religiösen Konstruktion behaftet. Mit dieser Differenz zwischen dem religiösen Wissen der religiösen Experten und den individuellen Vorstellungen der Laien geht ein Wandel des Religionsbegriffs einher, da die Experten Religion als inhaltlich geprägtes System durch einen substanziellen Religionsbegriff definieren und die Laien die Religion aus einer praktischen Perspektive funktional definieren. Beide Religionsbegriffe können als Grundlage der Entwicklung der Religion genutzt werden, jedoch berücksichtigen sie verschiedene Aspekte der Religion und haben aufgrund dieser verschiedenen Eingangsvoraussetzungen eine unterschiedliche Sicht auf die untersuchten Phänomene der Religion²²⁸.

Aufbauend auf der Möglichkeit einer funktionalen und einer substanziellen Grundlage der Religion kann Religion unterschiedlich wahrgenommen werden und verschiedene religiöse Formen hervorbringen.

²²⁷ Vgl. Luckmann, Th.: Die unsichtbare Religion, S. 80.

²²⁸ Vgl. Luckmann, Th.: Die unsichtbare Religion, S. 78.

3.3 Begriffsbestimmung: Religion

Aus den Grundbedingungen der Religion ergibt sich die Möglichkeit einer funktionalen wie auch einer substanziellen Ausrichtung der Religion. Beide Ausrichtungen werden durch die Veränderung der Religion als fortlaufender Prozess und den vielfältigen Gebrauch des Religionsbegriffs unscharf. Es herrscht ein regelrechter Definitionsplural des wissenschaftlichen Religionsbegriffs. Dies stellt ein Problem für die analytische Überprüfung der Säkularisierungsthese sowie die religionspädagogischen Erträge der Betrachtung dar, da die Definition des Begriffs intersubjektiv und wissenschaftlich nachvollziehbar sein muss²²⁹. Dabei ergibt sich die Schwierigkeit, die Religion so zu definieren, dass alle bedeutsamen Formen der Religion eingeschlossen werden und gleichzeitig der Religionsbegriff so klar definiert ist, dass er nicht mit einer Beliebigkeit einhergeht.

Eine Hilfe bei dieser schwierigen Eingrenzung der Religion wird durch die Betrachtung der drei etymologischen Wurzeln des Wortes Religion gegeben, wobei bereits durch die Vielfalt der etymologischen Wurzeln das historisch vielfältige Verständnis der Religion deutlich wird. So bezieht Cicero (106-43 v. Chr.) das Wort *religio* auf „*re-legere*“, die „gewissenhafte Beobachtung von Kultvorschriften“²³⁰. *Caelius Firmianus Lactantius* (um 250-325) leitet den Begriff Religion von „*religari*“ ab, welches ein „Zurückbinden an den einen Gott“²³¹ beschreibt, und bei *Thomas von Aquin* (1224-1274) wird der Begriff Religion auf den Wortstamm „*reeligere*“ als „wiedererwählen, aufnehmen“ bezogen. Trotz des unterschiedlichen Verständnisses zeigen alle begrifflichen Wurzeln einen Rückbezug des Menschen auf eine höhere Instanz²³². Somit stellt die Rückbindung an die höhere Instanz eine Eigenschaft der Religion dar. In der christlichen Religion wird diese Rückbindung durch den Terminus *religio vera* hervorgehoben, bei dem die Kirchenväter sich argumentativ und philosophisch gegenüber anderen Religionen abgrenzen, welche diesen Bezug zu einer höheren Instanz anders leisten.

Für die analytische Betrachtung der Säkularisierungsthese und deren religionspädagogische Auswirkungen ist eine Definition der Religion durch funktionale und substanzielle Kriterien sinnvoll, da *Taylor* in seiner Argumentation eine substanzielle Definition der Religion nutzt und

²²⁹ Vgl. Pickel, G.: Religionssoziologie, S. 16.

²³⁰ Knobloch, S.: Mehr Religion als gedacht!, S. 24.

²³¹ Schlieter, J.: Was ist Religion?, S. 48.

²³² Vgl. Hilger, G.; Leimgruber, S.; Ziebertz, H.-G.: Religionsdidaktik, S. 125.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

weitere ertragreiche Konzepte zur Betrachtung der Säkularisierung auf einer funktionalen Definition der Religion basieren. Die funktionale Definition der Religion, welche die Religion als ein System mit Funktionen für den Einzelnen und die Gesellschaft versteht, ist phänomenologisch angelegt. Die substanzielle Definition des Religionsbegriffs, welcher Religion als numinöse Begegnung mit dem Heiligen und Transzendenten versteht, fokussiert inhaltliche Elemente der Religion. Beide Religionsbegriffe zusammen erfassen bedeutsame Formen der Religion und beinhalten gleichzeitig die Möglichkeit der Abgrenzung der Religion von beliebigen Phänomenen. Eine Erweiterung des Religionsbegriffs durch andere Schwerpunkte wie ein relational angelegter oder ein philosophischer Religionsbegriff ist für die angestrebte Analyse der Säkularisierung und deren religionspädagogische Auswirkungen nicht förderlich, da dadurch der Religionsbegriff weitläufig und beliebig wird.

3.3.1 Der funktionale Religionsbegriff

Die funktionale Definition des Religionsbegriffs erfasst die Religion phänomenologisch als ein System mit Funktionen für den Einzelnen und die Gesellschaft, so dass die Religion gesellschaftstragende Elemente für das Individuum und die Gesellschaft innehat²³³. Dieses funktionale Religionsverständnis ist für die religionspädagogische wie auch religionssoziologische Betrachtung der Veränderung der Religion von großer Bedeutung, da diese Definition einer Evaluation des religiösen Wandels und der damit verbundenen Säkularisierungsthese dienlich ist. So recurriert *Emil Durkheim*, als Vertreter der klassischen Religionssoziologie, auf die funktionale Definition der Religion als „universale soziale Funktion“²³⁴ und versteht Religion als

„ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d.h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören“²³⁵.

Durkheim fasst Religion als das Heilige im immanenten Bereich auf, wobei der Wirkungsbereich

²³³ Vgl. Pickel, G.: Religionssoziologie, S. 20.

²³⁴ Luckmann, Th.: Die unsichtbare Religion, S. 78.

²³⁵ Durkheim, E.: Die elementaren Formen des religiösen Lebens, S. 74-75.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

der Religion im transzendenten Bereich zu verorten ist. Gemäß der Definition *Durkheims* stellt die Religion eine moralische Gemeinschaft dar, welche durch ein System von heiligen Überzeugungen konstituiert und in gemeinsamen Praktiken umgesetzt wird²³⁶. Dieses System von Überzeugungen hat eine integrierende Wirkung für das Individuum wie auch für die Gesellschaft, indem es eine Beziehung zwischen dem heiligen und dem profanen Bereich herstellt. Diese integrierende Funktion der Religion, welche für die funktionale Religionsdefinition zentral ist, wird durch die institutionelle Form der Religion systematisiert. So wird in Ritualen der institutionellen Form der Religion das Individuum in die moralische Gesellschaft integriert und gleichzeitig werden durch diese Rituale Werte und Normen vermittelt, welche die gesellschaftliche Ordnung stabilisieren²³⁷. Diese gesellschaftlich stützende Struktur der Religion weist über den immanenten Bereich hinaus und erstellt einen transzendenten Gesamtzusammenhang, vermittelt durch gemeinsame Werte des heiligen Bereichs, so dass *Durkheim* die Religion als „Seele der Gesellschaft“²³⁸ und verbindende Sinnkomponente bezeichnet. Damit hat die Religion als gesellschaftliche Größe eine wichtige Funktion inne, welche Ähnlichkeiten zu äquivalenten Vollzügen aufweist²³⁹. Die integrierende Funktion der Religion und die Verweise zwischen immanentem und heiligem Bereich werden besonders in sozialen Institutionen sichtbar, welche gesellschaftlich verankert sind, jedoch „vom Ursprung her als religiös“²⁴⁰ zu verstehen sind. Insgesamt zeigt der funktionale Religionsbegriff eine wechselseitige Bezugnahme zwischen Religion und Gesellschaft, indem die Religion durch den Verweis auf den transzendenten heiligen Bereich die Stabilität des profanen Bereichs stützt und die gesellschaftliche Ordnung Werte wie „Respekt und Ehrfurcht“²⁴¹ gegenüber der Religion etabliert. Somit liegt der inhaltliche wie auch zu beobachtende Schwerpunkt der funktional definierten Religion nach *Durkheim* auf der gesellschaftlich und individuell integrierenden Funktion.

Der Religionssoziologe *Max Weber* geht in seiner Betrachtung der Religion ebenfalls von einer funktionalen Definition des Religionsbegriffs auf, welche in Teilen mit der Definition *Durkheims* übereinstimmt, jedoch das markante Element des Kollektivs für die Religion als konstitutiv versteht. Durch das Kollektiv sieht *Weber* wie auch *Meyer-Blanck* die religiöse Sinnsuche und

²³⁶ Vgl. Schlieter, J.: Was ist Religion?, S. 131.

²³⁷ Vgl. Hilger, G.; Leimgruber, S.; Ziebertz, H.-G.: Religionsdidaktik, S. 127.

²³⁸ Durkheim, E.: Suicide, S. 641.

²³⁹ Vgl. Höhn, Hans-Joachim: Postsäkular, S. 61.

²⁴⁰ Durkheim, E.: Suicide, S. 650.

²⁴¹ Schlieter, J.: Was ist Religion?, S. 130.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Weltdeutung verallgemeinert und mit Einfluss auf die gesellschaftliche Ordnung²⁴². So sieht *Weber* durch religiöse Handlungen stets eine immanente und eine transzendente Komponente verfolgt, wobei die Handlung immanent angelegt ist und die Ziele im transzendenten Bereich angesiedelt werden. Damit hat die Religion eine direkte Auswirkung auf das immanente Leben, indem die religiöse Handlung hier stattfindet und der immanente Bereich einen transzendenten Bezug und Sinn erfährt²⁴³.

Der Religionssoziologe *Thomas Luckmann* rekurriert in seiner Betrachtung der Religion ebenfalls auf eine funktionale Definition der Religion, jedoch mit anderen Schwerpunkten. So stellt *Luckmann* als Charakteristikum der Religion einen Komplex von objektivierten individuellen Erfahrungen und Jenseitsvorstellungen heraus, der „religiöse Funktionen“²⁴⁴ erfüllt. Die Jenseitsvorstellungen und religiösen Erfahrungen haben individuelle sowie gesellschaftliche Funktionen inne, wie die individuelle Sinnsuche und eine gesellschaftlich integrierende Funktion. Individuelle religiöse Erfahrungen werden kommuniziert und dadurch überprüft und mit traditionellen Deutungsmustern wie auch einem transzendenten Verweis verknüpft. Damit wird die Religion auf einer intersubjektiven Ebene abstrahiert und konstituiert, so dass die Religion eine gesellschaftlich umfassende Wirkung innehat²⁴⁵. Aus diesem Prozess geht einerseits ein gesellschaftlich legitimes gemeinsames religiöses Deutungsmuster hervor, zum anderen auch eine individuelle Ausrichtung der Religion, welche sich ganz oder in Teilen von anderen Ausrichtungen abgrenzt. Die individuelle Ausrichtung der Religion hebt *Thomas Luckmann* in seiner Definition des funktionalen Religionsbegriffs hervor, da durch diesen Funktion eine individuelle religiöse Ausrichtung mit Anbindungspunkten an die institutionelle Form der Religion stattfinden kann²⁴⁶.

Die durch *Weber* und *Luckmann* dargestellten Funktionen der Religion, wie die Integrations-, Sinngebungs- und Konstruktionsfunktion, erweitert der Soziologe *Franz-Xaver Kaufmann*, indem er insgesamt 6 Funktionen der Religion in der Gesellschaft verortet:

- Funktion der Sozialintegration (Legitimation von Gemeinschaftsbildung und sozialer

²⁴² Vgl. Schlieter, J.: Was ist Religion?, S. 137-139.

²⁴³ Vgl. Pickel, G.: Religionssoziologie, S. 18.

²⁴⁴ Luckmann, Th.: Die unsichtbare Religion, S. 12.

²⁴⁵ Vgl. Luckmann, Th.: Die unsichtbare Religion, S. 14-15.

²⁴⁶ Vgl. ebd., S. 9-10.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Integration)

- Funktion der Identitätsstiftung (Problem der Affektbindung und Angstbewältigung)
- Funktion der Kontingenzbewältigung (Verarbeitung von Unrecht, Leid, Schicksalsschlägen, Unverfügbarkeit)
- Funktion der Weltdistanzierung (Ermöglichung von Widerstand und Protest gegen einen als ungerecht und unmoralisch erfahrenen Gesellschaftszustand)
- Funktion der Handlungsführung im Außeralltäglichen (Magie, Ritual, Moral)
- Funktion der Kosmisierung (Sinngebung der Welt, die Sinnlosigkeit und Chaos überwindet).

Diese Funktionen stellen zunächst religiöse Phänomene dar, erst wenn mehrere dieser Funktionen zugleich erfüllt sind, ist nach *Kaufmann* von Religion zu sprechen.

Insgesamt ist für die funktionale Definition der Religion eine Ausrichtung einerseits auf das Individuum als spirituelle Wirkung und Sinnstiftung und andererseits auf die Gesellschaft als wirtschaftliche und politische Stütze festzustellen, so dass die Religion, wie *Heinrich von Stietencron* herausstellt, stabilisierende Wirkungen auf Werte und Normen hat²⁴⁷. Durch diese Funktion kann die Religion zwischen transzendtem und immanentem Bereich vermitteln und eine Kontingenzbewältigung und soziale Integration gestalten. Diese Funktion für das Individuum ist besonders für die Phase der Sozialisierung und Adoleszenz bedeutend, welche eine Einordnung des Individuums in den Lebenskontext und die Gesellschaft erfordert²⁴⁸. Geprägt durch diese Ausrichtung als integrierende und identitätsstiftende Größe kann die Religion aus funktionaler Perspektive verschiedene Erscheinungsform annehmen und wird somit außerhalb der traditionell-institutionellen Form erlebbar²⁴⁹. Diese Erscheinungsformen sind den individuellen Bedürfnissen und Anforderungen angepasst, jedoch wird trotzdem die Gemeinschaft als Raum der Religion beibehalten. Insgesamt weist die funktional definierte Religion durch die spirituelle wie auch die gesellschaftliche Komponente eine starke Verbindung mit der Gemeinschaft auf, so dass *Durkheim* „Religion im Wesentlichen [als] eine kollektive Angelegenheit“²⁵⁰ und als solidarisches System mit gemeinsamen Praktiken versteht.

²⁴⁷ Vgl. Knobloch, S.: Mehr Religion als gedacht!, S. 37.

²⁴⁸ Vgl. ebd., S. 38.

²⁴⁹ Vgl. Luckmann, Th.: Die unsichtbare Religion, S. 9-10.

²⁵⁰ Schlieter, J.: Was ist Religion?, S. 136.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Die funktional definierte Form der Religion, welche zur Betrachtung der Veränderungen der Religion in der Postmoderne genutzt werden soll, beinhaltet stets das Problem der Beobachterposition, da jede Erkenntnis und Schlussfolgerung sowohl den Gegenstand der Religion als auch die Beobachtung selber beeinflusst²⁵¹. Damit ist das zu untersuchende Feld durch die gewählte Fragestellung und den gewählten methodischen Ansatz vorgeprägt und verzerrt. Ebenso ist eine Analyse der Religion durch objektive Kriterien, wie es durch die empirische Forschung angestrebt wird, nur schwer möglich, da der funktionale Religionsbegriff eine große Menge wie auch große Veränderlichkeit der religiösen Formen zulässt. Zudem findet Religion in funktionaler Hinsicht, wie *Luckmann* und *Kaufmann* und auch der Soziologie *Hubert Knobloch* feststellen, als „religiöse Phänomene“ im Alltag statt als individuelle gläubige Beziehung zwischen Mensch und Gott²⁵². Diese Form der Religion ist aufgrund der Individualität wie auch der Einflechtung in den Alltag nur schwer zu fassen. Diesen Problemen hinsichtlich der Erhebung der funktionalen Form der Religion kommt der phänomenologische Ansatz entgegen, indem religiöse Erscheinungen als abgeschlossene Systeme aufgenommen und ausgewertet werden. Dabei ist der systematische Beobachtungsfehler der Erhebung der Religion als funktionalen Form zu berücksichtigen, wobei der Beobachtungsfehler teilweise größer ist als die betrachteten Evidenzen. Damit können kleine religiöse Felder aufgrund des Beobachtungsfehler des phänomenologischen Ansatzes nur partiell erschlossen werden. Somit liefert die phänomenologische Beobachtung der Religion keine reliable Aussage über die Veränderungen der Religion und die Situation der Religion in der Postmoderne, bietet jedoch die Möglichkeit, „Religion umfassend zu identifizieren“²⁵³.

3.3.2 Der substanzielle Religionsbegriff

Der substanzielle Religionsbegriff definiert Religion durch inhaltliche Elemente wie Glaubensüberzeugungen, spezifische Rituale und religiöse Erfahrungen, welche auf den heiligen oder transzendenten Bereich ausgerichtet sind. Damit ist Religion klar mit einer übernatürlichen

²⁵¹ Vgl. Knobloch, S.: Mehr Religion als gedacht!, S. 33.

²⁵² Vgl. ebd., S. 15-18.

²⁵³ Hilger, G.; Leimgruber, S.; Ziebertz, H.-G.: Religionsdidaktik, S. 130.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Instanz als transzendente Macht verbunden und hat so eine universale Ausrichtung inne²⁵⁴. Die Religion stellt zwischen der transzenten Macht und dem Menschen eine Beziehung her, welche durch schlechthinnige Abhängigkeit des Menschen gekennzeichnet ist und die Sozialgestalt der Religion festlegt. Durch diese klare inhaltliche wie auch formelle Festlegung des substanziellen Religionsbegriffs stellt die Religion ein differenziertes Sachgebiet der postmodernen Gesellschaft dar, welches sich auf eine transzendente Wirklichkeit stützt und von dem Gefühl des Schutzes und der Abhängigkeit von einer höheren transzenten Macht begleitet ist²⁵⁵. Alltägliche Erfahrungen mit Hinweisen auf die transzendente Wirklichkeit der Religion gemäß der substanziellen Definition stellen immer eine Willkürlichkeit dar, welche nur ein Teilgebiet der Religion abbildet²⁵⁶. Besonders evident wird dieses Problem bei der historischen Beschreibung und Veränderung der Religion, da substanzielle Merkmale betrachtet werden, welche sich verändern oder in der alltäglichen Erfahrung verändert auftreten. Aufgrund ihrer inhaltlichen Ausrichtung, die substanziell beschrieben wird, enthält die Religion zeitunabhängige Funktionen für den Menschen und die gesamte Gemeinschaft²⁵⁷. Somit leiten sich aus dem substanziellen Religionsbegriff funktionale Aspekte der Religion ab, so dass substanzielle und funktionale Aspekte im Religionsbegriff strukturimmanent verknüpft sind. Daher ist eine Reduktion des Religionsbegriffs auf eine funktionale oder eine substanzielle Definition nicht angemessen. Ein funktional sowie substanziell ausgerichteter Religionsbegriff zeigt exemplarisch die Multidimensionalität der Religion in der Gesellschaft auf und verhindert gleichzeitig eine verzerrte Beobachtung oder eingeschränkte Wahrnehmung der Religion²⁵⁸. Aufgrund dieser zu erwartenden religiösen Vielfalt eines aspekthaft definierten substanziellen Religionsbegriffs schlägt *Höhn* eine Eingrenzung des Religionsbegriffs in der Postmoderne auf eine substanziell kriteriologische und funktional phänomenologische Ausrichtung vor, um einer beliebigen Verallgemeinerung des Religionsbegriffs vorzubeugen²⁵⁹.

²⁵⁴ Vgl. Pickel, G.: Religionssoziologie, S. 19.

²⁵⁵ Vgl. Knobloch, S.: Mehr Religion als gedacht!, S. 37.

²⁵⁶ Vgl. ebd., S. 40.

²⁵⁷ Vgl. ebd., S. 44.

²⁵⁸ Vgl. ebd., S. 41.

²⁵⁹ Vgl. Höhn, Hans-Joachim: Postsäkular, S. 57.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

3.3.3 Problematisierung des Religionsbegriffs in der Religionspädagogik

Abschließend sollen die Vorzüge und Schwächen des substanziellen und des funktionalen Religionsbegriffs einander gegenüber gestellt werden, wobei deutlich wird, dass die Vorteile des einen Religionsbegriffs einen logischen Nachteil des anderen Religionsbegriffs darstellen.

<i>Substantieller Religionsbegriff</i>	<i>Funktionaler Religionsbegriff</i>
Bezogen auf Inhalte, die „Substanz der Religion“ und das „Heilige“	Bezogen auf die gesellschaftlichen Leistungen von Religion
Relativ enge Religionsverständnis mit Ausgrenzung immanenter Gründe	Relativ breites Religionsverständnis
Konkrete Abgrenzungen gegenüber Nichtreligion	Offene Grenzen
Ethnozentrismuskritik im Bezug auf die christliche Genese	Kritik zu geringer Präzision des Verständnisses von Religion und dessen Beliebigkeit

Abbildung 3: Gegenüberstellung des funktionalen und des substanziellen Religionsbegriffs

Quelle: Pickel, G.: Religionssoziologie, S. 20.

In Abhängigkeit von dem verwendeten funktionalen oder substanziellen Religionsbegriff ist festzustellen, dass die Situation der Religion in der Postmoderne extrem divergent erhoben wird. Zudem beeinflussen die Fragestellung, die untersuchte Gruppe und die Deutung der Ergebnisse durch den Beobachter den Religionsbegriff und die Beschreibung der Religion in der Postmoderne. Hinsichtlich dieser Vielfalt und der Varianten im Religionsbegriff formuliert *Th. Luckmann* ein modernes Religionsverständnis als zukunftsweisende Größe, bei dem er von einer „unsichtbaren Religion“ ausgeht, da die Religion aus der Kirche ausgewandert und in der Medienkultur anzutreffen ist. Religion verbirgt sich in der Postmoderne im Alltag in "kleinen Transendenzen" als "unsichtbare Religion" im Gegensatz zu einer historischen Religion der „großen Transendenzen“, welche klar in der Kirche verortet ist. In dieser Form der unsichtbaren Religion geht *Luckmann* von einem substanziell besetzten Religionsbegriff aus, der ihm zufolge die reine Existenz als transzendente Größe übersteigt, kombiniert mit funktionalen Aspekten des Religionsbegriffs, indem Religion als orientierende und integrierende Größe im Leben wirkt. Mit diesem Religionsbegriff

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

werden jegliche Deutung und Sinngebung von Symbolen zur Religion, so dass Religion und Kultur fließend ineinander übergehen. *Luckmann* geht davon aus, dass die so definierte Religion eine anthropologische Grundlage der menschlichen Natur ist, die in jedem Menschen veranlagt ist und in der Suche nach Sinn und Deutung zum Ausdruck gebracht wird. Aufgrund der These *Luckmanns*, die Religion sei eine anthropologische Grundlage des Menschen, stellt sich nicht die Frage nach der Existenz der Religion oder dem Grad der Zustimmung zur Religion, sondern lediglich nach der religiösen Form und der aktuellen Ausprägung der Religion.

Ein anderes Verständnis der Religion, aufbauend auf dem substanziellen und funktionalen Religionsbegriff, legt *Niklas Luhmann* vor, der Religion als kirchliches Sinnangebot versteht. *Luhmann* versteht Religion im Rahmen eines binären Systems aus Immanenz und Transzendenz, das eine Kommunikation über die Kontingenz ermöglicht. Die Religion stellt hierbei eine transzendente Größe dar, welche durch substanzielle Merkmale das Unverfügbare und Kontingente im Leben kennzeichnet²⁶⁰. Zudem etabliert die Religion ein eigenständiges, unabhängiges System, so dass die Religion nach *Luhmann* ein soziologisches Phänomen darstellt und als Gesellschaftstheorie beschrieben werden kann. Im Rahmen dieses Systems thematisiert und repräsentiert die Religion das Nicht-Beobachtbare²⁶¹, wie eine transzendente Größe, und überführt es in eine bestimmbare Beschreibung. Durch diese Grenzüberschreitung zwischen transzendtem und immanentem Bereich als Spezifikum der Religion kann die Religion über immanente Tatsachen hinaus gesellschaftliche Zusammenhänge erstellen und einen Rückbezug zu Gott zu etablieren. Durch diesen Rückbezug kann die Religion eine Weltdeutung mit übergeordnetem Sinn vornehmen, was den besonderen Stellenwert der Religion in der Gesellschaft begründet und funktionale Aspekte für die Gesellschaft erfüllt.

Meyer-Blanck entwirft ein Verständnis von Religion, aufbauend auf der These *Luckmanns*, von der unsichtbaren Religion und der Unterscheidung *Luhmanns* zwischen Immanenz und Transzendenz. Dabei stellt *Meyer-Blanck* den jeweiligen Gottesbegriff und die mit ihm verbundenen Sinn- und Existenzfragen in den Mittelpunkt des Religionsbegriffs²⁶². Hierbei untersucht *Meyer-Blanck* besonders Randgruppen wie Jugendliche, religiös Distanzierte und Atheisten, welche auch in der Shell-Studie ausgewiesen und untersucht werden, um einen differenzierten Religionsbegriff für die

²⁶⁰ Vgl. Meyer-Blanck, M.: Land ohne Gott?, S. 30-31.

²⁶¹ Vgl. ebd., S. 30.

²⁶² Vgl. ebd., S. 31.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Postmoderne zu erstellen. Insgesamt konstatiert *Meyer-Blanck* für die Religion von Jugendlichen sowie von einigen Randgruppen, dass "Religion aus der Kirche ausgewandert ist"²⁶³. Diese Feststellung ist durch die jugendliche Autonomieforderung begründet, welche mit den Anforderungen der Kirche an das Individuum kollidiert, so dass in der Konsequenz für die persönliche Gottesvorstellung der Gott der Kirche nicht übernommen werden kann. Diese Problematik der Gottesvorstellung beschreibt *Meyer-Blanck* als öffentlich demonstrierten „Jugendatheismus“, welcher die Suche nach etwas religiös Glaubhaftem und Überzeugendem ausdrückt und nicht zwangsläufig eine Ablehnung der Religion. Die Suche nach etwas religiös Überzeugendem wird durch die Medien- und Popularkultur begleitet und geprägt, so dass dieser Einfluss auf die Sinn- und Weltdeutung der Jugendlichen nimmt. Je nach Intention der Popularkultur kann das Autonomiestreben der Jugendlichen, die orientierende Funktion oder eine religiöse Deutung im Vordergrund stehen, so dass im Ergebnis die religiös geprägte Kultur auf individuelle Bedürfnisse eingeht, jedoch die religiöse Ausrichtung stark an der Oberfläche bleibt und die Gottesfrage nicht tangiert wird.

Aufgrund dieser beschriebenen individuellen Haltung gegenüber der Religion in der Postmoderne unterscheiden *Meyer-Blanck*, *Luhmann* und *Luckmann* folgend eine subjektive Form der Religion, in der individuelle Erlebnisse und religiöse Evidenzen verarbeitet werden können, von einer objektiven Form der Religion, welche aus historisch gewachsenen Zeichen, Schriften und Traditionen besteht. Real aufzufinden ist eine Mischung beider Religionsformen, die sich wechselseitig beleben und bereichern, indem sie unter neuen Blickwinkeln Elemente prüfen und adaptieren oder schließlich akkommodieren, so dass eine biografisch gewachsene Religion entsteht. Aufgrund der jeweiligen Vorzüge plädiert *Meyer-Blanck* für eine gegenseitige Akzeptanz und einen Religionsbegriff, der beide Formen einschließt, was in der Postmoderne durch eine Vielfalt an religiösen Formen und inhaltlichen Konstellationen bereits geschehen ist und eine Bereicherung des religiösen Lebens darstellt. Unabhängig von der jeweiligen religiösen Konstellation ist die Religion durch substantielle Bestandteile für den Einzelnen erkennbar und erfüllt individuelle Funktionen, wie beispielsweise die transzendente Bewältigung von Krisensituationen. Hieraus leitet *Meyer-Blanck* ab, dass die religiöse Nachfrage und das transzendente Angebot zueinander passen, so dass

²⁶³ Vgl. ebd., S. 31.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

eine vitale Religion entstehen kann²⁶⁴. Eine Religion, welche ausschließlich auf substanzielle Inhalte oder funktionale Aspekte ausgerichtet ist, stellt eine Routine ohne Inhalt bzw. Anlass dar. Aufgrund dieser Verortung des Religionsbegriffs ergeben sich systematische Probleme in der Erhebung der Religion:

- Religion ist als Phänomen uneinheitlich, da es verschiedene religiöse Konstellationen und Formen gibt (Problem der Phänomenologie).
- Religion ist ein umfassendes Phänomen, so dass es nicht trennscharf zu anderen Phänomenen abgegrenzt werden kann (Abgrenzungsproblem).
- Religion bewegt sich im transzendenten Bereich, was sich einer empirischen Erhebung entzieht (Messbarkeitsproblem).
- Religion ist subjektiv angelegt und damit nur indirekt zugänglich (Zugangsproblem)²⁶⁵.

Die Problematisierung des funktionalen und substanziellen Religionsbegriffs ist für den verwendeten Religionsbegriff von *Taylor* exemplarisch, da *Taylor* einerseits funktionale Elemente der Religion betont, wie die gesellschaftlich stützende und identifizierende Funktion und die damit verbundenen religionspädagogischen Konsequenzen, und andererseits auf substanzielle Elemente der Religion wie eine individuelle Überzeugung und religiöses Wissen und dessen Ausübung rekurriert. Damit ist der Religionsbegriff bei *Taylor* funktional wie auch substanziell gefüllt, jedoch wird die Gewichtung beider Komponenten für die betrachtete Entwicklung der Religion nicht geklärt. Dadurch bleibt der Religionsbegriff unscharf, was Schwierigkeiten bei der zeitlich vergleichenden Betrachtung der Religion wie auch bei der Verifikation der Säkularisierungsthese mit sich bringt. So wird einem stark funktional gefüllten Religionsbegriff, der um 1500 festzustellen ist, ein individueller und substanziell gefüllter Religionsbegriff im 21. Jahrhundert gegenübergestellt, was für die Säkularisierungsthese und den religiösen Wandel völlig verschiedene Ergebnisse mit sich bringt.

²⁶⁴ Vgl. Pickel, G.: Religionssoziologie, S. 22.

²⁶⁵ Vgl. Pickel, G.: Religionssoziologie, S. 23.

3.4 Begriffsbestimmung: Religiosität

Der Begriff der Religiosität ist durch den religiösen Wandel und die religiöse Fragmentierung, besonders in den 1980er-Jahren, geprägt worden. Aus einer geschichtlich tradierten und entwickelten Religion sind verschiedene Facetten der Religion hervorgegangen, welche eine „kumulative Tradition“ darstellen. Aufgrund dieser Entwicklung umfasst der Begriff der Religiosität vier charakteristische Bedeutungen von Religion: Religion als 1) persönliche Frömmigkeit bzw. Religiosität. 2) ein ideales Glaubenssystem. 3) ein empirisches Glaubens- und Wertesystem und 4) universale Kategorie²⁶⁶. Damit kann der Begriff der Religiosität, je nach Verständnis und Verwendung, Religion umfassend oder lediglich als reduzierte Kategorie beschreiben. So wird beispielsweise im Bereich der religiösen Entwicklung und Individualisierung Religiosität als Vorstufe des Glaubens aufgefasst. In dem Strukturmodell der Religion nach *Ulrich Overmann*, welches das Grundproblem der Religiosität aus den gesellschaftlichen Bedingungen und der Lebenspraxis ableitet, stellt die Religiosität die „persönliche, alltagsweltliche Bedingung an die Religion dar“²⁶⁷. Damit distanziert sich die Religiosität von religiösen Erfahrungen als substantielle Religion und von einem gesellschaftlichen Bedürfniszusammenhang einer funktional definierten Religion, so dass die Religiosität weder inhaltlich noch funktional eingegrenzt ist²⁶⁸. Durch dieses unbegrenzte Feld der Religiosität kann Religiosität kritisch als Produkt des Marktmodells im religiösen Bereich mit beliebigen Abstufungen verstanden werden. Als Produkt des Marktmodells hat Religiosität die Aufgabe, Bedürfnisse des Marktes zu stillen, indem Produkte und Institutionen mit religiösen Mischformen und Bildern angereichert werden. In diesem Mechanismus erfährt die Religiosität im profanen Bereich eine Verzweckung, welche die Religiosität, die weder substantiell noch funktional festgelegt ist, als Pseudoreligiosität enttarnt.

Der Religionswissenschaftler *W. Cantwell Smith* sieht in dem Begriff der Religiosität alle „anthropologischen Formen jeder Religion“²⁶⁹, welche durch Transzendenz gekennzeichnet sind, vereint, so dass in der Religiosität die Vielgestaltigkeit und geschichtlich akkumulierte Tradition des individuellen Glaubens erfasst werden²⁷⁰. Aufgrund dieses universellen Geltungsanspruchs kann die

²⁶⁶ Vgl. Schlieter, J.: Was ist Religion?, S. 186.

²⁶⁷ Pickel, G.: Religionssoziologie, S. 246.

²⁶⁸ Vgl. ebd., S. 246.

²⁶⁹ Hemel, U.: Religiosität, in: Lexikon der Religionspädagogik.

²⁷⁰ Vgl. Schlieter, J.: Was ist Religion?, S. 190.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Religiosität spezifische religiöse Formen erfassen, jedoch muss der Begriff der Religiosität, welcher sämtliche spirituelle Formen und Bewegungen einschließt, bei jeder Verwendung genau spezifiziert werden, um nachvollziehbar zu sein.

Durch ihre Vielgestaltigkeit und Offenheit ist Religiosität eine anthropologische Grundkonstante der menschlichen Existenz, welche nach *Overmann* durch die Sprache konstituiert wird. Durch die Sprache wird die Welt in einem Zeichensystem repräsentiert, in dem auch hypothetische, nicht-erfahrbare Bereiche konstruiert werden können. Dadurch kann das Individuum in dem Zeichensystem die Endlichkeit seiner Existenz und damit die daraus resultierende Bewährungsproblematik erfahren, welche durch eine transzendente Ebene gelöst wird.

Der Begriff der Religiosität ist hinsichtlich der zu bearbeitenden Säkularisierungsthese hilfreich, da er sich von einem substanziellen Religionsbegriff abgrenzt und gleichzeitig religiöse Phänomene erfasst. Durch den Begriff der Religiosität können religiöse Inhalte aufgespürt werden, welche historisch innerhalb der Religion verortet wurden, jedoch im Rahmen der religiösen Entwicklung weder in Inhalt noch in Form in der Religion erhalten blieben.

3.5 Religion oder Religiosität als Bezugspunkt der Säkularisierungsthese

Die eingehende Betrachtung der Definitionen des Religionsbegriffs und der Religiosität soll als Grundlage für einen Religionsbegriff dienen, welcher im Rahmen der Arbeitshypothese zur Säkularisierung verwendet wird. Die Arbeitshypothese der Säkularisierung soll unter religionsdidaktischen Gesichtspunkten untersucht werden, um so die Aufgabe und Motivation der Religionsdidaktik, den Menschen mit seiner Lebenswelt und den ihn umgebenden Sehnsüchten religiös zu erschließen, zu reflektieren. Dabei stellt die Sehnsucht nach Sinn und einer transzenten Ebene ein menschliches Bedürfnis dar, welches in traditionellen Formen der Religion als auch in individuellen und modernen Formen der Religion beantwortet werden kann. Die spirituellen Sehnsüchte der Menschen werden außerhalb der traditionellen Religion als Institution Kirche in verschiedenen Formen der Religiosität aufgenommen und füllen Lücken im spirituell-kirchlichen Leben. Somit geben die Formen der Religiosität Aufschluss über die

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Sehnsüchte der Menschen und deren lebensweltliche Füllung²⁷¹. Die Religiosität vereint Formen oder Inhalte der traditionellen Religion mit aktuellen Bedürfnissen der Menschen, so dass sehr vitale und aktive religiöse Varianten entstehen. Aufgrund dieser großen Bedeutung der Religiosität für die Religionspädagogik stellt sich die Frage, inwieweit Religion und Religiosität identisch sind bzw. Schnittmengen beschreiben.

Aufbauend auf den Darstellungen zur Religion und Religiosität lässt sich feststellen, dass die Bereiche der Religiosität: 1) persönliche Frömmigkeit, 2) ein ideales Glaubenssystem, 3) ein empirisches Glaubens- und Wertesystem und 4) eine universale Kategorie²⁷² als Summe mit der Religion übereinstimmen, jedoch wird die Religiosität auch als eine einzelne dieser Komponenten paktiziert. In der Verortung der Religiosität als „persönliche, alltagsweltliche Bedingung an die Religion“²⁷³ und als anthropologische Grundkonstante des Menschen stellt die Religiosität ebenfalls eine Parallele zur Religion dar, welche nicht weiter vertieft werden muss. Somit kann aus dem Vergleich zwischen Religion, welche substanziell, funktional oder substanziell-funktional gemischt definiert sein kann, und der Religiosität eine gemeinsame Basis festgestellt werden, welche im Rahmen der Religiosität optional ausgebaut werden kann mit einer breiten Gestaltungsmöglichkeit. Daher kann sich die Religiosität an die Lebensbedingungen und individuellen Anforderungen anpassen, was sie religionspädagogisch ertragreicher macht und gleichzeitig inhaltlich beliebig. Daher soll für die Betrachtung des Wandels der Religion und die Säkularisierung ein Religionsbegriff verwendet werden, der hinsichtlich der praktischen Form wie auch der Gestaltungsmöglichkeit offen gehalten ist, ähnlich der Religiosität, jedoch inhaltlich scharf zu umreißen ist, so dass man von der Religion als definitorische Grundlage ausgeht. Somit sollen möglichst viele und verschiedene Formen der Religion in der Postmoderne in die Betrachtung aufgenommen werden, ohne den Religionsbegriff beliebig zu gestalten.

²⁷¹ Vgl. Bitter, G.: Religionsdidaktik, in: LThK.

²⁷² Vgl. Schlieter, J.: Was ist Religion?, S. 186.

²⁷³ Pickel, G.: Religionssoziologie, S. 246.

4 Säkularisierung als Konsequenz gesellschaftlicher Veränderungen

Im folgenden Abschnitt sollen auf Grundlage eines differenzierten Verständnisses der Säkularisierungsthese und des damit verbundenen Religionsbegriffs verschiedene religionspädagogische Positionen und Rezeptionen der Säkularisierungsthese dargestellt werden. Damit soll die aktuelle religionspädagogische Forschungslage in Rückbezug zu zentralen Aspekten in der Darstellung der Säkularisierung bei *Taylor* aufgegriffen werden. Somit können durch die religionspädagogische Betrachtung der Säkularisierung eine Kontextualisierung und Ergänzung der Position *Taylors* geleistet werden. Hierbei stellen die verschiedenen religionspädagogischen Positionen und Erklärungsansätze zur Säkularisierung einen hermeneutischen Schlüssel zum kritischen Verständnis der Säkularisierungsthese bei *Taylor* dar, der insbesondere im Hinblick auf religionspädagogische Fragen nach dem Zugang, dem Verständnis und der Vermittlung von Religion fruchtbar gemacht werden soll. Dabei sollen die Konsequenzen der Säkularisierung und die Situation für das 21. Jahrhundert als Zeitalter der Postmoderne erfasst werden.

4.1 Joas: Säkularisierung als Wellenphänomen gesellschaftlicher Strömungen

Den kausalen Zusammenhang zwischen der gesellschaftlichen Modernisierung und den Veränderungen der Religion als Säkularisierungsthese untersucht *H. Joas* in Rückbezug auf gesellschaftliche Entwicklungen. Dabei verwendet *Joas* einen funktionalen Religionsbegriff, der Religion als kognitives Konzept zur individuellen Weltdeutung oder auch als Ausweg aus sozialer oder politischer Not und Unterdrückung versteht. Als Ausgangspunkt seiner Argumentation wählt *Joas* die These *Max Webers*, der die Entwicklung der Religion als Entzauberung durch eine fortschreitende Rationalisierung beschreibt. Aufbauend auf diesem Ausgangspunkt geht *Joas* von der These einer Kopplung zwischen der gesellschaftlichen Entwicklung, geleitet durch die Rationalisierung, und der Religion aus. Um diesen Zusammenhang näher zu beleuchten, soll in diesem Abschnitt die Argumentation *Joas* ' näher dargestellt werden.

Im Ausgangspunkt seiner Argumentation beschreibt *Joas* den Zusammenhang zwischen Modernisierung, als gesellschaftliche und technische Entwicklung der Gesellschaft, und den

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Auswirkungen auf die Lebensbedingungen und Religion als Säkularisierung. Auf dieser Grundlage umfasst der Begriff „Säkularisierung“ bei *Joas* die historische Entwicklung als Übergang von Ordenspriestern zu Weltpriestern und die Verstaatlichung von kirchlichem Besitz im Zuge der napoleonischen Kriege²⁷⁴ als auch den Rückzug der Religion als gesellschaftlich übergeordnete Instanz und veränderte Bedingungen des Glaubens. Mit diesem Verständnis der Säkularisierung geht *Joas* von einem Wirkmechanismus zwischen der modernen Gesellschaft und der Veränderung der Religion aus. Die daraus resultierende Säkularisierung kann gemäß der religionssoziologischen Definition *José Casanovas* als „1. die generelle Abnahme der Bedeutung der Religion. 2. der Rückzug der Religion aus dem öffentlichen Raum und 3. der Verlust von religiöser Vorherrschaft und Kontrolle“²⁷⁵ skizziert werden. Die These eines kausalen Wirkmechanismus zeigt für die Moderne die innere Notwendigkeit, durch den welthistorischen Fortschritt der Moderne die Religion zu überwinden, so dass die Gesellschaft die Last der Religion „los geworden ist“²⁷⁶. Diesen kausalen Zusammenhang sieht *Joas* durch die zentrale soziale Frage ergänzt, indem die Religion die Rechte des Individuums und der Religion in der Gesellschaft maßgeblich bestimmt²⁷⁷. Somit erweitert *Joas* seine These des kausalen Wirkmechanismus der Säkularisierung um die soziale Bedeutung der Religion in der Moderne, welche als entsäkularisierende Kraft wirken kann. Diese These des kausalen Wirkmechanismus als Begründung der Säkularisierung belegt *Joas* anhand welthistorischer Fortschritte wie des Buchdrucks, der die mündliche Tradition und den erfahrungsgeleiteten, synthetischen Charakter der Religion abgelöst und in einen analytisch-schriftlichen Charakter überführt und damit die Form und die Wahrnehmung der Religion tiefgreifend verändert hat. Die zunehmende Bildung, welche durch die REFORM-Bewegung zur Vertiefung des Glaubens initiiert wurde, und die individuelle Lektüre religiöser Inhalte identifiziert *Joas* als Grundlage einer individuellen religiösen Haltung. Durch dieses Beispiel lässt sich der kausale Wirkmechanismus der Säkularisierung bestätigen, indem die Entwicklung des Buchdrucks die Grundlage der religiösen Individualisierung und Privatisierung als Säkularisierung darstellt. Mit der individuellen religiösen Haltung kann erstmals eine distanzierte Haltung zur Institution Kirche eingenommen werden, so dass die Bedeutung der Religion optional wird. Somit identifiziert *Joas*,

²⁷⁴ Vgl. *Joas*, H.: Glaube als Option, S. 20.

²⁷⁵ *Joas*, H.: Glaube als Option, S. 26.

²⁷⁶ Ebd., S. 23.

²⁷⁷ Vgl. *Joas*, H.: Glaube als Option, S. 28.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

ähnlich wie *Taylor*, die REFORM und den Buchdruck als grundlegenden Schritt der Säkularisierung.

Aufbauend auf dieser Möglichkeit einer religiös distanzierten und säkularen Haltung versteht *Joas* die Säkularisierung nicht als linear verlaufenden zielgerichteten Prozess, sondern vielmehr als kontingentes, wellenförmiges Phänomen bedingt durch gesellschaftliche Veränderungen. Die markanten drei Wellen der Säkularisierung treten nach *Joas* Ende des 18. Jahrhunderts, im 19. Jahrhundert und im 20. Jahrhundert auf. Die religiösen Veränderungen geschehen „in einer kontingente[n] Weise [...] mit einer inneren Notwendigkeit [...] und nicht konjunktuell, also irreversibel und ganz radikal“²⁷⁸. Dabei bauen die religiösen Veränderungen und die Säkularisierung aufeinander auf, so dass die Säkularisierungswelle des 18. Jahrhunderts, bei der durch „wirtschaftlichen Wachstum und wissenschaftlichen sowie technischen Fortschritt [...] die Religion, und zwar alle Religionen, an Bedeutung verlieren“²⁷⁹, den Schlüssel zum Verständnis der modernen Religion darstellt. Diese Säkularisierungswelle wird durch die aufstrebende Revolution in Frankreich ab 1798 sowie das humanistische Denken geprägt, was *Joas* als „ersten staatlich geförderten Angriff auf das Christentum seit der frühen römischen Kaiserzeit“²⁸⁰ versteht, der die enge Verknüpfung zwischen Kirche und Staat auflöst. Die Säkularisierung, motiviert durch die Modernisierung und die gesellschaftlichen Umbrüche, zieht nach *Joas* eine religiöse Polarisierung nach sich, so dass einerseits die Kirche sich dem gesellschaftlichen System unterordnet und kirchliche Privilegien und Machtansprüche aufgibt und andererseits die Kirche an ihrer bestehenden Position festhält und die Zustimmung zur Religion erzwingen will²⁸¹. Durch diese Erscheinung sieht *Joas* die Säkularisierung verstärkt, da die religiöse Spaltung eine Kontingenz der Religion anzeigt, welche ein Novum zu einem zuvor einheitlichen und inhaltlich fixen Glauben darstellt.

Die zweite Welle der Säkularisierung verortet *Joas* im 19. Jahrhundert in kausaler Verknüpfung mit der sich ausbreitenden Industrialisierung und Urbanisierung als „transnationales Phänomen“²⁸². Dabei fördern der Verlust traditioneller sozialer Systeme, wie die Dorfgemeinschaft, und die gesellschaftliche Entfremdung infolge der Urbanisierung eine Distanz zur institutionalisierten Form der Religion. Diese These der Säkularisierung belegt *Joas* beispielhaft durch die Problematik der

²⁷⁸ Joas, H.: Die Zukunft des Christentums, S. 22.

²⁷⁹ Ebd., S. 22.

²⁸⁰ Joas, H.: Glaube als Option, S. 76.

²⁸¹ Vgl. ebd., S. 40-41.

²⁸² Ebd., S. 74.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Kirchenbauten, welche in der Stadt zu wenig Platz für die stark wachsende Bevölkerung bieten und nur von wohlhabenden Personen besucht werden und in ländlichen Regionen immer leerer werden. Ebenso ist die durch die Industrialisierung veränderte Arbeitsbelastung der Menschen kaum mit den Vorschriften zur Gottesdienstteilnahme und religiösen Pflichten zu vereinbaren, so dass durch die religiösen Anforderungen die Distanz zur Institution Kirche immer größer wird und damit die Säkularisierung sich selbst verstärkt. Trotz dieser zunehmenden religiösen Distanzierung und Säkularisierung behält die Kirche ihre Bedeutung im sozialen Bereich sowie im Schulwesen, so dass die Religion von funktionaler Bedeutung für die Gesellschaft ist. Die mit der Industrialisierung und Urbanisierung verbesserten Bildungschancen ermöglichen eine religiöse Durchdringung und intensive Glaubenslehre, was für die substanzielle Bedeutung der Religion große Möglichkeiten beinhaltet. Daher konstatiert *Joas* für die Säkularisierungswelle im 19. Jahrhundert ambivalente Konsequenzen, da einerseits eine quantitative Abwanderung aus den Kirchen und ein verringerter Gottesdienstbesuch festzustellen sind, andererseits auch eine Vitalisierung des religiösen Lebens durch inhaltliche Impulse und neue Praktiken evident ist. Diese religiöse Vitalisierung zeigt *Joas* am Beispiel des Ruhrgebiets auf, welches durch „einen volksnahen Klerus über ein höchst vitales und kirchengebundenes Sozialmilieu“²⁸³ verfügt. Somit kommt *Joas* aufgrund der festzustellenden ambivalenten Konsequenzen des Säkularisierungswelle zu dem Schluss, dass die „Leistung institutioneller Anpassung an sich wandelnde gesellschaftliche Bedingungen“²⁸⁴ über den Grad und die Auswirkungen der Säkularisierung entscheidet.

Neben *Joas* sieht der Soziologe *Knoblauch* die Veränderungen zu Beginn des 19. Jahrhunderts, wie die Verstaatlichung kirchlicher Güter und die Veränderungen des Gottesdienstbesuches, als äußeres Zeichen der Säkularisierung, welches von einem inneren Wandel der Religion, der sich in der religiösen Zugehörigkeit und Aktivität ausdrückt, begleitet ist. Die verringerte Kirchenbindung bzw. religiöse Entfremdung und der damit verbundene Verlust kirchlichen Einflusses, durch *Joas* und *Taylor* beschrieben, grenzt *Knoblauch* als äußere Säkularisierung von einer inneren Säkularisierung, als Wandel der individuellen Religion, ab. Die innere Säkularisierung geht mit dem höheren Bildungsniveau der Industrialisierung einher, aufgrund dessen eine subjektive religiöse Orientierung stattfindet, welche sich mit individuellen Problemen der Menschen befasst. Die

²⁸³ Ebd., S. 80.

²⁸⁴ Ebd., S. 80.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

subjektive religiöse Orientierung kann sich an die veränderten Bedingungen und Probleme anpassen und eine vitale Form der Religion praktizieren, so dass kirchliche Vorstellungen und substanzielle Elemente der Religion an Bedeutung verlieren. Diese innere Säkularisierung, als veränderte Bedeutung der Religion für die Alltags- und Lebenswelt der Menschen, wird als Distanz zur institutionellen Religion sichtbar, so dass der innere Bedeutungsverlust der Religion die äußere Säkularisierung weiter begünstigt.

Die dritte Welle der Säkularisierung, welche *Joas* im 20. Jahrhundert verortet, steht erneut in enger Verbindung zu gesellschaftlichen Veränderungen und Umbruchprozessen. So ist die Studentenbewegung im Zeitraum von 1969-1973 eine Haltung, welche gesamtgesellschaftliche Normen und Positionen hinterfragt und auf diese Weise auch die religiöse Haltung kritisch betrachtet. Die bestehende enge Verknüpfung der gesellschaftlichen Struktur mit der religiösen Institution Kirche bewirkt, dass die Veränderungen der gesellschaftlichen Struktur analog auf die religiöse Struktur übertragen werden. Evident für diese Veränderung ist die Befreiung von tradierten Normen und Richtlinien, so dass das Individuum sowohl im gesellschaftlichen als auch im religiösen Bereich eine Wahlmöglichkeit erhält. Durch diese Wahlmöglichkeit führt der Umbruchprozess im 20. Jahrhundert zu einer „Normalisierung der säkularen Option“²⁸⁵ und prägt die religiöse Entwicklung. Die veränderten gesellschaftlichen Bedingungen ermöglichen erweiterte Bildungszeiten, die eine stärkere Individualisierung und als Reaktion auf die gläubige Haltung des Menschen eine individuelle religiöse Haltung hervorbringen. So hinterfragt die individuelle Auseinandersetzung mit religiösen Formen und Inhalten den aufoktroierten „jüdisch-christlichen Machtmonotheismus“²⁸⁶ und sieht expressive Werte der modernen Ordnung als religiöse Option, so dass Religion kontingent wird.

Durch diese Darstellung der Säkularisierung versucht *Joas* ein adäquates Verständnis für die Lage der Religion in der Gegenwart herzustellen. Insgesamt kann die Säkularisierung nicht als punktuelles Geschehen aufgrund einer Kausalität verstanden werden, sondern vielmehr als Prozess, der durch die Modernisierung als gesellschaftliche Veränderung beeinflusst, jedoch nicht gesteuert wird²⁸⁷. Die durch *Joas* festgestellte Verknüpfung von gesellschaftlichen Veränderungen und religiösen Veränderungen als Säkularisierung wird durch eine religiöse Gegenbewegung und

²⁸⁵ Ebd., S. 81.

²⁸⁶ Joas, H.: Glaube als Option, S. 82.

²⁸⁷ Vgl. ebd., S. 84-85.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Revitalisierung des Glaubens vervollständigt²⁸⁸. Somit finden schubweise eine Veränderung und ein Bedeutungsrückgang der Religion statt, welcher von einer religiösen Vitalisierung gefolgt ist, so dass *Joas* die Säkularisierungsthese eines Bedeutungsverlusts und Rückgangs der Religion im öffentlichen Raum im Generellen nicht verifizieren kann. „Es gibt in der festzustellenden Säkularisierung keine Zwangsläufigkeit. Es haben sich zwar Schübe der Säkularisierung in Europa ereignet, die aber nicht in Stufen eines geradlinigen, gerichteten Prozesses verlaufen“²⁸⁹, welcher zum Untergang der Religion führt. Vielmehr versteht *Joas* die Entwicklung der Religion als kontingenten territorialen Prozess, dessen Verlauf und Ende offen sind. Aufgrund dieser Interpretation der Säkularisierungsthese beschreibt *Joas*, im Kontrast zu *Habermas*, keinen epochalen Wandel der Religion in der modernen Gesellschaft. *Joas* versteht die Religion in der Moderne als plural, demokratisch und individuell ausgerichtet, analog zur Gesellschaft, so dass die Religion in der Moderne nicht überwunden ist oder wiederbelebt werden muss²⁹⁰. Vielmehr resümiert *Joas* die Säkularisierungsthese durch ein neues Religionsverständnis und damit verbundene neue religiöse Formen neu verstanden werden muss²⁹¹. Diese veränderte religiöse Form belegt *Joas* quantitativ für das 19. und 20. Jahrhundert mit der europäischen Expansion und den damit verbundenen Missionierungsbestrebungen sowie der Evangelisationsbewegung wie auch qualitativ mit verbesserten Bildungsmöglichkeiten und einer substanziellen Auseinandersetzung mit der Religion, welche die Bedeutung und das Verständnis der Religion wiedergibt. Damit lehnt *Joas* den Terminus „postsäkular“ für die Beschreibung der Moderne ab, da er die Säkularisierung verbunden mit einer Welle der religiösen Belebung als regelmäßigen Zusammenhang sieht²⁹². Dieser Zusammenhang wird in der Moderne lediglich anders eingeschätzt, „als plötzliche Zunahme von Religion in epochalem Ausmaß“²⁹³. *Joas* sieht die Trennung von religiöser und nationaler Identität als Ergebnis der pluralen modernen Gesellschaft, in der Religionsfreiheit umgesetzt wird, als wichtigen Bestandteil der Religion. Durch diese Trennung kann die Religion als Gegenkultur zum Staat agieren und auf die gesellschaftlichen Gegebenheiten und Bedürfnisse in einem breiten Spektrum an religiösen Formen reagieren²⁹⁴. Inwieweit die Säkularisierung in den drei aufgezeigten

²⁸⁸ Vgl. ebd., S. 75.

²⁸⁹ Vgl. *Joas*, H.: Kontingenz und Gewißheit. Religion und das Ende der Säkularisierungsthese, S. 168.

²⁹⁰ Vgl. *Joas*, H.: Glaube als Option, S. 34.

²⁹¹ Vgl. ebd., S. 42.

²⁹² Vgl. Hoffmann, V.: Bedingungen des (Un-)Glaubens im „säkularen Zeitalter“, S. 49.

²⁹³ *Joas*, H.: Braucht der Mensch Religion, S. 124.

²⁹⁴ Vgl. *Joas*, H.: Glaube als Option, S. 34-35.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Bereichen stattgefunden hat, bleibt zu untersuchen, wobei *Joas* auf die Schwierigkeit der Messung sowie auf die vielfältigen Indikatoren für die Säkularisierung hinweist. So kann beispielsweise der Bedeutungsverlust der Religion durch eine verringerte Mitgliederzahl der Kirche, durch eine verringerte Teilnahme an religiösen Ritualen oder durch eine verringerte Bejahung von Glaubensgrundsätzen ausgedrückt werden²⁹⁵. Alternative Erklärungen für die Entwicklung der Religion, wie beispielsweise eine Veränderung des religiösen Ortes oder der Form, insbesondere hinsichtlich der Privatisierungsthese nach *Luckmann* und der Dispersionstheorie, müssen betrachtet werden.

Die Beschreibung der Säkularisierung als Wellenphänomen nach *Joas* ist bei *Taylor* analog zu finden, jedoch stellt *Taylor* die Säkularisierung als Schritte auf einem Weg dar. Ein klarer Unterschied in den Darstellungen der religiösen Veränderungen ist in der religiösen Vitalisierung nach einer Welle der Säkularisierung zu finden. Ebenso sind Unterschiede in der kausalen Verknüpfung der Säkularisierungswellen zu finden, da sich *Joas* auf drei tiefgreifende historische Entwicklungen reduziert und *Taylor* deutlich mehr Ereignisse für die Säkularisierung als relevant betrachtet. So bleiben bei *Joas* wesentliche funktionale wie auch substanzielle Aspekte der Religion, wie die Gestaltung einer gesellschaftlichen Ordnung oder die Funktion der Religion bei der Gegenreformation sowie die inhaltliche Bedeutung von religiösen Praktiken, unbeachtet.

4.2 *Weber*: Säkularisierung als Entzauberung der Welt

Max Weber erfasst „religiös oder magisch motiviertes Handeln in seiner ursprünglichen Form als diesseitig ausgerichtet auf, [...] relativ rational [...] und nach Erfahrungsregeln. [...] Das religiöse oder magische Handeln und Denken ist also gar nicht aus dem Kreise des alltäglichen Zweckhandelns auszusondern“²⁹⁶, so dass *Weber* den religiösen und den weltlichen Bereich eng miteinander verknüpft sieht. Auf dieser Grundlage stellt *Weber* die These auf, dass weltliche und religiöse Handlungen durch Normen und Ideale und einen subjektiven Sinn bestimmt werden.

²⁹⁵ Vgl. ebd., S. 27.

²⁹⁶ Weber, M.: *Wirtschaft und Gesellschaft*, S. 245.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Damit ist das „Handeln sozial in der Gesellschaft verankert“²⁹⁷ und durch die jeweilige soziale Gruppe und deren Norm bestimmt. Durch die Verknüpfung wird deutlich, dass die gesellschaftliche Entwicklung bzw. die Entwicklung einer sozialen Gruppe und Veränderung der Religion sich wechselseitig beeinflussen. Beispielhaft für diese These der Verknüpfung führt *Weber* die Industrialisierung und die Rationalisierung als gravierende Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse an, welche eine veränderte religiöse Ausrichtung und Praxis mit sich bringen. Dabei ist ein inhaltlicher Zusammenhang festzustellen, da durch die fortschreitende Rationalisierung die Vernunft und die menschliche Erkenntnisfähigkeit betont werden und in der Folge das magische Handeln der Religion abgelehnt wird. So versteht *Weber* die Rationalisierung als klare Leitlinie für den öffentlichen und privaten Bereich, welche durch Gott gegeben sind. Diese Anwendung des rationalen Gedankens auf die Religion stellt ein völlig neues religiöses Verständnis dar, welches *Weber* als Entzauberung der Welt zusammenfasst²⁹⁸. Die Erfolge der Rationalisierung, wie eine berufliche Stellung und erstrebtes Kapital, zeigen Gottgefälligkeit an und werden durch höheren Zuspruch belohnt. Somit bedingen sich gesellschaftliche und religiöse Veränderungen wechselseitig wie auch die weltliche Ordnung und die religiöse Haltung.

Die These der Entzauberung nach *Weber* stellt für die Veränderung der Religion eine wesentliche Grundlage dar, auf der andere Thesen basieren. Dies wird in der Säkularisierungsthese nach *Taylor* deutlich, welche auf der Entzauberung der Religion nach *Weber*, als grundlegenden Wandel der Religion um 1500 aufbaut und ein neues Verständnis von magischen und transzendenten Mächten hervorbringt. Durch die Entzauberung wird eine distanzierte Auseinandersetzung mit Religion möglich, auf welche weitere Veränderungen wie die Reformation als maßgeblicher Schritt der kompletten Entzauberung, und der Individualisierung folgen. Somit bindet *Taylor* die These *Webers* in seine Darstellung ein und setzt dies prononciert im Kontext der Säkularisierungsthese um.

4.3 *Luckmann*: Individualisierung statt Säkularisierung

Thomas Luckmann wendet die These der Individualisierung, welche genuin aus dem soziologischen Kontext stammt und einen gesamtgesellschaftlichen Wandlungsprozess beschreibt, als

²⁹⁷ Vgl. Pickel, G.: Religionssoziologie, S. 90.

²⁹⁸ Vgl. ebd., S. 100-101.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

"Herauslösung von Individuen aus Herkunftsmilieus, Familien, Geschlechterrollen [...] und Schichtzugehörigkeiten"²⁹⁹ auf den religiösen Wandlungsprozess an. Der Individualisierungsthese folgend erhalten die Individuen durch die Auflösung fester gesellschaftlicher Strukturen eine zunehmende Selbstbestimmung bei gleichzeitig abnehmender Fremdbestimmung durch äußere gesellschaftliche Instanzen. Die Voraussetzung der religiösen Individualisierung sind eine Differenzierung der Gesellschaft in eine strukturell unabhängige religiöse und gesellschaftliche Sphäre sowie individuelle Handlungsmöglichkeiten durch Bildung und Wohlstand. Die religiöse Individualisierungsthese baut auf einem funktionalen Religionsbegriff auf³⁰⁰, welcher die Religion als übergeordnete Sinndeutung und orientierende Größe im Leben versteht und damit die Gesellschaft stabilisiert. Aufbauend auf dem funktionalen Religionsbegriff bezieht sich *Luckmann* auf einen Menschen, „der von Natur aus immer religiös ist, da Religion für das Individuum funktional notwendig ist und der Mensch immer auf der Suche nach der individuell geeigneten Form von Religion ist“³⁰¹, da die Religion letzte Fragen nach dem Sinn des Lebens in dem Transzendieren der biologischen Natur verarbeitet und somit eine existenzielle Bedeutung für den Menschen innehat. Die „Religion als eine grundlegende anthropologische Tatsache, welche durch das Transzendieren der biologischen Natur den menschlichen Organismus“³⁰² übersteigt, ist unabhängig von der Lebensweise und dem gesellschaftlichen System³⁰³. Diese Gegebenheit, das anthropologisch veranlagte Interesse des Menschen an der Religion, versteht *Luckmann* als individueller Zugang zur Religion im Rahmen der Individualisierungsthese, so dass auch in der veränderten „Lebensweise der Menschen in der postmodernen Gesellschaft [...] die religiöse Verfassung menschlichen Daseins im Grunde erhalten geblieben ist“³⁰⁴. Die religiöse Individualisierung erschließt die Religion durch einen individuellen Zugang und eine individuelle Funktion, so dass die Religion durch das subjektive Bewusstsein wie auch individuelle religiöse Vorstellungen geprägt wird. Damit verändert die religiöse Individualisierung „das Verhältnis von Sozialstruktur und Person zu einer [...] institutionell spezialisierten Religion“, da durch die religiöse Individualisierung Religion individuell konstruiert wird und damit „neuartige

²⁹⁹ Pollack, D.; Pickel, G.: Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland, S. 466.

³⁰⁰ Vgl. Pickel, G.: Religionssoziologie, S. 21.

³⁰¹ Ebd., S. 184.

³⁰² Luckmann, Th.: Die unsichtbare Religion, S. 108.

³⁰³ Vgl. Pickel, G.: Religionssoziologie, S. 181-184.

³⁰⁴ Luckmann, Th.: Die unsichtbare Religion, S. 137.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Sozialisierungsvorgänge [...] als auch eine neue soziale Form der Religion³⁰⁵ festzustellen sind. Damit ist eine Veränderung der Religion bedingt durch gesellschaftliche wie auch individuelle Gegebenheiten zu konstatieren³⁰⁶. Der individuelle Zugang zur Religion in Kombination mit den Möglichkeiten und Werten der Postmoderne prägt die religiöse Form, so dass das Individuum die religiöse Ausrichtung gemäß dem Grundsatz „Gehe und bete zu dem Gott deiner Wahl“³⁰⁷ konstituiert. Dabei dienen individuelle Erfahrungen und Konstrukte als individueller Zugang zur Religion und Erfahrung der Zuwendung Gottes, welche *Luckmann* als kleine Transzendenz beschreibt. Aus der individuellen Kombination kleiner Transzendenz Erfahrungen kann das Individuum einen übergreifenden Sinnzusammenhang herstellen.

Der Prozess der religiösen Individualisierung wird maßgeblich durch die Sprache geprägt, welche Erfahrung der Kontingenz und Transzendenz deutet und damit einen Schlüssel zur Religion herstellt³⁰⁸. Die vielfältigen religiösen Erfahrungen und die Deutung durch die Sprache infolge der Individualisierung werden durch eine pluralisierte Form der Religion evident³⁰⁹.

Die These der religiösen Individualisierung wählt auch *Karl Gabriel* zur Beschreibung des religiösen Wandels in der Postmoderne. Dabei konstatiert *Gabriel* für die Postmoderne ein offizielles religiöses Modell, welches als große Transzendenz in kollektiven Ritualen konstituiert und als Heiliger Kosmos tradiert wird, und individuelle religiöse Erfahrungen, welche zur Konstruktion einer individuellen religiösen Ausrichtung dienen. Durch die These der religiösen Individualisierung sieht *Gabriel* das „religiöse Feld“ gravierend verändert, da die individuelle Ausrichtung der Religion an Bedeutung gewinnt und damit das offizielle religiöse Modell in den Hintergrund tritt. Diese individualisierte Religion basiert auf persönlich-subjektiven und erfahrungsbezogenen Elementen, so dass dogmatische und normative Aussagen hinterfragt und gemäß individuellen Kriterien geprüft werden³¹⁰. Aufgrund dieser erfahrungsbezogenen und individuellen Ausrichtung stimmt die individuelle Form der Religion nur in Teilen mit dem offiziellen religiösen Modell überein. Die individuelle Ausrichtung bedingt ebenso einen geringen transzendenten Bezug, da die individuelle Religion den persönlichen Bezug stärker gewichtet als

³⁰⁵ Luckmann, Th.: Verfall, Fortbestand oder Verwandlung des Religiösen in der modernen Gesellschaft?, S. 71.

³⁰⁶ Vgl. Meiners, J.: Religiöse Individualisierung, S. 35.

³⁰⁷ Luckmann, Th.: Die unsichtbare Religion, S. 137.

³⁰⁸ Vgl. ebd., S. 111.

³⁰⁹ Vgl. Pickel, G.: Religionssoziologie, S. 180.

³¹⁰ Vgl. Knobloch, S.: Mehr Religion als gedacht!, S. 87.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

die transzendente Ausrichtung, im Gegensatz zum offiziellen Modell der Religion³¹¹.

Mit dieser These der religiösen Individualisierung ist eine veränderte Form der Religion in der Gegenwart festzustellen, welche sich flexibel an gesellschaftliche und individuelle Gegebenheiten anpassen kann und damit zu einer beharrlichen Erscheinung wird³¹². So wird durch die religiöse Individualisierung die „Differenz von Merkmalen innerhalb der sozialstrukturellen Gruppe der institutionellen Religion größer als zwischen religiösen Gruppen“³¹³, so dass ausgehend von der These der religiösen Individualisierung die Heterogenität der institutionellen Religion zunimmt und die Heterogenität zwischen verschiedenen religiösen Gruppen abnimmt³¹⁴. Die Heterogenität innerhalb der institutionellen Religion fordert das Individuum zur Konstruktion eines individuell differenzierten Sinnsystems auf, welches orientiert an individuellen Erfahrungen konstruiert wird und die Dignität des Individuums als individuelle Besonderung ermöglicht. Damit erlangt das Individuum eine religiöse Autonomie und Unabhängigkeit von religiösen Experten und der „Hochsprache“ des Amtes³¹⁵, so dass die These der religiösen Individualisierung eine veränderte Beziehung zwischen religiösen Laien und Experten wie auch eine veränderte religiöse Sprache nach sich zieht. Diese individuelle religiöse Freiheit ermöglicht eine Kombination von Elementen aus verschiedenen religiösen Gruppen als Neukombination einer individuellen synkretischen Form der Religion. Durch die Vielzahl der religiösen Angebote und Kombinationsmöglichkeiten ergibt sich ein religiöser Pluralismus, der sich an individuellen Bedürfnissen orientiert. Diese tiefgreifende Veränderung der Religion ist analog zur gesellschaftlichen Entwicklung, welche Werte wie Unabhängigkeit und Selbstverwirklichung als gesellschaftlich prägend versteht und in einem religiösen Pluralismus der Postmoderne verwirklicht wird³¹⁶.

Die These der religiösen Individualisierung kann anhand von Indikatoren religionssoziologisch nachgewiesen werden, so dass *D. Pollack* und *G. Pickel* feststellen, dass die religiöse Individualisierung sich im Unterschied der individuellen Verhaltensweisen zum tradierten religiösen Code zeigt³¹⁷. Der Grad der religiösen Individualisierung wird durch das Alter, die Milieuanbindung

³¹¹ Vgl. Pickel, G.: Religionssoziologie, S. 185.

³¹² Vgl. Knobloch, S.: Mehr Religion als gedacht!, S. 83.

³¹³ Pollack, D.: Säkularisierung – Ein moderner Mythos?, S. 160.

³¹⁴ Vgl. Pollack, D.; Pickel, G.: Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland, S. 467.

³¹⁵ Vgl. Knobloch, S.: Mehr Religion als gedacht!, S. 89.

³¹⁶ Vgl. Pickel, G.: Religionssoziologie, S. 182-183.

³¹⁷ Vgl. Pollack, D.; Pickel, G.: Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland, S. 465.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

und die Nähe zu religiösen Gruppen bedingt. Insgesamt kann durch die religionssoziologische Erhebung festgestellt werden, dass die These der religiösen Individualisierung nach *Luckmann* und *Gabriel* sich als Trennung zwischen der Institution Kirche und der Religion vollzogen hat. Somit hat durch die religiöse Individualisierung ein religiöser Wandel stattgefunden, welcher die monopolistische Macht der Kirche überwindet und „den Raum des Religiösen in der Postmoderne erweitert“³¹⁸. Damit erhält die Religion als individuelle Form und persönlicher Ausdruck eine neue Bedeutung, so dass die Religion durch veränderte religiöse Formen und Orte sowie eine veränderte religiöse Sozialisation in der Postmoderne vital und überlebensfähig wird³¹⁹.

Die tiefgreifende Veränderung der Religion als Resultat der religiösen Individualisierung geht zu Lasten eines einheitlichen und tradierten religiösen Verständnisses³²⁰. Die religiöse Individualisierung versteht die Religion als funktionale Größe, welche das Bezugsproblem des Individuums durch einen individuellen Bezug zur transzendenten Ebene löst³²¹. Aus der Perspektive der Institution Kirche stellt die These der religiösen Individualisierung, mit der eine individuelle religiöse Haltung, eine Zurückweisung religiöser Anforderungen und Autoritäten sowie eine veränderte religiöse Sprache einhergeht, einen massiven Bedeutungsverlust dar³²². Dieser Bedeutungsverlust der Institution Kirche löst auch die gesellschaftlich prägende Funktion der Religion auf, so dass Religion zu einer individuellen Größe wird.

Abschließend soll der religiöse Individualisierungsbegriff nach *Meyer-Blanck* betrachtet werden, der an die von *Luckmann* beschriebene Besonderung zur individuellen Sinn- und Weltdeutung wie auch an die von *Gabriel* beschriebene Differenz zum offiziellen Modell der Religion durch individuelle Erfahrungen anknüpft. *Meyer-Blanck* sieht durch die individuelle religiöse Form die Werte der Entscheidungsautonomie und Selbstverwirklichung im religiösen Bereich verwirklicht. Die Möglichkeit der individuellen Neukombinationen von Religion durch die Verknüpfung verschiedener religiöser Traditionen beschreibt *Meyer-Blanck* aufbauend auf *Gabriel* als "Patchwork-Religion". In der Folge dieser individuellen Gestaltung der Religion ergeben sich bedürfnisorientierte, stark differenzierte religiöse Angebote und Formen, welche keinen fixen

³¹⁸ Becker, P.: Die Zukunft von Religion und Kirche in Deutschland, S.16.

³¹⁹ Vgl. Pollack, D.; Pickel, G.: Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland, S. 465.

³²⁰ Vgl. Pickel, G.: Religionssoziologie, S. 186-187.

³²¹ Vgl. Knbloch, S.: Mehr Religion als gedacht!, S. 84.

³²² Vgl. Pickel, G.: Religionssoziologie, S. 181.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Traditionsbestand darstellen, der von Generation zu Generation weitergegeben wird. Die institutionelle Religion wird vielmehr als eine Sammlung von religiösen Antworten und Deutungen betrachtet, aus der zum Gestalten einer individuellen Religion gewählt werden kann³²³. Dies birgt nach *Meyer-Blanck* die Forderung einer individuellen religiösen Konstruktion und deren Begründung, welche für das Individuum religiöse Entscheidungsautonomie wie auch einen großen Rechtfertigungsdruck und eine Unsicherheit mit sich bringt. Damit sieht *Meyer-Blanck* durch den Prozess der Individualisierung den Zugang und die Ausübung der Religion erschwert im Gegensatz zu *Luckmann*.

Die Individualisierungsthese greift auch *Taylor* in seiner Beschreibung des religiösen Wandlungsprozesses auf, indem er die Individualisierung und die veränderte Bedeutung und Ausübung der Religion in der Postmoderne in einen kausalen Zusammenhang setzt. *Taylor* versteht die Postmoderne als „Zeitalter der Authentizität und Individualität“³²⁴, welches sich auf alle gesellschaftlichen Bereiche niederschlägt. So kann die individuelle Form der Religion auf verschiedene Gegebenheiten und Bedürfnisse im Gegensatz zur institutionellen Form der Religion eingehen, was in der Konsequenz eine schlechte Passung der institutionellen Form der Religion an gesellschaftliche Werte und Gegebenheiten der Postmoderne und damit einen Bedeutungsverlust mit sich bringt. Jedoch reduziert *Taylor* die religiöse Individualisierung auf ein Phänomen des 21. Jahrhunderts, welches durch singuläre Ereignisse, wie die Studentenbewegung und ein verändertes Selbstverständnis, soziologisch begründet ist. Dabei lässt die Betrachtung *Taylors* die individuelle Ausübung der Religion im Mittelalter, in der Reformation oder der Neuzeit als erste Schritte zu einer religiösen Individualisierung unbeachtet.

4.4 Luckmann: Rückzug der Religion als religiöse Privatisierung

Aufbauend auf der These der religiösen Individualisierung formuliert *Luckmann* die These der religiösen Privatisierung, welche einen Rückzug der Religion in den privaten Bereich beschreibt und damit die Wirkung der Religion auf den sozialen und öffentlichen Raum verhindert³²⁵. Dabei

³²³ Vgl. Meyer-Black, M.: Land ohne Gott?, S. 31-32.

³²⁴ Vgl. Taylor, Ch.: Ein säkulares Zeitalter, S. 863.

³²⁵ Vgl. Knobloch, S.: Mehr Religion als gedacht!, S. 88.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

baut *Luckmann* die Privatisierungsthese auf den Grundgedanken einer grundlegend veranlagten Religiosität auf, welche die Triebkraft für die individuelle Suche nach neuen religiösen Formen darstellt. Diese Religiosität sieht *Luckmann* durch die Ebene des subjektiven Erfahrens, welche im privaten Bereich stattfindet, als belebt an. Das subjektive Erfahren dient in der Privatisierungsthese als Grundlage zur Konstruktion einer individuellen Weltansicht, welche Orientierung vermittelt und Erfahrungen deutet³²⁶. „Die Religion findet ihre ethische Basis mehr und mehr in der Privatsphäre, besonders in der Familie und ihrem sozialen Beziehungsgeflecht“³²⁷ und kann in diesem Rahmen Erfahrungen deuten. Hierdurch wird deutlich, dass die These der religiösen Privatisierung Religion als anthropologische Konstante versteht, welche die Konstruktion der Religion durch Erfahrungen wie auch die Wirkung der Religion im privaten Bereich ansiedelt, so dass Religion und institutionelle Vorstellungen komplett getrennt sind. Die aus der Privatisierungsthese resultierende Trennung zwischen praktischer Religion und der institutionellen Vorstellung weist auf den verwendeten Religionsbegriff der Privatisierungsthese zurück, der Religion beschreibt als eine „funktionale Größe, die die ideologische Befangenheit [...] der substantiellen Religionsdefinition“³²⁸ umgeht. Durch die Konstruktion der Religion im privaten Bereich sowie den funktionalen Religionsbegriff der Privatisierungsthese und den damit einhergehenden religiösen Wandel erhält die Religion eine inhaltliche und formale Erweiterung, welche *Luckmann* als "unsichtbare Religion"³²⁹ in der Postmoderne beschreibt. Diese "unsichtbare Religion" siedelt Religion als individuelle Form im privaten Bereich an, so dass die Privatisierungsthese den religiösen Wandel als Säkularisierung der Sozialstruktur oder Bedeutungsverlust der institutionellen Religion beschreibt. In einem letzten Schritt reduziert die Privatisierungsthese Religion ausschließlich auf den privaten Bereich, so dass Religion keine funktionale Wirkung auf den sozialen und öffentlichen Raum hat³³⁰ und die Privatisierungsthese folglich aufgrund der inhaltlichen wie auch formalen Freiheit der Religion eine Pluralität religiöser Formen hervorbringt³³¹.

Ergänzend zu der Privatisierungsthese *Luckmanns* integriert *Knoblauch* den Einfluss der

³²⁶ Vgl. Luckmann, Th.: Die unsichtbare Religion, S. 19.

³²⁷ Ebd., S. 19.

³²⁸ Ebd., S. 78.

³²⁹ Ebd., S. 16.

³³⁰ Vgl. Knobloch, S.: Mehr Religion als gedacht!, S. 88.

³³¹ Vgl. Luckmann, Th.: Die unsichtbare Religion, S. 21.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

funktionalen Differenzierung der Gesellschaft in den religiösen Wandlungsprozess. So versteht *Knoblauch* die Privatisierungsthese als funktionale Differenzierung der Religion, welche in einem gesellschaftlichen Teilbereich stattfindet³³². Die Privatisierungsthese beschreibt einen religiösen Wandel, der eine spezialisierte Form der Religion hervorbringt und einen höheren Sinn der gesellschaftlichen Ordnung offenbart³³³. Somit wird nach *Knoblauch* die Privatisierungsthese von zwei Ideen getragen: einerseits von der „Sinnerfüllung durch Autonomie und Privatheit“³³⁴, welche durch den gesamtgesellschaftlichen Wertewandel einen hohen gesellschaftlichen Wert darstellt, und andererseits von der Nachvollziehbarkeit und Erlebbarkeit religiöser Erfahrungen³³⁵. Unter diesen Aspekten stellt die Privatisierungsthese eine notwendige Erscheinung dar, welche aus funktionalen und substanziellen Gesichtspunkten den Rückzug der Religion in den privaten Bereich fordert. Somit beschreibt die Privatisierungsthese den religiösen Wandel stärker unter dem Aspekt der individuellen Suche nach Religion und Orientierung und einer vitalen Form der Religion als ihrer dogmatischen oder transzendenten Ausrichtung.

4.4.1 Soziostrukturelle Konsequenzen der Individualisierungs- und Privatisierungsthese

Die religiöse Individualisierung, welche wie bereits gezeigt auf einem funktionalen Religionsbegriff und den Werten der Selbstbestimmung und individuellen Bedeutung basiert, mindert die normative Kraft der traditionell-institutionalisierten Formen der Religion und offeriert dem Individuum ein Angebot an Alternativen religiöser Sinndeutung, welches in Konkurrenz zur traditionell-institutionalisierten Formen der Religion steht. Somit werden durch die Individualisierung die Möglichkeit einer individuellen Auswahl an religiöser Orientierung und die Zusammenstellung von Werten gegeben. Wie stark die religiöse Individualisierung fortgeschritten ist hinsichtlich der Existenz religiöser Angebote wie auch der individuellen Religion, untersucht *Pollack* empirisch, um den „Bedeutungsverlust der normativen Kraft der traditionellen Religionsform“³³⁶ abzubilden.

³³² Vgl. ebd., S. 18.

³³³ Vgl. ebd., S. 17.

³³⁴ Ebd., S. 23.

³³⁵ Vgl. ebd., S. 24.

³³⁶ Pollack, D.; Pickel, G.: Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland, S.473.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Charles Glock definiert den Begriff der individuellen Religion in fünf unabhängigen Dimensionen: 1. religiöse Überzeugung, 2. religiöse Erfahrung, 3. kognitive Dimension des Glaubens, 4. kirchlich-rituelle Dimension, 5. ethische Konsequenzen des Glaubens, welche ein empirisch differenziertes Bild der Religiosität liefern können. Je nach Belegung der verschiedenen Dimensionen kann zwischen einer allgemeinen Religiosität, einer institutionell gebundenen Religiosität und einer christlichen Religiosität unterschieden werden. Anhand der Unterteilung der religiösen Dimensionen nach *Glock* untersucht *Cronbach* 1998 die Religiosität und hält fest, dass die Überzeugungsdimension der christliche Religiosität 44 % und die außerkirchliche Religiosität 22 % Zuspruch erhält. Hierbei ist zu beachten, dass wesentliche Felder der außerkirchlichen Religion, wie der Okkultismus, die New Age-, Therapie- und Heilungsbewegungen, aufgrund der Ausrichtung der Dimensionen nach *Glock* nicht berücksichtigt wurden, was die Aussagekraft des empirischen Ergebnisses einschränkt³³⁷. *Pollack* hat anhand einer Itemauswertung die Individualisierung und die Auswirkungen auf die Religion untersucht³³⁸. Im Rahmen dieser empirischen Untersuchung stellt *Pollack* fest, dass ausgehend von den Werten von 1980 sich die Zustimmung zum Item der Unabhängigkeit als Maß für die religiöse Individualisierung verdoppelt hat, während das Vertrauen in die Institution Kirche und die Kirchenganghäufigkeit als Item der institutionellen Religion insgesamt stark gesunken ist. Mit dem Verlust des Vertrauens und der Zustimmung zur Institution Kirche geht ein Bedeutungsverlust der christlich institutionellen Religiosität einher, so dass ein Zusammenhang zwischen der Individualisierung und dem institutionellen Bedeutungsverlust zu vermuten ist³³⁹. Dieser Zusammenhang wird durch die von *Pollack* aufgezeigte negative Korrelation zwischen Individualisierung und christlich-institutioneller Religiosität bestätigt. Jedoch kann empirisch kein kausaler Zusammenhang zwischen der Individualisierung und der außerkirchlichen Religiosität hergestellt werden, so dass die zunehmende Individualisierung nicht die Zuwendung zur außerkirchlichen Religiosität bedingt. Somit kann festgestellt werden, dass durch die religiöse Individualisierung Alternativen religiöser Sinndeutung zur institutionellen Form der Religion entstehen, welche eine wachsende Zustimmung erfahren. Die religiöse Individualisierung bringt einen Bedeutungsverlust der institutionellen Form der Religion mit sich, jedoch keinen Bedeutungsgewinn für die außerkirchliche Religiosität.

³³⁷ Vgl. ebd., S. 471 ff..

³³⁸ Vgl. ebd., S. 473.

³³⁹ Vgl. ebd., S. 475.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Pollack sieht analog zu *Luckmann* durch die Individualisierung die Grundlage für einen individuellen Religionsstil gegeben, welcher sehr heterogen motiviert und damit unterschiedlich gestaltet ist. *Pollack* differenziert anhand verschiedener Itemausprägungen sechs unterschiedliche Religionsstile voneinander, einen Areligiösen, einen Durchschnittschristen, einen Sozialkirchlichen, engagierte Christen, Synkretisten und außerkirchlich Religiöse. Die jeweiligen Religionsstile weisen unter anderem eine unterschiedliche Ausprägung der religiösen Individualisierung und der Nähe zur christlich-institutionellen Religion auf, so dass der Zusammenhang zwischen Individualisierung und Bedeutungsverlust der institutionellen Religion genauer erhoben werden kann.

	christlicher Glaube	Kirchlichkeit	Vertrauen in Institution Kirche	Außerkirchliche Religiosität	Unabhängigkeit	%
Areligiöse	---	---	---	--	+++	27,1
Durchschnittschristen	+	-	/	/	++	21,9
Sozialkirchliche	-	---	++	--	-	11,9
engagierte Christen	+++	+++	+++	--	+	18,8
Synkretisten	++	++	+++	+++	++	5,5
außerkirchlich Religiöse	+	---	/	+++	-	14,9

Quelle: Berechnungen Pollack, Pickel auf Basis Allbus-Studie. +++ = sehr hohe Werte, --- = sehr niedrige Werte³⁴⁰

Die empirische Erhebung der individuellen Religionsstile zeigt, dass die Synkretisten und die außerkirchlich Religiösen, welche vermehrt individuelle Werte und eine geringe Zustimmung zur institutionellen Religion vertreten, eine Minderheit darstellen³⁴¹. Zudem fällt auf, dass der außerkirchliche und synkretische Religionsstil eine relativ geringe Individualisierung aufweist im Gegensatz zu Durchschnittschristen. Dazu führt *Pollack* an, dass außerkirchlich Religiöse sich an

³⁴⁰ Ebd., S. 477.

³⁴¹ Vgl. ebd., S. 479.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

eine Gruppe anschließen müssen, was die Individualisierung eingrenzt, im Gegensatz zu Durchschnittschristen, welche sich innerhalb der christlich-institutionellen Form durch vielfältige religiöse Ansichten individualisieren können. Somit verortet *Pollack* den Prozess der Individualisierung, welcher veränderte religiöse Formen und Praktiken und geringes religiöses Engagement hervorbringt, innerhalb der christlich-institutionellen Religion³⁴². Die Gruppe der Areligiösen und kirchlich Distanzierten weist einen sehr hohen Grad an Individualisierung auf. Gestützt auf dieses empirische Ergebnis kommt *Pollack* zu dem Schluss, dass die religiöse Individualisierung eine indifferente Haltung gegenüber der Religion hervorbringt und eine umfassende religiöse Individualisierung zu einer Distanz gegenüber allen Formen der Religiosität, traditioneller wie alternativer, führt. Somit kann empirisch eine kausale Verknüpfung zwischen der religiösen Individualisierung und der Zuwendung zur außerkirchlichen Religiosität, als vorgestellte Individualisierungsthese, nicht bestätigt werden.

Aus der empirischen Analyse der religiösen Situation wird deutlich, dass der gesamtgesellschaftliche soziale Wandel, der durch den Prozess der Individualisierung getragen wird, Auswirkungen auf das religiöse Feld hat. Die Pluralisierung im religiösen Bereich wird wahrgenommen und bietet die Möglichkeit zu einer religiösen Individualisierung. Jedoch führt die Vielzahl der religiösen Angebote zu einer Relativierung ihrer Bedeutung, so dass diese Angebote nicht mit dem Deutungsmonopol der christlich-institutionellen Religion konkurrieren können. Hinsichtlich der Bedeutung wie auch des Grads der Individualisierung stellen die modernen synkretischen und religiösen Mischformen keinen Ersatz für die traditionelle Religion dar. Somit bildet die Kirche die dominante Sozialform der Religion in der Moderne, welche das individuelle Verhältnis zur Religion und die religiösen Praktiken bestimmt. Der Stellenwert der Kirche, der gesellschaftlich wie auch kulturell gegeben ist, ist relativ hoch, jedoch im Vergleich zu Werten vor 1980 absolut gesunken. Daraus ergibt sich eine doppeldeutige Schlussfolgerung, da die Kirche absolut an Bedeutung und Vertrauen verloren hat, jedoch gemessen am pluralisierten religiösen Markt hohe Werte hinsichtlich der Bedeutung und Zustimmung erzielt. Die negative Korrelation zwischen Individualisierung und zum Zuspruch zur institutionellen Religion konnte durch die empirischen Ergebnisse nicht eindeutig kausal verknüpft werden. Um eine kausale Verbindung

³⁴² Vgl. ebd., S. 480.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

zwischen der Individualisierung und dem Zuspruch zur institutionellen Form der Religion herzustellen wäre eine qualitative religionssoziologische Untersuchung, im Sinne von Einzelbefragungen und Tiefeninterviews, notwendig. Jedoch bleibt mit den vorgestellten empirischen Ergebnissen festzuhalten, dass der Prozess der Individualisierung mit einer Distanz zu Kirche und Religion einhergeht.

4.4.2 Kritik gegenüber der Individualisierungs- und Privatisierungsthese

Der Individualisierungsthese wie auch die Privatisierungsthese der Religion basieren auf einem funktionalen Religionsbegriff, der breit gefächerte Formen der Religion einschließt. Mit diesem Religionsbegriff und der schwachen transzendenten Ausrichtung ergibt sich das Problem der Abgrenzung der Religion gegenüber anderen religionsähnlichen und spirituellen Phänomenen.

Hinzu kommt die von *Luckmann* formulierte Eingangsvoraussetzung beider Thesen, die Religion sei eine anthropologische Grundbedingung des Menschen, so dass durch die Eingangsvoraussetzung per Definition kein Rückgang der Religion stattfinden kann. Diese anthropologische Grundlage der Religion wird in der Privatisierungsthese aufgenommen, indem die aus der Privatisierung stammende unsichtbare Religion empirisch nicht fassbar ist, so dass die Religion stets fortbesteht und damit die Privatisierungsthese erfüllt wird. Zudem stellt die so beschriebene unsichtbare Religion keinen klar definierten und abgeschlossenen Bereich dar, so dass sämtliche religiöse Formen und religiöse Mischformen zur unsichtbaren Religion gehören und durch die quantitative, religionssoziologische Forschung nicht abzubilden sind³⁴³. Daraus ergibt sich die Problematik, dass die unsichtbare Religion aufgrund der Vielgestaltigkeit quantitativ, empirisch nur schwer erhoben werden kann und diese Erhebung stets nur einen Bruchteil der religiösen Formen umfasst, so dass die Aussagekraft der quantitativen, empirischen Erhebungen zur unsichtbaren Religion per se stark eingeschränkt sind. *Knoblauch* untersucht die Privatisierungsthese quantitativ empirisch, indem er den Zuspruch zu neuen Formen der Spiritualität untersucht, wie individuelle religiöse Mischformen, die New-Age-Bewegung, Zen-Meditation und Astrologie. Es ergibt sich ein veränderter Ort des Religiösen, der die Privatisierungsthese

³⁴³ Vgl. Pickel, G.: Religionssoziologie, S. 189.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

untermauert. Gleichzeitig wird die Menge an religiösen Formen und Phänomenen immer größer, da durch die unklare Definition des verwendeten Religionsbegriffs beliebige Phänomene aufgenommen werden können. Durch die von *Luckmann* verwendete weiche Definition des Religionsbegriffs kann durch die Forschungsfrage und die Auswahl der religiösen Gruppe das Ergebnis der empirischen Untersuchung stark beeinflusst bzw. antizipiert werden, so dass eine allgemeine Aussage zur Individualisierung und Privatisierung der Religion aus der empirischen Forschung nicht zu treffen ist.

Grundsätzlich fraglich ist, inwieweit die Individualisierungstheorie nach *Luckmann* die religiöse Individualisierung als vollständiges Verschwinden der religiösen Fremdbestimmung durch soziale Milieus und Sozialisation beschreibt³⁴⁴. Durch den sozialstrukturellen Wandel in der Postmoderne ist ein schwindender Einfluss von Institutionen, wie die Kirche als religiöse Institution, auf das Individuum zu verzeichnen. Dadurch erlangt das Individuum Wahlmöglichkeiten hinsichtlich seiner individuellen Religion und gleichzeitig gehen sozialstrukturelle Faktoren, wie die Zugehörigkeit zu einer Gruppe und das Fortbestehen einer Tradition, verloren. Der Verlust dieser sozialstrukturellen Faktoren wird besonders an Wendepunkten im Leben, wie Taufe, Hochzeit und Beerdigung, deutlich, an denen die institutionelle Religion trotz Individualisierung stark frequentiert wird und einen bleibenden Einfluss aufweist³⁴⁵. Auch *Casanova* unterstreicht die bleibende öffentliche Bedeutung der Religion, was die Privatisierungsthese einschränkt und in Teilen widerlegt. Aufgrund der Einschränkung der Individualisierungs- wie auch der Privatisierungsthese ist kein grundsätzlicher Umbruch der Religion in der Moderne zu verzeichnen sondern vielmehr eine schrittweise Säkularisierung im Sinn eines Bedeutungsrückgangs der Religion. Diese schrittweise Säkularisierung wird durch die empirischen Ergebnisse von *Pollack* und *Pickel* belegt, welche feststellen, dass „Spiritualität insgesamt nicht an die Stelle von Religion tritt. Die Mehrzahl derjenigen, die sich von der Kirche und der herkömmlichen Religion abgewandt haben, können auch solchen neuen Formen nichts abgewinnen.“³⁴⁶ Zudem besteht aufgrund des verwendeten funktionalen Religionsbegriffs der Individualisierungs- und Privatisierungsthese, der kaum gemessen und erfasst werden kann, und des substanziellen Religionsbegriffs der Säkularisierungsthese, welcher eng an die Religion und institutionelle Größen gebunden ist, ein

³⁴⁴ Vgl. ebd., S. 190.

³⁴⁵ Vgl. ebd., S. 190-192.

³⁴⁶ Pollack, D.; Pickel G.: Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland, S. 174-175.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

systematischer Unterschied, welcher einen Vergleich der Ergebnisse oder ein Ineinandergreifen beider Thesen ausschließt.

Für die religiöse Privatisierung, welche ein Verschwinden der Religion in den privaten Bereich umfasst, ist der Gedanke der Sakralisierung individueller Bedürfnisse fraglich³⁴⁷. Zudem ist durch das Verschwinden der Religion in den privaten Bereich eine Spannung zwischen der institutionellen und der privaten Form der Religion festzustellen, da die Privatisierung nicht nur eine individuelle Ausrichtung der Religion, sondern auch einen veränderten Ort der Religion umfasst, so dass der Zugriff der institutionellen Form der Religion entfällt. Auch kann die privatisierte Form der Religion funktionale Aufgaben wie eine gesellschaftlich stützende und orientierende Funktion nicht erfüllen. Somit ergeben sich aus der Beschreibung der religiösen Privatisierung ein formales, gesellschaftlich-stützendes Bild für die institutionelle Form der Religion und eine inhaltliche und individuelle Orientierung der privatisierten Form der Religion³⁴⁸.

Zudem ist der vorgestellte Wirkmechanismus, bei dem die religiöse Privatisierung auf die religiöse Individualisierung aufbaut, auch invers zu denken, da die Erfahrungen und die daraus folgende Suche nach der Religion im privaten Bereich stattfinden, da diese durch die institutionelle Form der Religion nicht beantwortet werden können. Im privaten Bereich ergeben sich geleitet durch die menschlich veranlagte Religiosität eine individuelle Antwort und individuelle Form der Religion, so dass Religion infolge der religiösen Privatisierung und Individualisierung zu einer pluralen Erscheinung wird³⁴⁹.

4.5 Habermas: Religion im postsäkularen Zeitalter

Jürgen Habermas erklärt den religiösen Wandel basierend auf der Theorie des kommunikativen Handelns, indem gesellschaftliche Äußerungen das Individuum in seiner religiösen Ausrichtung prägen und das Individuum durch Religion mit der Gesellschaft kommunizieren kann. Grundsätzlich geht *Habermas* davon aus, dass durch die kommunikative Vernunft der säkularen Gesellschaft Aufgaben der Religion, wie eine Integration des Individuums und eine individuelle

³⁴⁷ Vgl. Luckmann, Th.: Die unsichtbare Religion, S. 27.

³⁴⁸ Vgl. ebd., S. 22.

³⁴⁹ Vgl. ebd., S. 29.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Orientierung, durch die Religion und die Gesellschaft als funktionales Äquivalent geleistet werden können. Wie anhand der Bedeutung und auch der Zustimmung zur Religion festzustellen ist, hat sich eine Veränderung der Religion in der Postmoderne ergeben, welche *Habermas* durch die These der Postsäkularität als Überwinden der Säkularisierung und eine neue Bedeutung der Religion im öffentlichen Raum beschreibt. Der von *Habermas* verwendete Begriff der „Postsäkularität“, den *Taylor* in seiner Betrachtung aufnimmt, suggeriert die Vorstellung einer stetig verlaufenden Säkularisierung und damit das Verlassen des gesellschaftlichen Zustands der Säkularisierung³⁵⁰. Jedoch stellt *Habermas* in seiner ausführlichen Betrachtung zur Religion fest, dass die Säkularisierung weder als historisch geradliniger Prozess zu beschreiben noch die Säkularität in der Postmoderne komplett überwunden ist.

Die Emanzipation der weltlichen Bereiche von der religiösen Kontrolle und Deutung fasst *Habermas* als Säkularisierung auf, so dass in einer säkularisierten Gesellschaft die Religion in den privaten Bereich gedrängt wird. Dieser Prozess eröffnet einen gesellschaftlichen wie auch individuellen Freiraum, der wissenschaftliche Erkenntnis ebenso wie ein Individualisierungsstreben ermöglicht. Damit wird die Vernunft, welche achsenzeitlich mit der Religion verbunden ist und eine religiöse Veränderung in der Achsenzeit antreibt, in der säkularisierten Gesellschaft in einem von der Religion getrennten Bereich verortet³⁵¹. Aufgrund der achsenzeitlichen Verknüpfung und der grundlegenden Bedeutung der Vernunft für den Erkenntnisgewinn weist *Habermas* auf die Bedeutung der Vernunft für die Religion hin, indem die Vernunft traditionell eine komplementäre Funktion zur Religion innehat. Dementsprechend ist die Verknüpfung von Religion und Vernunft wichtig und hat auch für die Postmoderne ein unverzichtbares Potential. Beispielhaft wird dies durch die Wahrnehmung und Bedeutung der Religion in säkularisierten Lebenszusammenhängen der Postmoderne deutlich, indem vernunftgeleitete Überlegungen das Individuum zur Religion hinleiten. In der These der postsäkularen Gesellschaft reflektiert *Habermas* die Verknüpfung zwischen Religion und Vernunft neu im Hinblick auf die Gestaltung einer gesellschaftlichen Ordnung und einer moralischen Ausrichtung³⁵². In der rational ausgerichteten Gesellschaft der Postmoderne kann ein Mensch auf den anderen Einfluss nehmen und damit dessen Bewusstsein wie auch das Zusammenleben tiefgreifend verändern. Die Religion gestaltet in dieser rationalen

³⁵⁰ Vgl. Knapp, M: Glauben und Wissen bei Jürgen Habermas, S. 1.

³⁵¹ Vgl. ebd., S. 2.

³⁵² Vgl. ebd., S. 2.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Ordnung ein wesentliches Potential des Zusammenlebens, so dass *Habermas* eine wichtige individuelle und gesellschaftliche Bedeutung der Religion folgert. Somit stellt die Säkularisierung eine Veränderung bezüglich der Wahrnehmung der Religion dar, was nicht mit einem Bedeutungsverlust gleichzusetzen ist, da die Religion als Vernunftpotential und Kulturreserve in der postmodernen Gesellschaft agiert, so dass „Glaube und Wissen [...] die Entstehungsgeschichte der Vernunft“³⁵³ prägen. Die Prägung der postsäkularen Gesellschaft durch die Religion stellt die Grundlage des humanistischen Verständnisses der freien und gleichen Individuen dar, was den Beitrag der Religion in der Entwicklung der Vernunft verdeutlicht. Dementsprechend bedeutet ein Verschwinden der Religion, welche eine Beliebigkeit der ethischen und moralischen Quellen mit sich bringt, eine Gefahr hinsichtlich des Verständnisses des Individuums und der Gesellschaft, so dass „naturalistische Menschenbilder, die in der Sprache von Physik, Neurologie und Evolutionsbiologie ausbuchstabiert werden (...) und im Wettstreit mit dem Menschenbild der Religion stehen“³⁵⁴ individuell und gesellschaftlich bestimmend agieren. Der elementare Verweis der Religion auf die Kontingenz des menschlichen Daseins, als anthropologische Verankerung des Menschen und Ausweg aus der Begrenztheit des Lebens, stellt einen Mehrwert der Religion dar, indem der Mensch durch Gott angenommen ist unabhängig von der religiösen Ausrichtung oder der religiösen Sprache. Damit ist einerseits die Existenz der Religion aufgrund der anthropologischen Verankerung zeitlich unbegrenzt und die Bedeutung der Religion durch den Verweis auf die Kontingenz ebenfalls unabhängig von Zeit und gesellschaftlichen Gegebenheiten. Die Essenz der Säkularisierungsthese im Verlust der Religion fasst *Habermas* als einen unberechenbaren Schaden mit individuellen und gesellschaftlichen Konsequenzen auf, da die Religion für die postsäkulare Gesellschaft insgesamt als bedeutsam zu summieren ist.

Ausgehend von einem Fortbestehen der Religion in der säkularen Gesellschaft sieht *Habermas* das Erfordernis einer wechselseitigen Achtung zwischen Religion und Gesellschaft, so dass der kognitive Gehalt religiöser Beiträge beachtet und aufgenommen wird und die Religion einen Beitrag zur Vernunftbildung leisten kann. Dazu müssen die religiösen Beiträge einen Zugang im immanenten Bereich finden, was in einer religiösen Sprache nicht anschlussfähig ist. *Habermas* fordert eine Transformation der religiösen Beiträge in eine rationale Sprache, welche für die

³⁵³ Vgl. ebd., S. 4.

³⁵⁴ Vgl. *Habermas, J.: Glauben u. Wissen*, S. 252.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

säkulare Öffentlichkeit verständlich ist, so dass religiöse Beweggründe in der rationalen Sprache kommuniziert werden können. Innerhalb des Transformationsprozesses tritt einerseits das Problem der Zugänglichkeit und der religiösen Sprache auf, da Glaubensaussagen nicht bruchlos in eine säkulare Sprache übersetzt werden können und gewisse substanzielle Gehalte einer „Fachsprache“ bedürfen, und andererseits das Problem der Trennung zwischen Glauben und Wissen, welche in der Praxis verschränkt sind und damit nicht problemlos getrennt werden können³⁵⁵. Hierbei ist zu der Transformation von Glaubensaussagen festzuhalten, dass diese einen Beitrag der Religion in der säkularen Öffentlichkeit in grundlegenden Zügen beabsichtigen, so dass gewisse inhaltliche Verluste akzeptabel sind. Die Verschränkung von Glauben und Wissen versteht *Habermas* als einen universalen Egalitarismus zwischen Vernunft und Religion, so dass die Religion als vernunftfähige Größe die säkulare Vernunft ergänzt und damit die Argumentation der Vernunft erweitert und somit eine Trennung nicht zwingend erforderlich ist. Damit wird der Religion und „religiösen Äußerungen in der politischen Öffentlichkeit ein kognitiver Gehalt“ beigemessen. Diese Perspektive auf die Religion ist durch die Komplementarität und wechselseitige Achtung der beiden Bereiche geprägt, jedoch sind weder die säkulare Argumentation noch die religiöse Argumentation in ihrer Bedeutung zu verabsolutieren³⁵⁶. Damit stellt die These der Postsäkularität eine substanzielle Bedeutung der Religion als kulturelle und sinnstiftende Größe im säkularen Bereich sowie eine funktionale Bedeutung der Religion als gesellschaftlich stabilisierende und individuell orientierende Größe fest³⁵⁷. Somit ist das Verhältnis zwischen Religion und säkularer Öffentlichkeit insgesamt als konstruktives Miteinander zu verstehen, welches auf wechselseitige Achtsamkeit angewiesen ist, und kann damit als Ansatzpunkt einer Kommunikation und einer authentischen und individuellen Gestaltung der Religion dienen. Die inhaltlich sinnvolle und individuell anschlussfähige Transformation der religiösen Gehalte sieht *Habermas* als Kernaspekt der Kommunikation, da „ohne eine gelingende Übersetzung keine Aussicht besteht, dass der Gehalt religiöser Stimmen in die Agenden und Verhandlungen der staatlichen Institutionen Eingang finden und im weiteren Prozess zählen“³⁵⁸. Um diese Übersetzung zu leisten, muss der Religion ein Perspektivwechsel gelingen, indem sie die eigene Überzeugung aus einer Außenperspektive kritisch

³⁵⁵ Vgl. Reeder, M.: Religion in postsäkularer Gesellschaft, S. 137.

³⁵⁶ Vgl. Habermas, J.; Ratzinger, J.: Dialektik der Säkularisierung, S. 32.

³⁵⁷ Vgl. ebd., S. 33.

³⁵⁸ Vgl. Habermas, J.: Glauben u. Wissen, S. 252-253.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

reflektiert und damit Schwierigkeiten in der säkularen Öffentlichkeit antizipiert. Diese Reflexion der Religion im Kontext der postmodernen Gesellschaft sieht *Habermas* als dreifach angelegt:

„Das religiöse Bewusstsein muss erstens die kognitive dissonante Begegnung mit anderen Konfessionen und anderen Religionen verarbeiten. Es muss sich zweitens auf die Autorität von Wissenschaften einstellen, die das gesellschaftliche Monopol an Weltwissen innehaben. Schließlich muss es sich auf die Prämissen des Verfassungsstaates einlassen, das sich aus einer profanen Moral begründen.“³⁵⁹

Durch diese dreifache Überprüfung kann die Religion sich im postsäkularen Kontext anpassen, so dass das Zusammenleben und die Verständigung bezüglich der Religion vor einer fundamentalistischen Verhärtung und einem Erstarren geschützt sind³⁶⁰.

Mit dieser Verortung der Religion in der Gesellschaft als These der Postsäkularität geht *Habermas* grundlegend von einer Entkoppelung zwischen Religion und Gesellschaft aus, welche für beide Bereiche Entwicklungsmöglichkeiten bereitstellt. Zudem ist eine komplementäre Funktion zwischen Religion und moderner Gesellschaft festzustellen, so „dass sich die Religion in einer zunehmend säkularen Umgebung behaupten kann“³⁶¹ und in der „zunehmend säkularen Umgebung und Gesellschaft mit dem Fortbestehen der Religion zu rechnen“³⁶² ist. Damit versteht die These der Postsäkularität die Veränderungen der Religion in der Postmoderne nicht als einen Verlust, sondern als veränderte Stellung der Religion, indem die Religion einen Beitrag zum individuellen und gesellschaftlichen Leben leistet und damit bedeutsam ist. Mit diesem Verständnis der Säkularisierung als fortlaufender und reversibler Prozess konstatiert *Habermas* für das postsäkulare Zeitalter, welches der Moderne folgt und durch weiteren technischen Fortschritt gekennzeichnet ist, eine Präsenz der Religion in neuen religiösen Formen, wie beispielsweise eine individuelle Religiosität oder eine Patchwork-Religion, und eine Wiederkehr der Religion in die Öffentlichkeit. Durch die dialogische Begegnung der Religion mit der Gesellschaft und den Beitrag zur Öffentlichkeit ist das "Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer säkularisierten Umgebung"³⁶³ die zentrale Essenz der These der Postsäkularität. Durch die dialogische und

³⁵⁹ Vgl. ebd., S. 254.

³⁶⁰ Vgl. Knapp, M.: Glauben und Wissen bei Jürgen Habermas, S. 272.

³⁶¹ Habermas, J.; Ratzinger, J.: Dialektik der Säkularisierung, S. 33.

³⁶² Ebd., S. 116.

³⁶³ Habermas, J.: Glauben u. Wissen, S. 262.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

reflektierte Gestaltung der Religion kann die gesellschaftliche Forderung nach Individualität als konstitutives Merkmal der Postmoderne aufgenommen und in einem individuell gestalteten, pluralen, religiösen Angebot umgesetzt werden. Somit ist festzustellen, dass *Habermas* in der These der Postsäkularität keinen kausalen Wirkmechanismus zwischen rationalen, gesellschaftlichen Bestrebungen und der Veränderung der Religion als Säkularisierung beschreibt, sondern von einer Veränderung der Religion als Anpassung an postmoderne Gegebenheiten der Kommunikation und Präsenz ausgeht, welche ein Fortbestehen der Religion in der säkularen Umgebung ermöglicht.

Kritisch sind die Entkopplung der Bereiche Religion und Gesellschaft als Grundlage der These der Postsäkularität und die daraus resultierenden verschiedenen Entwicklungen im religiösen und gesellschaftlichen Bereich sowie als religiöse und rationale Sprache zu betrachten, da diese Entwicklung als fortschreitende Divergenz ein Hindernis hinsichtlich der Transformation der religiösen Inhalte darstellt. *Habermas* recurriert auf ein wechselseitiges Verständnis als Grundlage für eine gewinnbringende Begegnung zwischen Religion und säkularer Gesellschaft, so dass in der Kommunikation das Schlüsselproblem der Religion in der Postmoderne festzustellen ist. Eine bruchstückhafte oder unvollständige Transformation der religiösen Beiträge in eine säkulare Sprache gibt die Religion reduziert auf eine funktionale oder substanzielle Größe wieder, so dass nur ein Teilbereich der Religion in der säkularen Moderne wahrgenommen wird³⁶⁴. Damit sind in der säkularen Öffentlichkeit eine Offenheit und Achtsamkeit gegenüber der Religion zu fordern, welche den kognitiven Gehalt religiöser Beiträge anerkennen. Somit geht mit dem Verständnis der Religion als Postsäkularität ein Mentalitätswechsel einher, der Ressentiments gegenüber dem religiösen wie auch dem säkularen Bereich aufhebt und beide Beiträge als bedeutsam und erforderlich für eine postmoderne Gesellschaft versteht.

4.6 Joas: Religion als individuelle Erfahrung durch Selbsttranszendenz

Hans Joas erklärt den beobachtbaren religiösen Wandel auf der Basis eines substanziellen Religionsbegriffs mit der These der Religion als individuelle Erfahrung durch Selbsttranszendenz.

³⁶⁴ Vgl. Reeder, M.: Religion in postsäkularer Gesellschaft, S. 136.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Dabei stützt sich *Joas* auf die Phänomenologie der religiösen Erfahrung nach *William James*, so dass *Joas* „religiöse Erfahrungen“ als die Grundlage der Religion annimmt. Religiöse Erfahrungen und das menschliche Bedürfnis nach Transzendenz versteht *Joas* als anthropologische Grundkonstante der menschlichen Existenz, so dass eine individuelle Religion generell im Menschen verankert ist. Gemäß der These der Selbsttranszendenz erfordert die Religion eine individuelle Bereitschaft, religiöse Erfahrungen zu machen und ein religiöses Verständnis aufzubringen. Erst durch diese individuelle Bereitschaft kann eine Beziehung zwischen dem Individuum und Gott hergestellt werden, welche unabhängig von Ort, Zeit oder Geschehen ist und einen transzendenten Verweis darstellt. Somit begründet *Joas* durch die These der Selbsttranszendenz die Möglichkeit von transzendenten Erfahrungen durch das Individuum im Alltag, wie beispielsweise durch das Beten, die Begegnung eines geliebten Menschen oder die Betrachtung der menschlichen Vergänglichkeit, indem sie als religiös-spirituelle Momente über die weltlichen Gegebenheiten hinausgehen. In diesen spirituellen Momenten können die „Erfahrungen der Selbsttranszendenz als Öffnung zu etwas Höherem erlebt werden und selbst wieder ins Aktivierte gewendet werden“³⁶⁵, so dass der Mensch aufgrund dieser Erfahrungen eine Deutung der Wirklichkeit konstruiert. Aufbauend auf dieser These ist ein religiöser Wandel zu beobachten, da religiöse Erfahrungen nicht zwangsläufig auf eine religiöse Gemeinschaft und die Abstraktion und Ritualisierung der Gemeinschaft verwiesen sind³⁶⁶. Die Grundlage der Religion verändert sich dadurch von einem tradierten und dogmatischen Deutungsmuster der Wirklichkeit zu einer Sammlung individueller religiöser Erfahrungen. Aufgrund der Individualität und Verschiedenartigkeit der religiösen Erfahrungen durch Selbsttranszendenz ergibt sich ein individuell konstruiertes Deutungsmuster der Wirklichkeit, welches nicht zwingend als religiöse Deutung der Wirklichkeit wahrgenommen werden muss. Die Deutungsmuster der Wirklichkeit ordnet *Joas* als gleichberechtigt ein, so dass weder „der Gläubige dem Nicht-Gläubigen eine religiöse Deutung seiner Erfahrungen als logisch zwingend aufzwingen kann, noch kann der Nicht-Gläubige seine nicht-religiöse Deutung als einzig rational möglich verfechten“³⁶⁷. Damit greift die These der Selbsttranszendenz die gesellschaftlichen Werte der Individualität und eines individuellen Konstruktivismus auf, der gleichberechtigt verstanden wird. Diese Auswirkungen der These der

³⁶⁵ Vgl. Joas, H.: Braucht der Mensch Religion?, S. 28.

³⁶⁶ Vgl. ebd., S. 65.

³⁶⁷ Vgl. ebd., S. 23.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Selbsttranszendenz zeigen einen religiösen Wandel auf, der Religion als individuell konstruiert versteht und infolge der Gleichberechtigung jeden Monopol- und Herrschaftsanspruch der institutionellen Form der Religion zurückweist.

Die These der Selbsttranszendenz, welche Religion auf eine individuelle transzendente Erfahrung zurückführt, kann je nach individuellem Verständnis und Bedürfnis in verschiedenen Formen praktiziert werden. Dabei bietet die institutionelle Form der Religion als Sammlung einer Vielzahl von transzenten Erfahrungen ein tradiertes, kohärentes Deutungsmuster und eine religiöse Sprache auf. Diese religiöse Tradition kann als Konterfei zur „Interpretation der Erfahrungen der Selbsttranszendenz“³⁶⁸ genutzt werden. Zudem stellt *Joas* das Kollektiv als Merkmal der institutionellen Form der Religion als wichtigen Ort für transzendente Erfahrungen heraus, da durch Kommunikation und Teilhabe transzendente Erfahrungen und Religion lebendig werden. Ebenso können Erfahrungen der Selbsttranszendenz in der individuellen Form der Religion gemacht werden, wobei hier die Interpretation der Erfahrungen durch individuelle Vorstellungen und Bedürfnisse gestaltet wird. Damit verortet *Joas* die These der Selbsttranszendenz in einer rein individuell gestalteten Religion als gebastelte „Bricolage“ oder eine „Patchwork“-Religion, so dass archaische und volksfrömmige Elemente mit individuellen Erfahrungen verknüpft werden³⁶⁹. Jedoch bleibt in dieser individuellen Konstruktion der Religion, geleitet durch die Selbsttranszendenz, die Frage nach der Kontingenz virulent, so dass *Joas* diese Frage als Antrieb für ein Interesse an Religion und die Suche nach Glauben versteht. Diese religiöse „Bricolage“ stellt nach *Joas* eine Außenperspektive der christlichen Religion dar und kann daher aufzeigen „was es bedeutet ein Christ zu sein“³⁷⁰. Besonders deutlich zeigt die religiöse „Bricolage“ die Situation „konkurrierender letzter Werte und Anschauungen“³⁷¹ in der säkularisierten Gesellschaft auf, wobei die verschiedenen Angebote stark von christlichen Elementen durchsetzt sind. Somit stellt die These der Selbsttranszendenz eine Öffnung der christlich-religiösen Form dar, welche eine freie, ungezwungene Ausübung ermöglicht und damit die christliche Religion als moderne Form belebt. Jedoch lässt die These der Selbsttranszendenz nach *Joas* keine generelle Aussage zur Bedeutung der Religion in der Postmoderne zu. So greift die These der Selbsttranszendenz die natürliche spirituelle

³⁶⁸ Vgl. ebd., S. 26.

³⁶⁹ Joas, H.: Kontingenz und Gewissheit, S. 170.

³⁷⁰ Vgl. Joas, H.: Quellen des Selbst, S. 15.

³⁷¹ Ebd., S. 18.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Neigung des Menschen auf und verbindet so das menschliche Gedeihen mit der transzendenten Ausrichtung durch die Religion³⁷². Die These der Selbsttranszendenz misst der humanistischen Deutung menschlicher Erfahrungen keinen Wert bei, da die humanistische Deutung das Ziel des Lebens auf das immanente Gedeihen reduziert und damit das Leben auf das immanente Selbst des Menschen, so dass weder die anthropologisch veranlagte Religiosität des Menschen noch transzendente Erfahrungen berücksichtigt werden.

4.7 Knoblauch: Popularisierung statt Säkularisierung

Aufbauend auf der Individualisierungsthese nach *Th. Luckmann*, welche eine Trennung zwischen religiöser Institution und der praktischen Form der Religion postuliert, beschreibt *Hubert Knoblauch* eine individuelle, deinstitutionalisierte Form der Religion. Diese Form der Religion ist aufgrund der individuellen Ausrichtung in der privaten Sphäre zu verorten und kann damit auf Fragen und Bedürfnisse des Individuums eingehen, so dass die Religion sehr anpassungsfähig und vital gestaltet ist. *Knoblauch* erfasst den Wandel der Religion jedoch umfassender, da sich nicht nur eine Trennung zwischen religiöser Form und Inhalt gemäß der Individualisierungsthese *Luckmanns* sowie eine Veränderung des religiösen Ortes in die private Sphäre als „unsichtbare Religion“ gemäß der Privatisierungsthese nachvollziehen lassen, sondern auch eine dynamische inhaltliche Veränderung der Religion hin zu einer „populären Religion“³⁷³ und eine veränderte Wahrnehmung der Religion, als breite und offene Form. Diesen Wandel der Religion in der inhaltlichen Ausrichtung sowie in Aspekten der Wahrnehmung und Verbreitung erfasst *Knoblauch* als religiöse Popularisierung, welche im Folgenden in wesentlichen Kriterien dargestellt werden soll. Die These der religiösen Popularisierung geht von einer Verarbeitung substanzieller Elemente der Religion aus³⁷⁴, wobei Volksreligiosität und transzendente Elemente vermischt und als populäre Religion öffentlich inszeniert und massenhaft verbreitet werden. Die These der religiösen Popularisierung stellt einen tiefgreifenden religiösen Wandel dar, da in der öffentlichen Inszenierung der Religion substanzielle Elemente nur oberflächlich oder in abgewandelter Form Beachtung erhalten und

³⁷² Vgl. Joas, H.: Braucht der Mensch Religion, S. 99.

³⁷³ Vgl. Knoblauch, H.: Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, S. 164.

³⁷⁴ Meyer-Blanck, M.: Land ohne Gott?, S. 35.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

funktionale Elemente, welche von einer breiten Öffentlichkeit gefragt werden, die Religion prägen. Diese These führt *Knoblauch* am Beispiel religiöser Gruppierungen, wie die Esoterik-, New-Age-, Evangelisation- und Pfingstlerbewegung, als eine adressatenspezifische Bedürfnisorientierung und funktionale Ausrichtung der Religion aus, welche eine verstärkte Wahrnehmung und ein Aufblühen der Religion in der öffentlichen Sphäre aufweist.

Neben religiösen Gruppierungen und deren inhaltlicher Ausrichtung entwirft die These der religiösen Popularisierung eine veränderte Wahrnehmung für religiöse Themen mit allgemeinem Interesse, wie die Themen „Tod“ oder „Sterbehilfe“, indem sie diese Themen aufgreift und als Vermischung von christlichen Inhalten mit magischen, transzendenten Aspekten massenmedial vermarktet³⁷⁵. Für die spezielle Darstellung der religiösen Inhalte sieht *Knoblauch* eine Interdependenz zu aktuellen Anforderungen und Gegebenheiten, so dass die populäre Religion insgesamt ansprechend und sinngebend gestaltet ist und einen hohen gesellschaftlichen Zuspruch in allen Altersklassen und gesellschaftlichen Schichten erfährt. Besonders Gegebenheiten, welche einen transzendenten Zuspruch der Religion benötigen, wie Taufe, Hochzeit und Beerdigungen als prägnante Übergangsrituale, erhalten eine große gesellschaftliche Zustimmung und stellen damit die Legitimation der populären Religion dar.

Neben der inhaltlichen Veränderung der Religion skizziert die These der religiösen Popularisierung eine veränderte Wahrnehmung und Verbreitung der Religion durch Markt und Medien mit gravierenden Auswirkungen auf die Religion. So werden gemäß der These der Popularisierung religiöse Phänomene und funktionale Elemente der Religion adressatenspezifisch und bedürfnisorientiert präsentiert, was die Religion zu einem marktförmigen Gut mit massenkultureller Sozialform macht. Weiterhin führt *Knoblauch* die Papstbesuche als Beispiel für öffentlich zelebrierte Rituale auf, welche substanzielle religiöse Aspekte durch Markt und Medien zu einem allgemeinen Gut der Populärkultur machen. Die Marktförmigkeit und mediale Vermittlung der populären Religion erfordern eine unspezifisch angelegte Religion, was *Knoblauch* hinsichtlich der Inhaltlichkeit kritisch hinterfragt. Die Marktförmigkeit der populären Religion bringt einen wechselseitigen Nutzen, da einerseits die populäre Religion medial transportiert wird und eine öffentliche Wahrnehmung erfährt und andererseits die Medien auf verbindliche religiöse Werte der

³⁷⁵ Vgl. Knoblauch, H.: Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, S. 182-183.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

populären Religion als Rückbindung implizit zurückgreifen. Beispielhaft zeigt *Knoblauch* an der medialen Präsentation aktueller Fragen und Themen mit religiösem Hintergrund, wie die New-Age-Bewegung und Papstbesuche, die öffentliche Präsenz der populären Religion. Die mediale Vermittlung der Religion versetzt die Zuschauer in die Nähe eines religiösen Ereignisses oder einer herausragenden Person und ermöglicht eine Teilhabe an der transzendenten Atmosphäre. Andererseits werden religiöse Elemente, wie beispielsweise die Dramaturgie der Eucharistiefeier oder der Segen am Ende der Messe, in mediale Elemente wie eine Doku-Soap, den Sonntags-Krimi oder eine Nachrichtensendung aufgenommen. Damit verweisen die Medien mit den religiösen Elementen und dem damit verbundenen transzendenten Verweis über den präsentierten Inhalt hinaus³⁷⁶. Als besonderes Beispiel für die mediale Präsentation und Präsenz der populären Religion sind die Papstbesuche zu nennen, welche religiöse Elemente nach funktionalen Kriterien verändert haben und damit ein vermarktetes massenkulturelles Gut von großem gesellschaftlichem Interesse darstellen, wie *Knoblauch* anhand der hohen Zuschauerzahlen feststellt³⁷⁷. Anhand des gewählten Beispiels, der Papst als religiöser Vertreter und populäre Figur, wird die These der religiösen Popularisierung hinsichtlich der substanziellen Reduktion der Religion und der funktionalen Ausrichtung wie auch der öffentlichen und medialen Inszenierung belegt³⁷⁸.

Durch die massenmediale Vermarktung und die Präsenz im öffentlichen Bereich kommt *Knoblauch* zu dem Schluss, dass die populäre Religion das Individuum anspricht und öffentlich praktiziert wird, so dass eine individuelle Teilhabe möglich, jedoch nicht zwingend ist³⁷⁹. Damit läutet die These der religiösen Popularisierung eine Trendwende zur „Resakralisierung“³⁸⁰ und Entsäkularisierung ein³⁸¹, so dass *Knoblauch* durch die vitale Form der populären Religion die Säkularisierung als überwunden versteht. Gleichzeitig widerspricht die These der religiösen Popularisierung der Privatisierungsthese nach *Luckmann* und der These der Selbsttranszendenz nach *Joas*, da die Religion im öffentlichen Raum als mediales und marktförmiges Gut vermittelt wird und dem Individuum transzendente Verweise präsentiert.

³⁷⁶ Vgl. ebd., S. 174-175.

³⁷⁷ Zu der Präsentation zählen Devotionalen aller Art ebenso wie feste Ausdrücke, die als Schriftzug aufgedruckt werden.

³⁷⁸ Vgl. Knoblauch, H.: Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, S. 178-179.

³⁷⁹ Vgl. ebd., S. 184-185.

³⁸⁰ Ebd., S. 170.

³⁸¹ Vgl. ebd., S. 186.

4.8 Knobloch: Fragmentierung der Religion

Die Veränderungen der Religion in der Moderne und Postmoderne stellt *Knobloch* unter der These der religiösen Fragmentierung dar. Dabei summiert *Knobloch* in der These der religiösen Fragmentierung mehrere Schritte eines religiösen Wandlungsprozesses. *Knobloch* geht im ersten Schritt von einem Zerschneiden der traditionell-institutionellen Form der Religion aus, bei dem die Religion als institutionelle Größe und als Instanz zur Weltdeutung mit einer funktionalen und substanziellen Bedeutung zerfällt. In der Konsequenz dieses ersten Schrittes existieren in der Öffentlichkeit funktionale und substanzielle Elemente ohne verbindenden Kontext. Diese Elemente stellen den Ausgangspunkt für den zweiten Schritt innerhalb der These der religiösen Fragmentierung dar, indem die losgelösten einzelnen religiösen Elemente in die postmoderne Gesellschaft eingeflochten werden, wobei eine Verknüpfung zwischen religiösen und säkularen Inhalten entsteht. Dabei stellt die Vermischung von Religion und Ökonomie einen bedeutenden Aspekt dar, indem säkulare Güter einen spirituellen Mehrwert erhalten, da sie durch religiöse Elemente Sicherheit und Orientierung vermitteln, wie *Ingelhart* und *Norris* herausstellen. Die These der religiösen Fragmentierung bringt durch die Vielfalt in der Verknüpfung eine religiöse Offenheit und Pluralität in der Postmoderne hervor, welche individuell nach Anforderungen und Bedürfnissen gestaltet werden können. Jedoch birgt die religiöse Fragmentierung die Gefahr einer Entspiritualisierung als Karma-Kapitalismus, indem Religion als Appendix zu säkularen Gütern verstanden wird ohne eigene Bedeutung.

Niklas Luhman formuliert für die These der religiösen Fragmentierung einen anderen Ausgangspunkt, da er die gesamtgesellschaftliche funktionale Differenzierung als auch auf den Bereich der Religion wirkend sieht und damit die Religion zu einem Teilsystem neben anderen wird. Durch diese Veränderung verliert die Religion die bisherige Stellung als Primärmedium der Sinndeutung und übergeordnete Instanz des Lebens, so dass die Religion lediglich in einzelnen Fragmenten des Lebens Sinn und Orientierung herstellt und keine umfassende Sinndeutung des Lebens leisten kann. Durch diese Veränderung reduziert sich die Religion auf Fragmente, welche eine zeitweise und eingeschränkte Bedeutung innehaben und mit der individuellen wie auch der Weltdeutung anderer gesellschaftlicher Teilsysteme kombiniert werden müssen. Damit geht mit der These der religiösen Fragmentierung ein hoher Anspruch hinsichtlich der Komplexität wie auch des

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

übergreifenden Zusammenhangs an das Individuum einher, welcher zu einer Reduktion der Religion auf individuell interessante oder ansprechende Aspekte als religiöses Fragment führt.

Somit sind für die These der religiösen Fragmentierung nach *Knobloch* und nach *Luhmann* verschiedene Ansätze zu konstatieren, jedoch ist das Ergebnis als Reduktion der Religion in der Postmoderne auf einzelne Elemente, welche dem Individuum als Reservoir an Fragmenten zur individuellen Kombination zur Verfügung stehen, übereinstimmend. Die These der religiösen Fragmentierung skizziert einen Mechanismus, der eine individuelle Religion, geleitet durch individuelles Interesse, Bedürfnis und Zuspruch, konstruiert und damit eine Pluralität an Formen hervorbringt. Diese religiöse Pluralität bringt eine wechselseitige Relativierung und Neutralisierung der individuellen religiösen Ausrichtung mit sich, da die religiösen Fragmente als gleichberechtigt erfahren werden. Ebenfalls lässt sich aus der These der religiösen Fragmentierung ableiten, dass einerseits das offizielle Modell der Religion und deren Kodex zerbrochen sind und andererseits aus den religiösen Fragmenten ein Spektrum an religiösen Formen in der Postmoderne entsteht, welches die religiöse Tradition ersetzt. Damit setzt die These der religiösen Fragmentierung die Idee einer individuellen Konstruktion der Religion praktisch um. Diese Idee der individuellen Konstruktion der Religion wird durch die These der religiösen Fragmentierung zu einem Zwang, da nach *Knobloch* die traditionell-institutionelle Form der Religion zerbrochen ist und das Individuum mit dem anthropologisch veranlagten Interesse an Religion zu einer individuellen Konstruktion der Religion gezwungen wird. Dieser Zwang zur Konstruktion einer individuellen Religion aus einem differenzierten und komplexen Angebot stellt eine überaus große Anforderung und teilweise auch Überforderung dar, welche mit Unsicherheiten hinsichtlich der letzten Gewissheit der Religion einhergeht. Ausgehend von der These der religiösen Fragmentierung kann dieser Zwang zur individuellen Konstruktion einer Religion als Überforderung zu einer religiös indifferenten Haltung oder Ablehnung der Religion führen.

4.9 Höhn: Die Dispersion des Religiösen

Hans-Joachim Höhn stellt den religiösen Wandel, insbesondere das veränderte Verhältnis der

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Menschen zur Religion und der praktisch-religiösen Formen in der Postmoderne, durch die Dispersionstheorie in Rückbezug auf *J. Ebertz* dar. Hierbei geht der Begriff „Dispersion“ ursprünglich auf ein physikalisches Phänomen zurück und beschreibt ausgehend vom lat. Verb *dispergere* einen allgemeinen Wandel, insbesondere die Brechung von Licht beispielsweise am Prisma unter einem dichteabhängigen Winkel. Dabei wird das einfallende weiße Licht am Prisma je nach Frequenz, welches eine kennzeichnende Eigenschaft des Lichtes ist, zerlegt und tritt in unterschiedlichen Farben in verschiedenen Winkeln aus dem Prisma aus. Somit zerlegt das Prisma das einheitlich wirkende weiße Licht in das gesamte Farbspektrum als viele Einzelkomponenten, wobei aus den Einzelkomponenten hinter dem Prisma nicht der Ursprungszustand des Lichtes rekonstruiert werden kann. Für die Anwendung im religiösen Kontext wird das Konzept der Dispersion als gravierende Veränderung der Erscheinungsform verstanden, welche keinen Rückschluss auf die ursprüngliche Farbe bzw. Form zulässt. Mit diesem Konzept der religiösen Dispersion stellt *Höhn* die „Dispersionstheorie des Religiösen“ als Ausbreitung der Religion in der Gesellschaft dar, wobei die Religion das religiöse Zentrum als kirchengebundene Religion mit klar definiertem Inhalt und Form verlässt und sich durch die Zeit und die gesellschaftlichen Bereiche ausbreitet. Dabei verändern sich funktionale und substanzielle Elemente der Religion in Abhängigkeit von der Epoche und dem gesellschaftlichen Bereich, so dass die Dispersionstheorie eine Veränderung des „Aggregatzustandes des Religiösen“³⁸² hervorbringt.

Der Dispersionstheorie folgend entstehen religiöse Elemente, welche aus ihrem genuinen religiösen Kontext herausgelöst sind und neu verknüpft werden, nach *Höhn* dekontextualisierte Religion. Diese dekontextualisierte Religion ist in verschiedenen gesellschaftlichen und medialen Bereichen vorhanden und kann durch ihre Präsenz eine Antwort auf die individuelle religiöse Suchbewegung sowie das anthropologisch veranlagte Interesse an Religion – Konstitutivum der Existenz jedes Menschen – geben. Innerhalb der Dispersionstheorie hebt *Höhn* die Ausbreitung von funktionalen Aspekten in der Religion hervor, was die Erscheinung der Religion tiefgreifend verändert. Damit wird die Religion als gesellschaftlich und individuell stützende Größe wahrgenommen. Die Dispersionstheorie verändert neben der inhaltlichen Ausrichtung auch die Erscheinung der Religion insgesamt, da der Dispersionstheorie folgend die Religion in Einzelkomponenten zerlegt und mit einem anderen gesellschaftlichen Teilbereich verflochten wird. Als religiöse Elemente in disperser

³⁸² Höhn, Hans-Joachim: Postsäkular, S. 32.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Form hebt *Höhn* beispielhaft den rituellen Ablauf eines Gottesdienstes oder religiöse Motive heraus, welche als ästhetisches Element in die Medien eingeflochten werden. Durch diese Verflechtung ermöglicht die disperse Form der Religion einen individuellen Kontakt zur Religion und eine Vermittlung von religiösen Elementen und Vorstellungen. Jedoch sind diese dekonstruierten religiösen Elemente nur an eine religiöse Erscheinung und Semantik angelehnt, um eine oberflächliche Wiedererkennung zu erzielen, ohne substanzielle Elemente der Religion umfassend zu vermitteln. Durch diese Veränderung skizziert die Dispersionstheorie eine Präsenz von religiösen Elementen in einer vermischten Form ohne explizite Wiedererkennung des Religiösen an vielen Stellen der Gesellschaft. Durch die implizite Präsenz ist die Religion in der Postmoderne „nicht mehr gesellschaftliches Primärmedium der Integration und Koordination“³⁸³, sondern eine gleichberechtigte Institution in der funktional differenzierten Gesellschaft. Die implizite Präsenz der Religion in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen verdeutlicht, dass aus der Dispersionstheorie eine liquide Form der Religion hervorgeht, welche transzendente Inhalte mit profanen Inhalten vermischt. *Höhn* sieht durch die Präsenz der dispersen Form der Religion in der Postmoderne die Tradition von religiösen Vorstellungen und Werten gewahrt, so dass die Dispersionstheorie die Religion für das postsäkulare Interesse der Menschen an Transzendenz und Religion anschlussfähig macht. Anhand aktueller Beispiele, wie religiöse Großereignisse und religiöse Elemente in Markt und Medien, können die durch die Dispersionstheorie skizzierte Verflechtung von transzendenten mit profanen Inhalten wie auch das postsäkulare Interesse der Menschen für Religion aufgezeigt werden, so dass die disperse Form der Religion eine Wiederkehr der Religion im öffentlichen Bereich darstellt³⁸⁴. Dabei geht die disperse Religion situationsbezogen auf religiöse Bedürfnisse ein, so dass *Höhn* die disperse Religion als vorübergehende situative Religiosität versteht³⁸⁵.

Die Verflechtung von religiösen Elementen mit profanen Inhalten und die Bedürfnisorientierung erzeugen einen außergewöhnlichen Spirit, in dem *Höhn* einen Zugang zu einer transzendenten Kategorie und einem höheren Sinn eröffnet sieht³⁸⁶. Durch diesen Zugang zur Religion, unabhängig

³⁸³ Ebd., S. 33.

³⁸⁴ Vgl. Höhn, Hans-Joachim: Postsäkular., S. 48-49.

³⁸⁵ Vgl. ebd., S. 48.

³⁸⁶ Vgl. ebd., S. 34.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

von religiösen Zeugnissen und Autoritäten, wird ein individuelles religiöses Erleben ermöglicht³⁸⁷. Jedoch ist für die disperse Form der Religion aufgrund der mangelnden inhaltlichen Entschlüsselung der Religion fraglich, ob es sich bei der dispersen Religion um verknüpfte religiöse Elemente oder eine phänomenologische Dublette von Religion ohne substanziellen Kern handelt³⁸⁸. In beiden Fällen skizziert die Dispersionstheorie die Möglichkeit der Konstruktion einer individuellen Religion in einer stark säkular geprägten Gesellschaft durch religiöse Erfahrungen. Diese Möglichkeit der religiösen Erfahrung durch die disperse Religion, welche liquide gestaltet ist und religiöse Kernstücke beinahlt, stellt eine Besonderheit dar. *Höhn* sieht durch die Dispersionstheorie eine Widerstandsfähigkeit der Religion realisiert, indem die Religion dekontextualisiert und liquide in der Gesellschaft vorhanden ist und damit einen grundlegenden Zugang zu ihr schafft. Somit distanziert sich *Höhn* im Rahmen der Dispersionstheorie von der Säkularisierungsthese als Verschwinden der Religion und der damit verbundenen postreligiösen Gesellschaft, und verweist auf eine neue Form wie auch eine neue Wahrnehmung der Religion.

Damit führt die Dispersionstheorie der Religion als öffentliche Erscheinung der Religion und funktionales Element der Gesellschaft zu einer quantitativen Ausbreitung der Religion³⁸⁹. In dieser Form stellt die disperse Religion eine gesellschaftliche Stütze und funktionale Größe zur Selbstzentrierung und Selbstfindung dar. Dabei ist kritisch zu hinterfragen, ob die Dispersionstheorie sämtliche alltäglichen Phänomene als dekontextualisierte und nicht erkennbare, dogmatisch entkernte, disperse Form der Religion auffasst, so dass sich die disperse Religion anspruchslos jedem Konzept und jeder Erscheinungsform anpasst, um eine quantitative Wiederkehr der Religion zu beschreiben. Die zeitliche, räumliche und inhaltliche Dekontextualisierung der Religion wird als Religionsförmigkeit im profanen Bereich zu einem „Religiotainment“³⁹⁰, Unterhaltung durch Religion, und als ästhetischer Code und „Spiegelbild religiöser Symbolsysteme“³⁹¹ zur funktionalen Inszenierung verwendet. Hierbei verweist *Höhn* auf eine Verknüpfung dekontextualisierter religiöser Elemente mit profanen Produkten, wobei hier funktionale Aspekte der Religion, wie Tradition, Sicherheit und Geborgenheit, genutzt werden.

³⁸⁷ Vgl. ebd., S. 44-46.

³⁸⁸ Vgl. ebd., S. 40.

³⁸⁹ Vgl. ebd., S. 50-53.

³⁹⁰ Ebd., S. 46.

³⁹¹ Ebd., S. 115.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Damit erhält die Religion eine phänomenologische Erscheinung in der Besonderung und ökonomischen Anreicherung von Produkten ohne substantielle Bedeutung. Die disperse Religion folgt dem Gesetz des „iconic turn“ als Dreh- und Wendepunkt der Bildlichkeit und wird gemäß funktionalen Anforderungen und einer optimalen visuellen Präsenz aufgebaut, indem religiöse Muster und Szenen präsentiert werden und implizit oder explizit auf religiöse Elemente verweisen³⁹². Durch diese Verwendung der Religion geht mit der dispersen Form der Religion ein substantieller Bedeutungsverlust der Religion einher³⁹³, wie beispielhaft an Film, Fußball und Medien sowie Netzwerken nachvollzogen werden kann. Dabei werden genuin säkulare Inhalte mit dekontextualisierten religiösen Elementen, welche ohne substantielle Anbindung rein funktional ausgerichtet sind, verknüpft und erhalten damit eine religionsförmige Erscheinung. Ausgehend von dieser Erscheinung der dispersen Religion konstatiert Höhn einen gesamtgesellschaftlichen Bedeutungsverlust substantieller Elementen der Religion zugunsten von funktionalen Elementen, begründet durch einen funktional differenzierten Lebensstil, der den Fokus auf die Souveränität und Autonomie des Individuums als gesellschaftlichen Wert legt.

Insgesamt basiert die Theorie der Dispersion der Religion auf einem funktionalen Religionsbegriff als Grundlage, der ebenfalls der These der religiösen Fragmentierung nach *Knobloch* zugrunde liegt. Beide Theorien beschreiben übereinstimmend ein Auflösen des tradierten substantiellen Kerns der Religion, indem dieser aufgelöst und reduziert auf funktional bedeutende Elemente mit profanen Elementen verknüpft wird. Bei dieser Verknüpfung der religiösen Elemente unterscheidet sich die Dispersionstheorie, welche die religiösen Splitter dekontextualisiert und in medialen und gesellschaftlichen Bereichen liquide verflochten sieht, als neues Erscheinungsbild der Religion von der Theorie der religiösen Fragmentierung, welche Religion als fragmentarisch und unverbunden in der postmodernen Gesellschaft präsent sieht. Die Dispersionstheorie sieht die religiösen Splitter durch Medien und säkularen Bereich verknüpft und in dieser Form öffentlich präsentiert, im Gegensatz zu religiösen Fragmenten, welche unverbunden präsent sind und zu einer individuellen Form der Religion konstruiert werden können. Damit verfügt die disperse Form der Religion, öffentlich präsent in Markt, Medien und Gesellschaft, über eine implizite oder explizite Wiedererkennung der Religion, im Gegensatz zu religiösen Fragmenten, welche völlig unverbunden

³⁹² Höhn stellt die Wirkung der Medien am Beispiel des Fernsehens vor. Jedoch kann die medial vermittelte Religion auf weitere Medien wie Internet, digitale Portale, Radio und Presse verallgemeinert werden.

³⁹³ Vgl. Höhn, Hans-Joachim: Postsäkular, S. 38.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

und ohne Kontext wahrgenommen werden. Damit beschreibt die Dispersionstheorie der Religion eine Veränderung der Religion in der Postmoderne, welche öffentlich präsentiert wird, jedoch bleiben ein grundlegender Zusammenhang der Religion und ein genuiner religiöser Kontext erhalten.

4.9.1 Die Veränderungen durch die disperse Form der Religion

Aufgrund der Präsenz der dispersen Form der Religion in der Öffentlichkeit und der Verwebung mit Markt, Medien und Gesellschaft verortet *Höhn* diese Form der Religion im öffentlichen Bereich, insbesondere in der medialen Öffentlichkeit³⁹⁴. So findet beispielsweise in spirituellen Großevents mit einem einmaligen Charakter eine Verwebung von religiösen und medialen Elementen statt, welche individuell ansprechend gestaltet sind und damit dem Individuum einen Zugang zur Religion sowie eine Teilhabe ermöglichen. Die disperse Form der Religion kann durch die visuelle und mediale Gestaltung einen spirituellen Resonanzraum eröffnen, der als Zugang zur Religion dient und innerhalb dessen eine individuelle Form der Religion praktiziert werden kann³⁹⁵. Damit reagiert die disperse Form der Religion auf das postsäkulare Interesse der Menschen an Religion, indem diese durch die Gestaltung einen Zugang ermöglicht und gemäß dem Interesse und Bedürfnis der Menschen religiöse Inhalte vermittelt. Dabei ist die Erscheinungsform der dispersen Religion gemäß einer optimalen visuellen Präsenz nach funktionalen Kriterien ausgerichtet und bestimmt damit maßgeblich den Vollzug der dispersen Form der Religion. Die disperse Form der Religion kann durch den transzendenten Bezug eine Sinn- und Weltorientierung vermitteln und den Menschen in der „existentialpragmatischen Rekonstruktion menschlichen Daseins“³⁹⁶, beispielsweise als Frage nach der Existenz, unterstützen. Damit kann die disperse Form der Religion, als postmoderne Form der Religion, auf die anthropologisch veranlagte Religiosität des Menschen eingehen und eine Beziehung zwischen dem Individuum und dem transzendenten Bereich herstellen. Somit können durch die disperse Form der Religion, als Korrelat zwischen Innenwelt des Individuums und Außenwelt, ein Zugang zur Religion und individuelle religiöse

³⁹⁴ Vgl. ebd., S. 48-49.

³⁹⁵ Vgl. ebd., S. 47.

³⁹⁶ Ebd., S. 64.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Erfahrungen eröffnet werden³⁹⁷. Infolgedessen ist die disperse Form der Religion öffentlich verortet, jedoch wird sie situativ ausgerichtet und individuell wahrgenommen, so dass durch die disperse Form der Religion ein individueller und privater Vollzug der Religion angeleitet wird.

4.9.2 Kritik an der Dispersionstheorie

Eine kritische Rezeption der Dispersionstheorie der Religion wirft die Frage auf, inwieweit es sich hierbei um eine veränderte moderne Form der Religion handelt, die sich situativ, individuell und medial geöffnet hat. An diese Frage nach der Bewertung der dispersen Form der Religion knüpft die Frage nach der quantitativen Wiederkehr der Religion an. So schließt die Dispersionstheorie nach *Höhn* Unschärfen hinsichtlich der beschriebenen Verflechtung von religiösen mit profanen Elementen ein, wobei hier keine differenzierte Betrachtung von funktionalen und substanziellen Elementen und der Bedeutung der Religion innerhalb dieser Verflechtung vorgenommen wird. Diese differenzierte Betrachtung wäre notwendig, da substanzielle Elemente der Religion in der profanen Öffentlichkeit eine Wiedererkennung der Religion ermöglichen und damit ein Resistenzvermögen der Religion gegen die Säkularisierung beschreiben, im Gegensatz zu funktionalen Elementen³⁹⁸. Die Verwebung von funktionalen Elementen der Religion zielt auf eine Anreicherung profaner Güter, so dass diese religiösen Elemente als Additum genutzt werden und damit die Religion verzweckt wird, ohne dass sie eine eigene Bedeutung erhält.

Eine weitere Kritik an der dispersen Form der Religion bezieht sich auf die soziokulturell veränderte Antreffbarkeit der dispersen Form der Religion, welche durch situative Passung und die mediale und marktförmige Erscheinung hoch ist³⁹⁹. Jedoch birgt diese Antreffbarkeit der Religion die Gefahr einer funktionalen Reduktion und Verzweckung der Religion, so dass die Religion lediglich zur Anreicherung des profanen Bereichs, als Religiötainment, ohne eigene Bedeutung wahrgenommen wird. Hierbei fokussiert *Höhn* als Hauptkritik den fehlenden transzendenten Verweis der dispersen Form der Religion, welche damit keine Begegnung mit Gott ermöglicht und damit lediglich eine religiöse Dublette darstellt. Aufgrund dieser Kritik stellt *Höhn* die disperse

³⁹⁷ Vgl. ebd., S. 65.

³⁹⁸ Vgl. ebd., S. 55.

³⁹⁹ Vgl. ebd., S. 84-85.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Form der Religion in die Nachfolge der Verehrung eines unbekannten Gottes im polytheistischen Griechenland, welche Religion unscharf und beliebig macht und bereits durch den Apostel Paulus in seiner Areopagrede kritisiert wurde⁴⁰⁰.

In Bezug auf die Kritik an der Dispersionstheorie nach *Höhn* ist festzustellen, dass durch die Dispersion der Religion eine Veränderung der Religion beschrieben wird, welche die Säkularisierungsthese, als substanzieller Verlust und Bedeutungsrückgang der Religion, nicht widerlegen kann. Lediglich die Säkularisierungsthese, als veränderte öffentliche Wahrnehmung und Zuspruch zur Religion, kann durch die Wahrnehmung der Religion als disperse Form, welche eine veränderte Stellung der Religion in der postmodernen Gesellschaft und eine situativen Ausrichtung der Religion beschreibt, widerlegt werden.

4.9.3 Disperse Religion als Zukunftsmodell der Religion?

Aufgrund der starken öffentlichen Präsenz und damit einhergehenden Bedeutung der dispersen Form der Religion fragt *Höhn*, ob die disperse Form der Religion das Zukunftsmodell der Religion darstellt. Hierbei sind einerseits der ermöglichte Zugang zur Religion und die Möglichkeit eines individuellen religiösen Vollzugs und andererseits der Aspekt der gesellschaftlichen sowie sozio-kulturellen Bedeutung dieser Form der Religion gemäß dem verwendeten funktionalen Religionsbegriff zu betonen. Damit kann die disperse Form der Religion dem zu Grunde gelegten anthropologisch veranlagten religiösen Interesse der Menschen nachkommen, welches zeitüberdauernd ist, und einen Zugang zur Religion gestalten, der an die Gegebenheiten und Anforderungen der Postmoderne angepasst ist⁴⁰¹. Die disperse Form der Religion kann den limitierenden Charakter des Lebens, gegeben durch die Befristung der Zeit, die Endlichkeit des Subjekts und die Erschöpfbarkeit der Natur, durch einen transzendenten Verweis überwinden und damit den Menschen aus der Zweck- und Nutzen-Relation des Lebens befreien⁴⁰². Hierbei verweist *Höhn* im Besonderen auf die existenziellen Grundsituationen der Postmoderne, in der Unbeständigkeit und Limitationen sowie die Sinnfrage stark präsent sind, so dass das anthropologische Bedürfnis nach Religion verstärkt wird. Damit stellt die disperse Form der

⁴⁰⁰ Vgl. Apg 17,23.

⁴⁰¹ Vgl. Höhn, Hans-Joachim: Postsäkular, S. 73.

⁴⁰² Vgl. ebd., S. 67.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Religion keine historische Singularität dar, sondern ist aufgrund der zukunftsfähigen Gestaltung und der Bedürfnisse der postindustriellen Phase eine bedeutende Form der Religion. Somit prognostiziert *Höhn* für die disperse Form der Religion eine steigende Bedeutung wie auch einen Zuspruch in der Postmoderne⁴⁰³.

Über die Dispersionstheorie hinausgehend stellt *Höhn* fest, dass aufgrund des anthropologisch bedingten religiösen Bedürfnisses, welches unabhängig von gesellschaftlichen und religiösen Veränderungen ist, eine grundlegende substanzielle und funktionale Bedeutung der Religion stets zu konstatieren ist. Somit geht *Höhn* von einem natürlichen Resistenz- wie auch Anpassungsvermögen der Religion aus, welches die Religion zukunftsfähig macht und gegen die Säkularisierungsthese spricht⁴⁰⁴. Durch diesen Ansatz fasst *Höhn* die Religion und insbesondere die disperse Form der Religion aufgrund ihrer Anpassung an individuelle Bedürfnisse und Gegebenheiten als säkularisierungsresistent auf. Demnach kann Religion nur durch Religion ersetzt werden, so dass eine funktionale Übernahme der Religion durch den säkularen Bereich, wie sie durch die Säkularisierungsthese oder die Kritik einer Verzweckung der Religion durch die Dispersionstheorie skizziert ist, ausgeschlossen werden. Lediglich das Säkulare mit religiösen Formen und Riten als ästhetisches und inhaltliches Zweitbild der Religion kann eine Ersetzung darstellen, welche die Religion verzweckt⁴⁰⁵. Dieser Ersetzung, ähnlich wie die Kritik einer religiösen Dublette als disperse Form der Religion, kann nur durch das Individuum vorgebeugt werden, welches religiös gebildet ist und eine kritische Haltung gegenüber religiösen Phänomenen hat. Somit sollten stets der Kontext und die Bedeutung der religiösen Elemente hinterfragt werden.

Hinsichtlich des Zukunftsmodells der Religion vergleicht *Höhn* die disperse Form der Religion mit der institutionellen Form der Religion, welche eine funktionale und substanzielle Bedeutung der Religion tradiert, sich jedoch in ihrer Erscheinung und dem Zugang zur Religion nicht wesentlich verändert hat, so dass sie nur eine geringe Reichweite und Zustimmung in der Postmoderne erfährt. In dieser Beständigkeit der institutionellen Form der Religion sieht *Höhn* eine hohe Widerstandsfähigkeit gegenüber einer nicht-religiösen Adaption und einer medialen Verzweckung gegeben. Damit kann die institutionelle Form der Religion die Bedeutung der Religion

⁴⁰³ Vgl. ebd., S. 73.

⁴⁰⁴ Vgl. ebd., S. 70-71.

⁴⁰⁵ Vgl. ebd., S. 87.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

intrainstitutionell sichern, was jedoch gesellschaftlich kaum Wirkung hat, so dass die Institution aufgrund der geringen Passung für einen religiösen Vollzug in der Postmoderne kaum zugänglich ist⁴⁰⁶. Somit bedeutet die institutionelle Form der Religion ein Angebot in der Postmoderne, welches eine Widerstandsfähigkeit gegenüber der Säkularisierungsthese aufweist, jedoch keine neuen Möglichkeiten und Zugänge zur Religion eröffnet, so dass die institutionelle Form der Religion ein veraltetes Modell der Religion darstellt.

4.9.4 Das Strukturmodell der Religion als Sichtweise auf die disperse Religion

Eine praktische Umsetzung der dispersen Form der Religion, welche religiöse mit profanen Elementen verwoben und im öffentlichen Raum wahrgenommen wird, kann durch das "Strukturmodell der Religion" gemäß *Oevermann* gestaltet werden. Dabei basiert das "Strukturmodell der Religion" nach *Oevermann* auf einer Trennung zwischen religiöser Struktur und Inhalt, analog zu der Überlegung von *Luckmann* als Trennung von religiösem Inhalt und religiöser Praxis⁴⁰⁷. Damit ist eine Tradition religiöser Elemente unabhängig von der gesellschaftlichen oder religiösen Struktur möglich, so dass das Strukturmodell den Raum des Religiösen erweitert, indem religiöse Elemente in einer säkularen Struktur fortbestehen können. Durch diese Möglichkeit ist das „Strukturmodell der Religion“ mit den Gegebenheiten der dispersen Form der Religion zu vereinbaren, welche profane und religiöse Elemente verwebt und damit eine veränderte Form der Religion beschreibt. Dieser Entwicklungsschritt der Religion als Bestehen in einer säkularen Struktur ordnet der Religion eine neue Bedeutung zu⁴⁰⁸, indem diese eine „sprachliche Bedeutungs- und Prädikationsfunktion“⁴⁰⁹ als Repräsentanz der Natur innehat. Durch diese Funktion kann durch die Religion ein Zusammenhang zwischen Vergangenheit und Gegenwart geschaffen werden, der ein „Bewusstsein von der Endlichkeit des Lebens“⁴¹⁰ schafft und das damit verbundene „Problem der nicht stillbaren Bewährungsdynamik“⁴¹¹ durch die Religion beantwortet. Dabei kann das Bewährungsproblem als anthropologisches Grundproblem des

⁴⁰⁶ Vgl. ebd., S. 50.

⁴⁰⁷ Becker, P.: Die Zukunft von Religion und Kirche in Deutschland, S. 16.

⁴⁰⁸ Vgl. Meiners, J.: Religiöse Individualisierung, S. 34-36.

⁴⁰⁹ Ebd., S. 34.

⁴¹⁰ Ebd., S. 34.

⁴¹¹ Ebd., S. 34.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Menschen lediglich durch einen transzendenten Verweis durch ein religiöses Element gelöst werden. Ausgehend von dieser Grundlage der Religion sieht *Oevermann* den Vollzug der Religion gestaltet, wobei die 1. Phase der Religion in Reaktion auf das Bewährungsproblem nach Orientierung und Sinnhaftigkeit im Leben sucht. Diese Suche kann durch die disperse Form der Religion, welche in der säkularen Öffentlichkeit präsentiert wird, beantwortet werden. Durch die hoffnungsvolle Antwort der Religion auf die Sinnfrage wird im Weiteren, als 2. Phase der Religion bei *Oevermann*, eine individuelle religiöse Form konstruiert, welche die durch die disperse Form der Religion präsentierten Inhalte aufnimmt und durch individuelle religiöse Erfahrungen und dekontextualisierte religiöse Inhalte ergänzt. Die so konstruierte individuelle Form der Religion wird durch Vergemeinschaftung abgesichert, indem in einer weiteren 3. Phase die individuell konstruierte Religion mit religiösen Elementen der Gemeinschaft verglichen wird und so eine Absicherung erhält. Damit ist die Lösung des Bewährungsproblems zentraler Gegenstand des Strukturmodells der Religion nach *Oevermann*, wobei die Lösung eine individuelle und gemeinschaftliche Ausrichtung erhält und damit auf verschiedene religiöse Bedürfnisse eingeht⁴¹². Die aufeinander aufbauenden Stufen können schematisch veranschaulicht werden:

⁴¹² Vgl. Pickel, G.: Religionssoziologie, S. 246-249.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

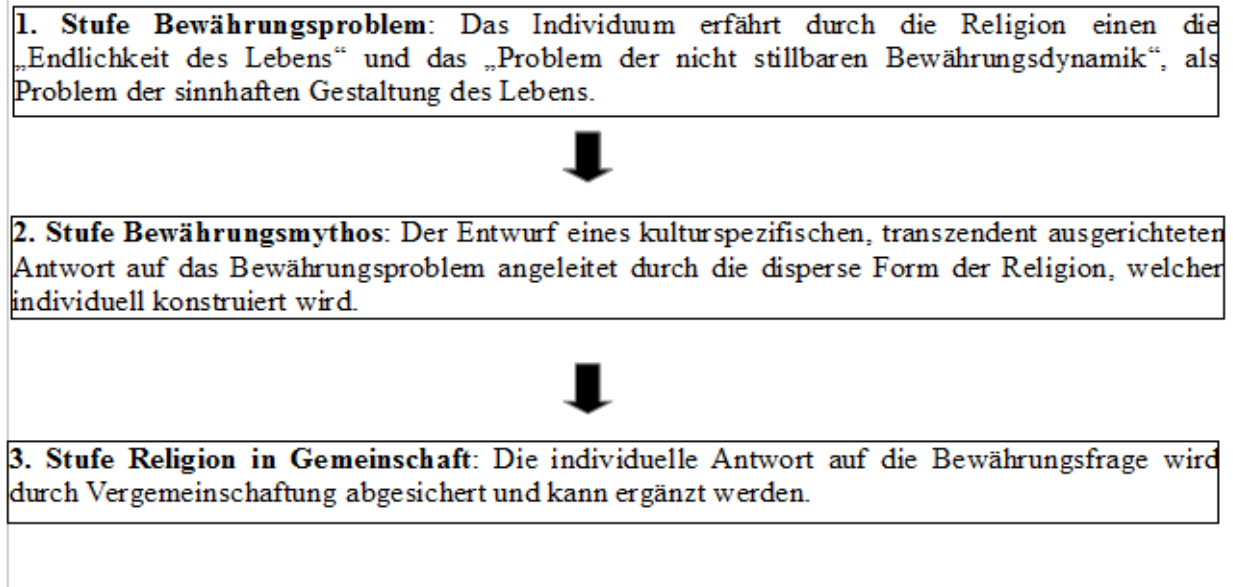


Abbildung 4: Strukturmodell der Religion nach Oevermann

Quelle: Eigene Darstellung

Insgesamt ist festzustellen, dass das Strukturmodell der Religion nach *Oevermann* und die disperse Form der Religion eng ineinandergreifen und sich als inhaltliche und praktische Komponenten gegenseitig ergänzen. Kritisch zu hinterfragen bleibt, inwieweit das Bewährungsproblem und dessen Lösung, welches *Oevermann* als anthropologisch veranlagte Grundlage der Religion betrachtet, durch die religiöse oder gesellschaftliche Entwicklung verändert werden, da eine Abhängigkeit von der Altersstufe und religiösen Sozialisation zu beobachten ist. Ebenso scheint die Entwicklung der ausdifferenzierten gesellschaftlichen Ordnung die Antwort auf das Bewährungsproblem durch andere gesellschaftliche Bereiche zu ersetzen. Jedoch stellt die individuelle und gesellschaftliche Ausrichtung des Strukturmodells der Religion eine bedürfnisorientierte und modernitätskompatible Form der Religion dar, welche in substanzieller wie auch funktionaler Weise eine Zukunftsperspektive der Religion bedeutet⁴¹³.

⁴¹³ Vgl. ebd., S. 246-249.

4.10 *Meyer-Blanck*: Synkretismus als Ergebnis der Säkularisierung

Die Veränderungen der Religion, insbesondere die substanzielle Neuausrichtung der Religion, stellt *Meyer-Blanck* unter dem Ansatz des Synkretismus als Verschmelzung verschiedener religiöser Traditionen und Rezeptionen in individueller Konstruktion dar. Dieser Ansatz geht von einem funktionalen Religionsbegriff aus, der Religion als Stütze im individuellen Leben versteht. Dazu werden verschiedene Traditionen und Sinnangebote auf dem religiösen Markt angeboten und diese dem Individuum als Konsument zur Konstruktion einer individuellen synkretistischen Religion, geleitet durch individuelle Bedürfnisse, Erlebnisse und persönliches Interesse an die Hand gegeben. Das Individuum kann zur Konstruktion einzelne Symbole aus dem ursprünglichen Kontext entnehmen und in den neuen Rezeptionshorizont integrieren unabhängig von den ursprünglichen Deutungen und dem Symbolsystem. Durch die individuelle Rezeption der synkretischen Form der Religion ist diese im privaten Bereich anzusiedeln und hat dementsprechend lediglich eine individuelle Bedeutung. Die synkretische Form der Religion kann als Patchwork-Religion beschrieben werden, welche aus vielen verschiedenen Elementen mit unterschiedlicher Herkunft und kaum kenntlichem ursprünglichem Kontext in einem neuen Rezeptionshorizont zusammengesetzt wird. Dabei wird der Rezeptionshorizont der synkretischen Form der Religion nach individuellen Bedürfnissen und Kriterien gestaltet und muss keine inhaltlich oder funktional kohärente Form der Religion darstellen⁴¹⁴. Dabei geht *Meyer-Blanck* bei diesem Ansatz der synkretischen Form der Religion als Begründung für die religiöse Veränderung von einem multikausalen Anlass aus. Einerseits stellen der mangelnde Lebensbezug wie auch die geringe „Sprachfähigkeit“ der tradierten institutionellen Form der Religion Kausalitäten dar, welche *Meyer-Blanck* als Grund für den religiösen Wandel anführt. Dabei wird die tradierte institutionelle Form der Religion durch die synkretische Form der Religion substituiert, welche eine ganzheitliche Verknüpfung von funktionalen Elementen der Religion mit dem individuellen Leben leisten kann⁴¹⁵.

Als praktische Beispiele für den Ansatz der synkretischen Form der Religion führt *Meyer-Blanck* Fußballveranstaltungen, die weltweiten Papstbesuche und Nah-Tod-Erfahrungen an, welche religiöse Elemente verschiedener Herkunft in den säkularen Bereich integrieren. Der Ansatz der synkretischen Form der Religion geht über die Dispersionstheorie nach *Höhn* hinaus, da neben

⁴¹⁴ Vgl. Meyer-Blanck, M.: Land ohne Gott?, S. 36.

⁴¹⁵ Vgl. ebd., S. 38.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

traditionell-christlichen Elementen verschiedene religiöse Ansätze mit dem individuellen Rezeptionshorizont verflochten werden. Jedoch ist aufgrund der funktionalen Ausrichtung und der wenigen substanziellen Elemente der synkretischen Religion zu hinterfragen, ob die synkretische Religion religiöse Formen in einem säkularen Kontext oder säkulare Formen mit religiösen Elementen darstellt. Die synkretische Religion bildet aufgrund der Öffnung zu neuen Formen eine Erweiterung des religiösen Feldes, wobei die Gefahr besteht, säkulare Formen als Religion zu beschreiben und Religion als beliebig zu verstehen. Ausgehend von dieser Schwierigkeit fordert *Frank Thomas Brinkmann* eine sorgfältige Analyse und Einordnung der synkretischen Form der Religion und eine differenzierte Einordnung in religionsähnliche Phänomene und eine moderne Form der Religion. Diese Einordnung steht in Abhängigkeit zum vorliegenden Religionsverständnis, da ein funktionales Religionsverständnis alle synkretischen Formen mit einer orientierenden und gesellschaftlich stützenden Funktion als Religion umfasst im Gegensatz zu einem substanziellen Religionsverständnis, welches die Betrachtung der Religion inhaltlich differenziert.

4.10.1 Religion reduziert auf Synkretismus und Spiritualität

Höhn, Luckmann wie auch *Meyer-Blanck* gehen von einer anthropologisch veranlagten Religiosität des Menschen aus, welche den Mensch aufgrund des limitierenden Charakters des Lebens und der Sinnfrage auf eine transzendente Ebene verweist. Den Wandel der Religion erklären *Höhn, Luckmann* und *Meyer-Blanck* durch verschiedene Thesen, jedoch ist der Konsens der verschiedenen Thesen, einen individuellen Zugang in der postmodernen Multioptionsgesellschaft zur Religion zu eröffnen. Dabei können religiöse mit säkularen Elementen verknüpft, kann eine individuelle Sphäre der Religion eröffnet oder eine individuelle Religion aus verschiedenen Deutungskontexten konstruiert werden. Insgesamt ergibt sie eine Vielfalt an religiösen Formen und Erscheinungen mit synkretischen und spirituellen Elementen, welche *Taylor* als religiöse Supernova der Postmoderne beschreibt. Reduziert sich die Religion auf einen spirituellen Ansatz, abgeleitet vom „lat. Spiritualis“ – als von einem Geist Gottes erfüllten und geleiteten Menschen oder als unfassbar Geistiges – umfasst die Religion verschiedene Inhalte und Formen, welche nicht auf eine

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

traditionell-christliche Verkündigung beschränkt sind⁴¹⁶. Spiritualität hat in religionssoziologischer Perspektive eine große Bedeutung in der Postmoderne inne, wie *Utsch* aufzeigt, indem sie auf den rationalen und wissenschaftlich abgeklärten Wissensbestand verweist und damit der religiösen Suche der Menschen entgegenkommt⁴¹⁷. Dabei wird die Spiritualität in der Postmoderne mit einer freien und individuellen Sinnfindung konnotiert, die als transzendente Komponente das Individuum mit dem Kosmos verbindet. Somit stellt das Konzept der Spiritualität als religiöse Form eine bedeutende und zukunftsweisende Form der Religion mit großem Zuspruch in der Postmoderne dar. Jedoch besteht für diese religiöse Form das Problem der Definition, da die Spiritualität funktionale Elemente der Religion bedient und durch den transzendenten Verweis und die Verbindung mit dem Kosmos eine substanzielle Komponente beinhaltet. Aus der definitiven Unschärfe resultiert das Problem, den Begriff zu weit zu öffnen und damit beliebige Form darunter zu subsumieren oder den Begriff künstlich zu verengen und damit nicht alle praktischen Formen zu erfassen⁴¹⁸. Damit birgt das Konzept der Spiritualität als Ergebnis des religiösen Wandels und der Form der Religion in der Postmoderne die Gefahr einer inhaltlichen Verflachung und Beliebigkeit für den Religionsbegriff.

4.10.2 Ökonomie als synkretische Form der Religion

Unter dem Ansatz der synkretischen Formen der Religion stellt *Höhn* eine Verschmelzung von religiöser Tradition und ökonomischen Elementen fest. *Höhn* skizziert die These der Ökonomie als eine herausragende Instanz, da diese infolge der funktionalen Differenzierung innerhalb der Gesellschaft in Form von ökonomischen Prinzipien in allen Subsystemen präsent ist und eine übergeordnete gesellschaftliche Werteorientierung vermittelt. Diese Werteorientierung wird durch Geld als zentrales Gut der Ökonomie gestaltet, indem Leistungen monetär honoriert werden und durch den ökonomischen Besitz eine gesellschaftliche Hierarchie gestaltet wird⁴¹⁹. Damit stellt die Ökonomie als gesamtgesellschaftlich übergeordnetes Leitsystem mit einer orientierenden Funktion für das Individuum und einer integrierenden Funktion für die Gesellschaft ein funktionales Äquivalent zur Religion dar. Zudem stellt *Höhn* für die Ökonomie als synkretische Form der

⁴¹⁶ Vgl. Utsch, M.: Wenn die Seele Sinn sucht, S. 13.

⁴¹⁷ Ebd., S. 11-12.

⁴¹⁸ Vgl. Knobloch, S.: Mehr Religion als gedacht!, S. 94.

⁴¹⁹ Vgl. Höhn, Hans-Joachim: Postsäkular, S. 92-96.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Religion die These einer funktionalen Übernahme religiöser Elemente auf, wie er durch Praktiken und ästhetische Elemente des ökonomischen Bereichs belegt. Markante Beispiele für diese funktionale Übernahme von religiösen Elementen sind die Bauwerke der Banken, welche sich bereits im römischen Reich im Tempelbezirk befanden als direkte Nachbarn religiöser Bauten und in der Postmoderne architektonisch auf die erhobene sakrale Gestalt von Kirche verweisen⁴²⁰. Die Bank als Institution der Ökonomie verweist auch im Innenraum auf die Religion, wie durch funktionale Äquivalente zwischen Tresor und Tabernakel, Schalterhalle und Gebetsraum, zudem wird der Verweis auf Gott in Banknoten offensichtlich.

Neben der funktionalen Bedeutung der Ökonomie konstatiert *Höhn* einen substanziellen Beitrag zur synkretischen Religion, indem das Geld als zentraler Inhalt eine immanente wie auch eine transzendente Bedeutung hat, indem es Limitationen des Daseins verschieben kann. So werden durch Geld Wahlmöglichkeiten und Freiheiten für die Existenz und die Zukunft offenbart⁴²¹. Ebenso hat das Geld, analog einer transzendenten Größe, keine physische Substanz, sondern symbolisiert einen Gegenwert, der durch bargeldlose Transaktionen unsichtbar wird. *Höhn* summiert, dass Geld in der Postmoderne die Stellung eines omnipräsenten Hoffnungsträgers innehat, analog zur traditionell-substanziell geprägten Religion. Neben funktionalen wie auch substanziellen religiösen Elementen in der Ökonomie hebt *Höhn* implizite semantische Verweise der Ökonomie auf religiöse Inhalte heraus, welche beispielhaft durch die Worte Schuld und Schulden, Erlösung und Erlös, Offenbarung und Offenbarungseid verdeutlicht werden. Mit den semantischen Verweisen gehen inhaltliche Parallelen zwischen Religion und Ökonomie einher, indem beispielsweise Schulden eine verpflichtende Bindung an eine Institution mit vereinbarter Rückzahlung darstellen parallel zur Schuld als religiöses Motiv, welche durch rituelle und büßende Handlungen gemindert werden kann. Den Begriff „Erlös“ stellt *Höhn* als Paradebeispiel für die Ökonomie als synkretische Form der Religion in der Postmoderne heraus, indem der Erlös als ökonomischer Gewinn einer erfolgreichen Tätigkeit eine positive Entwicklung des Lebens verheißt und damit funktionale und substanzielle Elemente der Religion verknüpft, welche ursprünglich von der Erlösung als Anerkennung der positiven Lebensleistung am Lebensende ausgeht.

Durch die funktionalen wie auch substanziellen Äquivalenzen zwischen Religion und Ökonomie,

⁴²⁰ Vgl. ebd., S. 100.

⁴²¹ Vgl. ebd., S. 97-98.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

die transzenten Verweise im ökonomischen Bereich und die Verknüpfung religiöser Elemente im ökonomischen Bereich stellt die Ökonomie eine synkretische Form der Religion dar. Jedoch hat die Ökonomie als synkretische Form der Religion eine herausragende, gesellschaftliche Stellung inne, da sie eine gesellschaftlich umfassende Funktion und damit einhergehende Bedeutung trägt.

4.10.3 Medien als synkretische Form der Religion

Wie bereits durch die Dispersionstheorie sowie in der grundlegenden Darstellung der synkretischen Form der Religion deutlich wurde, besteht in der Postmoderne eine enge Verknüpfung zwischen religiösen Elementen und Medien. Diese Verknüpfung präsentiert die Religion als synkretische Form in den Medien, insbesondere Fernsehen und Internet, so dass die Synthese aus Religion und Medien einen wechselseitigen Nutzen hat. Dabei werden durch die Medien aktuelle gesellschaftliche Fragen und Bedürfnisse aufgenommen und in Form einer veränderten synkretischen Form der Religion umgesetzt. Die medial verknüpfte Religion hat eine identitätsstiftende und eine orientierende Funktion, so dass die Medien ein gesamtgesellschaftliches Leitsystem entwerfen, welches das tradierte religiöse Deutungssystem ersetzt.

Ausgehend von dieser Verknüpfung stellt *Höhn* die These auf, dass die Medien zu einer eigenständigen religiösen Instanz in der Postmoderne avancieren, welche als synkretische Form verschiedene religiöse Inhalte zusammensetzt, um einen neuen Rezeptionshorizont zu gestalten. So spricht *Höhn* die transzendenten Ausrichtung der Medien an, welche als substanzielles religiöses Element auf eine Zuordnung der Medien als synkretische Form der Religion verweisen. Mittels medialer Präsentation kann der Zuschauer die immanent zeitlichen und lokalen Grenzen überwinden und an Ereignissen in der ganzen Welt, wie den Papstbesuchen oder dem Osterwunder in Jerusalem, teilnehmen. Die immanente Partizipation und die transzendenten Sinnvermittlung durch verschiedene religiöse Elemente als Charakteristikum der synkretischen Form der Religion fasst *Höhn* als Videosynthese zusammen⁴²².

Neben der augenscheinlichen Religionsförmigkeit medialer Elemente sind auch funktionale Elemente der Religion in den Medien verflochten, welche lediglich über eine implizite

⁴²² Vgl. ebd., S. 124.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Wiedererkennung des Religiösen verfügen. Diese funktionalen Elemente der Religion werden medial in einem eigenen Rezeptionshorizont verflochten und leisten beispielsweise eine individuelle Orientierung und Wertekonstruktion, ohne Verpflichtungen und Anforderungen an das Individuum zu stellen. Durch diese funktionale Ausrichtung stellen die Medien ein gesamtgesellschaftliches Leitsystem dar, welches als funktionales Äquivalent der traditionellen Form der Religion diese Form ersetzen kann⁴²³. Jedoch kann diese medial vermittelte synkretische Form der Religion kritisch als ein medial erzeugtes religionsförmiges, ästhetisches Zeitbild verstanden werden, welches Höhn als „Spiegelbild religiöser Symbolsysteme“⁴²⁴ bezeichnet. Durch die Reduktion auf funktionale Elemente der Religion werden religiöse Motive ohne inhaltliche Tiefe und ohne transzendenten Deutungsanspruch kommerziell zur Schau gestellt. Dieses religiöse Zweitbild wird dem „iconic turn“, als Dreh- und Wendepunkt der Bildlichkeit, folgend durch eine optimale visuelle Präsenz und prägnante Bilder bestimmt, welche religiöse Muster und Szenen dekonstruiert präsentieren und damit einen impliziten oder expliziten Wiedererkennungswert erzeugen⁴²⁵. Dabei ist fraglich, wie die Medien als funktionales Äquivalent der Religion von anderen alltäglichen Phänomenen mit funktionalen Elementen der Religion abgegrenzt werden können. Durch die wenigen substanziellen Elemente der Religion im medialen Rezeptionshorizont stellen diese mit einem substanziellen Religionsverständnis eine inhaltlich entkernte Form der Religion dar.

4.11 Berger: Religion in der Postmoderne als Marktmodell

Die zu beobachtende Veränderung der Religion in der Postmoderne, welche teilweise als Säkularisierung bezeichnet wird, beleuchtet der Religionssoziologe *Peter Berger* durch die These des Marktmodells der Religion. Die Grundlage des Marktmodells der Religion ist ein funktional definierter Religionsbegriff, welcher Religion als Hilfe und Ausdrucksmöglichkeit des Individuums

⁴²³ Vgl. ebd., S. 112.

⁴²⁴ Ebd., S. 115.

⁴²⁵ Höhn stellt die Wirkung der Medien am Beispiel des Fernsehens vor. Jedoch kann die medial vermittelte Religion auf weitere Medien wie Internet, digitale Portale, Radio und Presse verallgemeinert werden.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

erfasst. *Berger* geht von der Religion, basierend auf der natürlich gegebenen Religiosität des Menschen, aus, welche per Definition subjektiv und durch individuelle Bedürfnisse und Präferenzen geprägt ist. Diese Religiosität formt sich durch Erfahrungen, Austausch und Deutung, so dass sich verschiedene religiöse Ausrichtungen ergeben, welche *Berger* als Markt der Religion beschreibt. Durch die Veränderung der Erfahrungen und Deutungen der individuellen Religiosität haben sich die Bedingungen des Marktmodells der Religion von 1500 bis in die Postmoderne stark verändert, so dass sich aufgrund der Bildung und religiösen Freiheit in der Postmoderne ein großes Angebot pluraler religiöser Formen auf dem Markt der Religionen findet.

Berger erklärt die religiöse Veränderung durch die These des Marktmodells der Religion, bei der die institutionelle Form der Religion ein Anbieter auf einem religiösen Markt ist, der um 1500 lediglich neben magischen Formen und volksfrömmigen Elementen bestand. In der Postmoderne präsentiert sich die institutionelle Form der Religion neben verschiedenen anderen institutionalisierten und individuellen Formen der Religion auf dem religiösen Markt. *Berger* geht davon aus, dass sich die verschiedenen institutionalisierten und individuellen Formen der Religion aufgrund der zunehmenden Bildung und der starken Individualisierungsbestrebungen etablieren konnten. Das Individualisierungsstreben stellt dabei eine gesellschaftlich tiefgreifende Veränderung dar, die individuelle Fragen und Bedürfnisse an die Religion richtet, an welche die institutionelle Form der Religion nicht angepasst ist. In der Folge konstatiert *Berger* einen Bedeutungsrückgang und einen Rückgang des religiösen Wissens für die tradierte institutionelle Form der Religion. Die These des religiösen Marktes hebt durch das differenzierte religiöse Angebot die Monopolstruktur der institutionellen Religion auf⁴²⁶, so dass das Individuum sich auf dem religiösen Markt der Religion gemäß seinen Fragen und Bedürfnissen für ein religiöses Angebot entscheiden kann. Dazu richten sich die Anbieter auf dem religiösen Markt nach individuellen und gesellschaftlichen Bedürfnissen und erstellen verschiedene religiöse Formen als „Patchwork-Religion“⁴²⁷. Das differenzierte religiöse Angebot reagiert gemäß den Marktprinzipien, welche *Knoblauch* für die These des religiösen Marktes anwendet, auf Angebot und Nachfrage. Die daraus resultierende Konkurrenz der religiösen Formen motiviert eine weitere Differenzierung des religiösen Angebots, so dass die religiöse Pluralisierung den Markt der Religion belebt. Zudem ist der Effekt der „kognitiven

⁴²⁶ Vgl. Pickel, G.: Religionssoziologie, S. 200.

⁴²⁷ Vgl. ebd., S. 199.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Kontamination“ zu beobachten, indem sich durch das stark differenzierte und homogene religiöse Angebot inhaltliche und funktionale Ähnlichkeiten ergeben, welche die individuelle Wahl der Religion erschweren⁴²⁸. Die religiöse Veränderung durch Vielfalt wie auch die vitale Form der Religion als religiöse Aktivierung im Rahmen der These des religiösen Marktes ordnet *Knoblauch* als Revitalisierungstrend der Religion ein⁴²⁹.

Für die These des Marktmodells der Religion ist der Vorgang der Abwägung einer religiösen Ausrichtung problematisch. In anderen Anwendungsbereichen des Marktmodells findet die Entscheidung für eine Ausrichtung durch eine Kosten-Nutzen-Abwägung statt. Diese Kosten-Nutzen-Abwägung als Anforderungen und Aufwendungen für die Religion gegenüber den funktionalen und substanziellen Erträgen der Religion ist für den religiösen Bereich ungeeignet, da das anthropologisch veranlagte Interesse und individuelle Erfahrungen einen Zugang zu und die Auswahl einer religiösen Ausrichtung bestimmen. Somit muss die jeweilige religiöse Ausrichtung einen erfahrungsgeleiteten Zugang auf dem „Markt der Religionen“ eröffnen. Die individuelle Entscheidung für eine religiöse Ausrichtung innerhalb der These des religiösen Marktmodells skizziert *Berger* als Entscheidung für eine Ausrichtung und radikale Ablehnung der anderen religiösen Ausrichtungen, wobei diese Haltung in dem stetig größer werdenden und homogenen Angebot schwer zu treffen ist. *Berger* geht davon aus, dass durch das plurale Angebot des religiösen Marktes eine Schwächung der Glaubensüberzeugungen als „häretischer Imperativ“⁴³⁰ stattfindet. In der Folge sind eine Resignation und Neutralität des Individuums gegenüber Religion in der Postmoderne zu konstatieren. Diese These der schwächeren Glaubensüberzeugung bezeichnet *Taylor* als „religiöse Fragilisierung“⁴³¹ durch die „Existenz einer Alternative [...], die dafür sorgt, dass das Gefühl für das Denkbare und das Undenkbare unsicherer und schwankend wird“⁴³². Gleichzeitig kann aus dieser Situation der Postmoderne, in der Glaube nicht mehr selbstverständlich ist, das Gegenteil, der Glaube [...] gerade deshalb stärker werden“⁴³³, da er eine kontingente Gewissheit vermitteln kann.

Insgesamt skizziert die These des religiösen Marktmodells nach *Berger* einen modernen und

⁴²⁸ Vgl. Hoffmann, V.: Bedingungen des (Un-)Glaubens im "säkularen Zeitalter", S. 51.

⁴²⁹ Vgl. Pickel, G.: Religionssoziologie, S. 201-202.

⁴³⁰ Berger, P.: Zwang zur Häresie, S. 39-40.

⁴³¹ Taylor, Ch.: Ein säkulares Zeitalter, S. 928.

⁴³² Ebd., S. 928.

⁴³³ Ebd., S. 928.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

umfassenden Erklärungsansatz der religiösen Veränderungen unter Beachtung der gesellschaftlichen wie auch individuellen Veränderung, welcher das negative Spannungsmodell zwischen Moderne und Religion als Grundlage der Säkularisierungsthese überwindet und als Ergebnis der Veränderungen eine vitale Form der Religion in der Postmoderne präsentiert. Dabei setzt *Berger* die Entscheidung zur Religion einer Konsumententscheidung gleich, ohne die religiöse Begegnung oder das „Ergriffenwerden“⁴³⁴ zu berücksichtigen, so dass diese Vorstellung wenig sachgerecht ist⁴³⁵. So ist festzustellen, dass eine religiöse Ausrichtung als „Grundüberzeugung nur begrenzt willentlich steuerbar ist“⁴³⁶ als Erfahrung und deren Deutung, welche nicht willentlich wählbar sind. Der Glaube als dynamische Größe, welche durch prägende Erfahrungen und eine religiöse Sprache erlebt wird, bringt besonders auf einem religiösem Markt, der verschiedene religiöse Elemente als Patchwork-Religion zusammenfügt, das Problem des Zugangs und der Entscheidung mit sich, welche die Wahl einer individuellen Religion komplex gestalten. Somit können das individuelle Entscheidungsproblem und der Zugang zur Religion durch das Modell des religiösen Marktes nicht einleuchtend dargestellt werden⁴³⁷. Ebenso greift das Modell des religiösen Marktes nur für eine sehr eingegrenzte Situation und einen begrenzten Personenkreis, so dass Menschen, die gerne glauben wollen, aber nicht können, aufgrund von Ansprüchen, Zugangs- und Sprachproblemen nicht beachtet werden⁴³⁸.

4.12 Stark und Brainbridge: Rational-Choice-Theorie der Religion

Stark und *Brainbridge* stellen zur Erklärung der religiösen Veränderungen, in Anlehnung an das Marktmodell der Religion nach *Berger*, die Rational-Choice-Theorie der Religion auf. Grundlegend gehen *Stark* und *Brainbridge* von einer „Religion, als naturgegebener Ausdruck universeller menschlicher Bedürfnisse aus, [...] der die grundsätzliche Existenz der Religiosität in der Welt“⁴³⁹ bedingt, so dass Religion anthropologisch veranlagt ist. Aufbauend auf der These des Marktmodells der Religion konstatieren *Stark* und *Brainbridge* in der Postmoderne verschiedene religiöse Formen

⁴³⁴ Joas, H.: Braucht der Mensch Religion, S. 43.

⁴³⁵ Vgl. Hoffmann, V.: Bedingungen des (Un-)Glaubens im "säkularen Zeitalter", S. 51.

⁴³⁶ Ebd., S. 59.

⁴³⁷ Vgl. Joas, H.: Braucht der Mensch Religion? S. 39-42.

⁴³⁸ Vgl. Hoffmann, V.: Bedingungen des (Un-)Glaubens im "säkularen Zeitalter", S. 52.

⁴³⁹ Pickel, G.: Religionssoziologie, S. 203.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

und Angebote, welche durch die individuellen religiösen Bedürfnisse und die Suche weiter diversifiziert werden. Zur individuellen Abwägung der religiösen Angebote stellen *Stark* und *Brainbridge* die These einer rationalen Evaluation (Rational) des religiösen Angebots auf, welche gemäß ökonomisch-funktionalen Kriterien geschieht, so dass das Individuum die individuellen Kosten und Nutzen des jeweiligen religiösen Angebots vergleicht und darauf aufbauend ein Angebot auswählt (Choice). Dabei ordnen *Stark* und *Brainbridge* der Religion - als Beziehung zwischen Individuum und Gott sowie transzendente Verweise der Sinnfrage und Perspektive über das immanente Leben hinaus - einen diesseitigen und jenseitigen Nutzen zu, der gemäß der Rational-Choice-Theorie maximiert werden soll⁴⁴⁰. Je nach individuellen religiösen Bedürfnissen und Präferenzen ergibt sich ein unterschiedliches Kosten-Nutzen-Verhältnis, so dass „die rational kalkulierenden Gläubigen sich auf dem spirituellen Marktplatz diejenigen Angebote, die ihnen den größten persönlichen Nutzen versprechen“⁴⁴¹, unter Berücksichtigung des jeweils zu erbringenden Einsatzes auswählen. Zudem wird durch das religiöse Angebot und die Forderung nach einer individuellen Abwägung das Interesse am Glaubenswissen erhöht, so dass sich das Individuum mit den Glaubensinhalten der eigenen und anderer religiöser Ausrichtungen auseinandersetzen muss, um eine reflektierte Entscheidung zu treffen⁴⁴². Beispielhaft skizzieren *Stark* und *Brainbridge* die Rational-Choice-Theorie mit einem hohen diesseitigen Einsatz, der praktisch mit hohen Verbindlichkeiten und Anforderungen ähnlich einer Sekte einhergeht und einen großen jenseitigen Nutzen mit sich bringt. Diese praktische Variante der Rational-Choice-Theorie ist in kleinen Gemeinden und Diasporagemeinden zu verifizieren, welche einen hohen individuellen Einsatz fordern, um das Bestehen der Gemeinde zu sichern, und einen großen transzendenten Ertrag für das Individuum in Aussicht stellen. Diametral entgegengesetzt ist die Verhältnismäßigkeit der Rational-Choice-Theorie bei einem geringen diesseitigen Einsatz, der den jenseitigen Nutzen kleiner und unsicherer erscheinen lässt, wie in der populären Form von Religion zu beobachten ist. Die institutionell spezialisierte Religion fordert einen hohen diesseitigen Einsatz und stellt einen geringen Nutzen für das Individuum in Aussicht, so dass diese Form der Rational-Choice-Theorie folgend nicht ausgewählt wird. Dabei werden vielfältige Angebote zur religiösen Differenzierung und Variation geschaffen, welche auf die individuellen Bedürfnisse und Sinnfragen der Menschen

⁴⁴⁰ Vgl. ebd., S. 203-204.

⁴⁴¹ Pickel, G.: Religionssoziologie, S. 209.

⁴⁴² Vgl. Joas, H.: Die säkulare Option, S. 294.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

eingehen und darauf abgestimmte jenseitige Angebote enthalten⁴⁴³.

Über die individuelle Abwägung gemäß der Rational-Choice-Theorie erweitern *Stark* und *Brainbridge* diesen Ansatz als gesamtgesellschaftliches Prinzip, indem die Religion einen gesellschaftlichen Nutzen hat und daher systemisch in die Gesellschaft integriert wird. So ist die institutionelle Form der Religion komplex und abstrakt gestaltet und gleichzeitig ermöglicht sie die Begegnung mit der Religion nur durch ausgebildete religiöse Experten. Gleichzeitig bringt diese Form der Religion eine stark spezialisierte Sinn- und Weltdeutung hervor, welche es in der Postmoderne nicht schafft, die Aufwendungen zu überwiegen, so dass diese Form der Religion gesamtgesellschaftlich zurückgeht. Der Bedeutungsverlust der institutionellen Religion, der als Säkularisierung bezeichnet werden kann, wird durch plural ausdifferenzierte religiöse Formen kompensiert, so dass mit dem Ansatz der Rational-Choice-Theorie die Monopolstellung der institutionellen Form der Religion aufgelöst wird. Somit konstatiert die Rational-Choice-Theorie einen Bedeutungsverlust der institutionellen Form der Religion, der durch andere religiöse Formen kompensiert wird, so dass das anthropologisch veranlagte Interesse an Religion in vielfältigen religiösen Formen in der Postmoderne beantwortet wird.

Iannaccone und *Finke* erweitern die Rational-Choice-Theorie hinsichtlich des Aspekts der religiösen Pluralisierung und damit einhergehenden religiösen Vitalität. Die religiöse Vitalität in der Postmoderne führen *Iannaccone* und *Finke* auf den religiösen Markt und das damit offerierte plurale religiöse Angebot zurück, welches einen Wettbewerb zwischen den religiösen Angeboten fordert. Das Individuum, welches aus dem pluralen religiösen Angebot gemäß der Rational-Choice-Theorie eine religiöse Ausrichtung wählt, setzt die religiösen Freiheiten um⁴⁴⁴.

Insgesamt kann mithilfe der Rational-Choice-Theorie die Entwicklung von der institutionellen Form der Religion zu einem pluralen religiösen Angebot mit hoher Vitalität erklärt werden. Jedoch können das stetig wachsende plurale Angebot des religiösen Marktes und der herrschende Wettbewerb zu einem religiösen Relativismus führen, so dass das Individuum keine eindeutige und längerfristige Entscheidung hinsichtlich der religiösen Ausrichtung treffen kann⁴⁴⁵.

⁴⁴³ Vgl. Knoblauch, H.: Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, S. 170-171.

⁴⁴⁴ Vgl. Pickel, G.: Religionssoziologie, S. 208.

⁴⁴⁵ Vgl. Joas, H.: Die säkulare Option, S. 294.

4.13 Ziebertz: Religiöser Pluralismus als Ergebnis der Säkularisierung

Die religiösen Veränderungen der institutionalisierten Religion als traditionell vorherrschende Form der Religion hin zu einer Religion als ein Teilbereich neben anderen stellt *Ziebertz* unter dem Ansatz der These des religiösen Pluralismus dar. Die These des religiösen Pluralismus geht von einem gleichwertigen Nebeneinander verschiedener religiöser Auffassungen aus, welche einen respektvollen und toleranten Dialog gestalten und die Wahrheitsfähigkeit sowie Heilsqualität der anderen religiösen Ausrichtungen anerkennen⁴⁴⁶. In seiner These des religiösen Pluralismus skizziert *Ziebertz* die Entstehung des religiösen Pluralismus durch die funktionale Differenzierung, welche im religiösen Bereich verschiedene religiöse Ausrichtungen hervorgebracht hat, welche miteinander konkurrieren. Das plurale religiöse Angebot, welches substantiell wie auch funktional differenziert ist, hebt die verbindliche institutionelle Norm und uniformierende Kraft der institutionellen Form der Religion auf⁴⁴⁷. Durch diese Veränderung hinsichtlich des religiösen Angebots wie auch der religiösen Norm umreißt *Ziebertz* seiner These folgend eine tiefgreifend veränderte religiöse Sozialisation, da das offizielle Modell der institutionellen Religion eine Option ohne privilegierten Status darstellt und damit nicht verpflichtend tradiert wird. Durch die religiöse Pluralisierung wird die religiöse Ausrichtung zu einer individuellen Entscheidung, so dass das Deutungsmonopol der tradierten Religion im individuellen wie auch gesellschaftlichen Bereich aufgehoben wird⁴⁴⁸. Die institutionelle Religion ist nicht mehr mit der Alltagswelt verknüpft, indem konkrete Lebenssituationen mit biblischen Botschaften identifiziert werden, so dass der Zugang zur Religion in der Postmoderne individuell und optional gestaltet ist.

Somit realisiert *Ziebertz* in der These des religiösen Pluralismus das von der Institution Kirche im II. Vatikanum vorgebrachte Konzept eines toleranten und respektvollen Miteinanders durch den aufgehobenen Exklusivitätsanspruch hinsichtlich der Fragen nach Sinn, Wahrheit und Heil der institutionellen Religion. Der religiöse Pluralismus setzt die Religionsfreiheit und die Individualisierungstendenz im religiösen Bereich um, indem das Individuum gemäß individuellen religiösen Bedürfnissen und Fragen eine religiöse Ausrichtung wählen kann und eine friedliche

⁴⁴⁶ Vgl. Ziebertz, H.-G.: Religiöse Signaturen heute, S. 94.

⁴⁴⁷ Vgl. Luckmann, Th.: Die unsichtbare Religion, S. 142.

⁴⁴⁸ Vgl. Ziebertz, H.-G.: Religiöse Signaturen heute, S. 84-85.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Koexistenz und Interaktion verschiedener religiöser Ausrichtungen realisiert werden⁴⁴⁹.

Die These der Wechselwirkung zwischen religiösem und gesellschaftlichem Bereich belegt *Ziebertz* durch eine Korrelationsanalyse, welche eine positive Korrelation der kulturell-gesellschaftlichen Pluralität zur religiösen Pluralisierung aufweist⁴⁵⁰. Dabei ermöglicht der religiöse Pluralismus eine dialogische Haltung, welche wiederum eine Begegnung mit anderen Konfessionen und eine individuelle kritische Betrachtung der eigenen und der fremden Religion ermöglicht als Chance und Vitalisierung der Religion⁴⁵¹. Die aus dem religiösen Pluralismus resultierende Wahlmöglichkeit kann individuell als Last der Entscheidung und Verantwortung aufgefasst werden, da die Frage der Kontingenz offen bleibt. Für die Auffassung des religiösen Pluralismus als Überforderung prognostiziert *Ziebertz* einen Relativismus gegenüber der Religion bis hin zu einer religiösen Indifferenz⁴⁵², so dass das religiöse Angebot nicht zu einer individuellen Auseinandersetzung und individuellen religiösen Wahl motiviert, sondern eine Ablehnung der Religion hervorbringt.

Inwieweit die These der religiösen Pluralisierung als ertragreiche Öffnung der Religion in der Postmoderne oder als Überforderung zu bewerten ist, fundiert *Ziebertz* durch eine Itembefragung als empirische Untersuchung. Die befragte Gruppe von Jugendlichen, welche aufgrund der veränderten religiösen Sozialisation die religiöse Pluralisierung vollständig erfahren haben, weist eine differenzierte Haltung gegenüber der religiösen Pluralisierung auf, indem die Jugendlichen mit steigendem Alter Unsicherheit gegenüber dem religiösen Pluralismus und der individuellen religiösen Entscheidung abbauen. Für den religiösen Pluralismus als individuelle religiöse Wahlmöglichkeit sowie als umfassendes religiöses Modell stellt *Ziebertz* eine empirisch fundierte positive Bewertung fest, da der religiöse Pluralismus als Realisation von Toleranz und Religionsfreiheit einen modernen Wert an sich umsetzt.⁴⁵³ Jedoch ist die Zustimmung zum religiösen Pluralismus nicht gleichzustellen mit einer Zustimmung zu alternativen religiösen Konzepten, wie *Gabriel* feststellt. So wird medial ein überzeichnetes Bild der individualisierten und pluralisierten Form der Religion präsentiert, welches nicht mit den empirischen Daten für die plurale religiöse Form übereinstimmt⁴⁵⁴.

⁴⁴⁹ Vgl. Joas, H.: Braucht der Mensch Religion?. S. 31-33.

⁴⁵⁰ Vgl. Ziebertz, H.-G.: Religiöse Signaturen heute, S. 106-107.

⁴⁵¹ Vgl. ebd., S. 110-111.

⁴⁵² Vgl. ebd., S. 90-93.

⁴⁵³ Vgl. ebd., S. 102.

⁴⁵⁴ Vgl. Becker, P.: Die Zukunft von Religion und Kirche in Deutschland, S. 17.

4.13.1 Religiöser Pluralismus als Gefahr für die Religion

Die These des religiösen Pluralismus ermöglicht eine individuelle religiöse Ausrichtung und Umsetzung der Religionsfreiheit. Das plurale religiöse Angebot in der Postmoderne versteht *Joas* als religiöse Optionsvermehrung⁴⁵⁵, wobei die Vielzahl der religiösen Möglichkeiten die Tendenz der Vermischung verschiedener Lebensstile, Religionen und Werte und damit der „kognitive[n] Kontamination“⁴⁵⁶ verstärkt. Durch die funktionale Ausrichtung mit nur fragmentarischen substanziellen Elementen der pluralen Religion ist die Spezifität der pluralen religiösen Formen gemindert, so dass das plurale religiöse Angebot insgesamt homogen gestaltet ist. Damit ist ein Wechsel der religiösen Ausrichtung im pluralen religiösen Angebot leicht, da die angebotenen Formen große Ähnlichkeiten aufweisen, so dass die Stabilität der religiösen Bindung verloren geht. Diese These des religiösen Bindungsverlusts bedingt durch den religiösen Pluralismus untermauert *Ulrich Becks* durch empirische Untersuchungen sozialer Milieus und stellt fest, dass religiöse Angebote mit der Forderung einer langfristigen Bindung einen geringen Zuspruch und kurzfristige religiöse Angebote einen hohen Zuspruch erhalten, so dass die vielfältigen und kurzfristigen religiösen Angebote eine langfristige religiöse Bindung fundamental bedrohen. Die individuelle religiöse Bindung, welche situativ und relativ angelegt ist und damit eine kurzfristige religiöse Bindung bedingt, birgt die Gefahr der Orientierungslosigkeit und der Irritation⁴⁵⁷. Für die religiöse Bindung im pluralen religiösen Angebot sieht *Joas* das Bewusstsein der Kontingenz und den religiösen Pluralismus als Faktoren, welche die lebenslange religiöse Bindung auflösen zugunsten einer dynamischen religiösen Ausrichtung in Abhängigkeit von individuellen Bedürfnissen. Damit sieht *Joas* eine „kontingenzangemessene“⁴⁵⁸ religiöse Bindung in der Postmoderne gestaltet, welche die religiösen Varianten und Möglichkeiten des religiösen Pluralismus individuell nutzt. Mit diesem Konzept kann zur Religion als transzendente Größe eine stabile Bindung aufgebaut werden, jedoch ist die inhaltliche Füllung der Religion „kontingenzangemessen“ gestaltet.

⁴⁵⁵ Vgl. *Joas*, H.: Glaube als Option, S. 129.

⁴⁵⁶ Ebd., S. 127.

⁴⁵⁷ Vgl. ebd., S. 142-144.

⁴⁵⁸ Ebd., S. 140.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

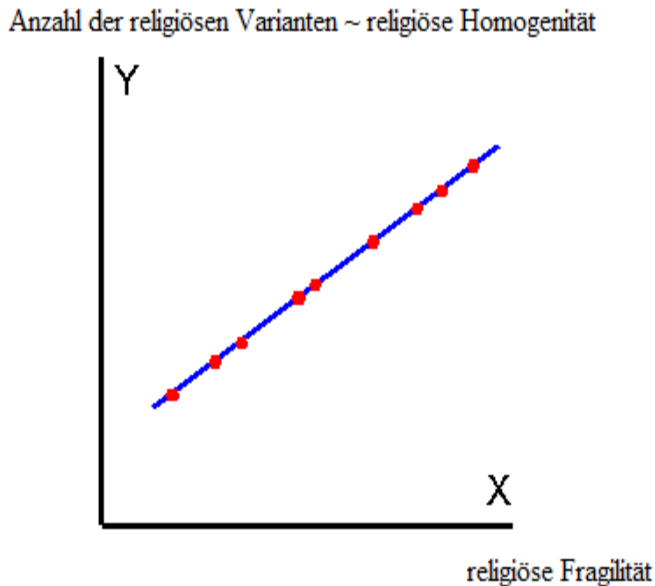


Abbildung 5: Religiöse Fragilität in Relation zu der Anzahl der religiösen Varianten

Quelle: Eigene Darstellung

Der Gefahr des religiösen Relativismus stehen die Möglichkeiten des religiösen Pluralismus, wie die erweiterte religiöse Entscheidungs- und Handlungsfreiheit und die religiöse Vitalität, gegenüber⁴⁵⁹. Den so verorteten religiösen Relativismus stellt *Berger* in einen kausalen Zusammenhang zum Bedeutungsverlust der Religion, so dass „in der Moderne eine unablässige wechselseitige Befruchtung zwischen Pluralismus und Säkularisierung“⁴⁶⁰ stattfindet. Mit dieser Dynamik erfasst *Berger* die These des religiösen Pluralismus als bestätigt, wobei gesellschaftliche Gegebenheiten, wie Industrialisierung und Technisierung, die Dynamik des religiösen Pluralismus initiiert haben und der religiöse Pluralismus den wichtigsten Grund für das Fortschreiten der Säkularisierung in der Postmoderne darstellt.

Die traditionell-institutionalisierte Form der Religion weicht dem Problem des religiösen Relativismus aus, indem sie ein substanzielles Religionsverständnis mit traditionellen und dogmatischen Form der Religion weiter ausführt. Dieses Religionsverständnis wird innerhalb des religiösen Pluralismus als traditionell und veraltet wahrgenommen und kann den individuellen

⁴⁵⁹ Vgl. Joas, H.: Braucht der Mensch Religion?. S. 44-45.

⁴⁶⁰ Berger, P.: Der Zwang zur Häresie, S. 46.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Bedürfnissen nicht nachkommen⁴⁶¹, so dass die traditionell-institutionelle Form der Religion dem religiösen Relativismus ausweicht, jedoch trotzdem ein Bedeutungsverlust für diese Form der Religion festzustellen ist. Damit stimmen *Ziebertz* und *Taylor* in der Bewertung der traditionell-institutionalisierten Form der Religion in der Postmoderne überein. Diese beschreibt *Taylor* mit dem Bild eines „Ozeandampfer[s], der träge und manövrierunfähig dahinfährt“ in den hohen Wellen der Postmoderne.

Kritisch anzumerken für die aufgestellte These „einer unablässigen wechselseitigen Befruchtung zwischen Pluralismus und Säkularisierung“⁴⁶² ist die Verengung des Blickwinkels auf die moderne europäische Geschichte. *Berger* hat in dem aufgestellten kausalen Zusammenhang den seit dem Mittelalter bestehenden Einfluss des Judentums und des Islams auf die traditionell-institutionelle Form der Religion, was als Existenz verschiedener religiöser Auffassungen in Teilen der Definition des religiösen Pluralismus entspricht, außer Acht gelassen. So ist „die Existenz einer Mehrzahl von Religionsgemeinschaften in der europäischen Geschichte der Regelfall gewesen“⁴⁶³, was eine beschriebene Verengung des religiösen Pluralismus auf die Postmoderne nicht zulässt.

Analog zu *Berger* stellt der amerikanische Soziologe *Richard Sennett* die These der Gefahr eines gesellschaftlichen Werteverlusts durch den religiösen Pluralismus und die damit einhergehende fortschreitende religiöse Optionsvermehrung auf. Aufgrund der fehlenden religiösen Sozialisation und der Instabilität der religiösen Bindung, bedingt durch den religiösen Pluralismus, können gesellschaftliche und moralische Werte durch die Religion nicht vermittelt werden⁴⁶⁴. Somit kann summiert werden, dass die Optionsvermehrung durch den religiösen Pluralismus und die religiösen Wahlmöglichkeiten eine Kontingenz des Handelns und eine Fragmentierung des Glaubens mit sich bringt.

⁴⁶¹ Vgl. *Ziebertz*, H.-G.: Religiöse Signaturen heute, S. 113.

⁴⁶² *Berger*, P.: Der Zwang zur Häresie, S. 46.

⁴⁶³ *Kippenberg*, H./*Stuckard von*, K.: Religionswissenschaftliche Überlegungen zum Pluralismus in Deutschland. Eine Öffnung der Perspektive, S. 145-162.

⁴⁶⁴ Vgl. *Joas*, H.: Glaube als Option, S. 130-131.

4.14 Luhmann: Religion als Phänomen eines System-Umwelt-Bezugs

Die durch *Taylor* vorgestellten Veränderungen der Religion, welche eine substantiell wie auch funktional veränderte Form der Religion in der Postmoderne hervorbringen, erklärt *Niklas Luhmann* im Rahmen der Systemtheorie. Dabei beschreibt *Luhmann* die Gesellschaft als Gesamtsystem mit ausdifferenzierten Subsystemen und funktionsspezifischen Untererebenen, zu denen das Individuum jeweils einen individuell konstruierten Bezug aufnimmt⁴⁶⁵. Die funktionale Differenzierung als tiefgreifende gesellschaftliche Veränderung erfasst die Religion als ein gesellschaftliches Subsystem neben anderen Subsystemen, was die Stellung der Religion als Primärmedium der Sinndeutung und übergeordnete Instanz aufhebt und mit einem veränderten Zugang und Zuspruch zur Religion einhergeht. In der Betrachtung der Religion differenziert *Luhmann* zwischen der funktionalen und der substantiellen Erscheinung der Religion und stellt eine große funktionale Bedeutung der Religion als individuell orientierende und gesellschaftlich integrierende Größe fest.

Ausgehend von diesem Verständnis der Religion in der Postmoderne durch die Systemtheorie muss sich das Individuum in verschiedene Subsysteme integrieren und folgt deren jeweiligen Anforderungen, so dass die individuellen Ansprüche wie auch die Ansprüche anderer Teilsysteme miteinander korreliert werden müssen. Durch die Stellung der Religion als gesellschaftliches Subsystem neben anderen Subsystemen sieht *Luhmann* die Ansprüche der Religion durch die Ansprüche anderer Subsysteme relativiert. Die Religion, welche *Luhmann* grundlegend als Phänomen eines (Sub-)Systems versteht, nimmt Bezug auf die Fragen und Gegebenheiten der Umwelt und kann als substantielle und funktionale Größe das individuelle Leben gestalten. Innerhalb dieses Subsystems hat die Religion Anforderungen an das Individuum, wie die Akzeptanz eines vorgegebenen Deutungsmusters und tradierter religiöser Sprachformen, welche als Einschränkung oder als Hilfe in der Bewältigung der Kontingenzfrage verstanden werden können. Die individuelle Frage nach Sinn und das Kontingenzproblem können durch die substantielle Bedeutung der Religion gelöst werden, indem diese einen religiösen Gesamtzusammenhang und einen transzendenten Verweis herstellt und damit eine individuelle Kontingenzbewältigung, einen Bezug des Systems Religion zur Umwelt, ermöglicht. *Luhmann* führt an, dass im Alltag

⁴⁶⁵ Vgl. Luhmann, N.: Institutionalisierte Religion gemäß funktionaler Soziologie, S. 17.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

beispielsweise durch Erfahrungen wie Tod und Krankheit als krisenhafte Erfahrung die Frage nach Sinn und Kontingenz des Lebens sowie einer Kontingenzbewältigung virulent werden, welche die Religion aufnimmt. Dabei ordnet *Luhmann* der Religion die "zentrale Funktion der Reduktion von Komplexität"⁴⁶⁶ zu, so dass individuelle Probleme aufgenommen und durch die Religion in ihrer Komplexität reduziert und damit individuell bewältigbar werden. Die Kontingenzbewältigung durch die Religion, indem individuelle Probleme durch einen transzendenten Bezug gelöst werden und das Individuum entlasten, als Bezug zwischen dem System Religion und der Umwelt stellt einen funktionalen Nutzen für das Individuum dar⁴⁶⁷. Diesen System-Umwelt-Bezug erfasst *Luhmann* durch eine binäre Codierung als immanenten und transzendenten Bereich, so dass aus dem immanenten Bereich auf numinose transzendente Deutungen verwiesen werden kann. Beispielhaft wird dieser transzendente Verweis durch den Bezug auf Gott gegeben, als Chiffre für eine transzendente Größe, welche im immanenten Bereich zugänglich einen transzendenten Sinn vermittelt⁴⁶⁸. Durch diesen transzendenten Verweis und den System-Umwelt-Bezug kann die Religion eine Sinndimension erstellen und eine integrierende Funktion der Religion gestalten⁴⁶⁹.

Die dargestellte gesellschaftliche Stellung der Religion als Subsystem und die Funktion der Religion als System-Umwelt-Bezug werden durch die gesellschaftlichen Veränderungen wie Industrialisierung und Urbanisierung verändert, indem die Bedingungen der Umwelt und die Anforderungen an das Individuum neu gestaltet sind. So sind durch die Industrialisierung und Urbanisierung die individuelle Integration des Individuums und die Frage nach einem übergreifenden Sinn erschwert. In der Konsequenz dieser Veränderungen sieht *Niklas Luhmann* die Bedeutung des Systems Religion eingeschränkt, so dass die Religion auf diese Veränderung reagieren muss. Unabhängig von diesen gesellschaftlichen Veränderungen und der sich ergebenden veränderten gesellschaftlichen Stellung der Religion stellt *Luhmann* durch das anthropologisch veranlagte und zeitlose Kontingenzproblem eine bleibende, grundlegende Bedeutung der Religion fest⁴⁷⁰. Infolge der Industrialisierung und Urbanisierung bedeutet die funktionale Differenzierung der Gesellschaft eine tiefgreifende Veränderung, welche Auswirkungen auf die Stellung des

⁴⁶⁶ Vgl. Pickel, G.: Religionssoziologie, S. 123.

⁴⁶⁷ Vgl. ebd., S. 21.

⁴⁶⁸ Vgl. Luhmann, N.: Institutionalisierte Religion gemäß funktionaler Soziologie, S. 21.

⁴⁶⁹ Vgl. Pickel, G.: Religionssoziologie, S. 116-118.

⁴⁷⁰ Vgl. ebd., S. 129.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Systems Religion hat. Dabei unterscheidet *Luhmann* die institutionelle Form der Religion mit verbindlichen und übergreifenden Ansprüchen von einer formal unbestimmten Form der Religion. Durch die funktionale Differenzierung wird der Religion ein Teilbereich zugeordnet, auf den sich die Wirkung und die Ansprüche der Religion beschränken. Dies steht im Kontrast zur historischen Erscheinung der institutionellen Form der Religion, welche als übergreifendes Deutungssystem tradiert und damit in ihrem Wirkbereich nicht eingeschränkt ist. Aus dem sich ergebenden Konflikt zwischen der institutionellen Form der Religion und anderen Subsystemen resultiert ein Bedeutungsverlust der institutionellen Form der Religion, da diese wenig an die Gegebenheiten und Bedürfnisse der Postmoderne angepasst ist, jedoch übergreifende Ansprüche formuliert. Infolge der funktionalen Differenzierung verortet *Luhmann* die Religion im privaten Bereich, da sie in diesem Bereich einen individuellen Bezug zwischen der Umwelt und dem System Religion herstellen kann und damit bedeutsam ist. Jedoch steht die Religion als private Größe in Konkurrenz zu den funktionalen Äquivalenten, welche ebenfalls ein Angebot zur Kontingenzbewältigung anbieten und andere Ansprüche an das Individuum formulieren. Diese Gesamtsituation der Religion in der funktional differenzierten Gesellschaft als System neben anderen Systemen und funktionalen Äquivalenten ergibt eine plurale religiöse Situation in der Postmoderne, welche *Luhmann* als destabilisierend für die institutionelle und private Form der Religion summiert. Damit sind die Monopolstellung und die übergreifende Deutung der institutionellen Form der Religion aufgehoben als gravierende Konsequenzen für die institutionelle Form der Religion. In dieser Situation der institutionellen Form der Religion, erläutert durch die Systemtheorie, zeigt *Luhmann* Probleme dieser religiösen Form auf, da die institutionelle Form der Religion aufgrund der gesellschaftlichen Stellung und festen inhaltlichen Ausrichtung wenig auf die Bedürfnisse und aktuelle Probleme eingehen kann. Demnach kann die institutionelle Form der Religion funktionale Anteile nicht leisten, da sie keinen Zugang zu den Menschen erhält, so dass die Lösung von existenziellen Fragen durch eine „Transformation von externer in interne Kontingenz“⁴⁷¹ nicht möglich ist. Die institutionelle Form der Religion sieht die Frage nach Kontingenz als priesterliche Deutungs Aufgabe, indem diese durch einen transzendenten Bezug die Komplexität der Probleme reduzieren und damit eine Lösung gestalten, welche sie an die Menschen weitergeben. Da *Luhmann* den Vollzug von Religion durch einen individuellen und direkten Bezug zwischen System und

⁴⁷¹ Luhmann, N.: Institutionalisierte Religion gemäß funktionaler Soziologie, S. 20.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Umwelt gestaltet sieht, muss dementsprechend die Frage nach Kontingenz als individuelle Auseinandersetzung mit der Umwelt gelöst werden, so dass Religion individuell ansprechend und nachvollziehbar gestaltet ist und sich damit eine vitale Form der Religion ergibt⁴⁷².

4.14.1 Kritik gegenüber der Systemtheorie der Religion

Die Betrachtung der Veränderung der Religion aus der Perspektive der Systemtheorie nach *Luhmann* versteht Religion als System-Umwelt-Bezug durch einen funktionalen Religionsbegriff, der sich auf das Kontingenzproblem als Grundlage bezieht. Damit nimmt *Luhmann* eine doppelte Einschränkung vor, indem er Religion funktional versteht und das Kontingenzproblem als zentrale und zeitüberdauernde Grundlage eruiert, welche kritisch zu hinterfragen ist. Der verwendete funktionale Religionsbegriff schließt ein weites Spektrum religiöser Formen und Substitute ein, welche ebenfalls einen System-Umwelt-Bezug herstellen. Fraglich bleibt, inwieweit die Erkenntnisse *Luhmanns* für eine engere Definition der Religion und substanzielle Formen der Religion anwendbar sind. Ebenso ist die zweite Einschränkung kritisch zu hinterfragen, da das Kontingenzproblem als anthropologische Grundbedingung des Menschen der These vom Verschwinden der Religion jede Argumentationsbasis entzieht. Somit ist aus Sicht der Systemtheorie die Säkularisierungsthese als Verschwinden der Religion nicht denkbar. Lediglich kann die Systemtheorie eine Veränderung der Religion beschreiben, wie *Luhmann* durch den gesellschaftlichen Bedeutungsverlust der institutionellen Religion bedingt durch funktionale Äquivalente der Religion für die Postmoderne konstatiert.

Im Hinblick auf die Sichtweise *Taylors* zur historischen Veränderung der Religion kann die Systemtheorie nur einen Anteil beleuchten, da sie von einer Trennung zwischen System und Umwelt ausgeht, was *Taylor* erst durch die Vorstellung eines abgepufferten Ichs gegeben sieht, und die Trennung zwischen Religion und Gesellschaft, was erst im 18. Jahrhundert durch das Entstehen einer humanistischen Alternative forciert wird. Somit weist die durch *Luhmann* geleistete „funktionale Analyse zumeist auch eine gewisse Ferne gegenüber dem historischen Material“⁴⁷³, welches *Taylor* als Referenz benutzt, auf. Damit zeigt die Beschreibung der Religion als System-

⁴⁷² Vgl. Pickel, G.: Religionssoziologie, S. 118-120.

⁴⁷³ Pollack, D.: Säkularisierung – ein moderner Mythos?, S. 57.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Umwelt-Bezug eine systematische und theoretische Struktur auf, welche Veränderungen einer funktionalen und breit angelegten Form der Religion klar erfassen, jedoch keine Aussage zur Gesamtsituation der Religion in der Postmoderne treffen kann⁴⁷⁴.

⁴⁷⁴ Vgl. Pickel, G.: Religionssoziologie, S. 130.

4.15 Fazit: Säkularisierung durch gesellschaftliche Veränderungen

Um die verschiedenen Sichtweisen auf die Veränderungen der Religion durch die Säkularisierung übersichtlich darzustellen, habe ich die verschiedenen Beiträge und Thesen zur Säkularisierung tabellarisch zusammengestellt und anhand wesentlicher Kernaspekte, wie Religionsbegriff, Aufgabe der Religion und Konsequenzen der Säkularisierung, charakterisiert. Somit können durch diese Tabelle eine Einordnung der verschiedenen Konzepte wie auch ihr grober Vergleich vereinfacht werden.

	Definition der Religion	Aufgabe	Konsequenz aus Säkularisierung	Wirkung der säkularisierten Religion auf den Menschen
<i>Joas</i>	funktionale und substanzielle Aspekte	Religion als individuelle Erfahrung der Selbsttranszendenz	Durch das Verständnis der Religion als Erfahrung der Selbsttranszendenz kann die individuelle Beschränktheit und die immanenten Begrenzungen überwunden werden.	Religion stützt den Menschen in seiner Suche nach Sinn und einem übergeordneten größeren Zusammenhang, in dem sie die Transzendenz individuell erfahrbar macht.
<i>Weber</i>	keine (zielt auf substanzielle Form)	Sinn	Religion kann verschwinden durch technische und rationale Entwicklungen.	Die Entwicklung der Postmoderne befreit von magischen Vorstellungen der Religion und verändert die individuelle Haltung zur Religion.
<i>Luckmann</i>	funktional	Sinn und Orientierung	Religion verändert sich zu einer individuellen Religion. findet ggf. nur im privaten Raum statt.	Religion als individuelle und private Instanz richtet sich nach individuellen, privaten Bedürfnissen aus und erfährt dadurch eine veränderte Vitalität wie auch

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

				Bedeutung.
<i>Habermas</i>	substanziell	Religiöse Werte stützen die Gesellschaft . die Gesellschaft stützt die Religion.	Postsäkulare Gesellschaft mit dem Fortbestehen der Religion in einer säkularen Umgebung	Religion wird inhaltlich wie auch funktional losgelöst von äußeren Gegebenheiten, so dass der Zusammenhang zwischen Modernisierung und Säkularisierung aufgehoben wird.
<i>Knoblauch</i>	Substanziell/funktional	Religion als Orientierung und Stütze im Leben	In der Postmoderne wird eine religiöse Popularisierung festgestellt, welche religiöse Inhalte mit Erscheinungen und immanenten Elementen der Postmoderne verknüpft.	Die säkularisierte Religion ist mit ihrer inhaltlichen wie funktionalen Bedeutung in der Postmoderne existent und kann damit Sinn- und Orientierungsfragen beantworten.
<i>Knobloch</i>	substanziell	Religion dient zur Konstruktion einer individuellen Religion und Weltdeutung .	Fragmentierung der Religion und individuelle Konstruktion einer angepassten und inhaltlich wie formal veränderten Religion	Die säkularisierte Religion ist in Fragmenten in der Weltdeutung und der individuellen Sinngestaltung enthalten. Aufgrund der starken Fragmentierung und der neuen inhaltlichen Verknüpfung sind die religiösen Fragmente nur schwer zu identifizieren.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

<i>Höhn</i>	substanziell		Dispersion der Religion, so dass religiöse Inhalte in Markt, Medien und anderen religionsfernen Inhalten zu finden sind.	Religion ist in der Postmoderne dispers in die Gesellschaft integriert, so dass die Religion angepasst und vital ist, jedoch eine genuine Bedeutung der Religion nur schwer auszumachen ist.
<i>Berger</i>	funktional	Individuelle Orientierung und Stabilisierung	Religion als gesellschaftliches Subsystem stellt analog zu anderen Subsystemen einen Markt dar, auf dem verschiedene religiöse Anbieter ihre Inhalte und Funktionen platzieren.	Durch die Menge und Vielfalt religiöser Anbieter ist die Auswahl einer religiösen Form schwer zu treffen und zu begründen. In der Folge kann die säkularisierte Religion zu einer religiösen Gleichgültigkeit führen.
<i>Meyer-Blanck</i>	funktional	Die Religion unterstützt den Menschen in der Weltdeutung und der individuellen Sinnsuche	Eine individuelle Religion wird aus verschiedenen Elementen und religiösen Ausrichtungen als synkretische Form konstruiert.	Religion wird zu einem individuell angepassten und damit beliebigen Angebot ohne einheitliche Inhalte und Form, sondern mit einer individuellen und aktuellen Anpassung an Anforderungen.
<i>Stark/Brain-bridge</i>	funktional	Religion zur individuellen Sinndeutung und Orientierung	Auf Grundlage einer rationalen Abwägung und einer individuellen Wahl wird eine Kosten-Nutzen-Bilanz für verschiedene religiöse	Die säkularisierte Religion muss sich einem rationalen Bewertungsschema unterwerfen und einen immanenten Nutzen beinhalten, um akzeptiert und praktiziert zu werden. Damit muss

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

			Formen erstellt und individuell abgewogen.	die Religion eine immanente Komponente aufweisen, um eine Bedeutung zu erlangen.
<i>Ziebertz</i>	funktional	Stärkung der Individualisierung und Sinnstiftung	Die individuelle Ausrichtung und die Anpassung an verschiedenste Bedingungen in der Postmoderne bringen einen religiösen Pluralismus hervor.	Religion hat verschiedene Aufgaben und damit einhergehend Bedeutungen inne, welche als plurales religiöses Angebot in der Postmoderne präsent sind.
<i>Luhmann</i>	funktional	Sinn und Kontingenzbewältigung	Religion bleibt in Varianten überwiegend erhalten.	Hoch organisierte Funktion, transzendente Inhalte werden aufgenommen und verarbeitet und können im immanenten Bereich die Frage nach Kontingenz lösen.

Quelle: Eigene Zusammenstellung

5 Differenzierung der gesellschaftlichen Formen der Religion als Ergebnis des religiösen Wandlungsprozesses

Über den von *Taylor* betrachteten Zeitraum von 1500 bis in die Postmoderne ergibt sich eine gesellschaftliche Veränderung von einer archaisch geprägten Gesellschaft, welche die Religion als omnipräsent und übergreifende Instanz der Sinndeutung versteht, zu einer funktional differenzierten Gesellschaft, welche Religion als Subsystem einem gesellschaftlichen Teilbereich zuordnet. In diesem Teilbereich ist in der Postmoderne ein plurales Angebot der religiösen Formen festzustellen, welche die institutionelle Form der Religion als gleichberechtigtes Angebot neben anderen religiösen Formen wie der individuellen deinstitutionalisierten Form verstehen.

5.1 Die institutionelle Form der Religion

Die institutionelle Form der Religion bezieht *Taylor* auf die Institution Kirche, welche eine transzendente Deutung des Lebens innerhalb des „Heiligen Kosmos“ vornimmt und durch einen transzendenten übergreifenden Sinnzusammenhang die immanenten Unabänderlichkeiten überwindet. Dabei stellt „der Heilige Kosmos eine historische Sozialform der Religion dar, der sich durch eine Weltsicht der spezifisch religiösen Repräsentation herauskristallisiert“⁴⁷⁵. *Th. Luckmann* definiert die institutionelle Form der Religion durch den Zusammenhang in großen Transendenzen, welche durch den Bezug zum Heiligen Kosmos ein offizielles akzeptiertes Deutungsschema erstellt und eine Deutung des Lebens ermöglicht. *Max Weber* sieht in der institutionellen Form, welche sich auf eine transzendente Große bezieht, eine heilige Herrschaft verwirklicht, welche die gesamte Gesellschaft gestaltet und ein religiöses Monopol vertritt⁴⁷⁶. Der Bezug der institutionellen Form der Religion auf eine transzendente Instanz wird durch spezialisierte Experten auf inhaltliche Stringenz und dogmatische wie rituelle Konformität geprüft. Durch diese Experten werden in der religiösen Institution eine „gesellschaftliche Ordnung und eine Sinnhierarchie der Weltansicht“⁴⁷⁷ tradiert, welche in sich zunehmend komplex gestaltet ist. Damit grenzt sich der Bereich der institutionellen

⁴⁷⁵ Luckmann, Th.: Die unsichtbare Religion, S.17.

⁴⁷⁶ Vgl. ebd., S. 25-26.

⁴⁷⁷ Ebd., S. 119.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Religion mit seinem Wissen und den ausgebildeten Experten gegen Alltagswissen ab. Durch diese Abgrenzung erzielt die institutionelle Religion mit dem Heiligen Kosmos eine hohe Stabilität, welche durch Dogmen und Rituale weiter gefestigt wird. Diese Stabilität stützt die Gesellschaft, was besonders in einfach strukturierten Gesellschaften erwünscht ist, jedoch kann diese Stabilität in komplex differenzierten Gesellschaften mit einem raschen sozialen Wandel als Starrheit aufgefasst werden, die nicht auf die alltäglichen Probleme und Fragen der Menschen eingeht⁴⁷⁸. Somit birgt die institutionelle Religion als von der Lebenswelt stark differenzierte Form die Gefahr einer großen Distanz zwischen den religiösen Laien und Electi und der Distanz zwischen dem komplexen Heiligen Kosmos und der Alltagswelt, so dass die institutionelle Religion für den Einzelnen nicht mehr verständlich und als sinnvolles Ganzes erlebbar ist und damit ein gesellschaftlicher Akzeptanzverlust einhergeht⁴⁷⁹.

Der Zugang zur institutionellen Form der Religion und zu dem Heiligen Kosmos als zentrales und deutendes Element der institutionellen Religion wird durch die religiöse Sozialisation eröffnet. Die religiöse Sozialisation vermittelt eine religiöse Sprache, Riten und Ikonen, durch die Sinnschichten in der institutionellen Form der Religion erschlossen werden können⁴⁸⁰. Die Deutung der Lebenswelt durch den Heiligen Kosmos und die gesellschaftlich ordnende Funktion durch Bedeutungshierarchien im immanenten Bereich verbinden die institutionelle Religion mit der gesellschaftlichen Ordnung. Damit kann die institutionelle Form der Religion durch das religiöse Deutungsmodell Individuen integrieren und bestimmt die Beziehung des Einzelnen zur gesellschaftlichen Ordnung, so dass nach *Weber* und *Durkheim* die institutionelle Form der Religion durch die gesellschaftlich stützende wie auch individuell orientierende Funktion eine wichtige Funktion innehat⁴⁸¹. Diese Funktion der institutionellen Form der Religion stellt ein kulturelles Spezifikum dar, welche auch in der Postmoderne an exemplarischen Stellen, wie die Präambel des Grundgesetzes und der gesetzlich formulierte Erziehungsauftrag an Schulen, sowie an Wendepunkten des Lebens, wie Taufe, Hochzeit oder Tod, festzustellen ist. Diese Funktion der institutionellen Religion unter den Bedingungen der Postmoderne hebt *Luckmann* hervor, da er durch diese Funktion eine klare Bedeutungshierarchie in der Postmoderne vermittelt sieht, welche

⁴⁷⁸ Vgl. ebd., S. 123-124.

⁴⁷⁹ Vgl. Meyer-Blanck, M.: Land ohne Gott?, S. 34.

⁴⁸⁰ Vgl. ebd., S. 33.

⁴⁸¹ Vgl. Luckmann, Th.: Die unsichtbare Religion, S. 111.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

die Gesellschaft stabilisiert und vor religiöser Fragmentierung und Inkonsistenzen schützt. Das durch die institutionelle Form der Religion tradierte religiöse Wissen, welches ein komplexes, theoretisches Gebiet mit eigener Sprache darstellt, ist in der Postmoderne aufgrund der veränderten Sozialisation und gesellschaftlichen Stellung der Religion nicht für alle Menschen zugänglich und verständlich ist, so dass die institutionelle Form der Religion nicht anschlussfähig ist⁴⁸². Diese Spezialisierung der institutionellen Form der Religion zieht nach *Luckmann* eine Diskrepanz zwischen dem Heiligen Kosmos und dem individuellen Modell der Religion nach sich, welche besonders in der Lebenswelt als widersprüchliche Anforderungen des Alltagslebens und den uniformen Regeln der Religion deutlich wird⁴⁸³. Somit muss die institutionelle Form der Religion in der Postmoderne individuell aufgenommen und durch individuelle Erfahrungen „konstituiert und legitimiert“⁴⁸⁴ werden. Damit wird die institutionelle Form der Religion individuell wahrgenommen, indem sie in der religiös pluralen Situation als Vermischung von Elementen der institutionellen Form der Religion mit anderen religiösen Traditionen gestaltet wird. Religiöse Sprache, Rhetorik und Symbole werden in dieser Form der Religion zunehmend oberflächlich verstanden und genutzt⁴⁸⁵. Die institutionelle Form der Religion wird zu einer Option, welche als Grundlage für andere religiöse Formen dient. Damit hat das „offizielle Modell der Religion an Bedeutung verloren“⁴⁸⁶, was *Luhmann* als Veränderung der institutionellen Form der Religion versteht. Zudem wird der Wirkbereich der institutionellen Form der Religion infolge der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft und der Entwicklung der Wissenschaften stark eingegrenzt, so dass eine zunehmend kognitive Bewältigung von Problemen stattfindet. Jedoch bleiben genuin religiöse Funktionen, wie die Legitimation der gesellschaftlichen Ordnung und eine individuelle Orientierung in der Moderne, im Wirkbereich der Religion erhalten⁴⁸⁷.

5.2 Die individuelle Form der Religion

Die Religion als anthropologisch veranlagte Größe des Menschen wurzelt nach *Luckmann* im

⁴⁸² Vgl. ebd., S. 120.

⁴⁸³ Vgl. ebd., S. 136.

⁴⁸⁴ Ziebertz, H.-G.: Religiöse Signaturen heute, S. 67.

⁴⁸⁵ Vgl. Luckmann, Th.: Die unsichtbare Religion, S. 143.

⁴⁸⁶ Meyer-Blanck, M.: Land ohne Gott?, S. 34.

⁴⁸⁷ Vgl. Pickel, G.: Religionssoziologie, S. 130.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

menschlichen Transzendieren und kann in verschiedenen Formen gestaltet werden⁴⁸⁸. So kann aus Erfahrungen der Transzendenz eine individuelle Weltansicht konstruiert werden, welche funktionale und substanzielle Elemente der Religion individuell kombiniert. Diese individuelle Form der Religion kann innerhalb der institutionellen Form der Religion gestaltet werden als individuelle Differenz zum offiziellen Deutungsmodell oder außerhalb der Institution als individuelle Deutung der Religion. Bei der Konstruktion der individuellen Form der Religion stehen funktionale Anforderungen, wie eine individuelle Orientierung und Stabilisierung, sowie individuelle religiöse Erfahrungen, welche *Knoblauch* als Schlüssel zu Religion sieht, im Zentrum⁴⁸⁹. Durch die funktionalen Elemente und die individuellen religiösen Erfahrungen versteht *Luckmann* die individuelle Form der Religion als aufbauend auf der institutionellen Form der Religion, jedoch ergänzt um individuelle Erfahrungen der Transzendenz und eine individuelle Weltansicht⁴⁹⁰. Die so konstruierte individuelle Religion muss nicht in sich geschlossen und kohärent sein, da diese Form der Religion im privaten Bereich stattfindet, orientiert an individuellen Interessen, ohne dogmatischen Maßgaben zu unterliegen⁴⁹¹, so dass *Luckmann* eine „subjektive Dimension der Religion“⁴⁹² feststellt. Entsprechend der Religion ist auch die individuell konstruierte Weltansicht an die Weltansicht der institutionellen Form der Religion angelehnt, jedoch durch individuelle Bedeutungen ergänzt⁴⁹³. So wird die individuelle Form der Religion aus der institutionellen Form der Religion und Ergänzungen durch andere Traditionen konstruiert⁴⁹⁴, wobei die Übereinstimmungen zwischen dem offiziellen Modell der institutionellen Religion und der individuellen Religion von der jeweiligen religiösen Sozialisation abhängig sind⁴⁹⁵. Somit eröffnet die individuelle Form der Religion durch die Integration individueller Vorstellungen und Bedürfnisse die Möglichkeit einer Vielfalt religiöser Weltdeutungen⁴⁹⁶. Diese private und individuelle, bedürfnisorientiert gestaltete Religion beschreibt *Luckmann* als "unsichtbare oder implizite Religion".

⁴⁸⁸ Vgl. Luckmann, Th.: Die unsichtbare Religion, S. 108.

⁴⁸⁹ Vgl. ebd., S. 16.

⁴⁹⁰ Vgl. ebd., S. 109.

⁴⁹¹ Vgl. ebd., S. 58.

⁴⁹² Ebd., S. 59.

⁴⁹³ Vgl. ebd., S. 118.

⁴⁹⁴ Vgl. ebd., S. 125-126.

⁴⁹⁵ Vgl. ebd., S. 129-130.

⁴⁹⁶ Vgl. Meyer-Blanck, M.: Land ohne Gott?, S. 34.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Die individuelle Form der Religion ist hinsichtlich der Anpassung an individuelle und aktuelle Probleme und Gegebenheiten anschlussfähiger gestaltet und hat durch die optionale institutionelle Anbindung nur geringe Ansprüche an das Individuum⁴⁹⁷. Diese Passung der Religion durch die individuelle Form der Religion ist in anderen religiösen Traditionen, wie dem Judentum, bekannt, lediglich für das religiös institutionell geprägte Europa bedeutet sie ein Novum⁴⁹⁸. Somit stellt die individuelle Form der Religion kein Signum der Postmoderne dar, hat jedoch durch ihre gesellschaftliche und individuelle Funktion eine wachsende Bedeutung in der Postmoderne inne⁴⁹⁹.

5.3 Verhältnisbestimmung von Religion und Öffentlichkeit für die Postmoderne

Aufbauend auf der Differenzierung der institutionellen und der individuellen Form der Religion ist in der Postmoderne Religion als plurale Erscheinung an unterschiedlichen Stellen der Gesellschaft zu finden. So stellt *Casanova* "eine beobachtbare, erstaunliche Präsenz der Religion in den Medien und der öffentlichen Diskussion"⁵⁰⁰ der Moderne fest. Diese beobachtbare Präsenz der Religion kann als gesellschaftliche Bedeutung der Religion und Widerspruch zur Säkularisierungsthese, als Rückzug der Religion aus der Öffentlichkeit, verstanden werden. Somit wird durch die Präsenz der Religion in der Öffentlichkeit ein religiöser Wandel beschrieben hin zu einer vitalen Form der Religion. Diesem religiösen Wandlungsprozess liegt sowohl bei *Casanova* als auch bei *Luckmann* ein funktional definierter Religionsbegriff zugrunde, der ein Erstarken der Religion infolge der funktionalen Differenzierung, als Einordnung der Religion als gesellschaftliches Subsystem neben anderen, feststellt⁵⁰¹. Diesen beobachtbaren religiösen Wandel in der Moderne unterteilt *Casanova* in drei Schritte, die nacheinander ablaufen: 1) die Trennung weltlicher und religiöser Einrichtungen als wirtschaftlicher Prozess der Säkularisierung. 2) der Niedergang dogmatischer religiöser Überzeugungen als Säkularisierung der Religion zugunsten von offenen, individuellen Formen der Religion und 3) das Aufblühen der Religion im Bereich des Privaten in verschiedenen Formen als

⁴⁹⁷ Vgl. Luckmann, Th.: Die unsichtbare Religion, S. 127.

⁴⁹⁸ Vgl. Beck, U.: Der eigene Gott, S. 43.

⁴⁹⁹ Vgl. Luckmann, Th.: Die unsichtbare Religion, S. 136-137.

⁵⁰⁰ Vgl. Pickel, G.: Religionssoziologie, S. 263.

⁵⁰¹ Vgl. Casanova, J.: Die Situation der Religion in Deutschland, S.184.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

religiöse Privatisierung.

Aus dem religiösen Wandlungsprozess geht eine Form der Religion hervor, welche weitgehend auf eine institutionelle verpflichtende Mitgliedschaft verzichtet und damit das Prinzip des Individualismus und der freiwilligen Zugehörigkeit für den religiösen Bereich umsetzt. Dieser Wandel ist durch die funktionale Differenzierung möglich, welche die Religion als gesellschaftliches Subsystem neben anderen auffasst, so dass die Religion keinen Einfluss auf andere Subsysteme hat und damit nach *Casanova* die Religionsfreiheit ermöglicht. Innerhalb dieser Religionsfreiheit wird die Religion in verschiedenen Formen praktiziert und damit auch eine beobachtbare öffentliche Präsenz der Religion bedingt. Damit gehen mit der Säkularisierung nicht zwangsläufig ein Bedeutungsverlust der Religion und eine Erosion religiöser Überzeugungen und Praktiken einher. Vielmehr konstatiert *Casanova* die Säkularisierung als Prozess mit verschiedenen Schritten, der eine Veränderung der religiösen Formen und damit eine Vitalisierung der Religion als private und öffentliche Form aufzeigt. So ist für das 21. Jahrhundert als Postmoderne eine Veränderung der Religion durch die mediale Präsenz in der Öffentlichkeit festzustellen, wodurch die Religion eine Bedeutung in politischen und gesellschaftlichen Kontroversen erhält. Durch diese Präsenz ist die Religion als vitale Form sowohl in der Sphäre der Öffentlichkeit als auch im privaten Bereich anzutreffen. Aufbauend auf diesem beobachtbaren Wandlungsprozess wendet *Casanova* die These der religiösen „Ent-Privatisierung“ in der Moderne an.

„Die Ent-Privatisierung der Religion, ihr Heraustreten aus dem bloßen Privatbereich setzt daher voraus, dass Religion eine Privatangelegenheit ist. und sie kann nur dann gerechtfertigt werden, wenn zugleich das Recht auf Privatsphäre und Gewissensfreiheit auch vor Übergriffen der Religion juristisch geschützt ist. Die Rede vom Heraustreten der Religion aus dem Privatbereich meint hier zweierlei: Zum einen bezieht sie sich auf die Einführung öffentlicher, d.h. intersubjektiver Normen in den Privatbereich und zum anderen auf das Eindringen der Moral in die öffentliche Sphäre des Staates und der Wirtschaft.“⁵⁰²

Als markantes Beispiel für die Entprivatisierung führt *Casanova* die Rückkehr traditioneller religiöser Elemente in die Öffentlichkeit an, wie das gemeinsame Beten und Singen sowie rituelle Vollzüge. Damit hat die Religion aufgrund der Verwebung mit öffentlichen Strukturen eine kontingente Bedeutung inne, welche *Casanova* durch den Rational-Choice-Ansatz begründet.

⁵⁰² Ebd., S. 191.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Folglich ist in der Moderne eine Ergänzung zwischen Religion und Öffentlichkeit festzustellen, indem die Religion einerseits im privaten Bereich als individuelle Orientierung und Sinnstiftung mit einem individuellen positiven Kosten-Nutzen-Verhältnis verortet und geschützt ist und andererseits im öffentlichen Bereich präsent ist und Normen und Werte gestaltet⁵⁰³. Dabei muss die Öffentlichkeit der Religion neutral oder religionsfreundlich gegenüberstehen, so dass die funktionale Bedeutung der Religion in der Öffentlichkeit als moralische Instanz und Stütze für soziales Engagement wahrgenommen und realisiert wird⁵⁰⁴. Die Ergänzung zwischen der Religion als öffentliches Gut mit funktionaler Bedeutung für die Gesellschaft und der funktional differenzierten und rational gestalteten Gesellschaft wird in der Öffentlichkeit als Vitalisierung der Religion und Ergänzung der säkularen Wirklichkeit wahrgenommen. Damit widerspricht *Casanova* einerseits partiell der Säkularisierungsthese als Bedeutungsverlust der Religion und Rückzug aus dem öffentlichen Bereich wie auch der Privatisierungsthese, indem die Religion in der Postmoderne mit der Öffentlichkeit verwoben ist und eine funktionale Bedeutung innehat.

5.4 Die Sichtbarkeit von Religion im öffentlichen Bereich als neue Religion

Die festgestellten verschiedenen Formen der Religion in der Postmoderne wie auch die Bedeutung der Religion als private und öffentliche Instanz, welche durch den Prozess der Ent-Privatisierung geprägt ist, werfen die Frage nach der Sichtbarkeit der Religion auf. Ist jede Form der Religion in der Postmoderne sichtbar? Ist jede sichtbare Form der Religion von Bedeutung? Sind Zusammenhänge zwischen Sichtbarkeit und Bedeutung der Religion festzustellen?

Ausgehend von diesen Fragen und der pointierten Aussage *Habermas*‘ einer „postsäkularen Gesellschaft“⁵⁰⁵ untersucht *Ralf Hoburg* die Wiederkehr der Religion in der Postmoderne als erhöhte Sichtbarkeit der Religion in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung. Diese erhöhte Sichtbarkeit der Religion konstatiert auch *Habermas* und schließt auf eine neue Qualität des neo-christlichen Selbstbewusstseins, welches von vollen Kirchen, steigenden Mitgliederzahlen der

⁵⁰³ Vgl. Pickel, G.: Religionssoziologie, S. 279-271.

⁵⁰⁴ Vgl. Becker, P.: Die Zukunft von Religion und Kirche in Deutschland, S. 21.

⁵⁰⁵ Johannsen, F.: Postsäkular? – Religion im Zusammenhang gesellschaftlicher Transformationsprozesse, S. 23.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

institutionellen Form der Religion und medialer Aufmerksamkeit gegenüber der Religion begleitet ist. Dabei wird die Religion durch das Spektrum religiöser Formen in der Öffentlichkeit sehr verschieden wahrgenommen.

Unter dem Ansatz einer modellhaften Beschreibung der verstärkten Wahrnehmbarkeit der Religion in der Öffentlichkeit und der Frage nach Korrelationen für die institutionelle Form der Religion kategorisiert *Hoburg* die Wahrnehmung der Religion in Phänomene der institutionellen und der individuellen Form der Religion. Dabei kann durch die Indikatoren „Besucherzahl in Gottesdiensten, Kirchenwiedereintritte sowie das Beteiligungsverhalten von Kirchenmitgliedern in Gemeinden“⁵⁰⁶ eine verstärkte öffentliche Wahrnehmung der institutionellen Form der Religion festgestellt werden. Neben diesen Indikatoren führt *Hoburg* religiöse Symbole wie die Dresdner Frauenkirche oder den Hamburger Michel als herausragende kultur- und identitätsstiftende Symbole an, welche in der säkularen Öffentlichkeit Wertschätzung und Bedeutung erfahren⁵⁰⁷. Mit der verstärkten Präsenz und Wahrnehmung der institutionellen Form der Religion werden die religiöse Tradition und Sozialisation gestärkt. Gleichzeitig geht mit der öffentlichen Wahrnehmung der Religion eine Entkirchlichung einher, indem die gottesdienstliche Nutzung symbolträchtiger Kirchen durch eine kulturhistorische und repräsentative Nutzung der Kirchen ersetzt wird⁵⁰⁸. Somit ist die Wahrnehmung der Religion und der religiösen Symbole in der Öffentlichkeit nicht auf rein sakrale Inhalte reduziert, sondern umfasst auch immanente kulturhistorische Aspekte. Jedoch können durch die Öffnung der religiösen Räume und Symbole als öffentliche Räume ein Zugang zur Religion und die Möglichkeit der religiösen Erfahrung geschaffen werden⁵⁰⁹. Diese Möglichkeit, eröffnet durch die Religion im öffentlichen Raum, sieht *Hoburg* von einem stark "inszenatorischen Charakter" begleitet, der Religion in der Postmoderne zu einer ästhetischen Selbstdarstellung und einem kulturhistorischen Moment macht⁵¹⁰. Damit muss die Sichtbarkeit der Religion im öffentlichen Raum der Postmoderne und die institutionellen Form der Religion neu verstanden werden, da säkulare und transzendente Inhalte vermischt werden und die Religion eine Bedeutung als kulturhistorische Größe inne hat, welche einen Zugang zur Religion im öffentlichen Raum

⁵⁰⁶ Johannsen, F.: Postsäkular? – Religion im Zusammenhang gesellschaftlicher Transformationsprozesse, S. 26.

⁵⁰⁷ Vgl. ebd., S. 31-32.

⁵⁰⁸ Vgl. ebd., S. 34.

⁵⁰⁹ Vgl. ebd., S. 35.

⁵¹⁰ Vgl. ebd., S. 33.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

ermöglicht.

Die verstärkte öffentliche Präsenz und Wahrnehmbarkeit der Religion stellt dabei keine genuin neue Form der Religion dar, sondern präsentiert die institutionelle wie auch die individuelle Form der Religion in einem neuen Kontext⁵¹¹. Dabei unterscheidet *Hoburg* die Präsenz der Religion in der Öffentlichkeit, welche klar zu beobachten ist, von der Repräsentanz der Religion als "symbolische Wiedererkennbarkeit und identitätsstiftende Größe"⁵¹² der Religion, welche ereignisorientiert in der säkularen Öffentlichkeit medial inszeniert wird mit schwachen religiösen Inhalten⁵¹³. Somit zeigt die Wahrnehmung der Religion in der Öffentlichkeit als Repräsentanz nach *Hoburg* eine schwache „normative Kraft des Religiösen“, die gesellschaftliche Bereiche, welche zuvor vollständig säkularisiert waren, religiös beleben kann⁵¹⁴. Diesen Zusammenhang zwischen der öffentlichen Repräsentanz der Religion als schwache Präsenz des Christlichen und einer Rückkehr der Religion hinterfragt *Stefan Knobloch*. So eröffnet die Repräsentanz der Religion einen Zugang zur Religion und weckt religiöses Interesse, so dass der Glaube als Kenose natürlich erfahrbar wird und damit die individuelle Beziehung zwischen Mensch und Gott stärkt⁵¹⁵. Durch diese Möglichkeit sieht auch *Knobloch* in der starken öffentlichen Präsenz der Religion eine vitalisierende Wirkung auf die Religion, welche eine Rückkehr der Religion in den öffentlichen Raum beschreibt. Auch der Freiburger Religionssoziologe *Michael Ebertz* beobachtet eine starke öffentliche Präsenz der Religion, welche besonders durch extreme religiöse Gruppen getragen wird⁵¹⁶. Dabei ist die Wahrnehmung dieser religiösen Gruppen überproportional aufgrund der starken Visualisierung und der Nutzung von Medien. Jedoch lässt diese starke Präsenz der extremen religiösen Gruppen nach *Ebertz* keinen Rückschluss auf die quantitative Zustimmung und die Bedeutung dieser Form zu. Eine echte Wiederkehr der Religion wird durch eine individuelle „Sehnsucht nach Religion“ als identitätsstiftende Größe und eine religiöse Deutung des Lebens getragen, so dass die Religion eine substantielle Größe darstellt⁵¹⁷. Damit kann die Präsenz der Religion als Zugang zur Religion und Möglichkeit der religiösen Deutung verstanden werden, welche individuell aufgenommen wird.

⁵¹¹ Vgl. ebd., S. 24-25.

⁵¹² Ebd., S. 37.

⁵¹³ Vgl. ebd., S. 37.

⁵¹⁴ Vgl. ebd., S. 38.

⁵¹⁵ Vgl. Dienberg, T.: Woran glaubt Europa?, S. 131.

⁵¹⁶ Vgl. ebd., S. 72.

⁵¹⁷ Vgl. Johannsen, F.: Postsäkular? – Religion im Zusammenhang gesellschaftlicher Transformationsprozesse, S. 26-28.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Die wachsende Bedeutung der Religion in der Postmoderne führt *Pollack* auf eine verstärkte Präsenz der Religion zurück, welche in der Postmoderne einen Gegenpol zum „aufklärerischen Glauben an Fortschritt, Rationalität und technologische Kontrolle darstellt und damit die Zunahme der Attraktivität traditioneller Mächte, zu denen auch die Religion gehört“⁵¹⁸ begründet. Damit sind die verstärkte Präsenz der Religion und die Rückkehr der Religion als Kompensation zur rational ausgerichteten gesamtgesellschaftlichen Ordnung zu verstehen⁵¹⁹. Gleichzeitig wird die Rückkehr der Religion in der Öffentlichkeit von einer positiven Laizität begleitet, indem die Religion gesellschaftlich akzeptiert wird und öffentlich präsent ist, jedoch keinen direkt Einfluss auf Subsysteme ausübt⁵²⁰. Diese Entprivatisierung und Vitalisierung der Religion repräsentiert jedoch nur einen Teilaspekt der Religion, da besonders extreme und medial affine religiöse Gruppen die Veränderung der Religion als öffentliche Präsenz tragen, so dass keine Aussage über die gesamte Situation der Religion in der Postmoderne abgebildet wird⁵²¹.

⁵¹⁸ Pollack, D.: Säkularisierung – ein moderner Mythos?, S. 57.

⁵¹⁹ Vgl. Gabriel, K.: Alte Probleme und neue Herausforderungen, S. 19-20.

⁵²⁰ Vgl. Dienberg, T.: Woran glaubt Europa?, S. 76.

⁵²¹ Vgl. Pickel, G.: Religionssoziologie, S. 279-271.

6 Überprüfung der Säkularisierungsthese durch empirische Erhebungen

6.1 Pollack und Ziebertz: Empirische Untersuchung der religiösen Formen

Um die Veränderung der Religion in der Moderne als Folge der Säkularisierung zu untersuchen, erhebt *D. Pollack* die Formen der Religion in der Moderne empirisch anhand verschiedener Indikatoren. Dabei unterscheidet *Pollack* aufgrund der funktionalen Differenzierung, welche im gesellschaftlichen sowie religiösen Bereich Veränderungen bedingt hat, zwischen der institutionellen und der individuellen Form der Religion. Beide Formen weisen, wie bereits in 5.1 und 5.2 dargestellt, eine Kombination aus substanziellen und funktionalen Elementen der Religion auf, jedoch ist die Kombination im Speziellen und sind dadurch bedingt die Ausrichtung und Entwicklung der jeweiligen religiösen Form verschieden. Mit den empirisch evaluierten Ergebnissen zur Veränderung der Religion bezieht sich *Pollack* auf die von *Taylor* vorgestellte Säkularisierungsthese in ihrer Bedeutung als 1. generelle Abnahme der Bedeutung von Religion. 2. Rückzug der Religion aus dem öffentlichen Raum und 3. der Verlust von religiöser Vorherrschaft und Kontrolle in gesellschaftlichen Teilbereichen⁵²² sowie auf die Individualisierungs- und Privatisierungsthese nach *Luckmann*. Die empirische Untersuchung anhand von Indikatoren birgt stets die Schwierigkeit, geeignete Indikatoren zu wählen, welche besonders für die individuelle Form der Religion, welche eine große Bandbreite religiöser Formen umfasst, problematisch ist.

Der von *Pollack* gewählte Indikator „Glaubensaussagen“ für die Erhebung der individuellen Form der Religion erfasst institutsnahe Formen der individuellen Religion, jedoch werden deinstitutionalisierte außerkirchliche Form der Religion, welche von veränderlichen substanziellen Elementen geprägt sind, durch diesen kaum erfasst⁵²³. Zur Erhebung der institutionellen Form der Religion verwendet *Pollack* den Indikator der Kirchenmitgliedschaft sowie der Kirchenein- und Kirchenaustritte, welcher eine gute Quantifizierung der religiösen Form darstellt, jedoch keine Aussage zu substanziellen Elementen der religiösen Form und der individuellen Bedeutung zulässt.

Ausgehend von diesen Indikatoren zeigt sich für die institutionelle Form der Religion beginnend mit der empirischen Erhebung für 1945 eine starke Kirchenbindung, welche langsam und stetig

⁵²² Joas, H.: Glaube als Option, S. 26.

⁵²³ Vgl. Pollack, D.: Säkularisierung – Ein moderner Mythos?, S. 158.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

abnimmt. Dieser stetige Rückgang der Kirchenmitgliedschaft wird ab 1960 rapide verstärkt, was *Pollack* in Korrelation zu den gesellschaftlichen Umbrüchen der 68er-Bewegung sieht und der damit verbundenen Kritik an Religion versteht. Bis zum Ende der 1960er-Jahre steigen die Kirchenaustritte auf ein Maximum, was *Pollack* als Hochzeit der Kirchenaustritte und massiven Rückgang der Kirchenbindung analysiert. Diese Ergebnisse werden durch *Karl Gabriel* bestätigt, der empirisch ebenfalls einen beschleunigten quantitativen Rückgang der institutionellen Religion in den 60er- und 70er- sowie in den 90er-Jahren feststellt. Die Zahl der Kirchenmitglieder hat sich demnach seit den 1990er-Jahren um 4 Mio., was einem Anteil von 14 % entspricht, verringert. Aufbauend auf den empirischen Ergebnissen zur institutionellen Form der Religion summiert *Pollack* wie auch *Gabriel*, dass durch den Rückgang der Kirchenmitgliedschaft die Religion ihre gesellschaftlich dominierende religiöse Monopolstellung und öffentliche Präsenz verloren hat, so dass die institutionelle Religion in der Moderne keine zwingende „Primärinstitution“ der transzendenten Deutung darstellt⁵²⁴. Diese veränderte gesellschaftliche Bedeutung und Präsenz der institutionellen Form der Religion ziehen gravierende Konsequenzen für die religiöse Sozialisation und Vermittlung von Religion nach sich, da das offizielle Modell der Religion, vermittelt durch die institutionelle Religion, an Zuspruch und Bedeutung und damit auch an praktischer Plausibilität verliert. Die fehlende Sozialisation der institutionellen Religion in der Moderne bringt eine Diskrepanz zwischen den immanenten Vorstellungen und den Vorstellungen des religiösen Modells hervor, wodurch die Bindung an die institutionelle Religion weiter an Plausibilität und Stabilität verliert⁵²⁵. Diesen Gesamtprozess der rückläufigen Zugehörigkeit zur institutionellen Religion und den daraus folgenden Bedeutungsverlust der institutionellen Religion versteht *Luckmann* als Erosionsprozess mit zunehmender Geschwindigkeit.

Hinsichtlich der Interpretation dieser empirischen Ergebnisse führt *Pollack* wie auch *Gabriel* die durch *Luckmann* formulierte Individualisierungsthese an, welche zunächst intraorganisatorisch in der institutionellen Form der Religion stattfindet, indem die individuelle Interpretation der Religion Differenzen zum offiziellen Modell der Religion aufweist, so dass zunächst differenzierte religiöse Interpretationen und Formen innerhalb der institutionellen Religion bestehen⁵²⁶. Diese Form der religiösen Veränderung innerhalb der institutionellen Religion, als Distanz zum offiziellen Modell,

⁵²⁴ Vgl. Gabriel, K.: Alte Probleme und neue Herausforderungen, S. 14.

⁵²⁵ Vgl. Luckmann, Th.: Die unsichtbare Religion, S. 131.

⁵²⁶ Vgl. Gabriel, K.: Alte Probleme und neue Herausforderungen, S. 17-18.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

bezeichnet *Luckmann* als interne Säkularisierung. Aufbauend auf dieser intraorganisatorischen Individualisierung, welche anhand der Indikatorenanalyse empirisch nicht zu erheben ist, findet eine religiöse Individualisierung als Trennung und damit verbunden ein Bedeutungsverlust der religiösen Institution statt, was *Luckmann* als externe Säkularisierung zusammenfasst. Diese interorganisatorische Individualisierung wird empirisch als Kirchaustritt wahrgenommen, der durch eine mangelnde Bedeutung und Plausibilität der institutionellen Form der Religion begründet ist⁵²⁷. Anhand der Indikatorenanalyse stellt *Pollack* fest, dass der Personenkreis von Hochgebildeten, Freiberuflern und Selbstständigen im Alter von 20 bis 29 Jahren, welche stark von den Veränderungen der Modernisierung betroffen sind, dem Prozess der interorganisatorischen Individualisierung zustimmt. Dieser Personenkreis weist anhand der empirischen Daten eine vergrößerte Distanz zur traditionell-institutionellen Form der Religion und eine Zustimmung zu individuellen Formen der Religion auf⁵²⁸. Ebenfalls zeigen Personen an den Rändern der religiösen Gemeinschaft mit einer geringen Bindung an die traditionell-institutionalisierte Religion eine Zustimmung zu individuellen Formen der Religion, motiviert durch das soziale Beziehungsgeflecht⁵²⁹. Aufgrund dieser Korrelation der religiösen Individualisierung mit der gesellschaftlichen Stellung geht *Pollack* von einem Mechanismus aus, welcher die Bindung an die institutionelle Religion durch ein immanentes Beziehungsgeflecht und die Anforderungen des immanenten Bereichs schwächt. Diesen Mechanismus untermauert *Pollack* durch eine empirische Trendanalyse, welche die Anzahl der Kirchenbesuche und das Interesse an Kirche mit dem gesellschaftlichen Individualisierungsstreben in Beziehung setzt. Diese Trendanalyse zeigt mit wachsender Individualisierung, beginnend in den 60er-Jahren, eine stetige Loslösung von der institutionellen Form der Religion und eine Distanzierung von der Institution Kirche. Diesen Prozess fasst *Pollack* als Entkirchlichung zusammen und summiert die Institution Kirche als einen von vielen Orten der Religion in der Moderne. Somit geht *Pollack* von einer kausalen Verknüpfung der gesellschaftlichen Veränderungen mit der religiösen Situation aus. Diese Interpretation wird durch das bleibend hohe Niveau der Kirchaustritte unterstützt, was *Pollack* durch den fortdauernden Modernisierungsprozess und die damit einhergehenden Anforderungen an das Individuum und Diskrepanz zu Anforderungen der institutionellen Religion begründet. Den

⁵²⁷ Vgl. *Pollack*, D.: Säkularisierung – Ein moderner Mythos?, S. 141.

⁵²⁸ Vgl. ebd., S. 134-136.

⁵²⁹ Vgl. ebd., S. 138.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

kausalen Zusammenhang zwischen gesellschaftlichen und religiösen Veränderungen greift auch *Luckmann* auf, der das Individualisierungsstreben in der Religion verwirklicht sieht, welche durch die institutionelle Form der Religion eingeschränkt wird. Diese Einschränkung bedingt eine Ablehnung der institutionellen Form der Religion und eine Ersetzung durch funktionale Äquivalente zur institutionellen Religion. Ebenfalls bedingen die gesellschaftlichen Veränderungen in den 1970er-Jahren durch die Anti-Vietnam-Krieg-Kampagne und die damit verbundenen neuen Werte wie Gerechtigkeits- und Autonomiestreben ein Spannungsverhältnis zwischen den gesellschaftlichen und religiösen Anforderungen⁵³⁰. Diese Spannung wird durch eine Ablehnung der institutionellen Form der Religion und deren Werte gelöst, was *Pollack* und *Gabriel* empirisch als geringe Zustimmung zur institutionellen Form und Welle des Kirchenaustritts erfassen⁵³¹. Der Zusammenhang zwischen gesellschaftlicher und religiöser Veränderung wird ebenfalls durch die Situation Mitte der 1990er-Jahre evident, bei dem gesellschaftliche Umbrüche und religiöse Veränderungen koinzidieren und ein religionsfreundliches Klima wie auch eine große Zustimmung zur institutionellen Form der Religion nach sich ziehen⁵³². Somit untermauert *Pollack* durch die empirisch aufgezeigten Korrelationen den Zusammenhang zwischen gesellschaftlichen und religiösen Veränderungen.

Gleichzeitig zeigt sich empirisch, dass die Begriffe „Religion“ und „Kirche“ in der Moderne sowie in der Postmoderne komplett entkoppelt genutzt werden⁵³³, was hinsichtlich anderer religiöser Formen von besonderem Interesse ist. So stellt die individuelle Form der Religion eine „neue Sozialform der Religion“⁵³⁴ dar, welche das starre institutionelle Milieu verlässt und neue Möglichkeiten der Religion eröffnet. Innerhalb der individuellen Form der Religion sind die Suche und das individuelle Bedürfnis nach Transzendenz und Spiritualität zentral. Damit wird durch diese Veränderung der Religion motiviert durch „die Säkularisierung die Religion entmachtet und ermächtigt zugleich“⁵³⁵, je nach vorliegendem Religionsverständnis und der betrachteten religiösen Form. Hinsichtlich der empirischen Zustimmung zu der individuellen Form der Religion ist eine starke Zustimmung von kirchenkritisch eingestellten Jugendlichen festzustellen, welche die

⁵³⁰ Vgl. *Pollack*, D.: Säkularisierung – Ein moderner Mythos?, S. 145.

⁵³¹ Vgl. ebd., S. 80-81.

⁵³² Vgl. ebd., S. 94.

⁵³³ Vgl. *Meyer-Blanck*, M.: Land ohne Gott, S. 32.

⁵³⁴ *Luckmann*, Th.: Die unsichtbare Religion, S. 132.

⁵³⁵ *Beck*, U.: Der eigene Gott, S. 41.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Religion sowohl hinsichtlich ihrer Funktion als auch der Passung zur Lebenswelt reflektieren und in der institutionellen Form der Religion keinen Zugang oder keine Möglichkeiten des religiösen Ausdrucks finden⁵³⁶. Somit eröffnet die individuelle Form der Religion Möglichkeiten und geht auf individuelle Bedürfnisse ein, wie *Pollack* anhand des Indikators der Glaubensaussagen feststellt. Jedoch zeigt die empirische Untersuchung der individuellen Form der Religion seit Mitte des 20. Jahrhunderts eine signifikante Abnahme, was *Ziebertz* und *Pollack* mit einer fehlenden Anschlussfähigkeit bedingt durch sprachliche und kulturelle Gegebenheiten kausal in Verbindung setzen. Durch dieses empirische Ergebnis können kompensatorische Effekte der individuellen Religion zu Lasten der institutionellen Religion nicht verifiziert werden⁵³⁷. Vielmehr geht *Pollack*, gestützt durch die empirischen Ergebnisse, von einem korrelativen Zusammenhang zwischen der institutionellen und der individuellen Form der Religion aus, da die Formen hinsichtlich substanzieller als auch einiger funktionaler Elemente aufeinander aufbauen. Ebenfalls bedingt die religiöse Sozialisation, als elementarer Zugang zur Religion, religiöses Wissen und die Fähigkeit, eine individuelle religiöse Ausrichtung einzunehmen, als Grundlage der individuellen Form der Religion⁵³⁸. Damit hat die institutionelle Religion auch in der Moderne eine dominante Stellung inne, indem in Kindergärten, Schulen oder Freizeitorganisationen in christlicher Trägerschaft die religiöse Sozialisation durch die institutionelle Religion stattfindet, jedoch in absolutem Ausmaß insgesamt reduziert ist. Den Zusammenhang zwischen der traditionell-institutionellen und der individuellen Form der Religion weist auch *Karl Gabriel* empirisch nach, so dass eine schwache Bindung an die Institution Kirche mit einer geringen institutionellen Glaubensüberzeugung einhergeht und einen geringen Zuspruch zur individuellen Form der Religion bedingt⁵³⁹. Somit müssen die empirisch erfassten sinkenden Mitgliederzahlen der traditionell-institutionellen Form der Religion, welche nicht durch die individuelle Form der Religion kompensiert werden, als Bedeutungsverlust der Religion in der Moderne verstanden werden, so dass die empirische Religionsforschung die Säkularisierungsthese als Bedeutungsverlust und quantitativen Rückgang der Religion bestätigt⁵⁴⁰.

⁵³⁶ Vgl. *Ziebertz*, H.-G.: Religiöse Signaturen heute, S. 132-136.

⁵³⁷ Vgl. *Pollack*, D.: Säkularisierung – Ein moderner Mythos?, S. 165-166.

⁵³⁸ Vgl. ebd., S. 92.

⁵³⁹ Vgl. *Gabriel*, K.: Alte Probleme und neue Herausforderungen, S. 14.

⁵⁴⁰ Vgl. *Pollack*, D.: Säkularisierung – Ein moderner Mythos?, S. 182.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Ziebertz hinterfragt den empirisch aufgezeigten Rückgang der institutionellen Religion kritisch, da er von einer Verknüpfung der institutionellen Religion mit dem allgemeinen Begriff „Religion“ ausgeht. Infolge dieser Verknüpfung und der sich ergebenden sprachliche Unschärfe für den Begriff „Religion“ stellt *Ziebertz* empirisch fest, dass im unreflektierten alltäglichen Sprachgebrauch und auf symbolischer Ebene die Begriffe „Religion“ und „institutionelle Religion“ miteinander identifiziert werden. Dieser Zusammenhang auf einem unreflektierten Niveau bedingt eine Gleichung als „Religion = Christentum = Kirche“⁵⁴¹, welche erst auf einem sekundären reflektierten Niveau differenziert wird⁵⁴². Anhand dieser Verknüpfung wird der empirisch festzustellende Rückgang der institutionellen Religion mit der Religion insgesamt identifiziert. Diese Problematik ist besonders in der individuellen Befragung zur Religion und der Zustimmung zu Glaubensaussagen virulent, da hier je nach Person und Frage die begriffliche Unschärfe verfälschte Ergebnisse bedingt.

Neben dem empirisch untersuchten Zusammenhang zwischen gesellschaftlicher und religiöser Veränderung führt *M. Ebertz* die demographische Entwicklung als entscheidenden Einflussfaktor des religiösen Wandlungsprozesses an. So stellt *Ebertz* eine „Überalterung des Mitgliederbestandes“⁵⁴³ und die Erosion der Taufbereitschaft fest. Insgesamt ergibt sich für die Teilnahme an den kirchlich-rituellen Angeboten an Lebenswenden, wie Taufe, Hochzeit und Beerdigung, empirisch ein niedriges stabiles Niveau, welches *Ebertz* durch gemischt-konfessionelle Ehen begründet. In der Folge hat die institutionelle Religion eine sehr geringe Bindekraft und kaum Einfluss auf das Alltagsleben. Somit resümiert *Ebertz* aufbauend auf den empirischen Ergebnissen einen kleinen, konstanten Bevölkerungsanteil mit Bindung an die institutionelle Religion sowie einen immensen Mitgliederverlust der institutionellen Religion im 20. Jahrhundert bedingt durch die demographische Entwicklung. Durch diesen Zusammenhang geht *Ebertz* wie auch *Gabriel* für das 21. Jahrhundert perspektivisch von einem weiteren Mitgliederrückgang der institutionellen Form der Religion aus, so dass der Bevölkerungsanteil der institutionell gebundenen Christen unter 50 % sinken wird⁵⁴⁴.

⁵⁴¹ Vgl. *Ziebertz*, H.-G.: Religiöse Signaturen heute, S. 73.

⁵⁴² Vgl. ebd., S. 69-72.

⁵⁴³ *Ebertz*, M.: Erosion der Kirche, S. 32.

⁵⁴⁴ Vgl. *Gabriel*, K.: Alte Probleme und neue Herausforderungen, S. 21.

6.1.1 Kritische Einwände zur empirischen Erhebung

Die empirischen Ergebnisse zum religiösen Wandlungsprozess und deren Interpretation hinsichtlich des Zuspruchs und der Bedeutung der Religion in der Moderne müssen aus methodischer und analytischer Sicht kritisch betrachtet werden. So ist zunächst festzustellen, dass die empirischen Ergebnisse maßgeblich durch die gewählten Indikatoren und die Fragestellung beeinflusst sind, da nur Zusammenhänge, die erhoben und hinterfragt werden, auch bestätigt werden können. Zudem basieren die empirischen Untersuchungen des religiösen Wandlungsprozesses von *Pollack*, *Gabriel*, *Ziebertz* und *Ebertz* auf einem funktional definierten Religionsbegriff, wie anhand der gewählten Indikatoren und kirchenstatistischer Angaben zur Religion deutlich wird, so dass die Aussagen der empirischen Untersuchung lediglich auf einen funktionalen Religionsbegriff angewendet werden können. Die einseitige Ausrichtung der empirischen Erhebung der Religion auf einen funktionalen Religionsbegriff zeigt durch die starke Eingrenzung eine deutlich schlechtere Lage und Perspektive der Religion. Andere religiöse Formen, welche sich maßgeblich auf einen substanziellen Religionsbegriff stützen, wie individuelle, deinstitutionalisierte und disperse Formen der Religion, können empirisch nicht erfasst und bewertet werden, so dass die empirische Religionsforschung keine Aussage über die Entwicklung der Religion im außerkirchlichen Bereich treffen kann. Eine substanziell definierte Religion, welche etwas Unverfügbares, Transzendentes präsentiert und auf einem individuellen Zugang basiert, kann durch die empirische Forschung als innerweltliche, rational ausgerichtete und standardisierte Methode nicht erfasst werden. Aufgrund dieser Verfehlung zwischen Methode und Erfassungsgegenstand vermag die empirische Forschung keine Aussage zur Entwicklung der substanziell definierten Religion zu machen. Somit können die beschriebene Veränderung der substanziell definierten Form der Religion durch die Säkularisierung nach *Taylor* sowie die Veränderung der Religion durch den Prozess der Individualisierung, Privatisierung, die Dispersion und Pluralisierung der Religion empirisch nicht erhoben werden. Die damit verbundene Erscheinung der Religion in der Postmoderne eines „believing without belonging“⁵⁴⁵ kann empirisch verifiziert werden.

Aufgrund dieser einseitigen Ausrichtung der empirischen Untersuchung der Religion wird für die institutionelle Form der Religion ein umfangreiches und valides Ergebnis evaluiert, während im Bereich der individuellen und der deinstitutionalisierten Form der Religion die Größe der Lücken

⁵⁴⁵ Davie, Grace: Patterns of religion in Western Europe, S. 267.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

und Validität nicht beziffert werden kann. Fraglich ist auch, wie scharf die empirischen Ergebnisse aufgrund des verwendeten funktionalen Religionsbegriffs eine Abgrenzung verschiedener theoretischer Konzepte zulassen, da *Pollack* und *Ziebertz* beispielsweise die religiöse Individualisierung und Pluralisierung als religionssoziologische Erscheinung als Merkmal der Säkularisierung und damit als Bedeutungsverlust der institutionellen Form der Religion verorten⁵⁴⁶. Somit ist insgesamt das Ergebnis der empirischen Religionsforschung aus wissenschaftlicher und religionspädagogischer Sicht gemäß den verwendeten Ausgangsbedingungen der empirischen Erhebung nur sehr eingegrenzt zu verwenden. Eine Verallgemeinerung der empirischen Ergebnisse auf die Religion als substanzielle und funktionale Erscheinung würde ein wenig fundiertes und verzerrtes Bild der Religion präsentieren. Dieses verzerrte Bild zur Bestätigung theoretischer Entwürfe der Veränderung der Religion und der religionspädagogischen Situation in der Moderne zu nutzen ist aus wissenspropädeutischer Sicht nur sehr eingeschränkt zu begründen, so dass die empirische Erhebung sinnvoll und legitim zur Verifizierung eines religiösen Einzelphänomens und von eng umgrenzten religiösen Fragen zu nutzen ist.

6.1.2 Kompensation der Verluste der kirchlichen Religion durch außerkirchliche Formen der Religion?

Die bisher dargestellten empirischen Ergebnisse zu den religiösen Formen und deren Wandlungsprozess infolge der Säkularisierung beziehen sich auf die institutionelle sowie auf die individuelle Form der Religion. Jedoch wird beispielsweise durch *Luckmann* in der Individualisierungs-, Privatisierungsthese sowie durch *Höhn* in der Dispersionstheorie hinsichtlich einer Veränderung der Religion in der Postmoderne zu außerkirchlichen Formen der Religion argumentiert. Erweitert man den empirisch zu erhebenden Rahmen um außerkirchliche Formen der Religion, so bezieht sich der verwendete Religionsbegriff auf „mächtige geistesgeschichtliche Unterströme des Christentums“⁵⁴⁷, welche in institutionellen sowie deinstitutionellen Vorstellungen verarbeitet sind. Diese Formen sind zwischen dem institutionellen und dem individuellen Bereich zu verorten und daher in der bisherigen empirischen Betrachtung nicht erfasst worden. Aufgrund

⁵⁴⁶ Vgl. Knobloch, S.: Mehr Religion als gedacht!, S. 81.

⁵⁴⁷ Pollack, D.: Säkularisierung – Ein moderner Mythos?, S. 90.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

dieser Lücke in der empirischen Erhebung kann in Bezug auf eine „Revitalisierung der Religiosität und Spiritualität im 21. Jahrhundert“⁵⁴⁸ durch außerkirchliche Formen der Religion argumentiert werden. Der erweiterte Religionsbegriff wie auch die empirischen Daten umfassen Sterndeuter, Wunderheiler, Zen-Meditation, Yoga, New-Age, Esoterik, Psychokulten und Okkultismus als transzendente Vorstellung ohne institutionelle Bindung. Diese Form der außerkirchlichen Religion muss sich gegen quasi-religiöse Phänomene oder religiöse Äquivalente, wie Sport, Bodybuilding, spirituelle Gurus oder die Unterhaltungsindustrie, abgrenzen, welche keine transzendente Vorstellung und keinen geschlossenen Phänomenbereich beinhalten⁵⁴⁹. Die Zustimmung und Bedeutung dieser außerkirchlichen Form der Religion erfasst *Pollack* durch die Indikatoren: individuelle transzendente Vorstellungen sowie Zustimmung zu und Bindung an diese Form. Empirisch ergibt sich, dass ein großer Bevölkerungsanteil eine oberflächliche Zustimmung zu den außerkirchlichen Formen der Religion und deren religiöse Praktik zeigt, jedoch ohne tiefgründiges Hintergrundwissen oder eine religiöse Vorstellung. Aufgrund dieser überwiegend oberflächlichen und funktionalen Wahrnehmung der außerkirchlichen Form der Religion kann kein kompensatorischer Effekt zu den quantitativen Rückgängen der institutionellen und der individuellen Form der Religion verzeichnet werden.

Zu den empirisch erhobenen Daten zur außerkirchlichen Form der Religion ist anzumerken, dass die Daten eine sehr kurze Zeitspanne repräsentieren und dadurch keine reliablen Aussagen, sondern lediglich einen Trend darstellen, der als Anhaltspunkt für die weitere Entwicklung der Religion verstanden werden kann⁵⁵⁰. Zudem wird durch die empirischen Daten nur ein Teil der außerkirchlichen, deinstitutionalisierten Form der Religion erfasst, damit stellt *Pollack* eine sich fortlaufend entwickelnde Vielfalt religiöser Formen fest⁵⁵¹. Insgesamt lässt sich die Frage nach der Kompensation der Bedeutungs- und Zustimmungsverluste der institutionellen und der individuellen Form der Religion durch die außerkirchliche Form der Religion und einer religiösen Revitalisierung gestützt durch die empirischen Daten nur als vorläufige Tendenz beantworten⁵⁵².

⁵⁴⁸ Beck, U.: Der eigene Gott, S. 42.

⁵⁴⁹ Vgl. Pollack, D.: Säkularisierung – Ein moderner Mythos?, S. 153-154.

⁵⁵⁰ Vgl. Pollack, D.: Säkularisierung – Ein moderner Mythos?, S. 169.

⁵⁵¹ Vgl. Troeltsch, Ernst: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, S. 967:

⁵⁵² Vgl. Pickel, G.: Religionssoziologie, S. 175.

6.2 Pollack: Empirische Untersuchung der religiösen Individualisierung als Deinstitutionalisierung

Der empirisch festgestellte Bedeutungsverlust der institutionellen Form der Religion sowie der Zuspruch zu verschiedenen außerkirchlichen und deinstitutionalisierten Formen der Religion stellt eine gravierende Veränderung der Religion in der Postmoderne dar, welche im Hinblick auf die religiöse Individualisierung genauer untersucht werden soll. So kann diese Veränderung der religiösen Formen durch die Individualisierungsthese nach *Luckmann* begründet werden, da durch die individuelle Ausrichtung der Religion die Begriffe Religion und Kirche als entkoppelt verstanden werden⁵⁵³. Damit wird in der Postmoderne eine „neue Sozialform der Religion“⁵⁵⁴ als deinstitutionalisierte Form der Religion evaluiert. Diese religiöse Form baut auf einem substanziellen Religionsbegriff auf und fokussiert religiöse Erfahrungen und Kontakte zu einer transzendenten Ebene als zentrales Element ohne feste institutionelle Anbindung. Mit der Veränderung der religiösen Deinstitutionalisierung als Auswanderung der Religion aus der Kirche findet eine Trennung zwischen Religion und Kirche statt. Diese Trennung von Religion und Kirche beschreibt auch *Karl Gabriel*, welche er als Prozess der Entkirchlichung versteht und anhand von drei Merkmalen identifiziert:

1. „Freisetzung und Distanzierung der Individuen von kirchlichen Glaubensvorstellungen, Ritualvorschriften und Verhaltensnormen [...] als zurückgehende Partizipation der Menschen an der institutionalisierten Religion.
2. Trennung des Subsystem Religion von anderen Subsystemen, wie Politik, Wirtschaft, Wissenschaft und Erziehung, und deren Institutionen.
3. Bedeutungsrückgang der durch die religiöse Institution Kirche repräsentierten symbolischen Integrationsformen der Religion.“⁵⁵⁵

Diese Merkmale der Deinstitutionalisierung überprüft *Gabriel* in der modernen Gesellschaft empirisch, indem er die Mitgliederzahlen der institutionellen Form der Religion sowie die Differenz der Werte- und Moralvorstellungen der institutionellen zur individuellen Form der Religion

⁵⁵³ Vgl. Meyer-Blanck, M.: Land ohne Gott?, S. 32.

⁵⁵⁴ Luckmann, Th.: Die unsichtbare Religion, S. 132.

⁵⁵⁵ Gabriel, K.: Alte Probleme und neue Herausforderungen, S. 13.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

indikatorengestützt erhebt. Aufgrund der rückläufigen Zustimmung und großen Differenzen zwischen individuellen und institutionellen Werte- und Moralvorstellungen konstatiert *Gabriel* eine Veränderung der Religion hin zu einer deinstitutionalisierten individuellen Form in der Moderne, so dass die These der Entkirchlichung in der Postmoderne untermauert wird⁵⁵⁶. Auch *Pollack* stellt empirisch eine religiöse Individualisierung als Stärkung der individuellen Form der Religion und Rückgang der institutionellen Form der Religion fest, welche das Merkmal der Entkirchlichung erfüllt.

Um kausale Zusammenhänge der zu beobachtenden religiösen Deinstitutionalisierung zu beleuchten, analysiert *Pollack* die Deinstitutionalisierung der Religion in Korrelation zu soziostrukturellen Merkmalen wie Bildung, Lebensraum, Alter und Geschlecht. In dieser vergleichenden empirischen Untersuchung hebt *Pollack* das Merkmal „Bildung“ als entscheidende Komponente hervor, da dieses Merkmal eine negative Korrelation mit der institutionellen wie auch der individuellen Form der Religion aufweist und gleichzeitig positiv mit außerkirchlicher, deinstitutionalisierter Religion korreliert. Ebenfalls auffällig ist das soziostrukturelle Merkmal „Lebensraum“, welches binär zwischen Großstadt und Landleben unterscheidet und eine negative Korrelation zwischen Großstadt und der institutionellen Form der Religion, jedoch eine positive Korrelation zwischen der Großstadt und der außerkirchlichen deinstitutionalisierten Form der Religion aufzeigt. Das Merkmal „Alter“ stellt ein entscheidendes Kriterium für die religiöse Individualisierung und Zustimmung zu außerkirchlichen deinstitutionalisierten Formen der Religion dar, da bei älteren Menschen eine stärkere Bindung an die traditionell-institutionelle Form der Religion festzustellen ist im Gegensatz zu Jugendlichen, welche eine kritisch-differenzierte Haltung gegenüber der traditionell-institutionellen Form der Religion vertreten und deinstitutionalisierten Formen der Religion stärker zustimmen. *Pollack* untersucht das Merkmal „Geschlecht“ in Korrelation zur religiösen Deinstitutionalisierung und stellt für Frauen eine Tendenzen der Bindung an die institutionelle Form der Religion und für Männer eine stärkere Tendenz zur deinstitutionalisierten außerkirchlichen Form der Religion fest⁵⁵⁷. Damit hält *Pollack* als Zwischenergebnis der kausalen Betrachtung der religiösen Deinstitutionalisierung in Korrelation zu soziostrukturellen Merkmalen fest, dass die erweiterte Bildung durch die Industrialisierung es

⁵⁵⁶ Vgl. ebd., S. 22-23.

⁵⁵⁷ 15. Shell-Jugendstudie mit dem Fazit "Keine Renaissance der Religion!", wobei die mediale Aufmerksamkeit und Präsenz der Kirche im Kontrast zu der Erhebung der Zugehörigkeit und der religiösen Praxis stehen..

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

ermöglicht, die Bindung an die traditionell-institutionelle Form der Religion zu schwächen und eine religiöse Deinstitutionalisierung zu motivieren⁵⁵⁸. Durch die erweiterte Bildung und das veränderte Umfeld der Großstadt hat die Religion wenige gesellschaftliche Funktionen inne, so dass Religion zu einer individuellen Größe wird, welche deinstitutionalisiert praktiziert wird. Durch diesen Wandel ist die von *Luckmann* argumentierte Trennung der religiösen Sozialstruktur und des religiösen Inhalts in der individuellen deinstitutionalisierten Form der Religion in der Postmoderne praktisch vollzogen. Damit ist festzustellen, dass die Deinstitutionalisierung als Schritt der Säkularisierung „die Religion zugleich entmachtet und ermächtigt“⁵⁵⁹, indem die Monopolstellung der starren institutionellen Form der Religion überwunden wird und Religion in neuen Formen praktiziert werden kann, welche individuelle Bedürfnisse und die Suche nach Transzendenz aufnehmen. Durch diese individuelle Möglichkeit der Gestaltung von Religion wird die Religion anschlussfähig und vital. Exemplarische Ergebnisse der Deinstitutionalisierung sind die religiöse Erscheinung des „believing without belonging“⁵⁶⁰ oder die Erscheinung der Religion an markanten Punkten des Lebens.

Somit kann gestützt durch die empirischen Ergebnisse der religiösen Individualisierung und der religiösen Deinstitutionalisierung die These *Luckmanns* der unsichtbaren Religion in der Postmoderne bestätigt werden. Jedoch lässt sich aus der religiösen Deinstitutionalisierung keine Aussage zur Säkularisierung als Bedeutungsverlust der Religion ableiten. Die Trennung von Inhalt und Sozialstruktur der Religion ermöglicht neue Funktionen und Bedeutungen der Religion, welche empirisch nur schwer zu erfassen sind. Zudem hat die institutionelle Religion als historisches und öffentliches Gut, welches in der Gesellschaft verwoben ist, eine bleibende Bedeutung inne. Aufgrund dieser Gegebenheit der institutionellen Form der Religion versteht *Hervieu-Leger* die Religion als eine latent vorhandene Kulturressource und gemeinsames Identitätsmerkmal, welches für das Alltagsleben in der Postmoderne vielleicht von nachrangiger Bedeutung ist, jedoch im individuellen Bedarfsfall und in Krisenzeiten eine enorme Wichtigkeit hat⁵⁶¹.

⁵⁵⁸ Vgl. Pollack, D.: Säkularisierung – Ein moderner Mythos?, S. 173.

⁵⁵⁹ Beck, U.: Der eigene Gott, S. 41.

⁵⁶⁰ Davie, Grace: Patterns of religion in Western Europe, S. 267.

⁵⁶¹ Vgl. Pickel, G.: Religionssoziologie, S. 193-194.

6.3 Ziebertz: Empirische Erhebung der individuellen Bedeutung von Religion in der Moderne

Der empirisch festgestellte Wandel der religiösen Formen in der Moderne sowie Postmoderne als quantitative und qualitative Veränderung der Religion lässt keinen Rückschluss auf die Bedeutung der Religion zu. Jedoch ist die Frage nach der individuellen Bedeutung der Religion besonders durch das Verständnis der Säkularisierung als gesellschaftlicher und individueller Bedeutungsverlust der Religion virulent. Erst durch die Erhebung der individuellen Bedeutung der Religion in der Postmoderne kann festgestellt werden, inwiefern die Säkularisierung einen Bedeutungsverlust der Religion hervorbringt.

Um die Bedeutung der Religion und deren perspektivische Veränderung zu erheben, befragte *Ziebertz* 250 Jugendliche hinsichtlich der Bedeutung und der Zustimmung zur Religion, da Jugendliche in einer veränderten Form der Religion aufgewachsen sind und ihre religiöse Haltung die zukünftige Gestaltungsformen der Religion maßgeblich prägt. Die auf diese Weise erhobenen empirischen Daten stellen einen Verlust von fundiertem religiösem Wissen und religiöser Praxis für die institutionelle Form der Religion fest, so dass *Ziebertz* einen Bedeutungsverlust der institutionellen Form der Religion folgert. Durch diesen Bedeutungsverlust wird zunächst Distanz zum offiziellen Modell der Religion als innere Säkularisierung der Religion nach *Luckmann* motiviert. Als Grund für diese Distanz führt *Ziebertz*, in Anlehnung an die Argumentation *Luckmanns*, Spannungen zwischen religiösen und lebensweltlichen Anforderungen an, welche eine verringerte Bindung an die institutionelle Form der Religion und damit eine veränderte religiöse Sozialisation bedingen. Durch die veränderte Sozialisation wird die Bedeutung der Religion relativiert, was als Bedeutungsverlust der institutionellen Form der Religion in der Moderne propagiert wird. Dabei eruiert *Ziebertz* drei typische Bezüge zur Religion, welche der Religion eine jeweils verschiedene Bedeutung zuordnen:

1. Religion als irrelevante Konstruktion, die nicht mit der aufgeklärten Vernunft und der modernen Religionskritik vereinbar ist. Hierbei wird die Religion aus der Sicht der rationalen Vernunft kritisch überprüft und aufgrund auftretender Spannungen komplett abgelehnt. Durch die komplette Ablehnung in diesem Kontext wird der Religion keine Bedeutung zugeordnet.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

2. Religion als kohärentes Sinnsystem mit einem umfassenden Erklärungsansatz für die Welt und den Menschen, welche eine relevante Grundlage für das individuell zu erstellende Wirklichkeitsverständnis darstellt. In diesem individuellen Wirklichkeitsverständnis wird die Religion als eine in sich geschlossene Meta-Erzählung aufgenommen und ergänzt als symbolisch-transzendente Verständnis den naturwissenschaftlich-rationalen Erklärungsansatz um funktionale und substanzielle Elemente⁵⁶². Dieser Bezug versteht die Bedeutung der Religion als kontingent, indem die Religion als Angebot verfügbar ist, jedoch keine verpflichtende Bedeutung innehat⁵⁶³.
3. Religion als punktuelle, exemplarische Orientierung an Bruchstellen und Krisen des Lebens, an welchen die Religion durch die kontingente Deutung einen höheren Sinn und damit eine Sicherheit vermittelt⁵⁶⁴. In diesem Kontext stellt Religion eine situative, individuelle Lebenshilfe dar, welche für individuelle Herausforderungen und Bedürfnisse eine hohe Bedeutung hat, jedoch hat die Religion lediglich eine situative Plausibilität und damit eine geringe inhaltliche Kohärenz, so dass auch die Bedeutung der Religion situativ geprägt ist⁵⁶⁵.

Insgesamt ist in den durch *Ziebertz* herausgestellten Bezügen zur Religion ein individuelles kritisches Religionsverständnis festzustellen, welches demnach die Bedeutung der Religion kritische hinterfragt. Somit ergibt sich ein Spektrum der Bedeutung der Religion – von keiner Bedeutung bis zu einer hohen persönlichen Bedeutung. Dieses Spektrum an Bedeutung stellt *Ziebertz* in einem Schema dar, welches den verwendeten Religionsbegriff, den Grundgedanken der Religion und die gesellschaftliche Position der Religion der jeweiligen religiösen Bedeutung zuordnet⁵⁶⁶.

⁵⁶² Vgl. *Ziebertz*, H.-G.: Religiöse Signaturen heute, S. 241.

⁵⁶³ Vgl. ebd., S. 244 f..

⁵⁶⁴ Vgl. ebd., S. 236 f..

⁵⁶⁵ Vgl. ebd., S. 244 f..

⁵⁶⁶ Vgl. ebd., S. 246.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

	Irrelevanz der Religion	2) Weltbildrelevanz der Religion	3) Kontingenzrelevanz der Religion
Religionsbegriff	Religion ist gleichbedeutend mit der institutionellen Form der Religion und durch substantielle und funktionale Elemente definiert.	Religion stellt eine in sich geschlossene Meta-Erzählung dar mit hoher inhaltlicher Kohärenz und substantieller Prägung durch die institutionelle Form der Religion.	Religion stellt ein Angebot dar, aus dem funktionale und substantielle Elemente zur Konstruktion einer individuell und situativ aufgestellten Religion entnommen werden können.
Grundgedanke	Religion als Bezug auf eine transzendente Ebene ist eine Illusion, welche nicht mit der rationalen Vernunft zu vereinbaren ist.	Religion stellt ein Deutungsmodell der Welt und des Menschen vor, welches eine Grundlage der individuellen Weltdeutung darstellt.	Religion stellt ein Angebot dar, welches durch eine transzendente Sicht auf immanente Zusammenhänge eine funktionale Ergänzung anbietet und damit bei der Bewältigung von Krisen hilft.
Gesellschaftliche Position von Religion	Die Religion stellt ein isoliertes Subsystem der Gesellschaft dar, welches aufgrund der transzendenten Ausrichtung isoliert ist.	Religion bietet ein umfassendes Deutungsmodell, welches gleichberechtigt neben anderen steht und verschieden ergänzt und verwoben werden kann.	Religion wird als Kulturreserve mit funktionalen Elementen in einem gesellschaftlichen Subsystem verstanden, auf die individuell zur Bewältigung von Krisen zurückgegriffen werden kann.
Persönliche Relevanz von Religion	Die Religion hat keine individuelle Bedeutung.	Religion ist durch funktionale und substantielle Elemente, welche individuell verknüpft werden, kontingent und individuell bedeutsam.	Die Religion hat eine situative funktionale Bedeutung für das Individuum, welche kontingent, bedarfsorientiert genutzt wird.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Durch die verschiedenen Bezüge zur Religion sieht *Ziebertz* eine Abhängigkeit zwischen der Interpretation religiöser Erfahrungen und der individuellen Bedeutung der Religion gegeben, so dass die Religion ohne individuelle Bedeutung rein funktional oder substanziell bedeutsam oder kontingent bedeutsam angelegt sein kann. Diese Abhängigkeit begründet *Ziebertz* durch die Interpretation religiöser Erfahrungen, da einerseits Erfahrungen, gedeutet im Kontext der aufgeklärten Vernunft, den Bedeutungsrückgang der Religion stärken und andererseits Erfahrungen, gedeutet im Kontext der Weltbildrelevanz der Religion, die individuelle Bedeutung der Religion stärken⁵⁶⁷. Diese kausale Verbindung der Deutung religiöser Erfahrungen und der sich ergebenden individuellen Bedeutung der Religion untersucht *Ziebertz* empirisch durch eine Evaluation der Indikatoren: 1) Glaubwürdigkeit eigener religiöser Erfahrungen. 2) Wunsch nach eigenen religiösen Erfahrungen und 3) Glaubwürdigkeit gegenüber religiösen Erfahrungen anderer Menschen. Aus dieser empirischen Untersuchung ergibt sich eine mehrheitliche Zustimmung zur Bedeutung der „Religion als relevantes Element für das offizielle Modell der Weltansicht“, welches als Meta-Erzählung individuell aufgenommen und ergänzt werden kann⁵⁶⁸. Damit hat die Religion in der Moderne bei der Mehrheit der Befragten eine funktionale und substanzielle Bedeutung inne, so dass die Religion als Grundlage für das offizielle Modell Weltdeutung genutzt wird und substanzielle Elemente der Religion sinnvermittelnd wirken und die Religion insgesamt eine gesellschaftlich stützende und individuell orientierende Instanz darstellt⁵⁶⁹.

Damit ist aus empirischer Sicht für die individuelle Bedeutung der Religion festzustellen, dass die Bedeutung vom individuellen Bezug zur Religion und von der sich damit ergebenden Interpretation religiöser Erfahrungen abhängt. Das Spektrum der Interpretation ist aufgrund der individuellen Ausrichtung entsprechend breit, so dass sich verschiedene Bedeutungen der Religion ergeben. Empirisch wird für eine Mehrheit der Befragten eine grundlegend funktionale und substanzielle individuelle Bedeutung der Religion eruiert. Mit diesem empirischen Ergebnis ist die Säkularisierungsthese als gesellschaftlicher und individueller Bedeutungsverlust der Religion widerlegt.

⁵⁶⁷ Vgl. *Ziebertz, H.-G.: Religiöse Signaturen heute*, S. 256 f..

⁵⁶⁸ Vgl. *Ziebertz, H.-G.: Religiöse Signaturen heute*, S. 252.

⁵⁶⁹ Vgl. *Pollack, D.: Säkularisierung – Ein moderner Mythos?*, S. 172.

6.4 Verhältnisbestimmung zwischen der Religiosität und der institutionellen und individuellen Form der Religion

Pollack und *Ziebertz* haben empirisch vielfältige Formen der Religion in der Postmoderne sowie die individuelle Bedeutung der Religion in der Postmoderne aufgezeigt. Über diese Betrachtung hinaus verweist *Pollack* auf die Religiosität, welche in der Erhebung der individuellen Form der Religion nicht berücksichtigt wurde, als weitere Möglichkeit der individuellen Suche nach Sinn und Orientierung. Den Begriff Religiosität erfasst *Pollack* als Vorstellungen einer transzendenten Ebene und personale Vorstellung einer transzendenten Größe und untersucht diese religiöse Form empirisch durch eine indikatorengestützte Untersuchung.

Basierend auf den empirischen Ergebnissen der institutionellen Form der Religion in der Postmoderne, welche sowohl quantitativ als auch hinsichtlich der individuellen Bedeutung rückläufig ist, geht *Pollack* davon aus, dass die Zugehörigkeit zur institutionellen Form der Religion durch eine religiös entschiedene Haltung mit einem intensiven Glauben motiviert wird, so dass die Minorisierung der traditionell-institutionellen Form der Religion mit einer Intensivierung des Glaubens einhergeht. Die Überprüfung dieses Zusammenhangs zwischen Minorisierung der institutionellen Form der Religion und einer Intensivierung der Religion kann empirisch nicht bestätigt werden, da *Pollack* eine niedrige Frequenz der Gottesdienstbesuche der Kirchenmitglieder feststellt. Zudem finden die Gottesdienstbesuche größtenteils zu "lebenszyklischen und jahreszyklischen Ritualen"⁵⁷⁰, wie Weihnachtsgottesdienst, Taufe oder Beerdigung, statt, welche eine überwiegend funktionale Bedeutung haben. Die individuelle Form, welche sich gemäß individueller Fragen und Gegebenheiten ausrichtet und dadurch in der Postmoderne bedeutsam und relevant ist, ermöglicht durch die individuelle Ausrichtung ebenfalls eine Intensivierung der Religion. Jedoch zeigt die empirische Untersuchung eine oberflächliche und funktional genutzte individuelle Religion, was nicht auf eine Intensivierung der Religion weist.

Somit stellt sich die Frage, ob eine Intensivierung des Glaubens in der Postmoderne durch die Erscheinung der Religiosität zu verzeichnen ist⁵⁷¹. Aufgrund der dargestellten Problematik der Evaluierung von Religiosität und der großen Breite dieser religiösen Form legt *Pollack* durch eine

⁵⁷⁰ Ebd., S. 86.

⁵⁷¹ Vgl. *Pollack, D.: Säkularisierung – Ein moderner Mythos?*, S. 84.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Clusteranalyse 6 religiöse Typen fest, welche sich durch soziostrukturelle Bedingungen unterscheiden: Areligiöse, engagierte Christen, kirchlich Religiöse, Durchschnittschristen, außerkirchlich Religiöse und Synkretisten⁵⁷². Dabei verfügen alle religiösen Typen, mit Ausnahme der Areligiösen, über eine transzendente Ausrichtung und einen Gottesglauben, der je nach Gruppe engagiert oder fast gar nicht in verschiedenen Formen praktiziert wird. So zeichnet sich beispielsweise die Gruppe der kirchlich Religiösen und engagierten Christen durch eine starke Beteiligung am Leben der institutionellen Religion aus, die hohe bzw. sehr hohe individuelle Bedeutung der Religion macht den Unterschied aus. Die Durchschnittschristen vertreten ebenfalls einen Gottesglauben und eine transzendente Ausrichtung mit einer individuellen Praxis ohne Beteiligung am Leben der institutionellen Religion. Die Gruppe der außerkirchlich Religiösen vertritt einen Gottesglauben und eine transzendente Ausrichtung, welche klar die institutionelle Form der Religion ablehnt und sich in individuellen Formen artikuliert. Die Synkretisten praktizieren Religion als Verwebung von traditionell-institutioneller Religion mit außerkirchlicher Religion und transzendenter Ausrichtung als plurales Angebot⁵⁷³. Durch die Clusterung der empirischen Ergebnisse kann *Pollack* feststellen, welche der untersuchten soziostrukturellen Merkmale, wie Lebensraum, Geschlecht, Alter und Bildung, welchem religiösen Typ zuzuordnen sind. Daraus ergibt sich empirisch eine Zuordnung der Landbevölkerung mit großem weiblichem Anteil und hohem Alter zur Form der engagierten Christen oder der Durchschnittschristen⁵⁷⁴. Analog weist das soziostrukturelle Gegenteil, die städtische Bevölkerung mit großem männlichem Anteil und einem geringen Altersdurchschnitt, eine Zuordnung zur Areligiosität auf. Eine ähnliche Zuordnung stellt auch *Ziebertz* durch die empirische Erhebung des Individualisierungsindex fest, welcher für die ländliche Bevölkerung mit hohem Frauenanteil und einem erhöhten Altersdurchschnitt eine sehr geringe religiöse Individualisierung aufweist, im Gegensatz zur städtischen Bevölkerung mit hohem männlichem Anteil und einem geringen Altersdurchschnitt, welche stark individualisiert ist. In Zusammenfassung der empirischen Ergebnisse von *Pollack* und *Ziebertz* kann festgestellt werden, dass die Religiosität per se unabhängig vom Grad der Individualisierung ist, so dass die Religiosität als Grundlage der Religion eine bleibende und hohe Bedeutung innehat. Jedoch lässt sich empirisch für die verschiedenen religiösen Typen ein

⁵⁷² Vgl. ebd., S. 176.

⁵⁷³ Vgl. ebd., S. 178.

⁵⁷⁴ Vgl. ebd., S. 178.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

unterschiedlicher Grad der Individualisierung ausmachen, so dass religiöse Typen mit einer geringen institutionellen oder außerkirchlichen religiösen Bindung eine hohe Individualisierung aufweisen. *Ziebertz* geht davon aus, dass die veränderten Anforderungen und Bedürfnisse durch die religiöse Individualisierung in der institutionellen Form der Religion nicht umgesetzt werden können. Eine Ausnahme in dieser Zuordnung stellt die Gruppe der Synkretisten dar, welche einen geringen Grad an Individualisierung aufweisen und gleichzeitig die größte Distanz zur traditionell-institutionellen Form der Religion innehaben. Daher versteht *Pollack* den Synkretismus als Ausdruck religiöser Unentschlossenheit und Indifferenz aufgrund der Überforderung durch das plurale religiöse Angebot der Postmoderne⁵⁷⁵. Für die Bedeutung der Religiosität in der Postmoderne ist zu summieren:

- Infolge der religiösen Individualisierung hat ein Formenwandel von der institutionellen Form der Religion zu einer außerkirchlichen Form der Religion stattgefunden, die Religiosität dient als Grundlage beider Formen.
- Die Bindung an die außerkirchliche Form der Religion ist stark fluktuierend geprägt.
- Die Zustimmung zu außerkirchlichen und synkretischen Formen der Religion ist durch mangelndes tiefgründiges Wissen oberflächlich geprägt.
- Die Präsenz und die Bedeutung der traditionell-institutionellen Form der Religion werden in Abhängigkeit von soziokulturellen Merkmalen und individueller Relevanz unterschiedlich wahrgenommen und genutzt⁵⁷⁶.

Insgesamt lässt sich feststellen, dass der Religiosität als Grundlage der verschiedenen Formen der Religion in der Postmoderne eine große Bedeutung zuzuordnen ist. Zwischen den verschiedenen religiösen Formen, welche durch religiöse Typen evaluiert werden, können quantitativ keine ersetzenden oder kompensierenden Effekte festgestellt werden. Jedoch ist die grundlegende Bedeutung der Religiosität durch den religiösen Formenwandel in der Postmoderne unverändert, so dass der Säkularisierungsthese als Verlust der Religion in der Postmoderne widersprochen werden muss.

⁵⁷⁵ Vgl. ebd., S. 180.

⁵⁷⁶ Vgl. ebd., S. 141.

6.5 Bewertung der Säkularisierungsthese aus Sicht der empirischen Forschung

Aus Sicht der empirischen Religionsforschung ist eine innere Säkularisierung als Distanz zur institutionellen Form der Religion und Zustimmung zu individuellen und außerkirchlichen Formen der Religion festzustellen. Durch die innere Säkularisierung der institutionellen Form der Religion verliert diese zunehmend an individueller Bedeutung. Aufbauend auf dieser veränderten Bedeutung der institutionellen Form der Religion findet eine externe Säkularisierung als Rückzug der Religion aus dem öffentlichen Bereich und Bedeutungsverlust der institutionellen Form der Religion als übergreifende Werteinstanz statt. Somit sind infolge dieser Veränderung der Religion in der Moderne und Postmoderne eine bleibende funktionale Bedeutung der Religion zu konstatieren als gesellschaftliche Größe und eine stark verringerte substanzielle Bedeutung der Religion⁵⁷⁷.

Einhergehend mit dieser Veränderung der Religion werden die Begriffe Religion und Kirche getrennt, wie in der empirischen Forschung deutlich wird, so dass eine individuelle Form der Religion als „neue Sozialform der Religion“⁵⁷⁸ in der Postmoderne möglich wird. Diese Sozialform der Religion weist in der Postmoderne eine wachsende Bedeutung auf bei gleichzeitigem Bedeutungsrückgang der institutionellen Form der Religion⁵⁷⁹. Die durch die Säkularisierung motivierte Veränderung der Religion entmachtet die Religion als starres institutionelles Monopol der Wirklichkeitsdeutung und ermächtigt die Religion durch eine individuelle Bindung. So kann eine Vitalisierung der Religion festgestellt werden, welche quantitativ jedoch nicht die festgestellten Verluste der institutionellen Form der Religion kompensiert. Damit stellt die Säkularisierung aus Sicht der empirischen Forschung einen notwendigen Prozess dar, welcher für verschiedene Formen der Religion unterschiedliche Auswirkungen hat. Die Säkularisierung kann als notwendige Veränderung der Religion in der Postmoderne verstanden werden, welche die Religion für die gesamtgesellschaftlichen Veränderungen anschlussfähig macht. Durch die auf diese Weise eröffneten pluralen Möglichkeiten der Religion können Zustimmung zur und die Bedeutung der Religion empirisch festgestellt werden und weisen ein langfristig, konstantes Niveau der Religion aus. Somit ist die Säkularisierung kein unausweichlicher und unumkehrbarer Prozess, der auf alle

⁵⁷⁷ Vgl. Luckmann, Th.: Die unsichtbare Religion, S. 18.

⁵⁷⁸ Ebd., S. 132.

⁵⁷⁹ Vgl. Meyer-Blanck, M.: Land ohne Gott?, S. 32.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

religiösen Formen gleich wirkt, sondern muss in definierten Bereichen und Umständen untersucht werden. In dieser differenzierten empirischen Betrachtung der Säkularisierungsthese zeigt sich, dass die Religion infolge der Säkularisierung in verschiedenen Formen eine veränderte Bedeutung und Zustimmung erfährt, so dass die Säkularisierung als komplexer, vielschichtiger und langfristiger Prozess vielfältige Auswirkungen auf die Religion hat und damit die Säkularisierungsthese weder entkräftet noch bestätigt werden kann⁵⁸⁰.

6.6 Fazit: Gesamtschau der empirischen Erhebungen

Die Untersuchung der Veränderung der Religion in der Postmoderne durch empirische Erhebungen der religiösen Formen sowie der Zustimmung zu diesen Formen und deren Bedeutung liefert quantitative Ergebnisse. Diese müssen durch die dargestellten theoretischen Überlegungen zur Veränderung der Religion, wie die Individualisierungs- oder Dispersionsthese, in Zusammenhängen dargestellt werden, um ein Bild von der Veränderung der Religion in der Postmoderne zu skizzieren. Diese Verknüpfung von empirischen Ergebnissen und theoretischen Konzepten zur Veränderung der Religion ist jedoch nur in einem beschränkten Rahmen möglich, so dass die Auskunft über die Veränderung der Religion in der Postmoderne durch empirische Untersuchungen nur für ausgewählte Formen der Religion betrachtet werden kann. Zudem sind widersprüchliche Ergebnisse der quantitativen empirischen Forschung durch verschiedene Grundannahmen und Untersuchungsmethoden festzustellen.

Gesichert kann mit den Ergebnissen der empirischen Ergebnissen der Religionssoziologie festgestellt werden, dass für die institutionelle Form der Religion eine stetige Abnahme der Zustimmung wie auch der individuellen Bedeutung zu verzeichnen ist. Damit sind für diese Form der Religion ein individueller Relevanzverlust sowie ein Verlust der Tradierungskraft zu konstatieren, wobei die institutionelle Form der Religion weiterhin eine gesellschaftliche Bedeutung innehat. Eine bleibende Bedeutung der institutionellen Form der Religion in der Postmoderne für das Individuum begründet *Pollack* durch einzelne Vertreter der institutionellen Religion, wie den

⁵⁸⁰ Vgl. Pickel, G.: Religionssoziologie, S. 175.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Papst, besondere Bischöfe und Pfarrer, welche durch Ausstrahlung, Präsenz und Engagement die Religion vital gestalten und damit bedeutsam machen. Darüber hinaus ist durch die gesellschaftliche Verwurzelung der institutionellen Form der Religion eine gesellschaftliche Bedeutung festzustellen, indem die Religion an vielen gesellschaftlichen Stellen präsent ist und als Kultur- und Sinnreserve die moderne Gesellschaft stützt⁵⁸¹. Durch diese individuelle wie gesellschaftlich funktionale Bedeutung der institutionellen Form der Religion in der Postmoderne werden die Konsequenzen der Säkularisierung abgeschwächt. Damit ergibt sich aus religionssoziologischer Perspektive für die institutionelle Form der Religion in der Postmoderne ein ambivalentes Bild, indem einerseits ein drastischer Verlust an Bedeutung und Zustimmung zu dieser Form der Religion zu verzeichnen ist und andererseits diese religiöse Form durch eine funktionale Bedeutung in der Postmoderne präsent ist. Die empirische Betrachtung der individuellen Form der Religion zeigt einen engen Zusammenhang zwischen institutioneller und individueller Form der Religion auf, da die individuelle Form der Religion in wesentlichen Elementen wie der Fähigkeit, den Verweis auf eine transzendente Sphäre zu erfahren, auf der institutionellen Form aufbaut. Für die individuelle Form der Religion stellen *Knobloch* wie auch *Pollack* und *Ziebertz* empirisch übereinstimmend eine große individuelle Bedeutung und eine hohe Zustimmung fest. Diese empirischen Ergebnisse können als Hinweis auf eine Funktionalisierung der Religion in der Postmoderne interpretiert werden, indem Religion individuell und bedürfnisorientiert konstruiert und genutzt wird. Dabei wird die individuelle Form der Religion empirisch in deinstitutionalisierten Formen verortet, so dass die Religion ohne Institution als unsichtbare Form der Religion bezeichnet wird. Diese empirisch zu konstatierende Veränderung hin zu einer individuell-deinstitutionalisierten Form der Religion als ein „believing without belonging“ ist besonders für die religiöse Sozialisation und auch die Tradierungskraft der institutionellen Form der Religion prägend, da die individuelle Form der Religion hinsichtlich religiöser Elemente keine vollständige und kohärente religiöse Deutung tradiert und damit substanzielle Elemente der Religion aus der Tradition und der Sozialisation verschwinden⁵⁸².

Den empirisch festzustellenden Wandlungsprozess der Religion stellt nach *Pollack* einerseits ein religiöses Erwachen dar, indem durch die funktionale Ausrichtung der Religion ein

⁵⁸¹ Vgl. *Pollack*, D.: Säkularisierung – Ein moderner Mythos?, S. 107.

⁵⁸² Vgl. *Luckmann*, Th.: Die unsichtbare Religion, S. 118.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

gesamtgesellschaftliches Interesse an religiösen Fragen und eine individuelle Orientierung durch Religion sichtbar sind, andererseits kann diese Veränderung der Religion als zunehmende Gott- und Religionslosigkeit verstanden werden. Dieses ambivalente Bild der empirischen Erhebung der Religion bestätigt der Religionssoziologe *M. Utsch*, der ebenfalls einen quantitativen Rückgang der institutionellen Form der Religion konstatiert und diesen durch eine Vertrauens- sowie Bindungskrise begründet und gleichzeitig ein Erwachen deinstitutionalisierter Formen der Religion, bedingt durch die Prozesse der religiösen Individualisierung, Privatisierung und Pluralisierung, konstatiert.

Aus den empirischen Ergebnissen zur Veränderung der Religion, welche sich auf eine Itembefragung und Milieuzuordnung von *Ebertz* und *Ziebertz* stützen, lässt sich eine Parallele zur gesellschaftlichen Veränderung aufzeigen. So ist die religiöse Botschaft vom „kaum Glaublichen“⁵⁸³ als beständige historische Botschaft der Wiederkunft Christi kaum mit dem rationalen Verständnis der Lebenswelt zu vereinbaren, was zu Spannungen und Ablehnung der Religion führt. *Ebertz* und *Ziebertz* sehen diese Spannung, begründet durch eine kaum angepasste und substanziell betonte Form der Religion, als Grund für die Erosion der institutionellen Form der Religion in der Postmoderne. Für eine wachsende religiöse Vielfalt, welche an die Lebenswelt und die Bedingungen der Postmoderne angepasst ist, wird empirisch eine hohe Zustimmungsrates festgestellt. Aufbauend auf diesem empirischen Ergebnis konstatieren *Ebertz* und *Ziebertz* eine Sehnsucht nach transzendenten Erfahrungen und transzendenter Orientierung in der Postmoderne, auf welche die institutionelle Form der Religion aufgrund der schlechten Passung nicht antworten kann, weitere deinstitutionalisierte Formen der Religion jedoch auf diese Sehnsucht reagieren. Somit resümieren *Ebertz* und *Ziebertz*, dass durch einen Religionsbegriff, welcher deinstitutionalisierte Formen der Religion und damit das plurale religiöse Angebot einschließt, empirisch eine religiöse Vitalisierung aufgezeigt wird. Diese Sicht auf die empirischen Ergebnisse des religiösen Wandels weist auch *Johann B. Metz* auf, der besonders das öffentliche Interesse an deinstitutionalisierten individuellen Formen der Religion empirisch heraushebt, welches ein Erwachen der Religion beschreibt. Jedoch sieht *Metz* mit dem öffentlichen Interesse an der Religion einen substanziellen Verlust der Religion verbunden, der durch die Items „Zweifeln an der Instanz Gott“ empirisch erhoben wird. Damit stellt das religiöse Erwachen eine „religionsförmige

⁵⁸³ Ebertz, M.: Erosion der Kirche, S. 44.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Gotteskrise in einer religionsfreundlichen Atmosphäre“⁵⁸⁴ dar. Beispielhaft für diese Gotteskrise der Postmoderne sind marktförmige öffentliche Erscheinungen der Religionen, welche an Wendepunkten des Lebens in Ritualen wie Taufe, Hochzeit und Beerdigung sichtbar werden und inhaltlich entleert sind. Die Korrelation der verstärkten Sichtbarkeit der Religion und der substanziellen Entleerung bzw. funktionalen Reduktion der Religion beschreibt *Botz* als „verdünnte Religiosität und einen religiösen Boutique-Multikulturalismus“⁵⁸⁵.

Hinsichtlich der empirischen Ergebnisse, welche einen Rückgang der traditionell-institutionellen Form der Religion und eine vermehrte Zustimmung zu individuellen Formen der Religion präsentieren, ergibt sich das Problem von zeitlich veränderlichen Ergebnissen. So können diese Ergebnisse durch aktuelle Ereignisse und gesellschaftliche Strömungen stark beeinflusst werden, so dass die empirische Betrachtung der religiösen Situation stets als Tendenz zu verstehen ist. Somit kann in Rückgriff auf die empirischen Ergebnisse zum religiösen Wandel und zu der religiösen Situation der Postmoderne keine finale Aussage zur Säkularisierungsthese gemacht werden. Vielmehr wird durch die Religionssoziologen *Pollack* und *Ziebertz* die Ambivalenz der Religion in der Postmoderne unterstrichen als funktionale Größe mit individueller und gesellschaftlicher Bedeutung und gleichzeitig ein substanzieller Rückgang der Religion. Damit kann aus empirischer Perspektive das durch Intellektuelle, Künstler und Journalisten präsentierte Bild einer niedergehenden institutionellen Form der Religion, welches andere religiöse Formen außer Betracht lässt, nicht untermauert werden⁵⁸⁶.

Abschließend ist festzustellen, dass die empirische Betrachtung der Religion in starker Abhängigkeit von dem zugrunde gelegten Religionsbegriff und Verständnis der Säkularisierung steht, welches, wie *Knobloch* feststellt, vieldimensional und unscharf angelegt ist. Eine empirische Aussage zur Säkularisierungsthese ist somit stets von der Perspektive der Betrachtung gelenkt. Dies wird deutlich, indem einerseits die Säkularisierung als eine gesellschaftliche Veränderung und Trennung zwischen religiösem und öffentlichem Raum verstanden wird, so dass die religiös plurale Gesellschaft der Postmoderne eine Vitalisierung der Religion durch die Säkularisierung erfährt. Andererseits kann die Säkularisierung als Bedeutungsrückgang der institutionellen Form der

⁵⁸⁴ Metz, J.: Gotteskrise. Versuch zur "geistigen Situation der Zeit", S. 78.

⁵⁸⁵ Botz, N: Das konsumistische Manifest, S. 27.

⁵⁸⁶ Vgl. Pollack, D.: Säkularisierung – Ein moderner Mythos?, S. 148.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Religion, als enger Religionsbegriff und Verlust der Weltdeutungskompetenz verstanden werden, welches die Säkularisierungsthese durch die empirischen Ergebnisse bestätigt. Aus religionspädagogischer Perspektive ist die Betrachtung der Situation der Postmoderne unter Einschluss der deinstitutionalisierten individuellen Formen der Religion als weiter Religionsbegriff wegweisend. Diese vitalen und bedeutsamen Formen der Religion zeigen eine „Dialektik der Säkularisierung“⁵⁸⁷ auf, welche einerseits Religion als virtuelles, aber vorhandenes Gut und andererseits Religion als lebensnahes Konzept verstehen. Mit diesen empirisch festgestellten Ergebnissen der Säkularisierung geht ein substanzieller Wandel der Religion einher, indem Religion individuell ausgerichtet und als stützend verstanden wird. Durch diesen substanziellen Wandel sind ein Bedeutungsverlust und Verlust hinsichtlich der gesellschaftlichen Stellung der institutionellen Form der Religion begründet. Zudem ist das Bild der empirische Erhebung der Religion stets eindimensional, da gewählte Indikatoren und Fragen dieses eingeschränken und eine präjudizierende Wirkung haben. Dieses Problem der Einschränkung der empirischen Ergebnisse ist besonders für den Bereich der deinstitutionalisierten Religion virulent, da diese schnell fluktuierenden Formen durch Indikatoren und Fragen lediglich teilweise erfasst werden und damit das empirische Ergebnis stets unvollständig ist. Somit können durch die empirische Erfassung der Religion und des religiösen Wandels Tendenzen und Korrelationen aufgezeigt werden, welche weder der Komplexität der Zusammenhänge noch den vielschichtigen Veränderungen der Religion insgesamt gerecht werden. Damit kann durch die hier vorgelegten Ergebnisse der quantitativen empirischen Religionssoziologie keine umfassende und abschließende Bewertung der Säkularisierungsthese stattfinden. Die empirischen Ergebnisse, welche in Abhängigkeit vom Verständnis der Säkularisierung, des Religionsbegriffs und der Methodik stehen, lassen sich zu einer Bewertung von Einzelaspekten oder einer Tendenz nutzen, welche jedoch kein kausales Gesamtkonzept erstellen⁵⁸⁸. Eine umfassende religionssoziologische Betrachtung der Säkularisierungsthese bedarf neben einer quantitativen empirischen Erhebung auch einer qualitativen empirischen Erhebung, welche kausale Zusammenhänge und sich bedingende Gegebenheiten sowie Veränderungen differenziert betrachtet. Diese qualitative empirische Erhebung zur Säkularisierungsthese ist in dem Umfang und der Reichweite noch zu erstellen.

⁵⁸⁷ Habermas, J.; Ratzinger, J.: Dialektik der Säkularisierung, S. 47.

⁵⁸⁸ Ähnliche Unterteilungen sind von Meulemann (2006) vorgenommen worden.

7 Zwischenfazit: Gesamtschau auf die Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Sicht

Aufbauend auf den verschiedenen dargestellten theoretisch-erklärenden religionspädagogischen Konzepten zur Säkularisierungsthese, welche sich teilweise überschneiden oder aneinander anknüpfen, und den empirischen Ergebnissen soll eine Gesamtschau zum religiösen Wandel durch die Säkularisierung entworfen werden.

Die Entzauberung nach *Max Weber* ist als historisch erster Prozess zu nennen, der eine beobachtbare Veränderung der Religion hervorgebracht hat. Durch die religiöse Entzauberung wird im 16. Jahrhundert ein abgepuffertes Ich etabliert, welches den Menschen gegen willkürliche äußere transzendente Einflüsse schützt und die rituelle Praxis von magischen Elementen befreit. Der direkte Wirkzusammenhang zwischen aktuellen irdischen Ereignissen und einer transzendenten Wirklichkeit wird durch die weiteren Veränderungen und die beginnende Aufklärung im 17. Jahrhundert und die damit verbundene Entwicklung der Naturwissenschaften aufgehoben, so dass die machtvolle und mystische Komponente der Religion als immanenter Wirkzusammenhang weiter zurückgeht. Somit verliert die Religion durch die Entzauberung ihre mystischen und machtvollen Merkmale. Durch die Aufklärung und die folgende funktionale Differenzierung der Gesellschaft wird der Mensch unabhängig von der transzendenten Ebene, so dass die Religion im 18. Jahrhundert eine neue gesellschaftliche Stellung und Funktion erfüllt. Die Religion als gesellschaftlicher Teilbereich ermöglicht erstmals ein Leben ohne Religion. Zudem ist durch diese Entwicklung der Religion der erste Schritt der religiösen Individualisierung vollzogen, indem das Individuum eigenständig über seine religiöse Praxis entscheiden kann. Ebenso ermöglicht die religiöse Autonomie eine neue Form der Religion, welche jenseits von religiösen Institutionen stattfindet. Mit diesem ersten Schritt der religiösen Individualisierung geht ein neues Religionsverständnis einher, welches den Inhalt der Religion von der religiösen Form getrennt betrachtet. Aus der religiösen Individualisierung leiten sich verschiedene Auswirkungen hinsichtlich der religiösen Konformität und Praxis ab, so dass die religiöse Individualisierung als Vertiefung und Verinnerlichung der Religion abseits von festgelegten und inhaltlich entleerten Wiederholungen religiöser Tradition verstanden werden kann. Die Trennung von religiöser Form und Inhalt wie auch

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

die individuelle Vertiefung und Verinnerlichung der Religion siedeln diese in formeller und auch inhaltlicher Sicht im privaten Bereich an. Damit beginnt die Religion durch die veränderte Erscheinung im 18. Jahrhundert sich in den privaten Bereich zurückzuziehen als Grundlage der Privatisierungsthese. Das Fortschreiten der religiösen Privatisierung wird durch die Veränderungen der funktionalen Differenzierung begünstigt, da höhere und umfassendere Anforderungen an den Menschen für ihre existenziellen Fragen und Probleme in der Öffentlichkeit keinen Raum lassen, so dass diese im privaten Bereich angesiedelt werden und dies ein Entweichen der Religion aus der Öffentlichkeit motiviert. Damit wird die Religion im Zuge der Privatisierungsthese auf den privaten Bereich und das private Interesse reduziert, so dass Religion zu einer individuellen Entscheidung wird. Diese private Form der Religion erfüllt funktional wie auch substantiell die Definition des Religionsbegriffs, ist jedoch in der praktischen Gestaltung frei. Die Privatisierung der Religion stellt einen religionsproduktiven Schritt dar, welcher die Religion anschlussfähig und vital gestaltet und einem Verfall der christlichen Werte durch eine individuelle Form der Religion vorbeugt⁵⁸⁹. Dieser Rückzug der Religion in den privaten Bereich im Sinne der Privatisierungsthese kann als Bedeutungsrückgang der Religion in der Öffentlichkeit interpretiert werden. Jedoch sieht *Luckmann* und auch *Joas* unabhängig von dem Prozess der religiösen Privatisierung und Individualisierung die Religion als anthropologische Grundlage des Menschen, welche als innerlicher Vollzug oder im Sinn der Selbsttranszendenz stets vorhanden ist. *Joas* sieht durch die religiöse Privatisierung und Individualisierung eine verbesserte Möglichkeit der individuellen religiösen Verinnerlichung gegeben, durch welche der Mensch die transzendente Ebene und die Religion erschließen kann. So findet unabhängig von religiösen und gesellschaftlichen Wandlungsprozessen die Religion als individuelle Beziehung des Menschen zu einer transzendenten Ebene statt.

Damit ist festzustellen, dass zwischen dem 15. und dem 18. Jahrhundert verschiedene gesellschaftliche und religiöse Wandlungsprozesse die formelle und die inhaltliche Ausrichtung der Religion verändert haben. Die Wandlungsprozesse haben die elementare Entwicklung einer Trennung zwischen religiöser Form und Inhalt hervorgebracht. Durch diese Trennung kann die individuelle Religion ohne institutionelle Kontrolle stattfinden. Für diese individuelle Religion stellt *Höhn* eine Vermischung von religiösen Elementen mit der säkularen Kultur fest. Diesen Prozess der Vermischung beschreibt *Höhn* durch die Theorie der Dispersion der Religion, bei dem die klar

⁵⁸⁹ Vgl. Ziebertz, H.-G.: Religiöse Signaturen heute, S. 66-67.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

definierte religiöse Tradition aufgelöst wird und in viele einzelne Aspekte zerfällt, welche in die säkulare Kultur dispergieren. Die religiösen Elemente, welche in der säkularen Kultur neu verknüpft werden, lassen sich je nach Verknüpfung nur eingeschränkt als Religion erkennen. Somit stellt *Höhn* fest, dass die disperse Religion in der Postmoderne eine Präsenz und Bedeutung innehat, jedoch die Zugehörigkeit zur Religion als „ein passageres Phänomen“⁵⁹⁰, im Sinne einer vorübergehenden Zugehörigkeit, gestaltet ist. Durch diese Situation der dispersen Religion beschreibt *Höhn* die Gefahr einer Nutzung der Religion als „Religiötainment“ und als Verzweckung der Religion zum Anreichern von säkularen Gütern. Als eine weitere Veränderung geht mit der Trennung von religiösem Inhalt und der religiösen Form nach *Knoblauch* eine Fragmentierung der Religion einher, bei der die Religion auf fragmentarische Merkmale reduziert wird. Diese Merkmale schwirren unverbunden und beliebig in Medien, Gesellschaft und individuellen Vorstellungen der Postmoderne umher. Dabei erfährt die Religion eine große Verbreitung, welche den Anschein einer sehr präsenten und bedeutenden Form der Religion erweckt, obwohl die Merkmale als Worthülsen ohne inhaltliche Füllung genutzt werden. Diese fragmentierte Religion kann schrittweise durch religionsähnliche Konstrukte oder andere sinngebende Systeme ersetzt werden, was *Taylor* als Subtraktionstheorie beschreibt. Die religiöse Fragmentierung präsentiert religiöse Merkmale ohne Hintergrundwissen und Kontext, was empirisch nachvollzogen wird. Somit stellt die Fragmentierung der Religion einen paradoxen Wandlungsprozess dar, indem die Religion medial und öffentlich verstärkt wahrgenommen wird, jedoch das religiöse Wissen und die Bedeutung der Religion sich stetig reduzieren. Von dieser Beschreibung sind plurale religiöse Formen der Postmoderne abzugrenzen, welche *Söder*, *Joas* und *Pickel* differenziert betrachten⁵⁹¹.

Ein weiterer Veränderungsprozess der Religion in der Postmoderne ist die Vermischung von religiösen Elementen mit säkularen und medialen Elementen, welche ansprechend gestaltet präsentiert werden. Diese Vermischung wie auch die Gestaltung der Religion fasst *Knoblauch* in der These der religiösen Popularisierung zusammen. Dabei werden populäre Elemente der Religion betont zu Lasten von genuin religiösen Elementen, so dass die Religion inhaltlich entleert wird. Jedoch wird die populäre Religion vermehrt in der Öffentlichkeit präsentiert, so dass *Knoblauch* die starke Präsenz der populären Religion hinsichtlich einer substanziell oder funktional entleerten

⁵⁹⁰ Vgl. Höhn, H.-J.: Postsäkular, S. 48.

⁵⁹¹ Söder, J.: Modernitäten, Säkularitäten, Religiositäten, S. 245.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Religion hinterfragt.

Die bisher beschriebenen religiösen Wandlungsprozesse mit der dahinterstehenden theoriegeleiteten Erklärung beziehen sich auf die traditionell-institutionelle Form der Religion, welche um 1500 die einzige religiöse Form war. Jedoch sind in der Postmoderne infolge der dargestellten gesamtgesellschaftlichen Veränderungen, wie funktionale Differenzierung, Individualisierung, Privatisierung und religiöse Dispersion, plurale religiöse Formen zu konstatieren. Durch die Vielfalt der religiösen Formen mit funktionaler Ausrichtung und die damit verbundenen Deutungen wird die Religion für die Postmoderne zunehmend anschlussfähig. Diese Veränderung der Religion in der Postmoderne als Hinwendung zur Lebenswirklichkeit sieht *Knobloch* durch die Religion selbst begründet, da durch die Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazareth die transzendente Schöpfung im immanenten Bereich eigenständig fortgeführt wird⁵⁹². Diese Eigenständigkeit der Religion ermöglicht Veränderungen der Religion, wie sie durch die Individualisierung, die Privatisierung, die religiöse Dispersion, die religiöse Fragmentierung und die Popularisierung der Religion in der Postmoderne zu beobachten sind. Somit kann aus religionspädagogischer Perspektive eine Veränderung in funktionaler wie auch substanzieller Perspektive beobachtet werden, welche ein breites religiöses Spektrum in der Postmoderne gestalten. Für die traditionell-institutionelle Form der Religion stellt *Söder* auch die Möglichkeit der Säkularisierung als „vollständige Ablösung der Religion von der säkularen Welt“⁵⁹³ vor. Diese Säkularisierung als Ergebnis der Trennung zwischen säkularem und immanentem Bereich vermittelt eine transzendente Sinngebung, welche einen geschlossenen Bereich konstituiert⁵⁹⁴. Diese Trennung ist in der Postmoderne zu beobachten, jedoch nicht vollkommen abgeschlossen, da funktionale Verwebungen zwischen transzendtem Bereich als individuell sinngebende und orientierende Instanz und dem immanenten Bereich festzustellen sind.

Die verschiedenen religiösen Erscheinungen können als Erweiterung der Religion in der Postmoderne oder als Bedeutungsverlust der Religion verstanden werden. Aus der Deutung ergeben sich in religionspädagogischer Hinsicht gravierende Unterschiede, welche durch die diffuse Wahrnehmung der religiösen Zugehörigkeit und den Bedeutungsverlust der Religion durch *Pollack*

⁵⁹² Vgl. Knobloch, S.: Mehr Religion als gedacht!, S. 85.

⁵⁹³ Söder, J.: Modernitäten, Säkularitäten, Religiositäten, S. 246.

⁵⁹⁴ Vgl. Casanova, J.: Säkularismus – Ideologie oder Staatskunst, S. 33.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

und Ziebertz empirisch aufgezeigt werden⁵⁹⁵. Jedoch geben *H. Knoblauch*, *Luckmann* und *Joas* zu bedenken, dass hier ein traditionell-institutionell geprägter Religionsgriff vorliegt, welcher sehr eng gefasst ist und damit plurale religiöse Formen nicht erfasst⁵⁹⁶. Mit einem weiter gefassten Religionsbegriff sind die Bedeutung und Zustimmung zu deinstitutionalisierten individuellen Formen der Religion empirisch als gravierend quantifiziert, so dass mit diesem Relationsbegriff die religiösen Veränderungen als Erweiterung der religiösen Form verstanden werden. Mit diesem weiten Religionsbegriff, welcher plurale und vielfältige religiöse Formen mit Bedeutung einschließt, ist auch die Säkularisierungsthese zu relativieren. Die vielfältigen religiösen Formen der Postmoderne stellen die Grundlage für das Marktmodell der Religion dar, durch welches die Religion individuell anschlussfähig und vital gestaltet wird. Neben den verschiedenen religiösen Formen sind in der Postmoderne religionsförmige Erscheinungen ohne substanzielle Merkmale der Religion zu verorten, welche als funktionales Äquivalent zur Religion eine „Ersatzreligion“ mit säkularen Werten darstellen. Auf der Grundlage der dargestellten Veränderungen und der sich ergebenden verschiedenen religiösen Perspektiven ist in der Postmoderne eine breite Zustimmung zur Religion festzustellen, welche die Säkularisierungsthese abstrakt widerlegt. Dieses Angebot verschiedener religiöser Formen als Ergebnis der Veränderungen der Religion stellt *Peter Berger* im Marktmodell der Religion dar. Die verschiedenen religiösen Formen versteht *Berger* als Konsequenz der individuellen Bedürfnisse und Anforderungen an Religion, welche auf einem religiösen Markt in Konkurrenz zueinander stehen, analog zum ökonomischen Markt. Auf diesem religiösen Markt müssen die verschiedenen Formen sich voneinander differenzieren und ihren jeweils adressatenspezifischen Nutzen herausstellen. Somit wird im Marktmodell das plurale religiöse Angebot bedürfnisorientiert und adressatenspezifisch ausgerichtet, so dass in der Postmoderne eine ansprechende und anschlussfähige Form der Religion mit individueller Bedeutung gestaltet wird. Durch diese marktorientierte Sichtweise auf die Religion wird die Religion als profanes Gut wahrgenommen, welches aufgrund eines rein rationalen Entscheidungsprozesses ausgewählt wird. Diese rationale Sichtweise auf die Religion beachtet nicht den individuellen Bezug zu einer höheren transzenten Ebene und individuelle religiöse Erfahrungen, so dass das Marktmodell der Religion die Gefahr einer unsachgemäßen Reduktion

⁵⁹⁵ Vgl. Knobloch, S.: Mehr Religion als gedacht!, S. 85.

⁵⁹⁶ Vgl. ebd., S. 86.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

und einer Religionsförmigkeit ohne Inhalt birgt. In der Fortsetzung wird der Marktgedanke so weit genutzt, dass eine Vermischung von religiösen Elementen mit säkularen Inhalten aus rationalen oder ästhetischen Gründen geschieht, was als Synkretismus beschrieben wird. Demnach wird die Religion auf Wunsch des Adressaten als eine Bricolage oder „Patchwork“ erstellt, um auf individuelle Bedürfnisse einzugehen, ohne die Herkunft oder Bedeutung religiöser Elemente zu beachten. Die synkretische Form der Religion richtet sich lediglich nach Marktgegebenheiten auf individuelle Bedürfnisse und Fragen aus, was eine inhaltliche Beliebigkeit mit sich bringt. Diese Eigenschaft der Religion in der Postmoderne ist gleichzeitig positiv hervorzuheben, da hierdurch in hohem Maße eine Anpassung an gesellschaftliche und individuelle Gegebenheiten stattfinden kann.

Aufbauend auf dem Marktmodell der Religion formulieren *Stark* und *Brainbridge* in der pluralen religiösen Situation der Postmoderne die These, Religion nach individuellen rationalen Kriterien zu gestalten. Damit wird die Religion auf der Grundlage einer vernunftgelenkten, aufgeklärten Entscheidung ausgewählt und gestaltet, was *Stark* und *Brainbridge* in der Rational-Choice-Theorie zusammenfassen. So müssen in der Entscheidung für eine Religion die positiven, lebensfördernden Aspekte gegenüber den lebensfeindlichen, destruktiven Aspekten überwiegen. Gemäß der Rational-Choice-Theorie wird die Entscheidung der religiösen Haltung als rationale Entscheidung verstanden, welche das immanente Gedeihen und den individuellen Fortschritt stützt. Dabei vernachlässigt die Rational-Choice-Theorie, ähnlich wie das Marktmodell der Religion, den individuellen transzendenten Bezug und die individuelle religiöse Begegnung sowie den Moment der religiösen Überzeugung, welche nicht durch rationale Aspekte erzielt oder aufgewogen werden können. Gemäß dieser Entwicklung resultierend aus der Säkularisierung wird Religion gemäß individuellen Bedürfnissen und Entscheidungen ausgewählt. Zudem ist die individuelle religiöse Ausrichtung situativ angelegt, so dass die Stabilität und Dauer der religiösen Bindung mit dem wachsenden religiösen Angebot schwächer werden. Damit wird durch die Veränderungen der Säkularisierung deutlich, dass die polare Entgegensetzung von Säkularem und Religiösem in der Postmoderne vielfach differenziert wurde. In diesem differenzierten religiösen Angebot wird die individuelle Religion als Bricolage aus unterschiedlichen Traditionsstücken und religiösen Erzählungen erstellt und umfasst verschiedene inhaltliche wie auch formelle Facetten. Auf diese Weise wird die uniforme Gestalt der Religion aufgelöst und Religion findet als plurales Angebot in verschiedenen Formen und Bereichen statt, was *Söder* als „neue Unübersichtlichkeit“ der Religion

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

bezeichnet. Diese religiöse Unübersichtlichkeit stellt das Individuum vor eine Menge an Entscheidungen und Fragen, welche gemäß der Rational-Choice-Theorie getroffen werden. Dabei stellt *Söder* in Frage, ob diese Menge an Entscheidungen von einem Individuum rational getroffen und durch eine vernunftgeleitete Entscheidung tatsächlich eine religiöse Begegnung aufgebaut werden kann⁵⁹⁷. Dabei ist aus religionspädagogischer Perspektive fraglich, ob die Religion als anthropologische Grundbedingung des Menschen sich rational überprüfen lässt⁵⁹⁸. Erfahrungen wie Geburt, Leid und Tod und die damit verbundenen Unabänderlichkeiten verweisen den Menschen auf eine transzendente Instanz, was die anthropologische Bedingung der Religion bekräftigt. Diese Instanz vermittelt über die Unabänderlichkeiten des Lebens eine Sinnstiftung durch den transzenten Bezug der Religion, welche dem Individuum als intrinsische Motivation im säkularen Bereich dient und damit die Gesellschaft und den Staat stützt. Da diese Erfahrungen wie auch der Verweis auf eine transzendente Instanz zeitüberdauernd sind, basiert die Religion auf einer säkularisierungsresistenten Grundlage⁵⁹⁹.

Insgesamt ist festzustellen, dass die Interpretation der Säkularisierungsthese entscheidend durch den verwendeten Religionsbegriff bestimmt wird. So wird mit einem traditionell-institutionellen Religionsbegriff, der christlich geprägt ist, sowohl ein Mitglieder- und Bedeutungsverlust der Religion als auch ein individueller Bedeutungsverlust der Religion in der Postmoderne empirisch aufgezeigt. Unter einem weiten Religionsbegriff, der das plurale religiöse Angebot der Postmoderne umfasst, kann eine veränderte Zustimmung zu religiösen Formen festgestellt werden, welche nicht als Bedeutungsverlust zu verstehen sind. Jedoch ist durch die Veränderungen der Säkularisierung ein Rückgang der Religion aus dem öffentlichen in den privaten Bereich zu konstatieren, so dass die demokratische Gesellschaft durch säkulare Werte definiert wird⁶⁰⁰. Durch diesen veränderten Ort der Religion ist auch ein „Rückgang von verbindlichem Glaubenswissen und Glaubenspraxis“⁶⁰¹ festzustellen, da diese Inhalte der traditionell-institutionellen Form der Religion zuzuordnen sind. Der Rückgang der traditionell-institutionellen Form der Religion und deren Inhalte zeichnet ein antagonistisches Verhältnis zwischen Postmoderne und Religion, welches die klassische

⁵⁹⁷ Vgl. Söder, J.: Modernitäten, Säkularitäten, Religiositäten, S. 250.

⁵⁹⁸ Vgl. Ruh, U.: Schwund ja, Verschwinden nein, S. 66-67.

⁵⁹⁹ Vgl. ebd., S. 67.

⁶⁰⁰ Vgl. Knobloch, S.: Mehr Religion als gedacht!, S. 80.

⁶⁰¹ Söder, J.: Modernitäten, Säkularitäten, Religiositäten, S. 246.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Säkularisierungsthese untermauert. Diese Säkularisierung der traditionell-institutionellen Form der Religion begründet *Söder* durch die umfassenden Ansprüche der religiösen Institution Kirche bezüglich der individuellen Weltsicht und Lebensführung. Durch die Ansprüche wird das Individuum eingeschränkt, was im Kontrast zur gesamtgesellschaftlichen „Kultur der Authentizität“ und dem Streben nach Freiheit steht. Diese widersprüchlichen Anforderungen der individuellen religiösen Suche und dem Streben nach Individualität sowie der „kollektive[n] Glaubenspflichten [...] fordern eine radikal individualisierte Glaubensentscheidung“⁶⁰², die mit der Ablehnung der traditionell-institutionellen Form der Religion eingeht. Dieser Wandel der individuellen religiösen Ausrichtung wird in der Empirie als Rückgang der Zustimmung zur traditionell-institutionellen Form der Religion deutlich. Damit beschreibt die Säkularisierungsthese einen multikausalen Prozess als Wandel der Religion, der den Religionsbegriff, das individuelle und das gesellschaftliche Verhältnis zur Religion umfasst.

7.1 Die Säkularisierungsthese nach *Taylor* in Bezug zu den vorgestellten Konzepten des religiösen Wandlungsprozesses

Taylor betrachtet die historische Entwicklung der Religion und die Bedingungen des Glaubens, um diese in der Postmoderne reflektiert darzustellen. Dabei verwendet *Taylor* in seiner ausführlichen Darstellung der Entwicklung der Religion einen kurz gefassten und einfach strukturierten Religionsbegriff, welcher Religion durch die binäre Unterscheidung „immanent“ und „transzendent“ definiert. Die transzendente Vorstellung, wie beispielsweise eine höherstehende Macht in einem getrennten Bereich, stammt aus der Mitte des letzten vorchristlichen Jahrtausends und kann vielfältig ausgedrückt werden. Jedoch reduziert *Taylor* seinen Religionsbegriff auf die Vorstellung einer Macht in einem transzendenten Bereich, welche durch eine klar strukturierte und institutionelle Form im immanenten Bereich repräsentiert und verehrt wird.

Taylor beginnt seine Betrachtung mit der Entwicklung der Religion um 1500 und der Betrachtung des Prozesses der Verzauberung der Religion, wobei die verzauberte Welt und das mittelalterliche Christentum von magischen Elementen durchsetzt sind. Diese magischen Elemente werden durch

⁶⁰² Ebd., S. 250.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

strenge Regeln innerhalb der Gemeinschaft praktiziert und werden als Volksfrömmigkeit in der rituellen und mechanischen Wiederholung der Tradition als bloßes Zurückkehren zu kenotischen Aspekten sichtbar. Die rituelle Praxis der Religion in der Gemeinschaft erfüllt zudem eine integrative und orientierende Funktion für das Individuum, so dass dem Individuum durch die religiöse Gemeinschaft Sicherheit und Wohl garantiert werden. Ausgehend von dieser verzauberten Religion entsteht innerhalb der Religion eine Spannung zwischen der achsenzeitlichen Form der Religion, geprägt durch magische Elemente, und der nachachsenzeitlichen Form der Religion, welche einen personalisierten, für das Wohl der Menschen agierenden Gott als höhere Macht sieht. Durch diese religiöse Spannung wird nach *Taylor* erstmals die Möglichkeit von unterschiedlichen religiösen Haltungen gegeben, was die Grundlage für die weitere inhaltliche wie auch formelle Entwicklung der Religion darstellt. Infolge der Säkularisierung findet eine Entzauberung der Religion als Loslösung der Religion von magischen und mystischen Elementen statt. *Casanova* sieht den Prozess des „enchantment“, welcher den Einfluss magischer und übermenschlicher Einflüsse auf die Welt mindert, durch ein neues Symbolverständnis in der Religion gekennzeichnet. Unabhängig von diesem veränderten Verständnis der Religion infolge der Entzauberung hat die Religion eine große gesellschaftliche Bedeutung inne, welche der gesamten Gemeinschaft Schutz und Wohlergehen sichert und in der vertikalen Struktur der Gesellschaft wie auch in kollektiven Ritualen exemplarisch deutlich wird.

Dieses Verständnis der Religion stellt den Ausgangspunkt für die religiösen Veränderungen durch die REFORM-Bestrebungen im 17. Jahrhundert dar. Die REFORM für die Religion strebt ein gesamtgesellschaftlich höheres spirituelles Niveau an, welches die Menschen von magischen Vorstellungen und volksfrömmigen Praktiken befreit und damit das jenseitige Heil zugänglich macht. Die REFORM spaltet die Gläubigen, da einige Menschen der Entzauberung und dem personalisierten, auf das menschliche Gedeihen ausgerichteten Gott folgen können. Jedoch sind für einen Großteil der Menschen die Bestrebungen der REFORM mit den spirituellen Anforderungen zu abstrakt, so dass sich zwei religiöse Ausrichtungen ergeben. Mit dieser Spaltung der Religion in zwei Bereiche geht auch eine veränderte Bedeutung einher, da die religiöse Ausrichtung wählbar wird und die Religion eine differenzierte Bedeutung erfährt, als entzauberte religiöse Ausrichtung einen hohen Stellenwert und als magisch ausgerichtete Religion eine geringe Wertschätzung. Somit sieht *Taylor* durch die REFORM-Bewegung des 17. Jahrhunderts die Wählbarkeit der Religion und

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

die unterschiedliche Bedeutung der Religion im individuellen Leben begründet als Grundlage der Säkularisierung. Diese Veränderung der Religion durch die REFORM ist aus religionspädagogischer Sicht eine elementare Entwicklung, welche *Taylor* wie auch *Joas* betont, da in der Postmoderne die Problematik des spirituellen Niveaus in der praktischen Religion erneut virulent wird.

Auf den religiösen Veränderungen durch die REFORM-Bewegung bauen weitere gesellschaftliche und religiöse Veränderungen auf, wie beispielsweise die fortschreitende Aufklärung als Unabhängigkeit von übergeordneten Mächten und die rationale und technische Entwicklung. Insbesondere die gesellschaftlichen Veränderungen durch die Modernisierung und die Industrialisierung verknüpft *Taylor* mit einem massiven Bedeutungsverlust der Religion, da die Menschen durch die gesellschaftlichen Veränderungen zum Verlassen der ursprünglichen religiösen Gemeinschaft gezwungen werden, wodurch die ursprüngliche religiöse Gemeinschaft geschwächt wird und der Mensch sich in einer neuen Umgebung unter urbanen und industrialisierten Bedingungen einer neuen religiösen Gemeinschaft anschließen muss. Weitere Gegebenheiten der Industrialisierung, wie die neu gegebenen Arbeitszeiten und körperliche Anforderungen, fordern viel individuellen Einsatz im individuellen Leben, der zu Lasten der Aufmerksamkeit für die Religion geht. Somit werden im 18. und 19. Jahrhundert die Spannungen zwischen den Anforderungen der traditionell-institutionellen Form der Religion und der gesellschaftlichen Gegebenheiten immer größer. Insgesamt erscheint die traditionell-institutionelle Form der Religion aufgrund der starren und entfremdeten Anforderungen und Vorstellungen nicht modernitätskompatibel, was einen massiven Bedeutungsverlust infolge der Industrialisierung nach sich zieht. Eine weitere Veränderung der Industrialisierung und des technischen Fortschritts ist das rationale Denken, welches die direkte Erfahrung einer transzendenten Größe als Güte oder Zorn Gottes und damit den Zugang zu Religion verschließt. Gleichzeitig eröffnet die veränderte gesellschaftliche Situation der Industrialisierung den individuellen Raum, so dass religiöse Bedürfnisse und Fragen der Menschen im privaten Bereich als Zugang zur Religion eröffnet werden. Diesen individuellen und privaten Zugang zur Religion versteht *Taylor* als tiefgreifenden Wandel und Perspektive der Religion. Auch *Joas* sieht die individuelle und intensive Auseinandersetzung mit der Religion aufgrund der erweiterten Bildungsmöglichkeiten der Industrialisierung als Zugang zur Religion. Somit konstatieren *Taylor* und *Joas* übereinstimmend

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

einen Bedeutungsverlust der institutionellen Religion bedingt durch die Industrialisierung, welche gleichzeitig eine erweiterte Bildung ermöglicht und damit eine Möglichkeit des Zugangs zur Religion und der individuellen Gestaltung wie auch der Verinnerlichung eröffnet.

Aufbauend auf den gesellschaftlichen Veränderungen der Industrialisierung vollzieht sich ein weiterer technischer und wirtschaftlicher Fortschritt, der Wirkzusammenhänge in der Welt durch wissenschaftliche und technische Abläufe erläutert und damit den Menschen von äußeren Mächten befreit. Somit sieht *Taylor* einerseits die gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Anforderungen an den Menschen als so umfassend, dass sie zu Lasten der Religion gehen, und andererseits bieten die Industrialisierung und die dadurch bedingte individuelle Bildung eine neue Möglichkeit, Religion zu erfahren. Das zunehmend aufkommende Individualisierungsstreben mit stark ausgeprägten individuellen Wünschen und Vorstellungen geht mit einem individuellen Wirklichkeitsverständnis und damit einer individuellen Deutung der Wirklichkeit einher. Diese Deutung der Wirklichkeit kann im Dissens zu den Ansprüchen und Gegebenheiten der traditionell-institutionellen Form der Religion stehen, was nach *Taylor* die Erosion der institutionellen Religion begründet. *Taylor* illustriert diesen Dissens der Institution Kirche, symbolisiert durch einen Ozeandampfer, mit den bewegten und hohen Wellen der gesellschaftlichen und individuellen Veränderung in welchen der Ozeandampfer nicht flexibel gesteuert werden kann. Diese Manövrierunfähigkeit der Institution Kirche stellt die Unmöglichkeit der Anpassung an die Bedingungen der Postmoderne dar, wie sowohl in der Gestaltung der traditionell-institutionellen Form der Religion als auch den Ansprüchen an das Individuum deutlich wird. Somit kann die traditionell-institutionelle Form der Religion nicht den Bedürfnissen und Anforderungen der Menschen in der Postmoderne entsprechen, was sich nach *Taylor* in der Entfremdung und dem Bedeutungsverlust der traditionell-institutionalisierten Religion zeigt.

Insgesamt stellt die Darstellung *Taylors* des religiösen Wandlungsprozesses den Rahmen für eine prononcierte hermeneutische Sicht auf die Religion in der Postmoderne dar. In der Darstellung der Entwicklung der Religion von 1500 bis in die Postmoderne wird auf verschiedene religionssoziologische Theorien zum religiösen Wandlungsprozess implizit oder in leicht variierten Form verwiesen. Die Entwicklung der Religion wird auch durch *Joas* als langfristig andauernder Wandlungsprozess dargestellt. Jedoch sieht *Joas* die Entwicklung der Religion als Wellenphänomen

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

und nicht, wie *Taylor*, als gleichförmig fortlaufende Entwicklung. Eine andere Sichtweise auf die Säkularisierung legt *N. Luhmann* vor, der Säkularisierung stets in Bezug zu den herrschenden Bedingungen der Umwelt und dem gesellschaftlichen System versteht. Dieser Einfluss äußerer Systeme auf die Religion wird durch *Taylor* implizit in der Darstellung der Säkularisierung angenommen, wie beispielsweise in der gesellschaftlichen Veränderung durch die REFORM-Bewegung mit starken Auswirkungen auf die Religion zu erkennen ist. Die These *Bergers*, der den Monopolverlust der traditionell-institutionellen Form der Religion und die veränderte Bedeutung der Religion in der Postmoderne durch das Marktmodell der Religion erklärt, greift *Taylor* in der Darstellung der religiösen Varianten als expandierende Supernova auf. In Anlehnung an *Berger* verstehen auch *Stark* und *Brainbridge* durch den Monopolverlust der traditionell-institutionellen Form der Religion und das postmoderne Religionsverständnis eine religiöse Vielfalt ermöglicht, aus welcher die Menschen gemäß der Rational-Choice-Theorie eine individuelle Form der Religion auswählen können je nach Kosten-Nutzen-Verhältnis der Religion. Diese Entwicklung der Religion wird von *Taylor* unter dem Begriff der religiösen Supernova summiert, welche in der Postmoderne mit zunehmenden pluralen religiösen Formen weiter expandiert. Die religiöse Supernova schließt individuelle religiöse Konstrukte wie auch eine oberflächliche Form der Religion wie den touristischen Besuch von heiligen Orten oder die sinnliche Wahrnehmung der Kräfte der Natur als Verbindung zu einer höheren transzendenten Ebene mit individuellem Sinn und Orientierung ein⁶⁰³. Die Vielfalt und die vielfältigen Formen der Religion in der Postmoderne führen nach *Taylor* zu einer Instabilität der religiösen Formen, so dass die religiöse Bindung nur kurzfristig angelegt ist. Somit konstatiert *Taylor* für die Postmoderne einen Bedeutungs- wie auch Stabilitätsverlust der institutionellen Form der Religion bedingt durch das plurale religiöse Angebot, welches die Frage nach Sinn und individueller Orientierung vielfältig beantwortet. Die Trennung von Religion und säkularer Öffentlichkeit in der Postmoderne verwirklicht eine post-durkheimische Ausrichtung der Gesellschaft und stellt damit die Grundlage der Religionsfreiheit her. Die post-durkheimische Ordnung gestaltet die Öffentlichkeit durch rationale und wissenschaftliche Erkenntnisse. die religiöse Ordnung wird durch Gott begründet⁶⁰⁴. Damit wird die Antistruktur zur gesellschaftlichen Ordnung, der religiöse Kodex der institutionellen Religion in den privaten Bereich verlagert und als

⁶⁰³ Vgl. Taylor, Ch.: Ein säkulares Zeitalter, S. 1180-1181.

⁶⁰⁴ Vgl. Taylor, Ch.: Ein säkulares Zeitalter, S. 1153-1156.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Option individuell genutzt, so dass religiöse Beschränkungen und Anforderungen minimiert werden. Diese individuelle religiöse Möglichkeit, als Alternative zur gesellschaftlichen und religiösen Ordnung, als Ausdruck der Individualität zeigt den Bedeutungsverlust und den inhaltlichen Verlust der Religion an⁶⁰⁵. *Taylor* artikuliert die steigende Attraktivität der individuellen religiösen Ausrichtung durch die horizontal ausgerichtete und translokal agierende Ordnung, so dass jedes Individuum in Beziehung zum Ganzen steht und gleichberechtigt teilnehmen kann⁶⁰⁶, was an karitiven Punkten wie einem Fußballspiel oder einem Papstbesuch deutlich wird. Die Sinnfrage wird durch die individuelle religiöse Ausrichtung individuell anschlussfähig und situativ passend beantwortet, so dass durch diese Form der Religion eine "Kultur der Authentizität" im religiösen Bereich und insbesondere als Antwort auf die Sinnfrage umgesetzt werden kann. Dabei stellen synkretistische oder humanistische Elemente eine Antwort der Sinnfrage vor, welche anschlussfähig, jedoch nicht mit der traditionell-institutionellen Form der Religion konform ist⁶⁰⁷. *Taylor* sieht ähnlich wie *Joas* die Sinnfrage angesichts von Ereignissen wie Tod oder Leid als virulent und damit als Antrieb für die Suche nach Transzendenz⁶⁰⁸. Ausgerichtet an diesen zentralen inhaltlichen Elementen wird ein individuelles postsäkulares Bewusstsein geformt, welches sich auf die Religion wie auch auf wissenschaftliche Erkenntnisse stützt.

Aufgrund des dargestellten religiösen Wandlungsprozesses kann insgesamt summiert werden, dass sich in der Zeit von 1500 bis in die Postmoderne sowohl die religiösen Formen, Riten und Inhalte als auch die Bedeutung der Religion in Abhängigkeit von den gesellschaftlichen Umständen verändert haben und somit eine Säkularisierung stattgefunden hat. Die institutionelle Form der Religion stellt aufgrund der inhaltlich wie auch funktional starren Ausrichtung ein historisches Relikt dar, welches stetig an Bedeutung und Zuspruch verliert. Diese Feststellung *Taylors* zur institutionellen Form der Religion stimmt sowohl mit der theoretischen Darstellung durch Religionssoziologen wie *Weber*, *Luckmann*, *Luhmann*, *Joas* und *Höhn* als auch mit der empirischen Betrachtung der Religion durch *Pollack*, *Pickel* und *Ziebertz* überein. Jedoch sind neben der institutionellen Form der Religion auch neue Formen der Religion zu betrachten, welche individuell auf aktuelle Fragen und Bedürfnisse der Menschen eingehen. Diese religiösen Formen weisen

⁶⁰⁵ Vgl. ebd., S. 91.

⁶⁰⁶ Vgl. ebd., S. 1182-1185.

⁶⁰⁷ Vgl. Meyer-Blanck, M.: Land ohne Gott?, S. 32.

⁶⁰⁸ Vgl. Taylor, Ch.: Ein säkulares Zeitalter, S. 1194-1198.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

substanzielle Veränderungen der Religion auf, welche eine bedürfnisorientierte und anschlussfähige Form der Religion in der Postmoderne darstellen. Infolge des religiösen Wandlungsprozesses wird die Religion in der Postmoderne durch a) das jeweilige Religionsverständnis, beispielsweise funktional oder substanziell. b) die Reaktion der Menschen auf den gegenläufigen Druck bestehend aus der rationalen Erkenntnis und Anforderung der gesellschaftlichen Ordnung und dem Streben nach einem übergreifenden transzendenten Sinn und c) der Stellung der Religion im Kontext zum Wirklichkeitsverständnis bestimmt. In Abhängigkeit von diesen drei grundlegenden Fragen bildet sich eine individuelle religiöse Orientierung aus, so dass *Taylor* die Religion als eine individuelle Option versteht und diese damit eine relative Bedeutung in der Postmoderne innehat.

Die Betrachtung *Taylors* des religiösen Wandlungsprozesses in der Postmoderne ist hinsichtlich des quantitativen sowie des folgenden qualitativen Verlusts und des Bedeutungsverlusts der institutionellen Form der Religion zutreffend. Jedoch stellt dies keine ganzheitliche Betrachtung der Religion in der Postmoderne dar, da bedeutende Formen der Religion in der Postmoderne nicht berücksichtigt werden und daher kein Gesamtbild der Religion wiedergegeben wird, welches eine umfassende Aussage zur Säkularisierungsthese zulässt.

Die Darstellung *Taylors* zur Säkularisierung ist aus religionspädagogischer Perspektive in einigen Aspekten kritikwürdig, welche kurz skizziert werden sollen. So ist die Annahme *Taylors* einer einheitlichen Form der Religion mit einer festgestellten religiösen Praxis um 1500 weder religionspädagogisch begründet noch detailliert nachgewiesen. Da dies eine starke und grundlegende Annahme der Argumentation darstellt, wäre eine differenzierte Betrachtung des kollektiven Gedächtnisses und der religiösen Einstellung vorzunehmen, welche aufgrund der zeitlichen Distanz und der spärlichen Quellenlage kaum möglich ist. Darauf aufbauend wird im 18. Jahrhundert die aufstrebende Wissenschaft und mit ihr der Humanismus als Ursache für die gesellschaftliche Veränderung betrachtet, die Konsequenzen der Aufklärung und des Liberalismus für die Religion, als ebenfalls tiefgreifende gesellschaftliche Veränderungen, betrachtet *Taylor* nicht weiter. Insgesamt fügt *Taylor* diese gesellschaftlichen Veränderungen zu einem stringenten Veränderungsprozess zusammen, der kontingente Auswirkungen auf die gesamte Religion hat⁶⁰⁹. Hierbei wird die Religion weder als individuelle und institutionelle Form noch hinsichtlich der

⁶⁰⁹ Vgl. Joas, H.: Die säkulare Option, S. 296-300.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Geltungsbereiche der Religion unterschieden. Durch diese kompakte Bündelung der gesellschaftlichen Veränderungen und deren Auswirkungen auf die Religion kann *Taylor* die Veränderung der Religion als Faden über 500 Jahre spinnen, der aufgrund der Schwierigkeiten des Anfangs- und Endpunkts als übertrieben zu bewerten ist. Somit ist aus religionspädagogischer Sicht eine tiefgründigere und differenziertere Betrachtung wünschenswert, welche die Veränderung der Religion im Ergebnis komplexer darstellt.

Die durch *Taylor* formulierte Kontrastierung zwischen 1500, als Zeitalter des unbedingten Glaubens, und der Postmoderne, als Zeitalter des Unglaubens und einem Verständnis der Religion als Option, kann religionspädagogisch für die institutionelle Form bestätigt werden, jedoch bleiben bedeutende Formen und Aspekte der Religion in der Postmoderne dabei unberücksichtigt. Somit ist eine retrospektive Sicht auf das Christentum um 1500, welches als „goldenes Zeitalter des Christentums“⁶¹⁰ bezeichnet wird, hinsichtlich der Aspekte der individuellen Bedeutung, des religiösen Sensus und der religiösen Bildung nicht zutreffend. Vielmehr bringt die Postmoderne durch die Säkularisierung in diesen Aspekten Errungenschaften hervor, welche die Religion in der individuellen Wahrnehmung und Bewertung nachhaltig vital und bedeutsam gestalten⁶¹¹. Somit muss die kontrastierende Darstellung *Taylor*s zwischen 1500 und der Postmoderne um das grundsätzliche Verständnis der Religion als Repertoire an Formen und Inhalten verstanden werden. Erst durch dieses Verständnis kann die Religion als mechanische Wiederholung der Tradition ohne passenden Sinn vermieden und in der Postmoderne als „kreative Neunwendung des Geistes und der Tradition“⁶¹² praktiziert und verstanden werden. Dazu bedarf es einer religionspädagogischen Wahrnehmung der von *Taylor* dargestellten Erkenntnisse zur individuellen Konstruktion der Religion und der vielfältigen individuellen religiösen Ausrichtung als religiöser Pluralismus der Postmoderne.

⁶¹⁰ Taylor, Ch.: Ein säkulares Zeitalter, S. 1232.

⁶¹¹ Vgl. ebd., S. 1232.

⁶¹² Vgl. ebd., S. 1236.

7.1.1 Die religiöse Veränderung der Moderne mit dem Ergebnis einer „ungläubigen Position“

Taylor versteht den Wandlungsprozess der Religion durch die Säkularisierung als geradlinig und stetig fortschreitend. Mit diesem Verständnis einer sukzessiven Veränderung der Religion stellt die Entzauberung den Anfang der Veränderung dar, welche durch die REFORM, die Aufklärung, die Industrialisierung und schließlich die religiöse Privatisierung und Pluralisierung in der Postmoderne fortgesetzt wird. Der Veränderungsprozess der Religion ermöglicht eine „ungläubige Haltung“, wie *Taylor* mit der Fokussierung auf gesellschaftliche Werte der Postmoderne, wie Freiheit, Authentizität und Gleichberechtigung, beschreibt. Zudem wird die „ungläubige Haltung“ als Ausweg aus dem Konflikt zwischen der horizontalen Ordnung der Moderne mit verschiedenen Angeboten der Sinnsuche und der vertikalen Ordnung der Religion, welche die Religion als vorherrschendes Konzept versteht, zunehmend attraktiv⁶¹³. Ebenso ist fraglich, ob mittels der durch die Religion vertretenen vertikalen Ordnung eine Anerkennung des immanenten Lebens und der immanenten Ziele stattfindet. *Taylor* formuliert in Anlehnung an die Transzendenzkritik von *Martha Nussbaum* eine Geringschätzung des immanenten menschlichen Wohls und Gedeihens, welche erst durch ein Überwinden der Religion aufgehoben wird.

Durch die aufgeführten Aspekte ist zu summieren, dass die Religion als transzendente Instanz als eine übergroße Last verstanden werden kann. In Folge der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft und des pluralen religiösen Angebots ist eine funktionale Ersetzung der Religion in der Moderne zu beobachten, welche die humanistisch ausgerichtete gesellschaftliche Ordnung, das immanente Wohlergehen sowie das Streben nach Sinn und Ganzheit anerkennt und bedient. Diese funktionale Alternative zur Religion kann den gegenläufigen Druck auf das Individuum mindern und ausschalten, indem die Anforderungen der transzendenten Instanz zugunsten der Verwirklichung immanenter Ziele und Aufgaben zurückgesetzt werden⁶¹⁴. Damit wird durch die Ausrichtung auf den immanenten Bereich eine rationale und aufgeklärte Haltung eingenommen, welche einer „ungläubigen Haltung“ gleich ist. Dabei werden funktionale Elemente der Religion wie die Sinnfrage und die Orientierung durch eine "Vertiefung des Lebensgefühls durch Kontakt mit Natur und Kunst, den Tod als Negation der Bedeutung der Liebe aber auch den Tod als Ausweg

⁶¹³ Vgl. Taylor, Ch.: Ein säkulares Zeitalter, S. 1184-1187.

⁶¹⁴ Vgl. ebd., S. 1040-1042.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

aus den Beschränkungen des Lebens"⁶¹⁵ vermittelt. Durch den so geleisteten immanenten Bezug in der Sinn- und Zieldimension des Lebens können keine Diskrepanzen mit einer höheren transzendenten Instanz und deren Anforderungen auftreten⁶¹⁶. Somit ist die äquivalente Ersetzung der Religion durch eine ungläubige humanistische Haltung durch ein positives Kosten-Nutzen-Verhältnis für das Individuum motiviert.

Diese Ausrichtung der Haltung ohne Religion auf das Wohl der Menschen, verstanden als körperliches Wohl, ist als immanentes und definiertes Gut messbar. Damit wird die Sinndimension des Lebens, als immanentes Wohl, nach außen sichtbar, was *Taylor* als Prozess der Menschen Exkarnation in Anlehnung an *M. Nussbaum* beschreibt. Die Betonung des immanenten Gedeihens und der Rehabilitation des Körpers beschreibt *M. Nussbaum* in ihrer Transzendenzkritik als zentrales Ergebnis der aufgeklärten Vernunft, so dass höhere Werte und eine individuelle Orientierung nicht durch eine spirituelle oder geistige Ausrichtung gegeben wird, sondern durch eine Verlagerung nach Außen als Exkarnation⁶¹⁷. Als beispielhaft für diesen Prozess der Exkarnation, verwirklicht in der ungläubigen Haltung, ist das Verständnis des Begehrens, welches nicht als Kontakt mit der Fülle und der Liebe Gottes verstanden wird, sondern auf ein körperliches und erotisches Begehren reduziert wird⁶¹⁸. Damit werden durch die ungläubige Haltung die Kasteiung und Ablehnung körperlichen Wohls durch die traditionell-institutionelle Religion als Verkörperung des Lebens und Sterbens Christi interpretiert, überwunden und das körperliche Wohl wird als übergreifendes Ziel verstanden. Für dieses Ziel tritt das Individuum als eigenverantwortlicher Akteur ein, ohne Abhängigkeiten zu einer transzendenten Instanz. Gleichzeitig bringt die ungläubige Haltung ein Unbehagen mit sich, da das Individuum alleine den Herausforderungen und Fragen des Lebens begegnet und sich somit nicht auf eine höhere Instanz berufen kann⁶¹⁹. Damit kann die ungläubige Haltung rational begründet werden, den Konflikten zwischen Religion und moderner gesellschaftlicher Ordnung wie auch dem gegenläufigen Druck ausweichen, jedoch ohne Zuspruch durch eine transzendente Instanz, so dass die virulente Sinnfrage nur immanent beantwortet werden kann⁶²⁰.

⁶¹⁵ Ebd., S. 1202.

⁶¹⁶ Vgl. ebd., S. 1072.

⁶¹⁷ Vgl. ebd., S. 1064.

⁶¹⁸ Vgl. ebd., S. 1269.

⁶¹⁹ Vgl. ebd., S. 1029-1031.

⁶²⁰ Vgl. ebd., S. 1212.

7.1.2 Die religiöse Veränderung der Moderne als Argument für eine „gläubige Position“

Durch die Gegebenheiten der Postmoderne und den daraus resultierenden gegenläufigen Druck auf das Individuum werden eine Verunsicherung und ein Unbehagen erzeugt, welche auf eine „gläubige Position“ und damit auf den Glauben hinweisen. Diese Veränderungen der Moderne untersucht *Taylor* im Hinblick auf die Möglichkeit des Glaubens und eine individuelle gläubige Haltung in der Moderne. Dabei stellt *Taylor* eine grundlegende Verwebung von substantiellen religiösen Elementen in der immanenten Struktur fest, welche an gesellschaftlich prägnanten Stellen wie der Präambel des Grundgesetzes und dem Eid des Bundespräsidenten auftauchen und vor kulturellem Chaos und willkürlichen moralischen Quellen schützen. Durch diese Verwebung ist eine stützende Funktion der Religion für die gesellschaftliche Ordnung festzustellen, was *Taylor* als gesamtgesellschaftliches Bollwerk der Zivilisation in der Moderne beschreibt⁶²¹. Ebenso ist durch diese Verwebung eine gläubige Haltung in der Postmoderne grundlegend möglich, indem substantielle Elemente der Religion wahrgenommen und in einer individuellen Religion verschieden gestaltet werden. Durch die individuelle Gestaltung der Religion kann die gläubige Haltung verschieden – von orthodox über traditionell-institutionell bis hin zu deinstitutionalisiert – ausgerichtet sein, je nach Verknüpfung und dem Bezug zwischen Transzendenz und dem immanenten Leben⁶²². Unabhängig von der religiösen Gestalt stellt die *conspiratio*⁶²³ als religiöse Erfahrung und Gefühl für Religion das Herzstück aller gläubigen Ausrichtungen dar. Durch die *conspiratio* wird ein Bezug zwischen transzendtem und immanentem Bereich hergestellt als Sinn- und Zieldimension der Religion⁶²⁴. Somit kann durch die *conspiratio* eine gläubige Haltung wie auch individuelle Interpretation der Wirklichkeit gestaltet werden⁶²⁵, welche virulente Fragen und Krisen des Lebens und bestehende Ungerechtigkeit und Missstände im immanenten Bereich in einen größeren Zusammenhang einordnet⁶²⁶. Damit ist die „gläubige Haltung“ in der Postmoderne durch eine individuelle Wahrnehmung der Religion darauf aufbauenden praktischen Formen gekennzeichnet und hat sich damit von der rituellen und gewohnheitsmäßigen Praxis der

⁶²¹ Vgl. ebd., S. 1221.

⁶²² Vgl. ebd., S. 993-996.

⁶²³ Vgl. ebd., S. 1229.

⁶²⁴ Vgl. ebd., S. 1206.

⁶²⁵ Vgl. ebd., S. 1126.

⁶²⁶ Vgl. ebd., S. 1153-1156.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

institutionellen Form der Religion entfernt⁶²⁷. Diese neue Form der Religion entgegnet dem Vorwurf der Oberflächlichkeit durch die aufgeklärte Vernunft⁶²⁸ und versteht das immanente Gedeihen als ermöglicht durch eine transzendente Instanz, so dass das immanente Leben transzendent begründet wird⁶²⁹. Innerhalb der verschiedenen religiösen Ausrichtungen wird durch eine mittlere religiöse Position, welche einerseits einen transzendenten Sinn des Lebens sucht und andererseits das immanente Leben anerkennt, der gegenläufige Druck auf Seiten der Religion und der rationalen Anforderungen an das Individuum minimiert⁶³⁰. So kann die religiöse Ausrichtung als individuelle Konstruktion Zweifel und Fragen berücksichtigen und damit die religiöse Form authentisch gestalten. Zudem kann in dieser mittleren religiösen Position eine individuelle Verwebung von funktionalen und substanziellen Elementen stattfinden, welche Religion als fragmentierte synkretische Form praktisch umsetzen. Durch diese Möglichkeit der inhaltlichen Anpassung der Religion, welche eine veränderte Erscheinung mit sich bringt, zeigt *Taylor* eine gläubige Position in der Postmoderne auf. Aufgrund der Gestaltungsmöglichkeiten und der Bandbreite der religiösen Formen beschreibt *Taylor* die „gläubige Haltung“ in der Postmoderne als Nova der religiösen Ausdrucksformen, welche durch die individuelle Ausrichtung eine vitale Form der Religion realisieren⁶³¹. Diese religiöse Nova birgt das Problem einer Unübersichtlichkeit der religiösen Formen und damit einhergehenden Überforderung des Individuums.

Insgesamt hat die Säkularisierung eine „gläubige Haltung“ in der Postmoderne hervorgebracht, welche sich von der magisch verzauberten Form der Religion entfernt und zu einer individuellen und kritisch-hinterfragenden Haltung verändert hat, was als positiver Fortschritt der Religion festzustellen ist.

⁶²⁷ Vgl. ebd., S. 1226-1227.

⁶²⁸ Vgl. ebd., S. 1207.

⁶²⁹ Vgl. ebd., S. 1078-1090.

⁶³⁰ Vgl. ebd., S. 1003-1004.

⁶³¹ Vgl. ebd., S. 1273.

7.2 Die Wandlung des institutionellen Verständnisses der Religion im Kontext der Säkularisierung

Durch die veränderten gesellschaftlichen Gegebenheiten der Postmoderne und die damit einhergehende veränderte Wahrnehmung der Religion, im Besonderen durch den gegenläufigen Druck der Postmoderne, wird sowohl eine gläubige als auch eine ungläubige Haltung in Abhängigkeit vom individuellen Rezeptionshorizont motiviert. Insgesamt ist ein Bedeutungsverlust der traditionell-institutionellen Form der Religion zu verzeichnen, der als Säkularisierung beschrieben werden kann. Dieser Bedeutungsverlust wird durch die starre Ausrichtung der traditionell-institutionellen Form der Religion wie auch durch die Einordnung als gesellschaftlicher Teilbereich mit eingeschränktem Einfluss auf die Öffentlichkeit in der funktional differenzierten Ordnung der Postmoderne begründet⁶³². Gleichzeitig setzt der Bedeutungsrückgang der traditionell-institutionellen Form der Religion in der Postmoderne, der eine Trennung zwischen Staat und Religion umsetzt und die Religion als funktional differenziertes Subsystem der Gesellschaft versteht, eine post-durkheimische Ordnung um. Damit ist auch der Wahrheits- und Absolutheitsanspruch der Religion grundlegend verändert, der nicht mehr alleinig und absolut für die institutionelle Form der Religion erhoben werden kann. Durch die Trennung in gesellschaftliche Subsysteme werden im Subsystem Religion verschiedene individuell ausgerichtete Formen der Religion ermöglicht, welche unterschiedlich auf die rationalen Anforderungen und auf individuelle transzendente Erfahrungen eingehen. Damit ist die tradierte Monopolstellung der traditionell-institutionellen Form der Religion in der Postmoderne nicht mehr zu finden, sondern die institutionelle Form der Religion wird als eine Form der Religion neben verschiedenen anderen verstanden. Diese grundlegende Veränderung des Verständnisses der Religion in der Postmoderne begrenzt Religion nicht auf den institutionellen Bereich und insbesondere die traditionell-institutionelle Form, sondern versteht Religion als verschiedenste Formen, welche die religiöse Situation in der Postmoderne plural und individuell gestalten.

Weiterhin wirkt die Kultur der Authentizität und Individualisierung in der Postmoderne auf die Religion, so dass Religion individuell aus einem substanziellen und funktionalen Angebot der Religion gestaltet wird. Diese moderne Forderung kollidiert mit einer substanziell ausgerichteten

⁶³² Vgl. Pickel, G.: Religionssoziologie, S. 21.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

traditionell-institutionellen Form der Religion, welche die Forderung nach Individualität und Authentizität sowie eine individuelle Ausrichtung kaum berücksichtigt. Diese zwei tiefgreifenden Wandlungen, als individuelle Ausrichtung der Religion und authentische Gestaltung, führen zu einem quantitativen Rückgang und Bedeutungsrückgang der institutionellen Form der Religion. Somit ist ein Bedeutungsverlust der traditionell-institutionellen Form festzustellen, jedoch kein genereller Bedeutungsverlust der Religion, so dass die Säkularisierung eine Veränderung der Religion, jedoch nicht ihren Verlust hervorbringt. Diese Veränderung der Religion durch die Säkularisierung stellt *Ebertz* aus soziologischer Perspektive fest, da die Spiritualität von ihrem traditionellen Ort, der Institution Kirche, ausgewandert ist und in inhaltlicher wie funktional veränderter Form neue Aufgaben erfüllt. Diese Verlagerung der Spiritualität in die Öffentlichkeit als Konsequenz der Säkularisierung und die damit einhergehende religionsfreundliche Gesellschaft zeigen eine „Offenheit und Öffnung des Menschen für die über und hinter seinem – rational nicht verrechenbaren – Leben“⁶³³ stehende transzendente Instanz, jedoch stellt dieses ausgeprägte religiöse Interesse kein höheres religiöses Niveau dar, wie es institutionell angestrebt wird⁶³⁴.

Das Interesse an Religion und die gesamtgesellschaftlich religionsfreundliche Haltung verweisen auf eine gläubige Haltung, welche durch die Sinus-Milieu-Studie aus 2005 als Auseinandersetzung mit religiösem und kirchlichem Wissen erfasst wird⁶³⁵. Die intensive individuelle Auseinandersetzung mit religiösen Fragen und Angeboten zeigt eine mangelnde Anpassung und Anschlussfähigkeit der institutionellen Form der Religion. Die Problematik der Anschlussfähigkeit und Bedürfnisorientierung der institutionellen Form der Religion und der damit einhergehende mangelnde Zuspruch werden durch ein schwaches Grundwissen und geringe persönliche Bezüge deutlich⁶³⁶. So wird von der großen Mehrheit der Befragten die institutionelle Form der Religion als eine religiöse Interpretation der Welt verstanden, welche als Grundlage für die Vermittlung und individuelle Konstruktion von Religion dient. Im Gegensatz dazu weist die Varietät der religiösen

⁶³³ Ebertz, M.: Erosion der Kirche, S. 45.

⁶³⁴ Vgl. ebd., S. 45-46.

⁶³⁵ Die Sinus-Milieu-Studie differenziert 3 verschiedene Bezüge der religiösen Orientierung voneinander: 1) ein traditionelles Milieu, welches an der institutionellen Religion als Volkskirche und der kirchlichen Autorität festhält mit einer Verwurzelung der Riten und Symbole im Alltag. 2) ein postmodernes Milieu, welches kaum eigene religiöse Erfahrungen aufweist und Kirche als ein funktionales Angebot neben vielen anderen Angeboten betrachtet. 3) ein modernes Milieu, welches Religion rein funktional versteht zur Verwirklichung der Hyperindividualisierung und Darstellung der eigenen Identität. Diese Milieus zeigen eine verschiedene Rezeption von Religion, jedoch kann empirisch mehrheitlich ein funktionales Verständnis eruiert werden.

⁶³⁶ Vgl. Utsch, M.: Wenn die Seele Sinn sucht, S. 17-18.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Formen, welche eine religiöse Supernova darstellen, eine hohe individuelle Passung und funktionale Bezüge zu dieser Form der Religion auf und kann damit eine gläubige Haltung in der Postmoderne umsetzen. Somit kann summiert werden, dass eine gesellschaftliche Grundlage für das Fortbestehen der Religion in der Postmoderne gegeben ist, jedoch aus religionspädagogischer Perspektive der traditionell-institutionalisierten Form der Religion eine rückläufige Form darstellt⁶³⁷. Somit müssen die durch die traditionell-institutionalisierte Form der Religion gegebene religiöse Bildung und Erziehung in Anbetracht der Postmoderne und deren Anforderungen und Gegebenheiten reflektiert und hinsichtlich des pluralen religiösen Angebots passend gestaltet werden, da dies eine wesentliche Grundlage des Zugangs zu einer vitalen religiösen Form darstellt.

Aufgrund dieser Situation der Postmoderne wird eine individuelle gläubige Haltung grundsätzlich ermöglicht, welche jedoch kaum innerhalb der institutionellen Form der Religion zu realisieren oder praktizieren ist. Somit sind aus religionspädagogischer Perspektive die Monopolstellung und die damit verbundenen Anforderungen der traditionell-institutionellen Form der Religion nicht zu vertreten, sondern ist eine Einordnung der institutionellen Form der Religion als „zivilgesellschaftlicher Akteur“⁶³⁸ im immanenten Bereich besser auf die Anforderungen und Gegebenheiten der Postmoderne abgestimmt. Durch dieses veränderte Verständnis der Religion wird ein Bedeutungswandel der institutionellen Form der Religion realisiert, welcher die institutionelle Form der Religion gleichberechtigt neben anderen religiösen Anbietern im religiösen Subsystem versteht.

Neben dieser veränderten gesellschaftlichen Stellung der institutionellen Form der Religion, welche den Absolutheitsanspruch relativiert, ist eine inhaltliche Veränderung der institutionellen Form der Religion in der Postmoderne festzustellen, indem postmoderne Werte, wie Unabhängigkeit, Authentizität, Individualität und Selbstbestimmtheit, in die praktische Form der Religion aufgenommen werden und Religion damit anschlussfähig und bedürfnisorientiert gestalten. Durch diese Veränderung der institutionellen Form der Religion können individuelle religiöse Vorstellungen und Erfahrungen mit tradierten Inhalten der Religion kombiniert werden und damit als religiöser Zugang dienen, so dass die institutionelle Religion zu einer intermediären

⁶³⁷ Vgl. Ruh, U.: Schwund ja, Verschwinden nein, S. 54-55.

⁶³⁸ Pollack, D.: Die Wiederkehr des Religiösen. Eine Meistererzählung der Soziologen, S.8.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Organisation zwischen Individuum und transzendenter Vorstellung wird⁶³⁹. Damit kann die institutionelle Form der Religion durch die Integration von postmodernen Werten die religiöse Tradition unter Berücksichtigung individueller Interessen und Bedürfnisse vital und bedeutsam gestalten⁶⁴⁰. Deutlich wird dieser Brückenschlag der institutionellen Form der Religion zwischen der substanziellen Bedeutung der institutionellen Form der Religion als ekklesiologische Gemeinschaft und Heilsgemeinschaft sowie den gesellschaftlichen und individuellen Forderungen und Gegebenheiten der Moderne durch das formulierte Selbstverständnis der Kirche im II. Vatikanum als "aggiornamento", als zum wortlich „Tag werden“ und damit metaphorisch die Hinwendung der Kirche zur Welt. Im „aggiornamento“ wird eine Veränderung der Kirche als institutionelle Form der Religion beschrieben, welche explizit auf die veränderten Bedingungen der Gesellschaft wie eine horizontale Gesellschaftsordnung und die Werte der Postmoderne, wie Unabhängigkeit, Individualität und Authentizität, eingeht und dadurch die religiöse Botschaft zeitangemessen gestaltet. Hierbei beschreibt die Kirche eine Veränderung, welche die institutionelle Form der Religion anschluss- und dialogfähig und damit individuell wie auch gesellschaftlich bedeutsam gestaltet. Durch diese Veränderungen erzielt die institutionelle Religion sowohl eine Wahrnehmung funktionaler Aspekte der Religion als auch eine Vermittlung substanzieller Elemente der Religion.

Hinsichtlich dieser beschriebenen Veränderungen der institutionellen Form der Religion mit dem Ziel einer anschlussfähigen und vitalen Form der Religion in der Moderne bezweifelt *Höhn* die Möglichkeit der individuellen Plausibilität und Passung der Religion aufgrund der starren dogmatischen Grundlagen der institutionellen Form der Religion als Kern des Traditionsbestands. Das Fortführen der religiösen Tradition in der Postmoderne ist mit einem Mangel an substanzieller Innovation verbunden, der eine individuelle Gestaltung der Religion und damit eine individuelle Glaubwürdigkeit verhindert⁶⁴¹. Mit diesem Verständnis der Veränderung der institutionellen Form der Religion in der Postmoderne bestätigt *Höhn* die Metapher *Taylors* für die institutionelle Form der Religion als Ozeandampfer, der sich nur schwer in den Wellen und Strömungen der Zeit lenken lässt, als Sinnbild für die mangelnde Anpassungs- und Wandlungsfähigkeit der institutionellen Religion. So wankt die institutionelle Form der Religion, als Ozeandampfer, in den Wellen der

⁶³⁹ Vgl. Ebertz, M.: Erosion der Kirche, S. 42.

⁶⁴⁰ Vgl. Gabriel, K.: Alte Probleme und neue Herausforderungen, S. 27.

⁶⁴¹ Vgl. Höhn, H.-J.: Perspektiven einer Religionsprognostik, S. 70.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Moderne hin und her, als leichte Anpassung je nach funktionalem Erfordernis, jedoch kann sie durch den dogmatischen Kern der Tradition keine wirkliche Kursänderung beschreiben. Dies kann positiv als zeitüberdauernde Beständigkeit und Konstanz der institutionellen Form der Religion gewertet werden, so dass sie die Sinnfrage und individuelle Orientierung konstant und unabhängig von aktuellen Gegebenheiten beantwortet. Andererseits kann dieses Verständnis der institutionellen Form der Religion negativ als dogmatisch starres und veraltetes Konzept aufgefasst werden, welches die institutionelle Form der Religion in der Postmoderne völlig überholt und unbrauchbar erscheinen lässt. Somit ist trotz leichter Veränderungen der institutionellen Form der Religion, welche die Religion nicht individuell verständlich und bedeutsam gestalten können, ein „Ausfall des Glaubens an eine jenseitige Bestimmung des Menschen und an eine dieser Bestimmung dienende Verhaltensweise“⁶⁴² in der Postmoderne zu prognostizieren.

Ebertz schlägt als Alternative zu diesem Verständnis der institutionellen Form der Religion vor, die institutionelle Form der Religion als Vorbild durch Handeln zu verstehen, so dass die institutionelle Religion die jenseitige Bestimmung als „Sozialkirche“ vorlebt und als Arbeits- und Fürsorgeorganisation karitative Hilfe vermittelt und damit substanzielle Aspekte erfahrbar macht. Diese „Sozialkirche“ ist immanent erfahrbar und hat in Form einer funktionalen Religion als „Kirche mit Stellen“ eine große Bedeutung inne. So kann die institutionelle Form der Religion durch eine funktionale Ausrichtung im sozialen und individuellen Bereich der Postmoderne als sinnstiftende, orientierende und integrierende Größe agieren. Durch diese funktionale Ausrichtung der Religion in der Postmoderne kann Religion pluralitäts- und anschlussfähig erfahren werden und damit einen Zugang zu substanziellen Aspekten der Religion ermöglichen⁶⁴³. Jedoch birgt die funktionale Ausrichtung der institutionellen Form der Religion die Gefahr einer inhaltlichen Entleerung als „Kirche ohne Gläubigen“, jedoch mit Bedeutung, was achtsam wahrgenommen werden muss. Allerdings konstatiert *Höhn* auch im funktionalen Bereich eine „Plausibilitäts- und Relevanzkrise“ der institutionellen Form der Religion, analog zu der schlecht angepassten substanziellen Ausrichtung der Religion, indem Offenheit und Zeit für individuelle Bedürfnisse und Fragen der Menschen fehlen. Erst durch ein Wahrnehmen individueller Fragen und Bedürfnisse ist die institutionelle Form der Religion anschlussfähig und bedeutsam gestaltet. Dazu muss jedoch

⁶⁴² Ebertz, M.: Erosion der Kirche, S. 41.

⁶⁴³ Vgl. Höhn, H.-J.: Zukunftsfähigkeit, Religion an den Grenzen der Moderne, S. 10.

IV Betrachtung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

eine Abweichung vom tradierten dogmatischen Kern der Religion und von den starren religiösen Vorstellungen zugunsten einer individuellen religiösen Konstruktion möglich sein.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Postmoderne

Ausgehend von den dargestellten Erkenntnissen zu den Gegebenheiten und Bedingungen der Religion in der Postmoderne bei *Taylor*, welche als religionspädagogische Grundlage genutzt werden, sollen durch andere theoretische Konzepte aus der Religionspädagogik und Religionssoziologie die Veränderung der Religion aus religionspädagogischer Perspektive und die damit verbundenen religionspädagogischen Konsequenzen skizziert werden. Wesentliche Aspekte der religionspädagogischen Konsequenzen der Säkularisierung umfassen die Erscheinung und den Ausdruck der Religion in der Postmoderne, die Vermittlung von Religion insbesondere durch die Möglichkeit eines individuellen Zugangs zur Religion und die individuelle Konstruktion von Religion. Mit der veränderten religionspädagogischen Situation in der Postmoderne gehen gesellschaftliche Auswirkungen einher, wie das Problem des Zugangs zur Religion und ein verändertes Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft. Um die verschiedenen religionspädagogischen Konzepte und Ideen darzustellen, sollen anhand von erkenntnisleitenden Fragen eine inhaltliche Orientierung zur religionspädagogischen Situation und verschiedene Perspektiven der Religion in der Postmoderne dargestellt werden. Die Bearbeitung der Fragen knüpft an die Erkenntnisse *Taylors* und die bereits vorgestellten theoretischen Konzepte an und gestaltet damit eine fragmentarische Antwort. Ebenso sind die erkenntnisleitenden Fragen exemplarisch gewählt, so dass die religionspädagogische Situation im Hinblick auf die Vermittlung, die individuelle Vorstellung und den Zugang zur Religion der Postmoderne und die damit verbundenen religionspädagogischen Auswirkungen differenziert beleuchtet werden. Damit sollen die religionspädagogischen Konsequenzen der Säkularisierung als „state of the art“ erfasst und zentrale religionspädagogische Elemente und deren beobachtbare Veränderung, wie die Vermittlung, der Zugang und die Zugehörigkeit zur Religion, beleuchtet werden. Hierbei müssen die erkenntnisleitenden Fragen als exemplarisch gewählt und eng umgrenzt verstanden werden, da

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

innerhalb der vorliegenden Arbeit nicht alle denkbaren Fragen gestellt oder abschließend beantwortet werden können.

8 Verschwindet die Religion in der Postmoderne?

Die vorgestellten Erkenntnisse zur Veränderung der Religion in der Postmoderne skizzieren unterschiedliche Perspektiven auf Religion, so dass sich die zentrale und religionspädagogisch hoch bedeutsame Frage ergibt, ob die Religion in der Postmoderne verloren ist. Diese Frage soll aufgrund der zentralen Stellung und als Grundlage für weitere Überlegungen vorab geklärt werden. Der in der Frage verwendete Begriff der Religion ist in religionspädagogischer Hinsicht, ähnlich wie bei *Taylor*, sehr unscharf definiert, was eine Antwort auf diese Frage erschwert. Hinsichtlich der etymologischen Herkunft des Begriffs Religion können drei voneinander unabhängige Wurzeln verortet werden:

1. religere: sich rückbinden, rückbeziehen auf etwas (Höheres)
2. relegere: wieder zusammennehmen, verehren
3. reeligere: wiederentdecken, umkehren.

Diese verschiedenen Wurzeln des Begriffs Religion werden im modernen Begriff Religion aufgenommen und implizit gebraucht, so dass unterschiedliche Vorstellungen von Religion voneinander unterschieden werden. Analog zu der Betrachtung der theoretischen Konzepte der Religion kann eine Unterscheidung zwischen einer „substanziellen“ Religionsdefinition mit inhaltlichem Bezug auf Gott, Heiliges oder Transzendentes und einer „funktionalen“ Religionsdefinitionen, welche Religion als Leistung für Individuum, Gesellschaft oder Kultur versteht, vorgenommen werden. Aufgrund der fortlaufenden und zeitüberdauernden Veränderung der Religion hat in religionspädagogischer Sicht ein fest definierter Religionsbegriff stets das Problem einer ausschnittshaften und beschränkten Betrachtung der religiösen Formen. Die Perspektive *Taylors*, die Religion infolge der Säkularisierung auf eine traditionell-institutionelle Form zu reduzieren, beinhaltet das Problem einer beschränkten Betrachtung der religiösen Formen, welche das plurale religiöse Angebot in der Postmoderne nicht berücksichtigt. *Taylors* Betrachtung der Religion in der Postmoderne, welche auf die hierarchisch organisierte institutionelle Form der

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

Religion mit dogmatischen Ansprüchen an das Individuum ausgerichtet ist, zeigt kaum Veränderungen in der Postmoderne und damit eine geringe Bedürfnisorientierung, so dass diese Form der Religion den Ansprüchen und dem Individualisierungsstreben nicht nachkommt und damit stetig weiter verschwindet. Aufgrund dieser Betrachtung konstatiert *Taylor* einen Bedeutungsverlust der traditionell-institutionellen Form der Religion, wobei die verschiedenen religiösen Wurzeln sowie das darauf aufbauende plurale religiöse Angebot die Schlussfolgerung eines allgemeinen Glaubens- und Bedeutungsverlusts der Religion nicht zulassen. Die pluralen religiösen Formen und Konstruktionen weisen verschiedene substanzielle und funktionale Schwerpunkte auf, so dass der Zuspruch und die Bedeutung dieser Formen individuell verschieden gestaltet sind. Aus religionspädagogischer Perspektive ist die Bedeutung der Religion abhängig von der individuellen Weltdeutung und der sich ergebenden Suche nach Sinn und Orientierung. Damit kann eine grundlegende Bedeutung der Religion als anthropologisch gegeben verstanden werden und ist auf dieser Grundlage zeitlich überdauernd angelegt. Die anthropologische Begründung der Religion sieht *Taylor* in der Postmoderne durch Krisen, Ungerechtigkeit und Missstände repräsentiert, welche eine Verwiesenheit des Menschen auf eine höhere Instanz gestalten und damit die Bedeutung und Präsenz der Religion in der Postmoderne stärken⁶⁴⁴. Von diesem Verweis ist die individuelle Bedeutung der Religion zu unterscheiden, welche religionspädagogisch als Resultat gesellschaftlicher Umstände und eines individuellen Verständnisses sowie Zugangs zur Religion verstanden werden muss. Das Verständnis der Religion als Ergebnis einer individuellen Deutung steht der rationalen und aufgeklärten Ordnung der Postmoderne basierend auf einer vernunftgeleiteten Ordnung entgegen, so dass sich ein Spannungsfeld zwischen Religion und rationaler Ordnung ergibt. In diesem Spannungsfeld von individueller religiöser Suche nach einer transzendenten Orientierung und der gesellschaftlich vermittelten rationalen, vernunftgeleiteten Ordnung konstatiert *Taylor* die individuelle religiöse Entscheidung. Der gegenläufige Druck in der Postmoderne, welchen *Taylor* als Last für das Individuum versteht, verweist je nach individueller Deutung der Wirklichkeit auf eine gläubige oder eine ungläubige Haltung⁶⁴⁵. Welche religiöse Haltung individuell eingenommen wird, hängt von individuellen Bedürfnissen und Vorstellungen sowie der Reaktion auf den herrschenden gegenläufigen Druck ab. Deutlich wird, dass durch die

⁶⁴⁴ Vgl. Taylor, Ch.: Ein säkulares Zeitalter, S.1153-1156.

⁶⁴⁵ Vgl. ebd., S. 1049.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

vielfältig gestaltete religiöse Situation in der Postmoderne und den gegenläufigen Druck der Religion eine individuelle Position und damit auch Bedeutung beigemessen werden muss. Dabei unterscheidet *Taylor* eine rein immanente Ausrichtung als materialistischer Atheismus sowie eine orthodox-gläubige Ausrichtung als polare Entgegensetzung, wobei sich als religiöse Supernova mannigfache Abstufungen, welche immanente und transzendente Aspekte verschieden kombinieren, zwischen diesen Polen ergeben⁶⁴⁶. Mit dieser Beschreibung ist eine komplexe Situation der Religion in der Postmoderne zu konstatieren, welche eine Präsenz und eine Bedeutung der Religion konstatiert, so dass der These eines globalen und absoluten Verschwindes der Religion klar zu widersprechen ist. Religion kann unter den Bedingungen der Postmoderne als Möglichkeit der transzendenten Gestaltung des Lebens verstanden werden, welche ein immanentes Ideal anerkennt und das Individuum auf eine transzendente Ebene als übergeordnete Orientierung verweist. Aufgrund dieser komplexen Situation der Religion in der Postmoderne sind aus religionspädagogischer Sicht verschiedene Ausdrucksformen und Erscheinungen der Religion in der Postmoderne zu unterscheiden. Hierbei stellt *Charles Glock* ein Gesamtkonzept der Unterscheidung der Präsenz vor, das aufgrund der Polarität zwischen Immanenz und Transzendenz religionspädagogisch in der Postmoderne ertragreich genutzt werden kann. Es ergeben sich:

1. Die Dimension des Intellekts
2. Die Dimension der Ideologie
3. Die rituelle Dimension
4. Die Dimension religiöser Erfahrung
5. Die Dimension der Konsequenzen im Alltag⁶⁴⁷.

Durch diese differenzierte Betrachtung der Erscheinung der Religion wird deutlich, dass die durch die Säkularisierungsthese formulierte Gesetzmäßigkeit zwischen der Modernisierung und dem Verlust der Religion nicht zutreffend ist. Vielmehr ist eine Veränderung der Erscheinung der Religion in den verschiedenen Dimensionen festzustellen, da diese je nach zugrunde liegendem Religionsbegriff isoliert und teils singulär wahrgenommen werden. So ist beispielsweise die rituelle Dimension der Religion im Alltag wenig präsent, jedoch erhält sie an ausgewiesenen Zeitpunkten

⁶⁴⁶ Vgl. ebd., S. 1119.

⁶⁴⁷ Glock, Charles: „Über die Dimensionen der Religiosität“, S. 150-168.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

im Jahr sowie an Wendepunkten des Lebens eine große Bedeutung. Andere religiöse Dimensionen wie die Dimension der religiösen Erfahrung sind in der Postmoderne präsent, ohne vertieft auf eine religiöse Gesamtdeutung hinzuweisen. Somit ist die Frage nach dem Verschwinden der Religion in der Postmoderne durch eine veränderte Erscheinung der Religion in verschiedenen religiösen Dimensionen differenziert zu beantworten, da einige religiöse Dimensionen einen Zuspruch und eine verstärkte Bedeutung erhalten, jedoch Bereiche wie die Dimension des Intellekts und die Konsequenz im Alltag rückläufig sind, wie durch ein rückläufiges religiöses Wissen und sinkende Zahlen der sonntäglichen Gottesdienstbesucher deutlich wird. Orientiert an dem Konzept der religiösen Dimensionen sind insgesamt 70 % der deutschen Bevölkerung als religiös zu bezeichnen, da sie einer Religion angehören oder eine Dimension der Religion individuell wahrnehmen, wie der „Religionsmonitor“ der Bertelsmann-Stiftung summiert. Somit muss der Säkularisierungsthese mit dem prognostizierten Ergebnis eines absoluten Verlusts der Religion aus religionspädagogischer Sicht klar widersprochen werden. Ausgehend von dieser Erkenntnislage kann die Säkularisierungsthese durch die These der Veränderung und der Pluralisierung der Religion ersetzt werden und damit die vielfältige Erscheinung der Religion in der Postmoderne erklären.

Neben der individuellen Wahrnehmung und Bedeutung der Religion in verschiedenen Dimensionen ist die gesellschaftliche Bedeutung der Religion in der Postmoderne zu eruieren. Diese gesellschaftliche Bedeutung der Religion in der Postmoderne ist besonders in herausragenden und kariatischen Ereignissen, wie Jahresende, gesellschaftliche Umbrüche und Naturkatastrophen, festzustellen, indem religiöse Elemente aufgegriffen werden. Zudem hat die Religion als grundlegende gesellschaftliche und kulturelle Größe eine verbindende Funktion inne, welche nur indirekt deutlich wird. Die gesellschaftlich übergreifende und bestimmende Funktion der Religion, wie sie *Taylor* um 1500 als Ausgangspunkt seiner Betrachtung festlegt, ist in der Postmoderne mit dieser starken institutionellen Prägung und substanziellen Ausrichtung nicht vorhanden. Somit muss auch für die gesellschaftliche Bedeutung der Religion eine Veränderung festgestellt werden. Jedoch hat die Religion, geprägt durch die funktionale Differenzierung der Gesellschaft und die (Hyper-)Individualisierung, eine funktionale Bedeutung als kulturelle Größe und gesellschaftliche Reserve inne, so dass auch im gesellschaftlichen Bereich kein Verlust der Religion vorliegt.

8.1 Markante Veränderungen der Religion in der Postmoderne

Die dargestellte Veränderung der Religion, welche einen individuell sowie funktional geprägten Religionsbegriff in der Postmoderne hervorbringt, schließt markante Veränderungen der Religion infolge der Säkularisierung ein. Dabei ist die grundlegende strukturelle Veränderung durch die Säkularisierung als Trennung zwischen gesellschaftlichem und religiösem Bereich zu verorten, so dass die Religion von einem gesellschaftlich übergeordneten, orientierenden System zu einem gleichberechtigten Subsystem in der Postmoderne wird. Diese veränderte Stellung der Religion bringt eine Veränderung des religiösen Ortes mit sich, was als Deinstitutionalisierung beschrieben werden kann. Diese tiefgreifende Veränderung der Religion ist für die Religionspädagogik besonders bedeutend, da mit dem Verlust der Stellung als gesellschaftlich übergeordnetes System eine veränderte Bedeutung der Religion einhergeht. So ist eine Ablösung des religiösen Inhalts und der Tradition von der Institution festzustellen, welche eine formal wie auch inhaltlich verschiedenartige Gestaltung der Religion ermöglicht. Die veränderten Orte und Formen der Religion bedingen eine veränderte religiöse Bedeutung, welche sowohl funktional als auch substantiell angelegt ist. Diese veränderte Wahrnehmung und Bedeutung der Religion in der Postmoderne sehen *Taylor*, *Joas* und *Habermas* in verschiedenen Funktionen im religiösen und auch im gesellschaftlichen Bereich erfüllt, so dass die Religion eine gesellschaftlich integrierende sowie individuell sinnvermittelnde und stützende Funktion innehat. Durch diese Veränderung des religiösen Ortes und der Funktion der Religion ergibt sich in der Postmoderne sowohl im gesellschaftlichen als auch im religiösen Bereich ein Zugang zur Religion, welchen die Religionspädagogik konstruktiv nutzen muss.

Die Veränderung des religiösen Ortes und der Funktion der Religion wirkt sich auf die substantielle Erscheinung der Religion aus, so dass Religion in der Postmoderne als individuelle Größe verstanden wird, welche anthropologisch begründet und in der „Tiefe der Psyche“ eines jeden Menschen verankert ist. Damit stellt die Religion ein individuelles Bedürfnis des Menschen dar, welches als religiöse Sehnsucht und Begehren eines Glaubens beachtet und religionspädagogisch aufgegriffen werden muss. Diese substantielle Grundlegung der Religion kann als Befreiung von entleerter Wiederholung der Tradition und einer Reduktion auf die religiöse Form verstanden

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

werden, indem eine individuelle substanzielle Ausrichtung der Religion ermöglicht wird. Somit können in der Postmoderne wesentliche substanzielle Elemente der Religion, wie die Beziehung und die Verwiesenheit des Menschen auf eine transzendente Größe sowie die orientierende und sinnstiftende Funktion der Religion, als funktionale Elemente in veränderter Form in der Postmoderne individuell aufgegriffen werden.

Somit wird durch die dargestellten markanten Veränderungen der Religion, welche durch den Prozess der Säkularisierung initiiert werden, sowohl die Form als auch der Inhalt der Religion an die gesellschaftlichen Gegebenheiten wie auch individuellen Ansprüche an die Religion angepasst. Dieses Verständnis sieht die Veränderungen der Religion durch die Säkularisierung als erforderlich und hilfreich und summiert diese als markant und richtungsweisend, so dass die markanten Veränderungen einem modernisierungsbedingten Verschwinden der Religion widersprechen.

8.1.1 Die Religion als das Geheimnishaftes des Lebens

Ausgehend von dem plural gestalteten Religionsverständnis in der Postmoderne und einem individuell geprägten Religionsbegriff ist eine funktionale Ausrichtung der Religion auf Bedürfnisse und Fragen des Individuums zu beobachten, so dass die Religion individuell anschlussfähig und vital wird. Die individuelle Ausrichtung der Religion rekurriert auf die Annahme einer anthropologisch gegebenen Religiosität des Menschen, welche in der „Tiefe der Psyche“ eines jeden Menschen verankert ist und damit das Geheimnishaftes des Lebens beschreibt. Auf dieser Grundlage versteht *S. Knobloch* Religion durch den Gegensatz von „öffentlich und geheim“, so dass die Religion „als geheimnishaftes Größe“⁶⁴⁸ konträr zur säkularen und leicht zugänglichen Alltagswelt ausgerichtet ist. Aus diesem Verständnis ergibt sich die Religion als tiefere Dimensionen des Lebens, welche über ein immanentes Ziel hinaus Sinn und Orientierung vermittelt. Diese Eingrenzung der Religion weist eine starke funktionale Ausrichtung auf, welche substanzielle Elemente der Religion sucht und kombiniert, um die gesellschaftliche und individuelle Funktion der Religion in der Postmoderne zu wahren. Durch diese Eingrenzung als geheimnishaftes und funktionale Größe ergibt sich ein breites Spektrum an individuellen Formen der

⁶⁴⁸ Knobloch, S.: Mehr Religion als gedacht!, S. 103.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

Religion, wie die New Age-, Esoterik- oder Wellness-Bewegung⁶⁴⁹, welche von der traditionellen Form der Religion abweichen. Diese Suche nach der Tiefendimension des Lebens öffnet den Blick für vielfältige, religiöse Erscheinungen und Formen, so dass Religion in der Postmoderne in ihrer Vielfalt wahrgenommen und erschlossen werden muss.

Dieses Verständnis der Religion als geheimnishafte und lebensnah ausgerichtete Größe legt auch *J.B. Metz* vor, wobei er dieses Verständnis der Religion als epochalen Umbruch einordnet. In diesem Verständnis ist die Religion als Schlüssel zu verstehen, der das Geheimnis zwischen Gott und dem Menschen aufspürt⁶⁵⁰. Die Religion als individuelle Beziehung zwischen dem Menschen und einer verborgenen Wirklichkeit erscheint individuell sinnstiftend und anschlussfähig, so dass Religion modernitätskompatibel ist. Analog zu *Metz* versteht auch *Knobloch* Religion als geheimnishafte und individuelle Größe, wobei *Knobloch* das reflexive Verhältnis des Menschen als zentrales Element der Religion bewertet. Durch dieses reflexive Verhältnis kann der Mensch mittels einer verborgenen, geheimnishaften Wirklichkeit den tiefen Sinn des Lebens erschließen. Die Suche, welche grundsätzlich eine funktionale Ausrichtung der Religion darstellt und individuell angelegt ist, überwindet den substanziellen und dogmatischen Charakter der institutionellen Form der Religion und fördert einen religiösen Sensus, der die Wirklichkeit als Hinweis auf einen tieferen Sinn erschließt.

Das veränderte Verständnis der Religion impliziert eine veränderte Sichtbarkeit, da die Religion als geheimnishafte Größe nicht auf eine institutionelle Form reduziert werden kann, sondern vielmehr im privaten Bereich als deinstitutionelle Form gesucht werden muss. Somit kann die Religion als geheimnishafte Größe erst durch einen religiösen Sensus entdeckt werden und damit ihrer Funktion nachkommen. *S. Knobloch* geht davon aus, dass der religiöse Sensus in der Postmoderne, ähnlich einem Sinn, der die verborgene Religion und deren Dimension in der Alltagswelt erschließt, nicht für jede Person zugänglich und verständlich ist. Damit ist ein Zugang zu dieser Form der Religion durch die Schulung des religiösen Sensus zu gestalten, was als komplexer, menschlicher Sinn schwierig ist. Das Verständnis der Religion als geheimnishafte Größe mit Auswirkungen auf die Erscheinung der Religion ist schließlich hinsichtlich der empirischen Beobachtung der Religion zu

⁶⁴⁹ Vgl. ebd., S. 102.

⁶⁵⁰ Vgl. Knobloch, S.: Mehr Religion als gedacht!, S. 104.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

erläutern. Hierbei ergibt sich die Schwierigkeit einer Form der Religion ohne klare „empirische Gestalt“⁶⁵¹, so dass diese empirisch kaum zu quantifizieren ist. Lediglich die funktionale Erscheinung der Religion als Sinnstiftung und Tiefendimension des Lebens im gesellschaftlichen und individuellen Bereich kann religionssoziologisch erhoben werden.

8.1.2 Religion in der Postmoderne als Rückbesinnung auf religiöse Wurzeln

Die Veränderungen der Religion in der Postmoderne betrachtet *Hubertus Halbfas* unter dem Aspekt einer Rückbesinnung auf religiöse Wurzeln. Die durch ihre Bedeutung und den großen Zuspruch wichtige individuelle Form der Religion in der Postmoderne versteht *Halbfas* als Nachfolge der offenen Tischgemeinschaft Jesu, welche weder nach gesellschaftlichem Stand noch nach Rang unterscheidet und damit Religion als Beispiel einer „nicht-diskriminierenden Gesellschaft“⁶⁵² praktiziert. Diese individuelle Form der Religion ermöglicht durch eine funktionale Glaubenspraxis einen Zugang für viele Menschen, ähnlich der offenen Tischgemeinschaft, und stellt spirituelle Ansprüche sowie eine starre, isolierte Sprache zurück⁶⁵³. Damit setzt die individuelle Form der Religion die Reich-Gottes-Botschaft handelnd um und nähert sich so einer Religion als Lebens- und Handlungsweise an, welche *Halbfas* als ursprüngliche religiöse Botschaft Jesu versteht. Durch diese lebensnahe und handelnde Ausrichtung der individuellen Form der Religion stellt sie eine Lebensweise orientiert an Bedürfnissen und Situationen dar und distanziert sich von komplexen Inhalten, wie der Unterschied zwischen historischem Jesus und verkündigtem Christus sowie die paulinische Theologie mit Fokus auf Tod und Auferweckung Jesu, als Merkmal der traditionellen Religion mit Gehorsamsansprüchen⁶⁵⁴.

Die Veränderung von einer institutionellen und substanziell geprägten Form der Religion zu einer individuellen Form der Religion in der Postmoderne durch den Prozess der Säkularisierung und moderne Werte wie Individualität, Authentizität und Selbstbestimmung versteht *Halbfas* als notwendige Entwicklung. Erst durch diese Veränderung kann die Religion die Kernbotschaft des

⁶⁵¹ Ebd., S. 103.

⁶⁵² Halbfas, H.: Glaubensverlust, S. 19.

⁶⁵³ Vgl. ebd., S. 17.

⁶⁵⁴ Vgl. ebd., S. 19-20.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

Evangeliums „die Wahrheit der Liebe“⁶⁵⁵ modernitätsfähig und kompatibel zu Werten der Postmoderne gestalten⁶⁵⁶. Die Rückbesinnung auf diese religiöse Kernbotschaft ermöglicht eine individuelle tiefgreifende Begegnung mit religiösen Inhalten, welche innerhalb der institutionellen Form der Religion durch den Kodex des kanonischen Rechts und die Arbeitsweise des *Heiligen Officiums*, konnotiert mit Schreib- und Redeverbot, Misstrauen und Kontrolle, nur schwer möglich war. Damit ergibt sich die paradoxe Situation einer religiösen Belebung in der Postmoderne durch die individuelle Form der Religion bei einem gleichzeitig festgestellten empirischen Rückgang der Kirchenmitgliederzahl und der Geistlichen. Dieses Problem der institutionellen Form der Religion in der Postmoderne konstatiert auch *Johannes Rösler*, der das Bild eines Samens keimend in den Gegebenheiten der Zeit anführt. Dabei kann das religiöse Saatgut des dritten, siebten oder dreizehnten Jahrhunderts, gekennzeichnet durch eine religiöse Form und substanzielle Prägung der Botschaft, aufgrund der schlechten Anpassung nicht in den Gegebenheiten der Postmoderne keimen. *Rösler* geht davon aus, dass das religiöse Saatgut auch im dritten, siebten oder dreizehnten Jahrhundert durch eine Anpassung, welche aufgrund der fehlenden Dokumentation nicht nachvollziehbar ist, keimen konnte⁶⁵⁷. Somit sieht *Rösler* durch die Veränderung der religiösen Form und einer funktionalen Ausrichtung eine Passung zwischen den Gegebenheiten und Anforderungen der Postmoderne und der religiösen Botschaft hergestellt, welche die Religion zugänglich und vital gestaltet. Das Bemühen um eine solche Anpassung an die Gegebenheiten der Postmoderne ist seitens der institutionellen Form der Religion durch die Erstellung des Katechismus als Jugendkatechismus „Youcat“ oder eine Öffnung der Liturgie im Ritus festzustellen, wobei hier „alle Resultate biblischer Forschung ignoriert“⁶⁵⁸ werden und der Formelbestand bzw. die veraltete, „kirchenverkapselt[e] und isoliert[e]“⁶⁵⁹ Sprache der Religion erhalten bleibt. Damit konserviert die Anpassung eine inhaltsleere Tradition, welche die religiöse Lehrmeinung und einen Gehorsamsglauben tradiert, so dass eine „Erneuerung der heiligen Kirche“⁶⁶⁰ nicht geleistet werden kann. *Halbfas* sieht eine Veränderung und damit Modernitätskompatibilität der institutionellen Form der Religion durch einen kritischen Zugang und eine gewissenhafte Offenheit gegenüber den

⁶⁵⁵ Ebd., S. 27.

⁶⁵⁶ Vgl. ebd., S. 20-27.

⁶⁵⁷ Vgl. ebd., S. 31.

⁶⁵⁸ Ebd., S. 12.

⁶⁵⁹ Ebd., S. 37.

⁶⁶⁰ Katechismus der kath. Kirche: S. 5.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

Werten der Postmoderne, wie den kritischen und kundigen Gläubigen und den rationalen und individuellen Geist der Postmoderne, ermöglicht⁶⁶¹. Die individuellen religiösen Bedürfnisse und der religiöse Sensus der Menschen stellen aus religionspädagogischer Sicht den Anknüpfungspunkt für einen Zugang zu und eine Vermittlung von Inhalten dar. Aufgrund des rational geprägten Verstands in der Postmoderne ergibt sich ein kritischer Zugang zur institutionellen Religion, welche den Anspruch, den einzig „wahren Glauben“ zu verkünden, und damit auch das Misstrauen gegenüber anderen religiösen Ausrichtungen überwinden muss. Mit diesem veränderten Selbstverständnis ermöglicht die institutionelle Form der Religion einen individuellen und authentischen Zugang zur Religion, so dass die postmoderne Suche nach einer transzendenten Ausrichtung und die historische Botschaft Jesu anschlussfähig sind und verknüpft werden können⁶⁶². Durch diese tiefgreifende und damit auch strukturelle Veränderung der institutionellen Form der Religion kann eine Erneuerung, als neue Fruchtbarkeit des religiösen Samens, mit einer religiösen Vitalität gestaltet werden. Mit dieser Anpassung vermag die institutionelle Form der Religion ihrem traditionellen Anspruch, „Keim und Anfang des Reich Gottes auf Erden“⁶⁶³ zu sein, im religiösen Subsystem der Postmoderne nachzukommen.

8.1.3 Religion als Ausdruck von Individualität

Durch die Betrachtung der markanten Veränderungen der Religion und einer festzustellenden zunehmenden funktionalen Ausrichtung mit einer Rückbesinnung auf religiöse Wurzeln ergibt sich die Frage nach den gesellschaftlichen Bedingungen der Religion in der Postmoderne. Hierbei bedeuten die Aufklärung, die Industrialisierung und die funktionale Differenzierung tiefgreifende gesellschaftliche Veränderungen, welche den gesamtgesellschaftlichen Wertekodex und damit das individuelle Denken maßgeblich verändert haben. So stellt die funktionale Differenzierung das gesellschaftlich übergreifende und orientierende System dar, welches die Ansprüche an das Individuum durch Subsysteme wie die Sozialstruktur, die Familie und die Religion untergliedert. Durch diese Struktur ergibt sich für das Individuum die Möglichkeit, einen individuellen

⁶⁶¹ Vgl. Halbfas, H.: Glaubensverlust, S. 34-37.

⁶⁶² Vgl. ebd., S. 36.

⁶⁶³ LG 3, S. 763.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

Wertekodex nach Interessenlage zusammenzustellen, der stets von der Frage der Kontingenz und der Suche nach Sicherheit und Richtigkeit begleitet ist. Dabei stellt der „ausgrenzende Humanismus“ als Ergebnis der Aufklärung und des rationalen Verstands eine Grundlage durch eine immanente Ausrichtung als Immanenzorientierung und eine transzendente Ausrichtung als individuelle religiöse Variante dar⁶⁶⁴. Durch diese gesellschaftliche Struktur der Postmoderne prägt die Individualisierung die Denk- und Lebensweise grundlegend, indem stets eine Ausrichtung gemäß den Bedürfnissen und Fragen des Individuums geschieht. Dieses Prinzip der Individualisierung wird aufgrund der Bedürfnisse und Fragen auf den religiösen Bereich übertragen, so dass eine religiöse Individualisierung als individuelle Kombination der monotheistischen Schriftreligion mit anderen Traditionen und religiösen Formen stattfindet und in einer individuellen religiösen Praxis sichtbar wird. So wird durch die religiöse Individualisierung beispielsweise die Tradition der institutionellen Form der Religion mit substanziellen und funktionalen Elementen aufgebrochen, so dass die traditionell-institutionelle Form der Religion als Grundlage eines individuell konstruierten Bedeutungshorizonts und der Erschließung religiöser Phänomene im Alltag dient. Durch diese individuelle Konstruktion von Religion werden „Glaube und Identität als expressiver Individualismus“⁶⁶⁵ verknüpft. Mit dieser Verknüpfung wie auch der gesellschaftlichen Stellung der Religion als Teilbereich und Option zur Weltdeutung verlässt die Religion den Rahmen des Selbstverständlichen und die rationale, ungläubige Haltung wird zu einer neuen gesellschaftlichen Basis als Ausgangspunkt zur Gestaltung der Individualität. Die Religion wird durch funktionale und substanzielle Bedürfnisse des Individuums gestaltet und setzt damit die Individualität im religiösen Bereich um, wobei der Religion sowohl hinsichtlich der Form als auch der inhaltlichen Gestaltung kaum Grenzen gesetzt sind. Jedoch muss die Gestaltung der Religion ausschließlich durch individuelle Bedürfnisse und Fragen hinsichtlich der Bedeutung als transzendenter Bezug oder als Merkmal der Differenzierung kritisch hinterfragt werden. Infolge der religiösen Individualisierung wird eine religiös mittlere Position eingenommen, welche „weder explizit religiös noch atheistisch ist“⁶⁶⁶, indem sie religiöse Bedürfnisse aufnimmt und damit religiös ausgerichtet ist, jedoch Religion als immanenten Ausdruck der Selbstbezogenheit und der

⁶⁶⁴ Vgl. Hoffmann, V.: Bedingungen des (Un-)Glaubens im "säkularen Zeitalter", S. 53.

⁶⁶⁵ Berger, P.: Sensucht nach Sinn, Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit, S. 47.

⁶⁶⁶ Vgl. ebd., S. 604.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

Individualisierung als atheistische Ausrichtung nutzt.

Auch *Habermas* stellt mit Beginn der 70er-Jahre eine stetig wachsende Relevanz des religiösen Subjekts und der Individualisierung fest, welches im religiösen Bereich als Suche nach individueller Orientierung und Sinnstiftung in der Religion oder funktionalen Äquivalenten virulent wird⁶⁶⁷. Die erweiterte Bildung der Postmoderne wirft die Sinnfrage auf und verweist sie an das Individuum, welches ein individuelles religiöses Konstrukt als Antwort erstellt. Dabei kann die Religion nicht nur eine individuelle Antwort auf die Sinnfrage geben, sondern auch zur Abgrenzung gegenüber anderen Antworten und Individuen dienen. Somit wird religiöse Individualisierung nicht mehr durch individuelle religiöse Bedürfnisse bedingt, sondern durch Abgrenzung des Individuums und Ausdruck von Individualität im religiösen Bereich. Gemäß der These des „expressiven Individualismus“⁶⁶⁸ wird die Religion auf die Möglichkeit der Individualisierung bzw. Hyperindividualisierung mit dem Ziel, sich durch eine exzentrische Form der Religion gegenüber anderen religiösen Formen abzugrenzen, reduziert. Unter dem Dictum des expressiven Individualismus wird Religion als Bricolage gestaltet, welche nicht kohärent und durch die sich ständig ändernde Abgrenzung fragil ist.⁶⁶⁹ Somit kann die expressive Form der religiösen Individualisierung als Differenzierung durch Religion als moderne Form der Häresie verstanden werden, welche Religion lediglich zum Ausdruck der Individualität und Selbstverwirklichung benutzt. Die durch die religiöse Individualisierung aufgeworfene Frage nach individuellen religiösen Positionen und der substantiellen Bedeutung der Religion wird durch die expressive religiöse Form verschärft, da diese Form der Religion die Gefahr einer inhaltlich entleerten und funktional verzweckten Religion zugunsten einer exzentrischen immanenten Erscheinung des Individuums beinhaltet. Gleichzeitig kann die exzentrische individuelle Form der Religion in der Erscheinung eines expressiven Individualismus eine transzendente Orientierung und Sinnvermittlung in einer fragilen, immanent orientierten Gesellschaft vermitteln und stellt damit eine anschlussfähige und vitale Form der Religion dar⁶⁷⁰.

Das Verständnis der Religion als individuelles Konstrukt und »expressive« Form des

⁶⁶⁷ Vgl. Höhn, H.-J.: Postsäkular., S. 41 f.

⁶⁶⁸ Berger, P.: Sensucht nach Sinn, Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit, S. 47.

⁶⁶⁹ Vgl. Taylor, Ch.: Ein säkulares Zeitalter, S. 31-33.

⁶⁷⁰ Vgl. Meiners, J.: Religiöse Individualisierung, S.6-8.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

Individualismus zielt auf eine Differenz und Abgrenzung gegenüber anderen Formen der Religion ab, welche öffentlich präsentiert werden. Diese extreme Form der Individualisierung mit dem Ziel einer Unterscheidung und Abgrenzung gegenüber anderen Formen und einer Betonung der Einzigartigkeit und Unabhängigkeit des Individuums wird religionssoziologisch als „Hyperindividualisierung“ bezeichnet. Aufgrund dieser Zielsetzung führt die Individualisierung in dieser extremen Form zu einer möglichst exzentrischen und ausgefallenen Erscheinung. Damit wird im religiösen Bereich die gesellschaftliche Forderung nach Authentizität im religiösen Bereich als exzentrische Form der Individualisierung umgesetzt⁶⁷¹. Diese religiöse Hyperindividualisierung setzt den Imperativ der Wahl absolut um, so dass kein religiöses Element ungeprüft übernommen werden soll, sondern eine individuelle Auswahl und Kombination religiöser Formen und Inhalte zur individuellen Orientierung und Sinnsuche geschehen⁶⁷². Dieses Verständnis der religiösen Individualisierung in der Postmoderne als Hyperindividualisierung erhebt die Individualisierung als Einzigartigkeit zu einem substanziellen systemübergreifenden Wert, so dass funktionale Elemente der Religion zweitrangig werden. Jedoch werden durch die Individualisierung, als substanzieller Wert, eine Suche und ein Fragen nach Sinn eröffnet, welche durch eine religiöse Antwort, die Sinn und Orientierung vermittelt, aufgenommen werden kann.

Mit der religiösen Individualisierung und Hyperindividualisierung in der Postmoderne geht eine explosionsartige Vervielfachung der religiösen Formen einher, welche als „Nova-Effekt“ der Religion beschrieben wird und eine Bandbreite zwischen traditioneller religiöser Ausrichtung und der Möglichkeit des Unglaubens umfasst⁶⁷³. Dabei ist zu hinterfragen, ob die individuelle religiöse Form aufgrund der Präsentation in den öffentlichen Bereich oder aufgrund der individuellen funktionalen Ausrichtung in den privaten Bereich einzuordnen ist. *Luckmann* stellt hinsichtlich der Verortung der Religion in der Postmoderne fest, dass durch die individuelle religiöse Konstruktion als Auswahl und Abgrenzung durch funktionale und substanzielle Elemente der Religion eine aktive und lebendige Form der Religion in der Öffentlichkeit präsentiert wird. Ausgehend von dieser individuellen Konstruktion von Religion im privaten Bereich wird die Religion als Individualisierungsmerkmal öffentlich präsentiert, so dass sich aus der privaten Form der Religion

⁶⁷¹ Vgl. Hoffmann, V.: Bedingungen des (Un-)Glaubens im "säkularen Zeitalter", S. 54.

⁶⁷² Vgl. Berger, P.: Sensucht nach Sinn, Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit, S. 73.

⁶⁷³ Vgl. Hoffmann, V.: Bedingungen des (Un-)Glaubens im "säkularen Zeitalter", S. 53-54.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

die öffentliche Präsenz ergibt und damit das Verhältnis zwischen öffentlicher und privater Form der Religion in der Postmoderne invertiert ist. Damit ergibt sich ein diametraler Gegensatz zur institutionell-traditionellen Form der Religion, welche öffentlich präsentiert wird und individuell aufgenommen werden soll⁶⁷⁴. Somit bewirken die religiöse Individualisierung und Hyperindividualisierung sowohl eine veränderte individuelle Konstruktion der Religion als auch einen veränderten Raum der Religion mit Auswirkungen auf das Verständnis der Religion, indem Religion als funktionales Element zur individuellen Konstruktion von Religion und als transzendenter Verweis der Sinnsuche verstanden wird. Auf dieses Verständnis der Religion, bei dem das Subjekt im Mittelpunkt steht, als „unhintergehbare[r] Rahmen [...] für alle Denk- und Vollzugsformen des Glaubens“⁶⁷⁵ müssen religionspädagogisch der Zugang und die Vermittlung angepasst werden⁶⁷⁶. Dabei stellt die Schulung des religiösen Sensus, der Religion in der immanenten Welt erschließt und damit einen individuellen Zugang zur Religion ermöglicht, eine Möglichkeit des individuellen Zugangs zur Religion dar. Die Zentrierung auf das Subjekt kann religionspädagogisch genutzt werden, indem eine Introspektion und ein Wahrnehmen der individuellen religiösen Suche und des religiösen Begehrens einen Zugang zu individuellen Formen der Religion eröffnen wie auch die Möglichkeit eines religionspädagogischen Raums, der zwischen der immanenten Frage nach Sinn und Orientierung und der transzendenten Antwort vermittelt. Diese verschiedenen Konzepte der Vermittlung von Religion als individuelle Form werden in den folgenden Kapiteln detailliert beleuchtet.

So muss die Vermittlung von Religion den Prozess der Individualisierung, als individuelle Sinnstiftung und Orientierung einschließen, um den Werten und Bedürfnissen der Postmoderne gerecht zu werden. Dazu wird die Vermittlung von Religion individuell angelegt, so dass die religiöse Vielfalt und das plurale religiöse Angebot der Postmoderne eingeschlossen werden mit dem Ziel der Gestaltung einer individuellen religiösen Bricolage zur individuellen Orientierung und Sinnstiftung. Durch diese Veränderung der Religion wird die Subtraktionsgeschichte der Religion überwunden, da religiöse Illusionen verschwinden und durch eine individuelle Konstruktion und Immanenzorientierung die Religion in der Postmoderne vital gestaltet werden kann. Das Ergebnis

⁶⁷⁴ Luckmann, Th.: Die unsichtbare Religion, S. 137.

⁶⁷⁵ Hoffmann, V.: Bedingungen des (Un-)Glaubens im "säkularen Zeitalter", S. 57.

⁶⁷⁶ Vgl. ebd., S. 57.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

der expressiven religiösen Individualisierung wird dadurch einerseits für das Individuum als Ausdruck seiner Individualität, andererseits für die Religion als Anpassung an Gegebenheiten und zielgerichtete Entwicklung bedeutsam⁶⁷⁷. Dabei ist fraglich, ob religiöse Bildung das plurale Angebot des religiösen Marktes vollständig und adäquat wiedergeben kann und inwiefern es einem jungen Menschen zuzumuten ist, aus diesem Angebot reflektiert und sinnvoll auszuwählen und den Prozess der Individualisierung zu durchlaufen. Somit umfasst die religiöse Bildung das Kennenlernen des religiös pluralen Angebots und damit stets eine zufällig und unvollständig angelegte Auseinandersetzung mit Religion, welche nur individuell tiefergehend gestaltet werden kann. Insgesamt wird durch die Individualisierung als Paradigma die religiöse Vermittlung als Grundlage einer individuellen Religion und individuellen Differenzierung verstanden, welche das Individuum nutzen kann, um einen eigenen Standpunkt und eine individuelle religiöse Ausrichtung zu konstruieren. Die Chancen und Möglichkeiten der verschiedenen Erscheinungsformen der Religion in der Postmoderne können jedoch auch als „Zwang zur Häresie“ verstanden werden, indem sich das Individuum eigenständig für eine religiöse Ausrichtung entscheiden muss und damit die Last einer letztgültigen Entscheidung und transzendenten Ausrichtung alleine trägt. Durch die Last der individuellen Entscheidung wird die Religion zu einer relativen Größe, welche keine fundamentale Orientierung vermittelt und gegenüber anderen Verbindlichkeiten zurückgedrängt werden kann.

Damit wird deutlich, dass durch Religion in der Postmoderne die Individualität wie auch die Identität bestimmt wird, indem die religiöse Überzeugung „einen zentralen Aspekt des jeweiligen Selbstverständnisses“⁶⁷⁸ darstellt. Durch die Religion können eine substanzielle Ausrichtung als personale Vertrauensbeziehung und eine funktionale Ausrichtung als individuelle und gesellschaftliche Stütze vermittelt werden. Aus dieser Bedeutung der Religion für die Identität ergibt sich eine individuelle Deutungskategorie der Welt.

⁶⁷⁷ Vgl. ebd., S. 56.

⁶⁷⁸ Hoffmann, V.: Bedingungen des (Un-)Glaubens im "säkularen Zeitalter", S. 58.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

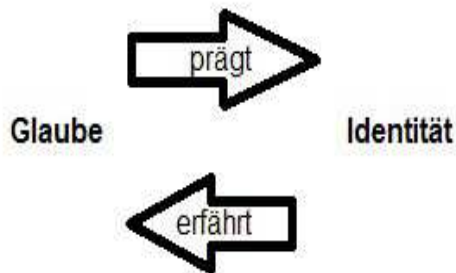


Abbildung 6: Glaube prägt Identität

Quelle: Eigene Darstellung

Damit wird durch die Religion eine Anerkennung des Individuums und dessen Identität als „geschenkte Identität“ ermöglicht. Folglich werden durch die religiöse Individualisierung nicht nur eine Ausdrucksmöglichkeit und Selbstverwirklichung des Individuums gegeben, sondern auch eine Relativierung des Ichs durch den transzendenten Verweis und die Bestätigung durch Gott. Damit kann das freie und rationale Subjekt durch eine religiöse Ausrichtung seine Identität außerhalb der subjektiven Gestaltung verankern als „göttliche Gabe der Anerkennung“⁶⁷⁹.

8.2 Welche Erscheinung hat die Religion in der Postmoderne?

Ausgehend von einem modernen Religionsbegriff, der verschiedene Formen der Religion umfasst, ist die Frage nach der Erscheinung der Religion in der Postmoderne religionspädagogisch elementar. Mit der Erscheinung der Religion ist sowohl die substanzielle und funktionale Kennung der Religion als auch die Sichtbarkeit der Religion verbunden. Die vorausgehende Betrachtung der Religion als individuelle Form in einer funktional differenzierten Gesellschaft der „Spätmoderne“ bedingt eine Stellung der Religion als gesellschaftliches Subsystem und damit eine religiöse

⁶⁷⁹ Ebd., S. 60.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

Entscheidungsfreiheit hinsichtlich der religiösen Ausrichtung und der religiösen Inhalte. Durch die individuelle religiöse Ausrichtung ergeben sich in der Konsequenz eine individuelle religiöse Erfahrung und Weltdeutung, welche als religiöse Vielfalt und eine religiöse Pluralisierung in Erscheinung treten. *Taylor* beschreibt diese Konsequenz der religiösen Individualisierung als religiöse Supernova, welche neben der institutionellen Form der Religion verschiedenste individuelle Formen der Religion umfasst. Bedingt durch diese plurale religiöse Erscheinung und den damit verbundenen „religiösen Markt“ wird die Religion in der Postmoderne zu einem „frei flottierenden Gut“ individueller Vorstellungen. Durch diese Erscheinung der Religion in der Postmoderne muss die Religion situativ verstanden werden, was sowohl einen funktionalen als auch einen substanziellen Zugang zur Religion umfasst.

Diese Erscheinung der Religion geht einerseits auf die anthropologisch veranlagte Suche des Menschen nach einer höheren transzendenten Instanz ein, andererseits kann die Religion auf aktuelle gesellschaftliche und individuelle Bedürfnisse und Fragen eingehen, so dass die vielfältige und situative Erscheinung der Religion diese anschlussfähig gestaltet. Die verschiedensten Erscheinungen der Religion als religiöse Vielfalt in der Postmoderne erfordern eine Sensibilität in der Wahrnehmung und dem Zugang zur Religion. Diese Sensibilität bezüglich der vielfältigen Erscheinungen der Religion fasst *Taylor* als aufmerksame Haltung gegenüber der Religion zusammen, so dass das Individuum außerhalb der traditionellen Bereiche und Formen sowie im immanenten Bereich als fragmentierte Form Religion wahrnehmen kann und einen substanziellen Zugang zur Religion erhält. Diese Vielfalt der Erscheinung der Religion sowie die Sensibilität für die Erscheinung der Religion stellen den Schlüssel zu einem individuellen religiösen Zugang und damit zu religiösen Erfahrungen als transzendenter Verweis dar. Die veränderte Erscheinung der Religion ist besonders augenscheinlich innerhalb der institutionellen Religionsgemeinschaft, welche Religion situativ gestaltet und damit neue Zugänge und Möglichkeiten der religiösen Erfahrung eröffnet.

Insgesamt ist aus religionspädagogischer Warte festzustellen, dass die Erscheinung der Religion im immanenten Bereich eine individuelle Verknüpfung zwischen der Alltagswelt und dem transzendenten Verweis erstellen muss, so dass Religion vital und anschlussfähig gestaltet ist. Hierbei stellt sich die Herausforderung, die Anschlussfähigkeit der Religion im immanenten

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

Bereich mit einer substanziell Bedeutung zu kombinieren, so dass spirituelle Erscheinungen oder Events einen Zugang zur Religion ermöglichen. Eine andere Schwierigkeit stellen „synkretistische“ Erscheinungen in der Postmoderne dar, welche religiöse Traditionen und individuelle religiöse Vorstellungen vermischen, so dass die Religion gemäß der „Lebensdienlichkeit“ konstruiert wird. Trotz dieser Schwierigkeiten zeigt die plurale und offene Erscheinung der Religion in der Postmoderne eine große Attraktivität, welche auf einen substanziellen wie auch funktionalen Religionsbegriff verweist. Damit kann die Säkularisierungsthese als gesamter Rückzug der Religion aus dem öffentlichen Bereich und genereller Bedeutungsverlust der Religion in der Postmoderne aufgrund der pluralen und attraktiven Erscheinung der Religion in der Postmoderne nicht bestätigt werden. Vielmehr ist ein Überleben religiöser Gemeinschaften in einer säkularen Umgebung als Postsäkularität festzustellen.

8.3 Wo fängt Religion in der Postmoderne an und wo hört sie auf?

Der dargestellte individuelle Religionsbegriff mit einer vielfältigen Erscheinung bringt die Frage nach einer Eingrenzung der Religion mit sich, so dass Religion nicht eine willkürliche und beliebige Erscheinung darstellt. Eine solche Eingrenzung der Religion enthält aus religionspädagogischer Sicht die Grundforderung, sinnvoll und angemessen gestaltet zu sein, so dass alle relevanten religiösen Formen der Postmoderne aufgenommen werden, jedoch nicht eine phänomenologische Beliebigkeit der Religion eingeschlossen wird. Hierbei stellen religiöse Äquivalente eine besonders schwierige Situation hinsichtlich der Abgrenzung dar, da sie funktional der Religion gleichwertig sind, jedoch substanzielle Elemente der Religion nicht enthalten. Eine Reduktion der Religion auf funktionale Elemente, analog zu religiösen Äquivalenten, weist eine große „Lebensdienlichkeit“ auf, welche mit der Gefahr der substanziellen Entleerung und Verzweckung der Religion verbunden ist.

Ausgehend von dieser Problematik und der Betrachtung der markanten Veränderungen der Religion als plurale Erscheinung ist der Religionsbegriffs aus religionspädagogischer Position durch eine Kombination von funktionalen und substanziellen Elementen als transzendente Ausrichtung zu

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

erfassen. Die transzendente Ausrichtung als substanzielles Kennzeichen der Religion wird gemäß der individuellen Konstruktion der Religion subjektiv und verschieden angelegt. Ein Beispiel für das Verständnis der transzendenten Ausrichtung als substanzielles Merkmal der Religion ist die Religion als „Sinn und Geschmack für das Unendliche“ nach *Friedrich Schleiermacher* (1768-1834). Ebenfalls sehr umfassend hinsichtlich der transzendenten Ausrichtung und der sich damit ergebenden individuellen religiösen Weltdeutung ist das Verständnis der Religion „als Sinn für eine (die) andere Welt, sondern die Welt anders zu sehen, einen anderen Sinn für die Welt zu bekommen“ nach *Henning Luther* (1947-1991), so dass ein religiöser Sensus die Welt erschließt. Dabei kann die transzendente Ausrichtung auf eine personale transzendente Größe gerichtet sein, wie *Isolde Karle* einschränkt, dass „nur wo das Leben und die Welt in ihrem Bezug zu Gott gesehen und interpretiert wird, Religion vorliegt“ als sehr enge Eingrenzung der Religion.

Somit muss für die Postmoderne festgestellt werden, dass aufgrund der individuellen Ausrichtung der Religion die transzendente Ausrichtung, als substanzielles Kennzeichen, ebenfalls individuell gestaltet ist und eine Abgrenzung der Religion teilweise schwierig wird. Die Abgrenzung der Religion soll nicht als Wertung im Sinn von „echter“ und „unechter“ Religion verstanden werden, sondern die Religion vor einer beliebigen und willkürlichen Ausgestaltung, beispielsweise als funktionale Äquivalente oder immanente Erscheinungen mit religiöser Kennung, schützen.

8.4 Welche Bedeutung erhält die institutionelle und die deinstitutionelle

Verfasstheit der Religion in der Postmoderne?

Aufbauend auf dem modernen, individuell geprägten Religionsbegriff mit einer pluralen Erscheinung ist ebenso der Ort der Religion in der Postmoderne plural gestaltet. Die Präsenz der Religion an verschiedenen Orten im öffentlichen Bereich stellt die Grundlage der gesellschaftlichen Bedeutung der Religion als integrierende und gesellschaftlich stabilisierende Größe dar. Die Präsenz der Religion im privaten Bereich bildet die Grundlage der privaten Bedeutung der Religion als individuell orientierende und sinnstiftende Größe.

Die Bedeutung der Religion im öffentlichen Bereich setzt eine moderne Form der Religion voraus, welche dialogfähig, demokratiefähig und friedensfähig gestaltet und für die Menschen anschlussfähig erscheint. In dieser Erscheinung kann die Religion eine Bedeutung als ethische Komponente der bestehenden Ordnung haben oder als politisches Korrektiv der gesellschaftlichen Ordnung verstanden werden. Diese funktionale Bedeutung der Religion im öffentlichen Bereich wird größtenteils durch die institutionelle Form der Religion präsentiert, da diese Form auf traditionell gewachsene Strukturen und einen großen funktionalen Bereich verweisen kann. Zudem hat die institutionelle Form der Religion als größter privater Arbeitgeber und Instanz in arbeits- und sozialpolitischen Fragen eine immense Bedeutung inne, welche vom funktionalen Bereich auf den substanziellen Bereich verweist. Darüber hinaus existiert eine Vielzahl karitativer Verbände und Einrichtungen in der Postmoderne, wie Caritas, Misereor, Ärzte ohne Grenzen, Rotes Kreuz, pro familia und Landfrauenbund, welche sich aus der institutionellen Form der Religion ableiten und eine funktionale Instanz der Gesellschaft darstellen. Diese Verbände transportieren die christliche Botschaft sowie Werte handelnd, teilweise nur als Subtext, so dass ihnen sowohl eine funktionale als auch substanzielle Bedeutung zukommt. Anhand des Beispiels der Verbände werden die starke Präsenz und Bedeutung der Religion als gesellschaftliche und private Stütze in der Öffentlichkeit erkennbar. Somit wird deutlich, dass die Religion in verschiedenen Formen eine Bedeutung in der säkularen Öffentlichkeit der Postmoderne innehat, so dass die Öffentlichkeit der Postmoderne kein religionsfreier Ort ist. So wird die Religion als politische Instanz bedeutsam, welche durch eine Einschätzung und Kritik an aktuellen Geschehnissen einen Beitrag zur Öffentlichkeit leistet.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

Hierbei kann exemplarisch auf Papst Franziskus verwiesen werden, der auf die christlichen Wurzeln der Gesellschaft und die damit verbundene grundlegend christliche Identität hinweist und damit die Religion als Aufforderung zum Handeln am Nächsten als bedeutsam und hochaktuell versteht⁶⁸⁰. Die Bedeutung der Religion als ethische Komponente der gesellschaftlichen Ordnung rekurriert auf die christlichen Wurzeln der Gesellschaft und etabliert gesellschaftlich eine Wertschätzung jedes einzelnen Individuums sowie eine humanitäre Haltung der Gesellschaft gegenüber Schwächeren. Diese funktionale Bedeutung der Religion in der Öffentlichkeit wird besonders zu aktuellen Anlässen genutzt, indem die Religion als bedeutsame ergänzende Größe zur rationalen Ordnung wahrgenommen wird und gesamtgesellschaftlich Gehör findet. Damit hat die Religion in der Postmoderne eine starke funktionale Bedeutung inne sowie als ethische Größe eine substanzielle Bedeutung, welche durch die unterschiedliche Erscheinung und Form ein mosaikartiges Bild der Religion in der Postmoderne präsentiert. Damit kann insgesamt eine stark veränderte, jedoch bestehende und zukunftsweisende Bedeutung der Religion im öffentlichen Raum infolge der Säkularisierung resümiert werden.

Die Religion als individuelle Größe mit einer pluralen Erscheinung wird im privaten Bereich der Postmoderne konstruiert, so dass der private Raum eine besondere Bedeutung für die Religion trägt. Dabei haben die dargestellten individuellen und gesellschaftlichen Veränderungen, wie religiöse Hyperindividualisierung, religiöse Fragmentierung und die Popularisierung, einen nachhaltigen Einfluss auf die Erscheinung wie auch auf die Bedeutung der Religion. So ist im privaten Bereich die Bedeutung der Religion überwiegend funktional angelegt, indem die Religion als verhaltensorientierende, identitätsstiftende, sinnvermittelnde Größe wahrgenommen wird. Darüber hinaus wird durch diesen funktionalen Zugang zur Religion auch eine Begegnung mit der Religion ermöglicht, welche eine transzendente Antwort auf immanente Fragen und Gegebenheiten gibt und damit der Religion eine substanzielle Bedeutung zuordnet⁶⁸¹. Damit wird die Religion als Stütze in die individuelle Lebenswelt eingeflochten und damit zu einem bedeutsamen Teil des individuellen Lebens. Insgesamt ist festzustellen, dass die Religion im privaten Bereich individuell und unterschiedlich gestaltet ist, je nach individuellem Zugang und Verknüpfung mit der Lebenswelt, womit eine verschieden gewichtete Bedeutung einhergeht.

⁶⁸⁰ Vgl. Franziskus: Rede vor der EU am 19.11.2014.

⁶⁸¹ Vgl. Joas, H.: Glaube als Option, S. 18.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

Die Bedeutung der Religion im öffentlichen und privaten Bereich versteht *Höhn* als wechselseitige Ergänzung zur säkularen Öffentlichkeit, indem die rein rational gestaltete Weltsicht eine begrenzte Orientierung und Sinnvermittlung leisten kann, welche ein Unbehagen mit sich bringt und durch die Religion um eine transzendente Komponente erweitert wird. Gleichzeitig ermöglicht die rationale Ordnung eine Stellung der Religion als gesellschaftliches Subsystem, in dem Religionsfreiheit herrscht. Mit dieser Wahrnehmung der Religion geht eine unabdingbare Bedeutung der Religion im gesellschaftlichen wie auch individuellen Leben einher⁶⁸². Somit ist im Hinblick auf die Säkularisierungsthese eine veränderte, jedoch wichtige und unhintergehbare Bedeutung der Religion im öffentlichen und privaten Bereich festzustellen. Diese Veränderung der Bedeutung der Religion als mosaikartige Erscheinung mit funktionaler sowie substanzieller Bedeutung und individuell konstruierter Bedeutung der Religion stellt eine Anpassung an die Gegebenheiten und Anforderungen der Postmoderne dar, welche die Religion modernitätskompatibel und zukunftsfähig gestaltet. Dabei bildet die zentrale Herausforderung für die Religion der Umgang mit der Kontroverse zwischen religiösem und rationalem Bereich, der eine wechselseitige Achtung erfordert. Diese Achtsamkeit wie auch Anschlussfähigkeit der Religion werden durch eine Dialogfähigkeit, Pluralitätsfähigkeit und Friedensfähigkeit der Religion in der Postmoderne umgesetzt, so dass die Religion eine Ergänzung zu der rationalen Weltsicht und den sich ergebenden Plausibilitätsfragen darstellt.

8.5 Konzept eines religionspädagogischen Religionsbegriffs in der Postmoderne

Die vorgestellten Erkenntnisse zur Frage der Erscheinung der Religion in der Moderne wie auch nach dem Verlust der Religion in der Moderne implizieren einen Religionsbegriff, der sowohl durch die Säkularisierung als auch die Gegebenheiten der Postmoderne geprägt ist. Dieser religionspädagogisch veränderte Religionsbegriff umfasst Religion als individuelle Größe sowie Religion als dogmatischen Verstehenskontext ebenso wie Religion in kondensierter oder auch in

⁶⁸² Vgl. Höhn, H.-J.: Zukunftsfähigkeit, Religion an den Grenzen der Moderne, S. 111.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

fragmentierter und disperser Form, wie in alltäglichen Phänomenen.

Dabei ist der religionspädagogisch geprägte Religionsbegriff an die gesellschaftlichen Forderungen der Moderne nach Individualität und Authentizität angelehnt, indem Religion als individueller und authentischer Deutungskontext gestaltet wird. In dieser individuellen transzenten Deutung immanenter Elemente und der Wirklichkeit als Ganzes muss das Individuum auf 1) den gegenläufigen Druck der Gesellschaft. 2) die Konstruktion einer religiösen Haltung aus funktionalem und substanziellem Religionsverständnis und 3) den individuellen Zugang sowie Kohärenzprobleme der Wirklichkeit reagieren. Durch die individuelle transzente Deutung des Religionsbegriffs können diese zentralen Aspekte unterschiedlich umgesetzt werden, was *Taylor* als Grund für eine individuelle Ausrichtung der Religion und die sich ergebende plurale religiöse Situation anführt. Mit dieser individuell gestalteten und pluralen Situation der Religion in der Postmoderne ist das Problem der Fokussierung und Definition des Religionsbegriffs verbunden, da alle Formen der Religion eingeschlossen werden sollen, jedoch der Religionsbegriff nicht beliebig gestaltet sein soll. Dabei umfasst der religionspädagogisch definierte Religionsbegriff sowohl eine funktional als auch substantiell geprägte Form der Religion in ihren verschiedenen Erscheinungen.

Ausgehend von diesem religionspädagogisch definierten Religionsbegriff kann die individuell gestaltete Religion in der Postmoderne als anschlussfähig und vital beschrieben werden. Insbesondere die verschiedenen Zugänge zur Religion durch das Verständnis der Religion als funktionale Größe, die Möglichkeit der Erfahrung der Religion im Alltag und auch die transzente Deutung der Wirklichkeit stellen eine lebendige Form der Religion dar⁶⁸³. Ebenso ist mit diesem religionspädagogischen Religionsbegriff die Religion als politische und moralische Instanz im öffentlichen Bereich zu verorten, die damit das gesellschaftliche Wertesystem stützt, wie auch als individuelle Größe, welche Orientierung und Sinnstiftung vermittelt.

Jedoch sind mit diesem Religionsbegriff einige Probleme verbunden, welche kurz skizziert werden sollen und im Folgenden weiter betrachtet werden. So ist mit dem Religionsbegriff das Problem der religiösen Sprache verbunden, welche einerseits religiöse Elemente vermitteln soll und andererseits lebensnah und verständlich gestaltet sein muss. Die religiöse Sprache ist religionspädagogisch als

⁶⁸³ Vgl. Joas, H.: Glaube als Option, S. 151-152.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

Möglichkeit des dialogischen Austauschs und der Orientierung im pluralen religiösen Angebot elementar wichtig. Hierbei haben religiöse Sprachsymbole und bildhafte Symbole eine besondere Bedeutung inne, da sie durch eine individuelle Wahrnehmung einen Zugang zur Religion ermöglichen und andererseits nur durch eine religiöse Sozialisation umfassend erschlossen werden können. Die religiöse Sprachfähigkeit ist darüber hinaus für die individuelle Konstruktion der Religion bedeutsam, da nur durch die Sprache ein individuelles religiöses Verlangen als Begehren des Glaubens artikuliert werden kann und damit einen Zugang zur Religion eröffnet. Durch das religiöse Begehren, welches sensibel wahrgenommen werden muss, kann eine Verbindung zwischen immanentem und transzendtem Bereich hergestellt werden, da es im immanenten Bereich agiert und auf den transzendenten Bereich verweist. Ebenso ist mit der Sprache und mit dem Ort der Religion das Problem des Zugangs zur Religion verbunden, da eine Passung zwischen dem rationalen Verständnis und der transzendenten Deutung nur schwer herzustellen ist.

8.6 Säkularisierung als Verlust der Religion?

Die betrachtete Veränderung der Religion, welche sich auf das Verständnis der Religion, die Erscheinung der Religion und damit summarisch den Religionsbegriff in der Postmoderne bezieht, ist stets mit der Frage nach dem Verlust der Religion, begründet durch die Säkularisierung, verbunden. Dabei kann sich der Verlust der Religion auf die in 8.1 vorgestellten verschiedenen Dimensionen der Religion im Einzelnen oder auf alle Dimensionen beziehen. Somit können ein Rückgang aus dem öffentlichen Bereich, eine inhaltliche Entleerung der Religion oder ein Bedeutungsverlust im individuellen Bereich als Verlust der Religion verstanden werden. Damit ergibt sich die Problematik der Unterscheidung, inwieweit die verschiedenen Formen der Anpassung und Veränderung der Religion in der Postmoderne als religiöse Dispersion, religiöse Popularisierung oder synkretische Form der Religion eine Anpassung oder einen Verlust der Religion darstellen. Im Hinblick auf diese Problematik und den vorgestellten religionspädagogischen Religionsbegriff muss die Religion als Gesamtkonzept betrachtet werden,

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

welches einen Zugang als Bezug des Individuums, eine gesellschaftliche und individuelle Bedeutung der substanziellen Inhalten der Religion sowie eine Kommunikationsfähigkeit dieser Inhalte umfasst. Auf diese Gesamtkonzept wirken die veränderten soziokulturellen Bedingungen der Postmoderne ein, welche eine veränderte Stellung der Religion als gesellschaftlicher Teilbereich präsentieren, neue Möglichkeiten eines individuellen Zugangs zur Religion sowie ein neues Verhältnis zwischen Politik und Religion schaffen, so dass die Bedeutung und Präsenz der Religion durch die Säkularisierung neu gestaltet sind⁶⁸⁴. Diese Veränderung ist wichtig, da beispielsweise die institutionelle Form des Christentums als überalterte und belächelte Form der Religion wahrgenommen wird und nur durch eine Veränderung eine Vitalisierung der Religion stattfinden kann. In der Folge sind ein Bedeutungsverlust und quantitativer Rückgang der institutionellen Form der Religion zu konstatieren, aufgrund derer Veränderung nicht mit einem absoluten Verlust der Religion gleichzusetzen ist⁶⁸⁵. Vielmehr wird durch den religionspädagogisch definierten Religionsbegriff deutlich, dass die Religion in der Postmoderne plural gestaltet ist, was aus religionssoziologischer Perspektive durch die Thesen von *Joas*, *Höhn* und *Luckmann* zur Erscheinung der Religion in der Postmoderne kontrovers diskutiert wird. Einerseits wird die Religion durch die Veränderungen zugänglich, anschlussfähig und vital gestaltet, andererseits geht mit dieser Veränderung die Gefahr einer oberflächlichen und entleerten Form der Religion einher. Somit muss die Antwort auf die Frage nach dem Verlust der Religion differenziert gestaltet werden. Diese differenzierte Antwort muss die Situation der institutionellen, der deinstitutionellen und der individuellen Form der Religion differenziert betrachten. So stellt die Säkularisierung für die institutionelle Form der Religion einen enormen Fortschritt dar, indem die Veränderung der Religion gesellschaftliche Werte der Postmoderne wie gegenseitige Toleranz und Dialogfähigkeit in die veränderte Form der Religion aufnimmt und damit die Religion zugänglich und kompatibel für die plurale religiöse Situation der Postmoderne macht. Diese tiefgreifende Veränderung ist von einem quantitativen und qualitativen Rückgang der institutionellen Form der Religion begleitet, der zugunsten einer Zukunftsfähigkeit der veränderten Form hingenommen werden muss. Die deinstitutionelle Form der Religion, welche ebenfalls eine starre Weltdeutung sowie eine Vorherrschaft der eigenen Überzeugung feststellt, wird durch die Veränderung der Religion

⁶⁸⁴ Vgl. Pickel, G.: Religionssoziologie, S. 175-176.

⁶⁸⁵ Vgl. Joas, H.: Braucht der Mensch Religion?, S. 101-102.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

aufgebrochen und zu einer dialogfähigen und friedensfähigen Form hingeführt. Diese Möglichkeit des Zugangs zur Religion und der religiösen Vitalisierung ermöglicht dem Individuum einen religiösen Diskurs und damit eine eigenständige religiöse Entscheidung, so dass die individuelle religiöse Form durch die Veränderung der Säkularisierung individuell sinnstiftend und zustimmungsfähig gestaltet wird. Damit zeigt die Veränderung der Säkularisierung einen Verlust einzelner Elemente der Religion oder deren Bedeutung, wobei gleichzeitig andere religiöse Elemente, wie die Diskurs-Toleranz, die religiöse Ausrichtung und die individuelle religiöse Konstruktion, belebt und vitalisiert werden. Somit zeigt die Säkularisierung nicht einen Verlust, sondern vielmehr eine Veränderung als Pluralisierung der Religion auf, welche verschiedene religiöse Formen individuell attraktiv gestaltet und auf einem Markt platziert⁶⁸⁶. Damit kann insgesamt durch die Veränderung der Religion als Säkularisierung eine Integration der gesellschaftlichen Werte der Postmoderne im religiösen Bereich stattfinden, so dass die Veränderungen der Säkularisierung einem Verlust der Religion entgegenwirken.

Die Gefahr der substanziellen Entleerung der Religion, so dass die Religion lediglich als religiöse Hülle für säkulare Güter genutzt wird, wie *Höhn* sie beispielsweise in der öffentlichen Form der Religion als ein religionsförmiges Duplikat identifiziert, ist in Bezug zur anthropologischen Veranlagung der Religion zu sehen. So reagiert jedes Individuum verschieden auf die religiöse Sehnsucht und das Begehren zu glauben, wodurch sich verschiedene Begegnungen und Zugänge zur Religion ergeben. Ein religionsförmiges Duplikat, welches funktional und situationsbezogen auf individuelle oder gesellschaftliche Bedürfnisse eingeht, ohne eine substanzielle Verknüpfung zu transzendenten Werten herzustellen, kann diese Sehnsucht nicht oder nur kurzfristig stillen, so dass die Suche auf eine substanzielle Form der Religion verweist. Die religionsförmigen Duplikate stellen eine Antwort auf die religiöse Suche dar, welche durch die fehlende substanzielle Ausrichtung eine religiöse Ausrichtung nicht ersetzen kann.

Somit ist zu summieren, dass die Frage nach dem Verlust der Religion infolge der Säkularisierung eine starke Vereinfachung der Zusammenhänge darstellt. Eine Antwort auf diese Frage durch eine quantitative oder qualitative Aussage zur Religion wird der pluralen religiösen Situation in der Postmoderne nicht gerecht. Zudem ist ein festzustellender Bedeutungsrückgang der Religion, wie

⁶⁸⁶ Vgl. Meiners, J.: Religiöse Individualisierung, S. 37-39.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

er für die institutionelle Form der Religion in der Postmoderne besteht, nicht mit einem Verlust der Religion gleichzusetzen. Damit muss die Frage nach dem Verlust der Religion vielmehr als Frage nach einer Veränderung der Religion und deren religionspädagogischen Auswirkung verstanden werden. So kann die Säkularisierung, welche religiöse Monopolansprüche und feste Deutungen aufhebt und damit einen religiösen Pluralismus und dem Individuum eine individuelle religiöse Ausrichtung ermöglicht, als notwendige Entwicklung der Religion in der Postmoderne verstanden werden. Die religiöse Pluralisierung mit vitalen und zustimmungsfähigen religiösen Formen belebt den individuellen religiösen Diskurs und minimiert die Bedeutung von überholten und nicht anschlussfähigen religiösen Formen, was als Verlust einiger religiöser Formen sichtbar wird, so dass aus dieser Veränderung insgesamt eine individuelle religiöse Vitalisierung hervorgeht.

8.6.1 Säkularisierung als Wesensmerkmal des Monotheismus

Die These der Säkularisierung als religiöse Veränderung in der Postmoderne, bedingt durch die Modernisierung und Rationalisierung, soll im Folgenden als Wesensmerkmal des Monotheismus kritisch hinterfragt werden. Ausgangspunkt der Betrachtung stellt der Monotheismus als religiöse Ausrichtung auf eine personale transzendente Instanz als Gott dar sowie die Säkularisierung als gesamtgesellschaftlicher Bedeutungsrückgang und Verlust des Monopolanspruchs der Religion. Für die Moderne und Postmoderne ist eine Anpassung der Religion in funktionalen und substanziellen Elementen an moderne Forderungen und Gegebenheiten festzustellen, indem Monopolansprüche, Deutungsmuster und die Bedeutung der Religion im gesellschaftlichen Kontext relativiert werden, so dass die Religion in veränderter Form in der Postmoderne als anschlussfähig und vital zu bezeichnen ist.

Die These der Säkularisierung als Wesensmerkmal des Monotheismus stellt *Jan Assmann* auf, der sich im Speziellen auf die jüdische Religion bezieht und sich auf gemeinsame Wurzeln der christlichen und der jüdischen Religion wie auch eine parallelen Entwicklung als Anpassung an Gegebenheiten der Zeit bezieht. Die vergleichende Betrachtung zwischen jüdischer und christlicher Religion zeigt die Säkularisierung als Möglichkeit der Abgrenzung gegenüber polytheistischen und

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

pluralen religiösen Formen, so dass die jüdische und die christliche Religion ihre monothetische substanzielle Ausrichtung gegenüber Missionierungsbestrebungen sichern können. Beispielhaft führt *Assmann* den Umbruch der jüdischen Religion in der Achsenzeit als Säkularisierung an, indem Gewalt- und Herrschaftsbestrebungen aufgehoben werden und eine substanzielle Festigung der Religion stattfindet als funktional und praktisch und Anpassung an die Gegebenheiten der Zeit. Dabei bringt die Veränderung der jüdischen Religion eine neue Stellung des Menschen hervor, der aus der tradierten, untergeordneten und passiven Position gegenüber Gott befreit wird und eine dialogische Haltung zur transzendenten Instanz als Zugang und Vermittlung der Religion einnehmen kann. Die veränderte Verhältnisbestimmung zwischen Individuum und transzendenter Instanz ermöglicht eine individuelle Begegnung als substanzielle Veränderung und individuelle Festigung der Religion. Damit vollzieht sich in der Achsenzeit eine tiefgreifende Veränderung der Religion als Säkularisierung, welche aufgrund der wachsenden Fähigkeiten des Individuums, sich kritisch mit der Religion auseinanderzusetzen und damit Religion verändert wahrzunehmen, notwendig ist. Diese Veränderung der Religion in der Achsenzeit summiert *Joas* als Anpassung an gesellschaftliche Gegebenheiten, um eine substanzielle Beständigkeit der Religion zu wahren. Diese Veränderung der jüdischen Religion in der Achsenzeit als Säkularisierung weist vielerlei Parallelen zur Veränderung der christlichen Religion in der Postmoderne auf. Die zunehmende Bildung, das Verständnis der Religion durch die Bewegung der Aufklärung sowie das veränderte Selbstverständnis des Individuums als abgepuffertes Ich erfordern eine differenzierte Haltung gegenüber der Religion⁶⁸⁷. Die differenzierte Haltung gegenüber der Religion bringt funktionale und praktische Veränderungen hervor, so dass der Zugang, die Erscheinung und die Bedeutung der Religion tiefgreifend verändert werden.

Aus der parallelen Betrachtung der Veränderungen im Judentum wie auch im Christentum als monotheistische Religion, welche durch die Säkularisierung ihr Fortbestehen sichert, summieren *Assmann*, *Joas* und auch *Taylor* die Säkularisierung als Wesensmerkmal einer monotheistischen Religion. So werden durch die fortwährende Säkularisierung die Erscheinung und Bedeutung der Religion verändert, um die substanzielle Ausrichtung auf eine transzendente Größe, als einen Gott, als religiöse Tradition zu sichern. Somit werden durch die Säkularisierung eine stete Anpassung

⁶⁸⁷ Vgl. *Joas*, H.: Braucht der Mensch Religion?, S. 216.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

und Entwicklung der monotheistischen Religion gestaltet, welche veraltete und überholte Formen der Religion ablegt und die Religion produktiv an die Gegebenheiten und Bedingungen der Gesellschaft anpasst.

Durch diese Verknüpfung der Säkularisierung als Wesensmerkmal einer monotheistischen Religion muss die Säkularisierung in der Postmoderne als Veränderung der Religion und religiöse Erneuerung relativiert werden, da dies ein fortwährender und charakteristischer Prozess ist. Somit ist die Säkularisierung nicht als Singularität der Postmoderne bedingt durch Modernisierung, Rationalisierung und Urbanisierung zu verstehen, sondern als substanzielle Festigung der Religion und notwendige Gestaltung einer zugänglichen und vitalen Form der Religion in der Postmoderne.

8.6.2 Säkularisierung als elementare Grundlage der Religion in der Postmoderne?

Ausgehend von einer Veränderung des Religionsbegriffs, des Zugangs zur Religion, der Bedeutung und der Erscheinung der Religion, bedingt durch die Säkularisierung, ergeben sich substanzielle und formale Konsequenzen für die Gestalt der Religion in der Postmoderne. Durch eine Kontextuierung der substanziellen und formalen Veränderung der Religion mit den gesellschaftlichen wie auch individuellen Bedingungen der Postmoderne können die religionspädagogischen Konsequenzen für die Religion eruiert werden. Dabei ist in der Postmoderne grundlegend eine Trennung zwischen dem immanenten und dem transzendenten Bereich festzustellen, wodurch sich die Bedeutung wie auch der Wirkbereich der Religion in elementarer Weise verändern. Zudem stellt die Religion in der funktional differenzierten Gesellschaft ein gesellschaftliches Subsystem dar, welches Religion zu einer individuell wählbaren Größe macht. Religion wird, wie bereits in 8.1.3 dargestellt, als individuelles Konzept mit transzendtem Bezug konstruiert, wobei hier die individuelle Situation und die Wahrnehmung der Umwelt einen maßgeblichen Einflussfaktor auf die individuelle Religion darstellen. Durch diese gesellschaftlichen und individuellen Veränderungen infolge der Säkularisierung wird Religion grundlegend als individuelle Größe im privaten Bereich angesiedelt mit Wirkung und Bedeutung für den öffentlichen Bereich. Somit hat die Säkularisierung eine tiefgreifende Veränderung der

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

Religion initiiert, welche die Religion in der Postmoderne elementar prägt. Damit trägt die Säkularisierung als Wesensmerkmal einer monotheistischen Religion zu einer Veränderung der Religion hinsichtlich der Bedeutung, des Wirkungsbereichs und der individuellen Wahrnehmung der Religion bei. Diese Veränderungen können als tiefgreifend und elementar für die Religion in der Postmoderne verstanden werden, so dass die Säkularisierung als positive Veränderung der Religion in der Postmoderne betrachtet werden kann. Für die Religionspädagogik ergibt sich aus diesen Veränderungen die Herausforderung, Religion in den vielfältigen Erscheinungsformen wahrzunehmen und einen Zugang zu ermöglichen, so dass die Religion eine bedeutsame und anschlussfähige Größe in der Postmoderne darstellt. Diese Wahrnehmung der Religion hat Konsequenzen für ihre praktische Gestaltung, da die Religion in der Postmoderne zwingend pluralitätsfähig sein muss, um die eigene Position gegenüber der Konkurrenz zu vertreten und eine adäquate Begegnung zu ermöglichen.

Aus religionspädagogischer Sicht bietet eine plurale und dialogische Haltung gegenüber der Religion eine Möglichkeit der Reaktion auf diese elementare Veränderung der Religion, durch die diese in den individuellen Diskurs integriert wird. So kann die Religion hinsichtlich individueller und gesellschaftlicher Bedürfnisse hinterfragt und angepasst werden und eine Abgrenzung der individuellen religiösen Ausrichtung gegenüber anderen religiösen Angeboten stattfinden. Diese Veränderung der Religion, welche besonders durch die veränderte gesellschaftliche Position der Religion und Veränderung der Bedeutung sichtbar wird, lässt sich als religiöse Privatisierung beschreiben. Diese elementare Veränderung der Religion in der Postmoderne macht die Religion zu einer Option des privaten Bereichs mit einer funktionalen Bedeutung für das Individuum und einem substanziellen Verweis auf eine transzendente Ebene. Aus dieser Veränderung der Religion in der Erscheinung und der Funktion geht eine Form der Religion hervor, welche an die Gegebenheiten der Postmoderne angepasst ist und damit als Korrektiv zur rationalen demokratischen Ordnung verstanden werden kann. Dabei kann die Religion aus ihrer Stellung heraus nicht die Öffentlichkeit als gesellschaftliche Werte und ein umfassendes Deutungsschema bestimmen, jedoch stellt die Religion eine ethische Instanz dar mit einer substanziellen Botschaft. Diese zu beobachtende Neuausrichtung der Religion darf nicht als gesellschaftlicher Appendix oder funktionale Hilfsinstanz der Gesellschaft verstanden werden, sondern als neue Möglichkeit der Begegnung in

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

vielfältigen Formen der religiösen Präsenz und der substanziellen Wahrnehmung der Religion.

Damit kann summiert werden, dass die Religion durch die Säkularisierung eine elementare Veränderung hinsichtlich der gesellschaftlichen Position wie auch der Ausrichtung der Religion erfahren hat, welche eine inhaltlich entleerte und rituelle Form der Religion überwindet und lebensnahe und vitale Formen der Religion mit funktionaler und substanzieller Bedeutung für das Individuum und die Gesellschaft hervorbringt. Durch diese elementare Veränderung wird die Religion offener und vitaler gestaltet, was einen Zugang zur Religion ermöglicht und in der Folge den gesellschaftlichen Zuspruch zur Religion stärkt. Innerhalb dieser Veränderung nimmt die Religion Werte der modernen Gesellschaft konstruktiv auf, um anschlussfähig agieren zu können, so dass sich die Religion in die säkular ausgerichtete Gesellschaft als Teilsystem einordnet und den Monopolanspruch der Weltdeutung verliert. Somit ist aus religionspädagogischer Perspektive die Säkularisierung als elementare Veränderung der Religion zu bestätigen, welche eine konstruktive Anpassung der Religion an funktionale und praktische Gegebenheiten und Anforderungen der Postmoderne darstellt. Diese elementare Veränderung ist religionspädagogisch wichtig für die Frage des Zugangs, der Vermittlung und der damit verbundenen Sprache und Sprachfähigkeit der Religion und somit zu beachten.

8.7 Wie kann die Zugehörigkeit zur Religion anschlussfähig gestaltet werden?

Die durch die Säkularisierung initiierte elementare Veränderung der Religion mit gravierenden Auswirkungen auf die Zugehörigkeit zur Religion, welche in Kapitel 6 durch die empirische Untersuchung der religiösen Formen sowie deren Bedeutung präsentiert wurde, wirft die Frage nach der Zugehörigkeit zur Religion in der Postmoderne auf. Gemäß der empirischen Betrachtung des pluralen religiösen Angebots der Moderne ist ein anhaltender Rückgang der Bedeutung wie auch der Zugehörigkeit für die traditionell-institutionelle Form der Religion festzustellen. Kann die Zugehörigkeit zu der traditionell-institutionellen Form der Religion durch neue Impulse und Perspektiven auf Religion anschlussfähig gestaltet werden? Können andere religiöse Formen eine

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

anschlussfähige Zugehörigkeit herstellen? Ebenso ist die Kausalität des Rückgangs der Zugehörigkeit zu hinterfragen.

Grundlegend sind veränderte individuelle religiöse Bedürfnisse und damit einhergehend neue Anforderungen an die Religion in der Postmoderne festzustellen, welche einen Zugang zur institutionellen Form der Religion sowie deren Anschlussfähigkeit kritisch hinterfragen. Hinzu kommt die Stellung der Religion in der funktional differenzierten Gesellschaft der Moderne als gesellschaftliches Subsystem neben anderen, so dass die Möglichkeit einer individuellen Ablehnung der institutionellen Form der Religion besteht. Dies wird besonders durch die Zugehörigkeit zur Religion deutlich, welche in der traditionell-institutionellen Form der Religion durch übergroße Pflichten und Anforderungen geprägt und wenig individuell anschlussfähig ist, so dass die Zugehörigkeit zur traditionell-institutionellen Form der Religion in der Postmoderne stark rückläufig ist. Durch die funktionale Differenzierung der Gesellschaft kann eine andere Form der Religion, welche durch funktionale oder substanzielle Aspekte individuell anschlussfähig ist, ohne durch Pflichten einzuschränken, als religiöse Ausrichtung eingenommen werden. Ausgehend von den empirischen Untersuchungen des Zugangs zur Religion und der sich daraus ergebenden religiösen Anschlussfähigkeit und Zugehörigkeit in 6.1.2 wird deutlich, dass Religion in Korrelation zu den individuellen Lebensumständen gestaltet ist. Diese Korrelation ist kausal begründet, indem die individuellen Lebensumstände die Wahrnehmung und Deutung der Wirklichkeit prägen, welche durch eine religiöse Ausrichtung untermauert oder ergänzt wird, so dass die Religion aus den individuellen Lebensumständen zugänglich und anschlussfähig sein muss. Durch die Gestaltung des Lebens in Episoden mit Wendepunkten wie Geburt, Hochzeit und Tod ändert sich die Wahrnehmung der Wirklichkeit und damit auch der Zugang zur Religion, so dass *Knobloch* für die Wendepunkte des Lebens eine Suche nach besonderem, transzendenten Beistand, Sicherheit und Orientierung als Zugang zur Religion herausstellt. Aus diesem Zugang zur Religion kann eine Zugehörigkeit zur Religion resultieren, indem die Religion als verbindliche Instanz im individuellen Leben aufgenommen wird. Somit ist die religiöse Zugehörigkeit in der Postmoderne individuell ausgerichtet und episodenhaft gestaltet, so dass je nach funktionalen Bedürfnissen des Lebensabschnitts eine religiöse Ausrichtung gewählt wird. Grundsätzlich ist diese individuelle Ausrichtung der Religion gemäß Bedürfnissen und Funktionen sinnvoll, da sie

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

Orientierung und Sicherheit in herausfordernden Lebenslagen vermittelt und damit an die Botschaft Jesu als Zuwendung und Hilfe durch Gott in besonderen Lebenslagen anknüpft. *Halbfas* versteht diese Ausrichtung des religiösen Zugangs und damit die Gestalt der religiösen Zugehörigkeit als sinnvoll, indem der Mensch mit seinem religiösen Bedürfnis, als Begehren zu glauben, im Mittelpunkt steht.

Jedoch wirft die episodenhafte Gestaltung der religiösen Zugehörigkeit religionspädagogisch die Frage nach der Gestaltung einer anschlussfähigen und bedeutsamen Form der Religion auf, welche eine Zugehörigkeit erstrebenswert macht. Hierzu schlagen *Knobloch*, *Halbfas* und *J.B. Metz* eine Neuausrichtung der Religion vor, indem diese sich auf das Individuum mit seinen Bedürfnissen und dem religiösen Begehren fokussiert und daran religiöse Elemente anknüpft. Durch diese Ausrichtung kann die Religion in den verschiedenen Begegnungen und Erscheinungen das individuelle religiöse Begehren, als Suche nach dem Sinn des Lebens, als Zugang zur Religion aufnehmen⁶⁸⁸. Gemäß dieser Neuausrichtung der Religion wird Religion als individuelle Größe, unabhängig von der religiösen Form, anschlussfähig und kann eine individuell bedeutsame Zugehörigkeit gestalten. Jedoch zeigen die empirischen Untersuchungen, dass die Religion in der Postmoderne als marktförmige, geheimnishaft oder politische Größe anschlussfähig und wegweisend für eine religiöse Zugehörigkeit ist, da hier die individuellen Bedürfnisse aufgenommen werden.

Summarisch wird deutlich, dass die Zugehörigkeit zur Religion sich infolge der Säkularisierung tiefgreifend verändert hat, indem diese individuell gemäß dem religiösen Begehren und funktionalen Aspekten gewählt wird und durch die sich verändernden Bedürfnisse die Zugehörigkeit zur Religion episodenhaft gestaltet ist. So kann die Zugehörigkeit zur Religion auf das individuelle religiöse Begehren eingehen und dieses besonders an Wendepunkten des Lebens durch einen transzendenten Bezug stillen. Jedoch stellen die Wendepunkte des Lebens die Motivation für eine punktuelle und passagere Zugehörigkeit zur Religion in der Postmoderne dar, so dass eine zeitüberdauernde Mitgliedschaft der Religion entbehrlich wird. Hierbei kann durch eine Fokussierung auf das Individuum die Zugehörigkeit zur Religion als bedeutsames und gewinnbringendes Konzept gestaltet werden. Diese individuelle Fokussierung lässt sich durch

⁶⁸⁸ Vgl. Metz, J.: Gotteskrise, S. 82.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

individuelle oder deinstitutionalisierte Formen der Religion besser umsetzen, was eine empirisch festzustellende zunehmende Bedeutung und Zugehörigkeit zu diesen Formen der Religion nach sich zieht. Somit ist durch die Veränderung der Religion infolge der Säkularisierung die Zugehörigkeit zur Religion neu zu verstehen als passagèree Konzept, welches das Individuum mit seinem religiösen Begehren als zentralen Aspekt versteht.

8.7.1 Der Zugang zur Religion in der Postmoderne gestaltet als Narthex

Ausgehend von den Veränderungen der Religion in der Postmoderne, welche einen Zugang zur Religion aufgrund des anthropologisch gegebenen religiösen Sensus und des individuellen religiösen Begehrens gestalten, ist in der Postmoderne eine große religiöse Diversität als religiöser Pluralismus festzustellen. Diese religiöse Diversität, welche sich als Faktum der Postmoderne etabliert hat, wird konstruktiv in das religionspädagogische Konzept des Narthex aufgenommen, indem der Narthex die Lücke zwischen einer individuellen Vorstellung von Religion sowie einem individuellen religiösen Verlangen und dem religiösen Angebot schließt und damit einen Zugang zur Religion ermöglicht. Das religionspädagogische Konzept des Narthex, welches der Religionspädagoge *Roebben* als metaphorische Anlehnung an die Bezeichnung des Kirchenraums vorstellt, kann als eine Pufferzone zwischen der immanenten Welt und deren Anforderungen an das Individuum und der individuellen transzendenten Suche verstanden werden⁶⁸⁹. So zeigt das religionspädagogische Konzept des Narthex einerseits eine Offenheit für Vorstellungen, Wünsche und Sehnsüchte des Individuums und verweist es andererseits über seine eigene Existenz hinaus auf eine transzendente Größe. Damit kann durch das Konzept des Narthex ein Zugang zur Religion in der Postmoderne gestaltet werden, der Religion nachhaltig und substanziell vermittelt. Um einen solchen Zugang zu gestalten, muss das Konzept des Narthex die religiöse Diversität wahrnehmen und in den individuellen Zugang zur Religion integrieren, da die Diversität den Schlüssel zu einer individuellen religiösen Identität und damit einer vitalen Form der Religion in der Postmoderne darstellt⁶⁹⁰. So kann die Wahrnehmung der religiösen Diversität innerhalb der individuellen

⁶⁸⁹ Vgl. Roebben, B.: Religionspädagogik der Hoffnung, S. 93.

⁶⁹⁰ Vgl. ebd., S. 63-65.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

religiösen Suche verschiedene Orte mit transzendenter Verbindung und Begegnungen mit der Religion ermöglichen, welche jedoch nur durch *soul food* gestillt werden kann. Folglich kann das anthropologische religiöse Interesse der Menschen als religiöse Suche und Begehren des Glaubens aufgenommen werden und einen Zugang zur Religion als Narthex ermöglichen. Durch diese Wahrnehmung ergibt sich ein "neu-religiöses Verlangen", basierend auf der Anerkennung des Individuums, seinen individuellen Bedürfnissen und seinem Lebensweg, welches im Narthex einer hoffnungsorientierten Religionspädagogik aufgenommen und durch substanzielle Elemente der Religion beantwortet wird, was insgesamt ein Aufblühen der Religion zeigt⁶⁹¹. Dabei ist das Konzept des Narthex als Verbindung zwischen Individuum und substanziellen Elementen der Religion nicht als starre Struktur großer Institutionen zu verstehen, sondern hat sich funktional durch den religiösen Markt der Postmoderne und die sich ergebende Gestalt der Religion in der Postmoderne etabliert.

In funktionaler Hinsicht zeigt das religionspädagogische Konzept des Narthex eine Offenheit für die Vorstellungen, Wünsche und Sehnsüchte des Individuums, welche in Empfang genommen werden und als Zugang und Anknüpfungspunkt für die Religion dienen, indem das Konzept über das Individuum hinaus auf eine transzendente Größe verweist. Damit ist das Konzept des Narthex mit einer radikalen Transformation verbunden, indem das Individuum die Selbstbezogenheit existenzieller Fragen überwindet und sich für eine transzendente, unvorstellbare Größe öffnet⁶⁹². *Roebben* versteht diese Transformation als Herausforderung für das Individuum, jedoch birgt sie gleichzeitig die Möglichkeit, die konkurrierenden Ansprüche und die Unterscheidung zwischen immanentem und transzendtem Bereich im theologischen und pädagogischen Bereich aufzuheben, indem profane Elemente sich im Inneren des transzendenten Bereichs offenbaren⁶⁹³. Diese Möglichkeit des religionspädagogischen Konzepts des Narthex stellt für das Individuum eine wegweisende Möglichkeit dar, indem die Konkurrenz zwischen beiden Bereichen und damit auch der doppelte Druck auf das Individuum aufgehoben werden. Damit unterscheidet sich das Konzept des Zugangs und der Religion in der Postmoderne als Narthex grundlegend von dem vorgestellten Verständnis der Religion in der Postmoderne bei *Taylor*, der den Unterschied zwischen

⁶⁹¹ Vgl. ebd., S. 67.

⁶⁹² Vgl. ebd., S. 94.

⁶⁹³ Vgl. ebd., S. 96.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

immanentem und transzendtem Bereich und den sich ergebenden doppelten Druck als Schlüsselproblem der Postmoderne präsentiert. *Taylor* stellt eine Lösung dieses Unterschieds vor, indem das Individuum sich auf den immanenten oder den transzendenten Bereich reduziert oder einer Kombination der Ansprüche beider Bereiche, als Ausweg des geringsten Widerstands, vornimmt. Damit wird deutlich, dass das Konzept des Narthex das Individuum und die Möglichkeit des Zugangs zur Religion völlig neu versteht, da eine Reduktion auf einen Bereich oder eine Kombination gemäß dem geringsten individuellen Widerstand der grundlegenden Frage nach der „eigene[n] Existenz [...] und [der] Quelle der eigenen Gedanken“⁶⁹⁴ nicht vorgenommen wird und daher von *Roebben* im Konzept des narthikalen Lernens abgelehnt wird. Damit greift das Konzept des Narthex die individuelle Suche und das Begehren des Glaubens auf, indem der transzendente Verweis die Bedeutung der Religion in der Postmoderne aufzeigt. Dies stellt einen Zugang zur Religion dar, motiviert durch die Frage nach der eigenen Existenz wie auch die Frage nach einem ganzheitlichen Sinn des Lebens. Dieser Zugang zur Religion als Narthex ist im Hinblick auf das plurale und deinstitutionelle religiöse Angebot der Postmoderne, welches sowohl den Kontrast zwischen immanentem und transzendtem Bereich als auch die starre inhaltliche Ausrichtung aufweicht, zu überprüfen. So erstellen plurale und deinstitutionelle Formen der Religion eine Verbindung von immanenten und transzendenten Elementen in vielfältiger Anpassung, so dass der Bereich des Narthex in diesen Formen der Religion bereits integriert ist. Damit wird das Konzept des Narthex implizit in pluralen Formen der Religion aufgenommen, indem immanente Vorstellungen und die Sehnsüchte des Individuums nach Glauben in die religiöse Begegnung aufgenommen und transzendent beantwortet werden. Somit zeigt das Konzept des Narthex in der Postmoderne eine breite Anwendung im pluralen religiösen Angebot und ermöglicht damit eine individuelle und vertiefte Begegnung mit Religion.

Um einen echten Zugang zur Religion durch das Konzept des Narthex zu ermöglichen, sind die Offenheit des Individuums für den Narthex als Raum der religiösen Begegnung und die Offenheit der Religion für „die Sehnsüchte und häufig nicht ausgesprochenen Fragen des Lebens“⁶⁹⁵, welche aufgenommen und verständlich beantwortet werden müssen, notwendige Grundlagen. Auf

⁶⁹⁴ Ebd., S. 93.

⁶⁹⁵ Roebben, B., S. 96.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

Grundlage dieser „transzendenten Offenheit“⁶⁹⁶ des Individuums und der anthropologisch veranlagten existenziellen Fragen des Lebens können ein Zugang und eine echte substanzielle Begegnung mit der Religion gestaltet werden. Dabei stellt sich das Problem der individuell verschiedenen Artikulation von Sehnsüchten und existenziellen Fragen, so dass der Narthex individuell ausgerichtet sein muss, um diese Fragen „gewissenhaft wahrnehmen und praktisch umsetzen“⁶⁹⁷ zu können und eine Verbindung zur Religion herzustellen. Durch die religiöse Sehnsucht als echtes inneres Verlangen des Individuums wird die Begegnung mit der Religion tiefgreifend und nachhaltig gestaltet als Grundlage für eine Zugehörigkeit zur Religion. Hierbei führt *Roebben* eine hermeneutische Sensibilität des Narthex an, welche die geringe religiöse Vorbildung und die damit einhergehende fehlende religiöse Sprachfähigkeit in der Postmoderne als bestehende Defizite in der religiösen Bildung umgeht⁶⁹⁸. Somit wird durch das Konzept des Narthex die Bedeutung von religiöser Bildung, als Recht jedes Individuums und Teil der Lebensgemeinschaft und der Kultur, deutlich. Erst durch religiöse Bildung kann ein religiöses Verlangen als Sehnsucht nach Sinn und Ganzheit artikuliert werden und eine religiöse Suche motivieren. Damit kann die Religion durch religiöse Bildung als eine substanzielle Komponente des Lebens wahrgenommen werden und die Möglichkeit der Sinnentdeckung und der damit verbundenen Hoffnung für das Individuum eröffnen. Religiöse Bildung bedarf einer Vermittlung, welche nicht zielorientiert angelegt sein kann, da eine tiefgreifende Begegnung mit Religion nicht geplant werden kann, sondern vielmehr eines eigenen Entdeckens und eines Zugangs durch Erfahrungen bedarf. Somit muss die religiöse Bildung die Möglichkeit der religiösen Erfahrung einschließen und sensibel sein für individuelle religiöse Erfahrungen⁶⁹⁹. Auf der Grundlage einer religiösen Bildung gestaltet das Konzept des Narthex einen Zugang zur Religion wie auch die Möglichkeit der Rekonstruktion der Religion, indem eine Hinleitung zu vorhandenen religiösen Fragmenten und eine individuelle Sinnentdeckung in substanziellen Elementen der Religion gestaltet werden. Durch eine verständliche und anschlussfähige Kommunikation der religiösen Fragmente können diese individuell anschlussfähig und sinnentdeckend konstruiert werden.

⁶⁹⁶ Ebd., S. 96.

⁶⁹⁷ Ebd., S. 96.

⁶⁹⁸ Vgl. ebd., S. 95.

⁶⁹⁹ Vgl. ebd., S. 89-90.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

Die so gestaltete religiöse Begegnung ist einerseits durch existenzielle Fragen und die individuelle Sehnsucht nach Sinn sowie andererseits durch die individuelle Möglichkeit der Begegnung mit der Religion höchst individuell gestaltet, so dass das Konzept des Narthex einen individuellen Zugang zu einer substanziellen Form der Religion im Bereich des Lernens und der Vermittlung von Religion praktisch umsetzt. Die Konstruktion der Religion im narthikalen Bereich findet in einer hermeneutischen Weise statt, indem aus der Fülle der Weltanschauungen, Kommunikation und der eigenen Position eine individuelle Religion konstruiert wird und somit die individuelle Glaubensentscheidung die Glaubensfreiheit in der Postmoderne umsetzt. Damit greift das Konzept des Narthex nach *Roebben* die anthropologisch veranlagte Suche nach Religion und die Werte der Moderne als Ausdruck von Individualität und Authentizität auf und eröffnet mit diesen Werten einen Zugang wie auch eine Zugehörigkeit zur Religion, welche attraktiv und vital gestaltet ist.

Durch die Ausrichtung auf individuelle Fragen, Erfahrungen und Sehnsüchte ermöglicht das Konzept des Narthex eine kreative Begegnung mit der Religion, welche die religiösen Formen wie auch religiöse Fragmente neu wahrnimmt und somit die Religion reanimiert. Dies wird in der religiösen Vitalität der Postmoderne aufgenommen, wobei hier insbesondere die traditionell-institutionelle Form der Religion vom Konzept des Narthex als Zugang zu den und Kombination der immanenten und der transzendenten Ansprüche profitiert. Jedoch ist für die traditionell-institutionelle Form der Religion fraglich, wie weit narthikale Elemente als offene Begegnung und Wahrnehmung der individuellen Sehnsüchte verbindlich umgesetzt werden und damit eine tiefgreifende Belebung gestalten. Schließlich intendiert das Konzept des Narthex nicht ein „believing without belonging“, sondern vielmehr eine Verbindung zwischen individuellen und institutionellen oder deinstitutionellen religiösen Konzepten, indem individuelle Ansprüche sowie die individuelle Weltdeutung berücksichtigt werden und die religiöse Begegnung sowie die Zugehörigkeit zur Religion gestalten⁷⁰⁰. Dabei kann durch das Konzept des Narthex der doppelte Druck zwischen rationaler Weltdeutung und transzendenter Suche vermindert werden, indem die Religion immanente und transzendente Elemente umfasst⁷⁰¹. Jedoch bringen die Offenheit und individuelle Perspektive des narthikalen Konzeptes die Frage nach Kontingenz – "Hätte es auch anders sein können" – mit sich, welche die religiöse Suche nicht abschließen kann.

⁷⁰⁰ Roebben, B., S. 97-98.

⁷⁰¹ Vgl. ebd., S. 86-88.

8.7.2 Religiöse Belebung durch Anpassung an die Gegebenheiten der Postmoderne?

Infolge der veränderten gesellschaftlichen Stellung, Erscheinung und Bedeutung der Religion in der Postmoderne stellt sich aus religionspädagogischer Perspektive die Frage, ob sich die Religion an die Postmoderne anpassen muss. Dabei kann diese Anpassung als formale oder inhaltliche, funktionale oder substanzielle Anpassung verstanden werden. Ebenso ist aus religionspädagogischer Perspektive fraglich, welche Elemente bei dieser Anpassung transportiert oder konserviert werden müssen als elementare Grundlage der Religion. Hierbei wird durch 8.5 das Konzept eines religionspädagogischen Religionsbegriffs in der Postmoderne vorgestellt, der wesentliche Merkmale der Religion in der Postmoderne umfasst. Jedoch ist nicht abzusehen, inwieweit dieser Religionsbegriff in der Zukunft bestehen bleiben wird oder konserviert werden muss.

Auf die Frage nach der Anpassung antwortend ist festzustellen, dass die Religion sich dem rational geprägten, aufgeklärten Verstand wie auch der funktionalen differenzierten gesellschaftlichen Ordnung stellen muss und diese dekonstruktiv aufnehmen kann. Schließlich muss die Religion in diesem Umfeld ihre Stellung und Bedeutung finden, indem sie über die rationale, wissenschaftlich-technische Erkenntnis in den transzendenten Bereich hinaus verweist als zentrales Merkmal der Religion. Hierbei sind ein religiöser Sensus sowie eine grundlegende religiöse Bildung erforderlich, welche den „Mensch[en] sensibel für Begegnungen, die Einmaligkeit des Augenblicks und das Geschehene“⁷⁰² als Erfahrung der Religion machen. Mit diesem religiösen Sensus sowie den individuellen religiösen Erfahrungen wird die Religion in der rationalen und aufgeklärten Gesellschaft neu erfahren. Dabei kann die Religion als transzendenter Verweis das Unbehagen der rationalen Moderne angesichts des definierten Lebensendes überwinden und einen Beginn im „transzendenten Nachher“⁷⁰³ gestalten. Dieses zentrale Merkmal der Religion stellt eine bedeutende Funktion und Perspektive der Religion in der Postmoderne als Chiffre von Sinn und Zeit dar, welche in dieser Hinsicht keine Veränderung aufweist. Dazu erfordert die Religion ein Moment des Sich-Einlassens und ein Zurücklassen der rein immanenten Ausrichtung, um so eine echte religiöse Begegnung und damit den transzendenten Verweis als Antwort auf die Sinnfrage zu erfahren. Die

⁷⁰² Höhn, H.-J.: Postsäkular, S. 7.

⁷⁰³ Ebd., S. 8.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

Kombination aus rationalem Verstand und transzendenter Ausrichtung, welche in der Postmoderne zu beobachten ist, zeigt sich nach *Höhn* als eine Veränderung im gesellschaftlichen Bereich als bekenntnisoffene Gesellschaft sowie im religiösen Bereich als inhaltlich wie formal individuell gestaltbare Religion mit verschiedenen Möglichkeiten der Begegnung⁷⁰⁴. Insgesamt ist damit festzustellen, dass sich die Religion in ihrem zentralen Merkmal, als transzendenter Verweis und sinnvermittelnde und identitätsstiftende Instanz, welche durch substanzielle Elemente den rationalen Horizont erweitert, nicht verändert hat und eine Anpassung aufgrund der funktionalen Bedeutung nicht notwendig ist, wobei die formale Gestalt der Religion eine deutliche Anpassung als plurales und deinstitutionelles Angebot aufzeigt.

Die Kombination aus angepasster Erscheinung der Religion und substanziellen Inhalten, welche als Erneuerung der Religion in der Postmoderne beschrieben wird, sieht *Halbfas* als Zeichen gegen die Glaubensleere der Säkularisierung. Hierbei sind die offene Ausrichtung und Belebung der Religion in substanzieller wie funktionaler Hinsicht durch die historische Person Jesus begründet, der Religion situativ praktiziert und grundlegend für jede Zeit und deren Anforderungen angepasst versteht⁷⁰⁵. Durch die situative Ausrichtung der Religion kann das Individuum selbstverantwortlich und aktiv den Glauben gestalten, so dass damit die Auffassung der Religion als Phrase oder traditionelle Hülle überwunden ist⁷⁰⁶. Im Mittelpunkt der situativ ausgerichteten Religion stehen die Annahme des Menschen durch Gott und die Individualität des Menschen als Beziehung zwischen Mensch und Gott⁷⁰⁷. Die individuell ausgerichtete Form der Religion fokussiert den Menschen und dessen Begegnung mit einer transzendenten Instanz, so dass diese Formen in der Postmoderne eine große Bedeutung erfahren. Zudem können in der individuellen Form der Religion die substanzielle Botschaft sowie die Werte der Postmoderne, wie Individualität, Authentizität und Unabhängigkeit, individuell kombiniert werden, was eine Anpassung an die Postmoderne darstellt. Diese Anpassung der Religion reagiert auf den herrschenden doppelten Druck auf das Individuum durch die Anforderungen der säkularen, rationalen Ordnung und die Bestrebungen der transzendenten Ausrichtung. Als individuelle Reaktion auf diesen doppelten Druck ergibt sich ein mittlerer Weg,

⁷⁰⁴ Vgl. ebd., S. 8.

⁷⁰⁵ Vgl. Halbfas, H.: Glaubensverlust, S. 55-58.

⁷⁰⁶ Vgl. Schorlemmer, F.: Hubertus Halbfas – Glaubensverlust, S. 1.

⁷⁰⁷ Vgl. ebd., S. 4.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

der die Religion mit einer minimalen Bedeutung als funktionale Instanz versteht, welche Sicherheit und individuelle Orientierung vermittelt, und damit die rationale Weltdeutung mit religiösen Anteilen erweitert⁷⁰⁸. Dabei kann die Religion Antwort auf Fragen vermitteln, welche sich der rationalen Weltdeutung entziehen und damit die Sinnfrage für das Individuum eröffnen. Dabei sind die transzendente Deutung und Sinngebung durch die Religion in der Erscheinung sowie der religiösen Form bedürfnisorientiert, zeitangemessen und situativ gestaltet⁷⁰⁹. In diesem Verständnis stellt die individuell ausgerichtete Religion eine erfahrbare und lebensnahe Weltdeutung dar, welche aufgrund der situativen Ausrichtung und der funktionalen Bedeutung nicht mit der traditionell-institutionellen Form zu vergleichen ist.

Insgesamt ist eine Veränderung der Religion in der Postmoderne zu summieren, welche die Religion einerseits auf substanzielle Elemente und Kerngedanken zurückführt und andererseits die Struktur der Religion als horizontale Ausrichtung und Erscheinung der Religion situativ und lebensnah umsetzt. Durch diese Veränderung, welche in Abhängigkeit von der jeweiligen religiösen Form verschieden gestaltet ist, kann eine religiöse Vitalität in der Moderne festgestellt werden. Jedoch lässt sich keine Aussage aus der bisherigen Anpassung der Religion dazu ableiten, ob weitere Schritte der Anpassung notwendig sind oder ob Anpassung stets zu einer Vitalisierung der Religion beiträgt, da dies durch die jeweilige religiöse Form und die umgebenden Faktoren maßgeblich beeinflusst wird.

8.8 Religion als Ausdruck von Begehren

Die veränderte Erscheinung und das Verständnis der Religion als lebensnahe und individuelle Größe der Postmoderne werfen die Frage nach der anthropologischen Grundlage der Religion im Individuum auf. Hierbei stellt der Religionspädagoge *Meyer* das Konzept einer begehrenden Religion vor als Begehren eines transzendenten Bezugs, welches als anthropologisch veranlagte

⁷⁰⁸ Vgl. Taylor, Ch.: Ein säkulares Zeitalter, S. 1271-1274.

⁷⁰⁹ Vgl. Koch, A.: Verhexte Kreditkarten, arbeitende Zombies, sabotierende Geister, S. 26-28.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

Größe verstanden wird⁷¹⁰. Grundlegend geht *Meyer* davon aus, dass „die Religion in Zukunft nur überleben kann, wenn sie ihre eigene Segmentgrenzen, in die sie im Zuge der Modernisierung verwiesen wurde, überschreitet“⁷¹¹, so dass die Religion in einen Dialog mit der profanen Kultur tritt. Diese Forderung nach einer dialogfähigen und öffentlich positionierten Religion ist in der Postmoderne als öffentliche und disperse Form der Religion wahrzunehmen, welche einerseits auf einer dialogfähigen und demokratischen Grundordnung, welche die Religion als gleichwertiges Gegenüber akzeptiert, beruht und andererseits eine dialogfähige und zugängliche Form der Religion fordert. Mit diesem Verständnis der Religion stellt die Religion in der Postmoderne eine öffentliche Größe dar, welche sich in die gegebene gesellschaftliche Ordnung und deren Werte einordnen muss, so dass die Religion ihre „Ansprüche auf eine kulturhegemoniale Stellung im Zuge der Modernisierung eingebüßt hat“⁷¹². Aufgrund der Position in der Postmoderne wie auch des Verständnisses der Religion, welche das individuelle Erleben und die persönliche Erfahrung prägt, ordnet *Meyer* der Religion eine „wirklichkeitserschließende Funktion“⁷¹³ als funktionale Bedeutung zu. Damit hat die Religion keinen religiösen Monopolanspruch der Weltdeutung, sondern stellt vielmehr eine subjektive Größe dar, welche durch den religiösen Sensus und die damit verbundene individuelle religiöse Konstruktion zugänglich wird⁷¹⁴.

Dieses Verständnis der Religion als Begehren, welches eine individuelle subjektive Größe zur Deutung der Welt darstellt, steht im Kontrast zur rationalen und wissenschaftlichen Deutung der Welt, so dass sich eine Spannung zwischen Religion und profaner Wirklichkeit ergibt. Dieser Kontrast wird analog bei *Taylor* als doppelter Druck verbunden mit einer Spannung beschrieben, wobei *Meyer* unabhängig von dieser Spannung und dem unterschiedlichen Wirklichkeitsverständnis eine große Sehnsucht nach Religion beschreibt, da die Religion als Refugium des subjektiven Empfindens verstanden wird. So kann die Religion die rationale Struktur des immanenten Bereichs aufbrechen und das transzendente Begehren des Individuums aufnehmen, was eine Sehnsucht des Individuums nach Religion motiviert. Dabei erfordert das religiöse Begehren keine rationale Argumentation, da die unmittelbare Bedeutung der Religion als transzendente Instanz zentral ist.

⁷¹⁰ Vgl. Meyer, G.: Begehend glauben, glaubend begehren, S. 113.

⁷¹¹ Ebd., S. 113-114.

⁷¹² Ebd., S. 114.

⁷¹³ Ebd., S. 114.

⁷¹⁴ Vgl. ebd., S. 115.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

Das religiöse Begehren und die individuelle Sehnsucht nach Religion müssen dabei wahrgenommen und von der Religion aufgenommen werden, was durch die institutionalisierte Form der Religion als traditionell starre und dogmatisch ausgerichtete Form kaum umsetzen ist im Gegensatz zu deinstitutionellen Formen der Religion⁷¹⁵. Aus der religionspädagogischen Sicht einer begehrenden Religion stellt die institutionelle Form der Religion mit der traditionell starren Prägung eine Sonderwelt als nostalgisches Relikt dar, welche keine individuelle Verbindung und damit keinen Zugang ermöglichen kann, so dass die institutionelle Form der Religion mit dem „gesamtgesellschaftlich konstruierten Wirklichkeitsverständnis“ der Postmoderne kaum kompatibel ist⁷¹⁶. Durch diese veraltete Grundstruktur hat die institutionelle Form der Religion sowohl ihr Bildungspotenzial als auch ihre kulturprägende Funktion in der Postmoderne als funktionale Bedeutung und Zugang zur Religion eingebüßt. In der Folge sind für die institutionelle Form der Religion in der Postmoderne eine geringe Bedeutung sowie eine gesellschaftliche Randposition festzustellen im Gegensatz zu einem Erwachen des pluralen religiösen Angebots.

Mit dem Verständnis einer begehrenden Religion und der Feststellung eines religiösen Erwachens durch die individuelle Sehnsucht nach Religion ergibt sich aus religionspädagogischer Perspektive die Forderung, religiöse Bildung als Wahrnehmen der religiösen Sehnsucht in der Postmoderne neu zu denken. So wird die religiöse Sehnsucht als Zeichen und Symbolwelt von Jugendlichen kommuniziert und stellt ein Lebensgefühl dar, welches als Anknüpfungspunkt für die Religion genutzt werden kann. Durch die religiöse Sehnsucht und den transzendenten Verweis werden Handlungs- und Denkmöglichkeiten als eine Innenorientierung und individuelle Form der Religion möglich, welche authentisch und individuell gestaltet ist. Jedoch wird die Innenorientierung stets durch die Frage der Kontingenz sowie der Plausibilität der religiösen Vorstellung begleitet, wobei die religiöse Sehnsucht und das religiöse Erleben die Frage der Ratio in den Hintergrund stellen. Insgesamt stellt die religiöse Sehnsucht einen grundlegenden Zugang zur Religion dar, der in der Vermittlung von Religion aufgenommen werden muss, um die Religion in der Postmoderne anschlussfähig und verständlich zu gestalten.

Ausgehend von der religiösen Sehnsucht als anthropologische Grundlage der Religion stellt sich

⁷¹⁵ Vgl. ebd., S. 116.

⁷¹⁶ Vgl. ebd., S. 117.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

die Frage, inwieweit das religiöse Erwachen und die Sehnsucht nach Religion religionsproduktiv umgesetzt werden können. Muss die Religion gesellschaftliche und individuelle Sehnsüchte aufgreifen, um auf religiöse Sprachformen zu verweisen und eine christliche Antwort zu geben als eine anschlussfähige Form der Religion? Hierbei verweist *Meyer* auf das Begehren als Grund der religiösen Sehnsucht und des religiösen Erwachens, welches aus der Schnittmenge zwischen Kultur und Religion entsteht. So wird durch die Versöhnung von Religion und Kult in der Postmoderne die „Artikulation einer Sehnsucht nach Authentizität, nach Sinn und Transzendenz wahrgenommen“⁷¹⁷, welche analog durch *Knoblauch* als populäre Religion beschrieben wird und auf einen neuen Gebrauch populärkultureller Elemente und religiöser Kontexte verweist. Jedoch fordert die religiöse Sehnsucht ein Sich-Einlassen auf das „jeweilige kulturelle Milieu, dessen milieueigene Logiken und existenzielle Deutungsverfahren“, um einen religiösen Zugang zu erstellen, so dass sich für die Religionspädagogik die Notwendigkeit verschiedener religiöser Ausdrucksformen in den verschiedenen Milieus ergibt, um das religiöse Begehren wahrzunehmen. Erst durch einen milieueigenen Begehrensbegriff kann die Religion von innen erschlossen und „als spezifischer Begriff des Begehrens gedeutet werden“⁷¹⁸. Aufgrund des differenzierten Religionsbegriffs in verschiedenen Milieus wird deutlich, dass *Meyer* von einem weiten Religionsbegriff ausgeht, der eine Verwebung von religiösen und populären wie auch milieuspezifischen religiösen Ausdrucksformen einschließt. Geleitet durch diesen weiten Religionsbegriff werden möglichst alle religiösen Formen der Postmoderne eingeschlossen, wobei in der profanen Kultur verwobene religiöse Elemente differenziert betrachtet werden müssen, da sie teilweise Religion als inszenierten Mehrwert ohne Beziehung zur christlichen Tradition verwenden, wenngleich sie einem Begehren entspringen und „Reste einer verborgenen Religiosität enthalten“⁷¹⁹. Jedoch ist allen religiösen Formen das Begehren als Grund und Antrieb gemein. Damit muss das religiöse Begehren als spirituelle Suchbewegung innerhalb der profanen Kultur aus religionspädagogischer Warte als bedeutend und sinnvoll aufgenommen werden, wie auch durch *P. Zulehner* das Begehren als gemeinsame Grundlage einer religiösen Begehrenskultur skizziert wird. Das Begehren als grundlegendes menschliches Streben, welches in der rational ausgerichteten profanen Kultur

⁷¹⁷ Meyer, G.: Begehrend glauben, glaubend begehren, S. 122.

⁷¹⁸ Ebd., S. 122.

⁷¹⁹ Ebd., S. 122.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

wahrgenommen und anerkannt werden muss, ist der individuelle Ausdruck eines fundamentalen Mangels. *Meyer* verweist auf ein Innehalten, eine kreative Unterbrechung und eine Fokussierung auf besondere Momente, um den identitären Mangel, den das Begehren ausdrückt, wahrzunehmen. Erst durch diese individuelle Wahrnehmung des Begehrens kann ein Transformationsprozess als Verweis des Individuums auf eine transzendente Ebene initiiert werden. Zudem kann das Begehren durch den Genießensdrang des Individuums wie auch durch das Erinnern artikuliert werden, indem das Individuum Spuren nachgeht und sich seiner Herkunft und Verankerung versichert und von dort aus die Gegenwartskultur als Spurensuche des Begehrens erlebt⁷²⁰. Hierbei stellt sich aus religionspädagogischer Position die Frage, wie eine Begehrenshermeneutik in der Postmoderne als Begegnung des Christentums mit der postmodernen Kultur in einer dialogischen und offenen Form gestaltet werden kann, um das individuelle Begehren als Zugang zur Religion zu verstehen. Das grundsätzliche Verständnis des Begehrens ist als Suchbewegung, motiviert durch den Genießensdrang des Individuums, angelegt, der eine aufgeschlossene Haltung sowohl gegenüber dem individuellen Begehren als auch der Religion bedarf und damit auf die Religion verweist. So wird durch den Genießensdrang und das damit verbundene Begehren die rationale und wissenschaftliche Prägung der Gesellschaft mit einer Ausrichtung auf Objekte überwunden zugunsten einer Konzentration auf individuelle Bedürfnisse und Sehnsüchte. Somit kann durch den Genießensdrang und die subjektive Ausrichtung der Religion das religiöse Begehren des Menschen wahrgenommen und als Zugang zur Religion in die Gegenwartskultur „inkulturiert“⁷²¹ werden. Dieses Verständnis des Begehrens als Zugang zur Religion ist nicht an eine religiöse Funktion oder einen Inhalt gebunden, sondern geht vom Individuum aus und verweist aus der profanen Kultur auf die christliche Botschaft.

Um die Religion in der Postmoderne als Ausdruck des Begehrens wahrzunehmen, muss eine Verknüpfung der religiösen Sprache wie auch die der religiösen Inhalte, wie die Traditionsgeschichte Israels sowie die Berichte über Jesus, mit den individuellen und gesellschaftlichen Gegebenheiten stattfinden. Erst durch individuelle, authentische religiöse Erfahrungen kann das Begehren als Ausdruck von Religion artikuliert werden. Jedoch sieht *Meyer*, ebenso wie auch *Habermas* und *Joas*, in diesem Bezug auf religiöse Erfahrungen in der

⁷²⁰ Vgl. ebd., S. 124-125.

⁷²¹ Meyer, G.: Begehrend glauben, glaubend begehren, S. 127.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

Postmoderne das Problem der Wahrnehmung dieser Erfahrungen, so dass das religiöse Begehren des Individuums nur schwer aufzuspüren ist. Durch die Sprache als zentrales Instrument der Deutung von Erfahrungen kann das Begehren erschlossen und artikuliert werden, wobei durch die rationale Sprache der Postmoderne das Begehren nur begrenzt artikuliert werden kann. Zudem wird die Kommunikation der postmodernen Gesellschaft durch den religiösen Markt geprägt, der einen Mangel instrumentalisiert und medial inszeniert, um diesen anschließend marktorientiert zu bedienen. Damit stellt das Begehren einen bedeutenden und tiefgreifenden Zugang zur Religion dar, sofern das Begehren individuell wahrgenommen und artikuliert werden kann, da in der Postmoderne auch eine Instrumentalisierung des Begehrens zur marktorientierten Nutzung sowie eine Ausblendung des Begehrens durch das rationale Verständnis und dessen Sprache festzustellen sind. Aufgrund dieser Feststellung konstatiert *Meyer*, dass dem Begehren ein Ausdruck gegeben impliziert das „Begehren zur Sprache zu führen“⁷²². Durch die Sprache können subjektive Vorstellungen und damit das individuelle Verständnis der Religion als innerer Dialog oder gesellschaftliche Kommunikation artikuliert werden. Somit ist die Grundlage der Begehrenshermeneutik eine Sprache, welche den individuellen Erfahrungsschatz wie auch den Begehrenskern ausdrücken muss und damit eine Kommunikation des Begehrens ermöglicht. Eine Möglichkeit dieser Gestaltung sieht *Meyer* durch Metaphern und Symbole gegeben, welche die Lebendigkeit des Begehrens artikulieren und damit die verklausulierte Sprache der Religion aufheben, so dass das Begehren in neuen Begriffen zum Ausdruck gebracht werden kann⁷²³. Ebenso kann die Sprache die biologischen Grenzen des Körpers als Grundlage des Immanenzbewusstseins und Ort des Begehrens überwinden. In dieser Sichtweise stellt das Begehren als anthropologisches Bedürfnis des Menschen eine individuelle und lebendige Motivation der Religion dar, welche durch die Religionspädagogik wahrgenommen und gedeutet werden muss. Unabhängig von der Wahrnehmung und der Antwort durch Religion und Kultur auf das Begehren muss das Begehren bestehen bleiben, da eine Ganzheitslogik zwischen innen und außen sowie immanent und transzendent das Begehren überdeckt und damit erstickt.

⁷²² Ebd., S. 129.

⁷²³ Vgl. ebd., S. 129-130.

8.8.1 Religion in der Postmoderne geprägt durch den religiösen Sensus

Wie bereits durch die Betrachtung der Frage nach dem Verlust und markanter Veränderungen der Religion in der Postmoderne in Kap. 8.1 und das Konzept eines religionspädagogischen Religionsbegriff in der Postmoderne in Kap. 8.5 deutlich wurde, ist in der Postmoderne ein religiöser Wandel zu konstatieren, der einen veränderten Zugang und eine vielfältige Gestaltung der Religion ermöglicht. Grundlegend kann Religion in der Postmoderne nicht auf die traditionell-institutionelle Form der Religion mit tradierten dogmatischen Bekenntnissen und einen Zugang durch Sozialisation reduziert werden, sondern muss als individuelles Bedürfnis verstanden werden, welches durch Erfahrungen und einen kontingenten Lernprozess verschieden artikuliert wird. In diesem Lernprozess entwickelt sich der individuelle Glaube gemäß entwicklungspsychologischen Einsichten in einem Stufenmodell mit 3 Stufen nach *Fowler* bzw. 5 Stufen nach *Oser/Gemünder*, welche eines individuellen Zugangs und religiöser Erfahrungen bedürfen. Die Abfolge der Entwicklungsstufen ist nicht als Reihenfolge oder Wertigkeit zu verstehen, so dass der „erwachsene“ Glauben nicht der Religiosität von Kindern überlegen ist, sondern lediglich ein Modell der Konstruktion eines individuellen Glaubens darstellt. Dabei sind die verschiedenen Entwicklungsstufen der Religion aus religionspädagogischer Perspektive und des Zugangs zur Religion relevant, da sich je nach Stufen verschiedene Möglichkeiten des Zugangs zur Religion ergeben.

Durch diese komplexe Situation der Religion in der Postmoderne und die verschiedenen Möglichkeiten eines Zugangs zur Religion ist ein religiöser Sensus, ähnlich eines Sinnes, als Wahrnehmungsorgan für religiöse Zusammenhänge erforderlich⁷²⁴. Dieser religiöse Sensus ist im Menschen anthropologisch veranlagt und bietet die Möglichkeit, Religion grundsätzlich individuell zu erfahren. Der veranlagte religiöse Sensus muss in der Postmoderne wahrgenommen und gefördert werden, da dies durch die Sozialisation der Postmoderne und die rational ausgerichtete Gesellschaft nicht gegeben ist. Dabei kann der religiöse Sensus grundlegend als Unterscheidung zwischen Immanenz und Transzendenz verstanden werden. Mit dieser Unterscheidung kann durch den religiösen Sensus eine alltägliche Erfahrung als religiöse Erfahrung mit einem transzendenten Verweis erkannt werden. Damit hat der religiöse Sensus in der rationalen und auf Erfahrung

⁷²⁴ Vgl. Graf, Gunter: Wahrheitsansprüche von Religion und religiöser Exklusivismus, S. 101.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

ausgerichteten Postmoderne eine große Bedeutung inne, indem durch das Aufspüren von Religion in der Postmoderne Religion erfahrbar und nachvollziehbar gemacht wird. Aufbauend auf diesen individuellen religiösen Erfahrungen kann ein individueller Zugang zur Religion gestaltet werden, indem durch die religiöse Erfahrung die Wirklichkeit unter einem religiösen Deutungshorizont wahrgenommen wird. Demnach wird durch den religiösen Sensus und die damit einhergehende Weltdeutung Religion im Kontext des Lebens konstruiert und einzelne Erfahrungen sowie der Gesamtkontext des Lebens werden aus einer neuen, religiösen Perspektive wahrgenommen.

Um den religiösen Sensus wie gefordert wahrzunehmen und individuell zu fördern, stellt eine religionsfreundliche Gesellschaft eine grundlegende Voraussetzung dar. So können in der religionsfreundlichen Gesellschaft religiöse Elemente verwoben werden, welche durch den religiösen Sensus wahrgenommen werden. Aufbauend auf dieser Grundlage sind ein Raum, angelehnt an das Konzept des Narthex, und eine Zeit erforderlich, durch die eine Begegnung und eine vertiefte Wahrnehmung der religiösen Elemente stattfinden können. Das Konzept des Narthex als besonderer Raum, der eine Begegnung zwischen immanentem und transzendtem Bereich ermöglicht, wird durch den religiösen Sensus erweitert, indem das Individuum und dessen individueller religiöser Sensus den narthikalen Raum gestalten. So kann eine alltägliche Erfahrung der Natur, ein touristischer Besuch einer Stadt oder Kirche oder eine Situation der Selbstbezogenheit einen narthikalen Raum eröffnen, der geleitet durch den religiösen Sensus eine religiöse Erfahrung ermöglicht. Neben dem Raum ist die Zeit eine wichtige Komponente zur Wahrnehmung des religiösen Sensus, indem die Anforderungen und Hektik des Alltags verlangsamt werden und das individuelle religiöse Bedürfnis als Sehnsucht nach Religion sowie ein Aufspüren von Religion stattfinden können. Somit wird insgesamt deutlich, dass der religiöse Sensus einen individuellen Sinn darstellt, der unterschiedlich ausgeprägt sein kann und in der Postmoderne religionspädagogisch gefördert werden muss. Eine Art der Förderung kann durch die Vermittlung einer grundlegenden religiösen Bildung stattfinden, indem dem Individuum religiöse Elemente, Symbole und Vorstellungen vermittelt werden und diese damit einen Wiedererkennungswert in der immanenten Wirklichkeit haben.

Insgesamt ist festzustellen, dass der religiöse Sensus eine eigentätige, individuelle religiöse Erfahrung in der Postmoderne ermöglicht und damit eine Grundlage zur Konstruktion der Religion

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

im Kontext des Lebens darstellt. Hierbei nimmt der religiöse Sensus individuelle Vorstellungen von Religion auf und bietet einen erfahrungsgeleiteten und vitalen Zugang zur Religion als plurales religiöses Angebot der Postmoderne. Somit ist der religiöse Sensus für eine individuell reflektierte und kritische Auseinandersetzung mit Religion notwendig, welche Religion vital und bedeutsam gestaltet. Aufgrund dieser religionspädagogischen Bedeutung des religiösen Sensus ist nach Konzepten zu fragen, welche diese anthropologische Fähigkeit des Menschen aufnehmen und kontingent schulen, um den religiösen Sensus individuell zu erweitern.

8.8.2 Religion als individuell konstruierte Größe?

Aufbauend auf den verschiedenen Konzepten, welche einen Zugang zur Religion in der Postmoderne und eine Bedeutung der Religion konstatieren, wie durch das Konzept eines Narthex als Zugang zur Religion, dem Begehrens als Grundlage und Ausdruck von Religion sowie eines religiösen Sensus als Möglichkeit der Erfahrung der Religion, wird Religion stets auf das Individuum bezogen. Damit stellt sich aus religionspädagogischer Perspektive die Frage, ob die Religion in der Postmoderne als Konsequenz der Säkularisierung zwingend individuell gedacht werden muss. Hierbei ist grundlegend festzustellen, dass der Zugang zur Religion wie auch die religiöse Vermittlung in der Postmoderne nicht durch starre Konstrukte, sondern vielmehr durch einen Subjektbezug und eine individuelle Erschließung gekennzeichnet sind. Durch diesen Subjektbezug kann die Religion als individuelle Konstruktion Erfahrungen, Vorstellungen und religiöse Bedürfnisse des Individuums aufnehmen und daran religiöse Elemente anknüpfen, so dass Religion anschlussfähig und vital gestaltet wird. Durch die vital und bedeutsam gestaltete individuelle Form der Religion kann eine religiöse Interpretation der Erfahrungen und der Weltsicht stattfinden, welche eine Verbindung zwischen Lebenswelt und Religion erstellt. Diese religionspädagogische Ausrichtung des Zugangs und der religiösen Form wird auch durch *Taylor* skizziert, der die individuelle religiöse Ausrichtung in Abhängigkeit von 1. dem vorliegenden Religionsverständnis, 2. dem Kontext des Wirklichkeitsverständnisses und 3. der Reaktion auf den gegenläufigen Druck zwischen rationaler, gesellschaftlicher Ordnung und deren Anforderungen und der transzendenten Deutung der Wirklichkeit versteht. Durch diese Faktoren wird ein Rahmen für

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

verschiedenste individuelle religiöse Konzepte aufgespannt, welche durch ein rational geprägtes Wirklichkeitsverständnis Religion funktional oder durch ein spirituelles Wirklichkeitsverständnis Religion als substanzielle Erweiterung des rationalen Verständnisses verstehen, sowie durch verschiedene Mischformen dieser Konzepte.

Insgesamt wird in der Postmoderne deutlich, dass einerseits in Reaktion auf die gesellschaftlichen Gegebenheiten und individuellen Anforderungen die Religion individuell konstruiert werden muss, andererseits kann die Religion als Ausdruck der individuellen religiösen Sehnsucht und der damit verbundenen religiösen Vorstellung verschieden erstellt werden und damit anschlussfähig und vital gestaltet sein. Somit ist die Religion in der Postmoderne grundlegend individuell zu verstehen mit gravierenden Auswirkungen auf den Zugang, die Vermittlung, die Zugehörigkeit und die Bedeutung der Religion, was als Konsequenz der Säkularisierung summiert werden kann.

8.9 Wie kann Religion in der Postmoderne erkannt und erschlossen werden?

Das in der Postmoderne zu konstatierende plurale Bild der Religion mit einer individuellen Rezeption der Religion als funktionale oder substanzielle Instanz weist auf die Frage des Erkennens der Religion. So ist aufgrund des in 8.5 vorgestellten religionspädagogisch geprägten Religionsbegriffs in der Moderne deutlich geworden, dass eine kriteriengeleitete Definition in der Postmoderne nicht zielführend ist aufgrund des breiten religiösen Angebots wie auch des schnellen Wandels der religiösen Formen, zudem stellt die individuelle Ausrichtung der Religion eine Schwierigkeit hinsichtlich des Erkennens der religiösen Form dar. Ebenso ist durch die Vermischung von religiösen und profanen Elementen das Erkennen von Religion erschwert, da Religion implizit in Form von Symbolen, Riten oder Sprache genutzt wird und damit die Erschließung der religiösen Botschaft nur schwer möglich ist.

Grundsätzlich zeigt sich in der Postmoderne die Gesamtsituation einer vielfältigen und verwobenen Erscheinung der Religion, welche mit der Schwierigkeit des Erkennens von Religion einhergeht, und aufbauend auf dem Erkennen von Religion wird die individuelle Erschließung von Religion

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

schwierig gestaltet. So ist aus religionspädagogischer Position festzustellen, dass die Erschließung von Religion durch einen individuellen Zugang vom jeweiligen Religionsverständnis geprägt ist, so dass ausgehend von einem funktionalen Religionsverständnis die Religion als funktionale Bedeutung in der Postmoderne wahrgenommen wird und analog mit einem substanziellen Religionsverständnis die Religion als substanzielle Erweiterung der rationalen Weltsicht verstanden wird. Jedoch erfordert die komplexe Gesamtsituation der Religion in der Postmoderne religiöses Wissen, durch welches die Religion als vermischte Erscheinung oder säkulare Gestalt erkannt und anschließend erschlossen werden kann. Mit dem religiösen Wissen als Mittel zur Erschließung der Religion in der Postmoderne ist die religiöse Sprache eng verbunden, welche die Religion als individuelle Deutung wahrnehmen und artikulieren kann. *Taylor* eruiert die religiöse Sprache als Schlüsselproblem der Religion in der Postmoderne, da durch die Sprache die Wahrnehmung der Religion in der rationalen Wirklichkeit und die Deutung alltäglicher Erfahrungen als Zugang zur Religion bestimmt werden. So stellt die Sprache in der Postmoderne die Grenze der religiösen Erfahrung dar, indem durch die gesellschaftlich vermittelte rationale Sprache Erfahrungen rational gedeutet werden und erst durch die religiöse Sprache Erfahrungen religiös gedeutet werden können⁷²⁵. So vermag die religiöse Sprache durch Symbole, Metaphern und Sprachbilder über die immanente Realität hinaus in den transzendenten Bereich zu verweisen und damit eine religiöse Deutung der immanenten Welt vorzunehmen. Auch *Heidegger* und *Hegel* verweisen auf die Sprache im Allgemeinen als konstruktive Kraft und Schlüssel zum Erkennen der Religion⁷²⁶, so dass die religiöse Sprache als zentrale Instanz zum Erschließen der Religion eingeordnet werden muss. Da die rationale und die religiöse Sprache eine Schnittmenge teilen, muss die rationale Sprache hinsichtlich der Wortwahl und eines transzendenten Verweises aufmerksam wahrgenommen werden, da auch die rationale Sprache Hinweise auf die Religion enthält⁷²⁷. Somit wird die rationale Sprache in der säkularen Wirklichkeit als Werkzeug zur Verständigung genutzt, bei dem sie keine performative Kraft innehat, jedoch kann die rationale Sprache auf die Religion als Instanz in der Postmoderne hinweisen. Allerdings wird erst durch den transzendenten Verweis der Sprache, der in der religiösen Sprache enthalten ist, ein Zugang zur Religion und damit die

⁷²⁵ Vgl. Taylor. Ch.: Ein säkulares Zeitalter, S. 1210-1211.

⁷²⁶ Vgl. ebd., S. 1258.

⁷²⁷ Vgl. ebd., S. 1252-1253.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

Offenbarungskraft der Religion vermittelt⁷²⁸.

Damit ergibt sich in der Postmoderne aufgrund der pluralen und vielfältigen verwobenen Form der Religion sowie aufgrund der vorherrschenden rational geprägten Sprache eine problematische Situation hinsichtlich des Erkennens und des Erschließens der Religion. Dieses Problem stellt aus religionspädagogischer Position eine zentrale Schwierigkeit der Postmoderne dar, da erst durch ein Erkennen der Religion dieser Form eine individuelle Bedeutung oder eine Zugehörigkeit zukommen kann. Dieses zentrale Problem der Religion in der Postmoderne wird durch *Taylor* als 3 Probleme kategorisiert: (1) Die rationale und verflachte Ausrichtung der Sprache ohne konstruktive Kraft verhindert ein Erkennen der Religion. (2) der Rückgang einer resonanzfähigen religiösen Sprache erschwert den Zugang zu einer höheren transzendenten Ebene, da dieser durch Sprache nicht erschlossen werden kann. (3) durch die rationale Sprache können individuelle religiöse Erfahrungen nicht gedeutet und damit auch nicht kommuniziert werden, so dass diese in der religiösen Tradition fehlen⁷²⁹. In Anbetracht dieser Probleme des Erkennens und Erschließens von Religion stellt sich aus religionspädagogischer Perspektive die Frage nach Wegen, um diese Probleme zu überwinden. Dabei ist einerseits der religiöse Sensus als weiter und offener Sinn für die Wahrnehmung der Religion und Überschreitung des immanenten Rahmens sowie andererseits eine religiöse Bildung als Grundlage zur Wahrnehmung der Religion, Religion im säkularen Kontext, zu erschließen. So wird in der säkularen, rational geprägten Welt eine Begegnung mit der Religion und damit eine religiöse Weltdeutung ermöglicht.

Aufbauend auf diesem Problemfeld der Religion in der Moderne ergibt sich eine ambivalente religionspädagogische Perspektive für die Religion in der Postmoderne, da die skizzierten Probleme bestehen, jedoch durch ein verändertes religiöses Bildungsverständnis mit dem Ziel eines religiösen Sensus, der religiöse Fragmente wie auch eine religiöse Bedeutung wahrnehmen kann, überwunden werden können. Damit zielt die religiöse Bildung auf ein Verständnis der Religion als erfahrbare und individuell bedeutsame Größe, was in der individuellen Bedeutung der Religion sichtbar wird.

⁷²⁸ Vgl. ebd., S. 1249-1254.

⁷²⁹ Vgl. ebd., S. 1258.

8.10 Die religiöse Sprachfähigkeit als zentrales Problem der Religion in der Postmoderne?

Die problematische Situation der Religion in der Postmoderne, bedingt durch ein erschwertes Erkennen und Erschließen der Religion, ist durch einen Verlust der religiösen Sprachfähigkeit begründet. So ist eine Veränderung der Religion in funktionaler und substanzieller Hinsicht zu konstatieren, jedoch eine erstarrte Sprache festzustellen. Die religiöse Sprache ist auf biblische, mythische und historische Ereignisse reduziert, so dass mit dieser Sprache keine vitale und anschlussfähige Vermittlung von Religion und religiöse Sozialisation gestaltet werden können. Die religiöse Sprache sowie die Symbole, welche aus einer anderen Zeit und einem agrarisch geprägten Umfeld entstammen, können in der Postmoderne keinen offenen und lebensnahen Zugang zur Religion gestalten, da sie nicht den Erfahrungskontext der Postmoderne repräsentieren⁷³⁰. Neben dem Problem des Bezugs der religiösen Sprache ist eine starke institutionelle Prägung ein weiteres Problem, welches mit der religiösen Sprache festgelegte Sprachmuster und Sinnschablonen tradiert, die nur schwer verständlich sind und nicht auf individuelle und authentische Fragen eingehen⁷³¹. In der Folge wird die religiöse Sprache als veraltete und schlecht angepasste Struktur in der Postmoderne wahrgenommen, welche in der institutionellen Form der Religion und für religiös gebildete und sozialisierte Menschen eine Bedeutung hat und damit den Geltungsbereich der religiösen Sprache eingrenzt.

Diese Situation der religiösen Sprache in der Postmoderne steht im Kontrast zu der von *Joas* formulierten fundamentalen Bedeutung der religiösen Sprache, da *Joas* davon ausgeht, dass nur Dinge, welche artikuliert werden können, auch gedacht werden können und nur Gedachtes erfahren werden kann. Folglich stellt die religiöse Sprache den Schlüssel zu Gedanken und Ideen dar, welche im säkularen Bereich religiöse Erfahrungen erschließen können. Aus dieser Bedeutung der religiösen Sprachfähigkeit als Grundlage für religiöse Erfahrungen sowie der Reflexion und Artikulation religiöser Erfahrung ist die Sprache das zentrale Vehikel für den Transport von religiösen Vorstellungen und einer religiösen Weltdeutung⁷³². Diese zentrale und umfassende Bedeutung der religiösen Sprache ähnlich zu *Joas* betont auch *Habermas* in seiner

⁷³⁰ Vgl. Höhn, H.-J.: Zukunftsfähigkeit, Religion an den Grenzen der Moderne, S. 11.

⁷³¹ Vgl. ebd., S. 10.

⁷³² Vgl. Joas, H.: Glaube als Option, S. 75.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

Kommunikationstheorie, da erst durch die Sprache ein Zugang zur Religion sowie eine individuelle Bedeutung der Religion gestaltet werden können. Dabei sind die verschiedenen Ebenen der religiösen Sprache als assertorische, expressive und normative Ebene zu beachten, welche religiöse Erfahrungen oder den religiösen Kontext verschieden erschließen können⁷³³. So wird durch die religiöse Sprache sowohl ein Zugang zur Religion als auch eine Vermittlung der Religion gestaltet, welche nach *Clifford Geertz* erst durch eine Versprachlichung religiöser Erfahrungen und genuin religiöser Inhalte stattfinden kann⁷³⁴. Dabei stellt die religiöse Sprache in der Postmoderne einen Schlüssel des religiösen Kodex dar, der diesen entschlüsselt und damit individuell nachvollziehbar gestaltet. Durch diese Entschlüsselung von religiösen Inhalten und Symbolen mittels religiöser Sprache, als zentrales Element der Vermittlung von Religion, sieht *Halbfas* einen substanziellen Zugang zur Religion ermöglicht. Religion kann mittels der Sprache transportiert und in einem individuellen Kontext gestaltet werden, so dass ein Zugang und eine Bedeutung der Religion gestaltet wird.

Hierbei stellen sich die gesellschaftliche Stellung der Religion in der Postmoderne als individuelle und optionale Größe mit einer relativen Bedeutung und die damit einhergehende Bedeutung der religiösen Sprache und der Vermittlung von Religion als Schwierigkeit dar. Durch diese Stellung der Religion kann die religiöse Sprache nicht durch die religiöse Tradition oder die verbindliche Bedeutung religiöser Autoritäten vermittelt werden, sondern besteht als Option neben der säkularen Sprache für religiös Interessierte und religiöse Experten. Aus dieser optionalen Bedeutung der religiösen Sprache leitet *Halbfas* eine Verflachung der religiösen Sprache ab, indem diese als liturgische Sprache formelhaft zelebriert und Sprachformel in der Eucharistie angewendet wird, jedoch in der Postmoderne nicht entschlüsselt werden kann. Somit kann durch die religiöse Sprache kein echter Zugang zur Religion oder zu einer religiösen Erfahrung gestaltet werden. Vielmehr repräsentiert die religiöse Sprache die vertikale Ordnung der institutionellen Religion, indem die formelhafte Sprache der Religion den Zelebranten als Experten über die übrigen Gemeindemitglieder erhebt⁷³⁵ und damit die aktive Teilhabe an der Religion einschränkt. So steht die religiöse Sprache der Forderung einer individuellen, anschlussfähigen und bedeutsamen

⁷³³ Vgl. Ziebertz, H.-G.: Religiöse Signaturen heute, S. 112.

⁷³⁴ Vgl. Schlieter, J.: Was ist Religion?, S. 197-198.

⁷³⁵ Vgl. Halbfas, H.: Religiöse Sprachlehre, S. 40-41.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

Religion in der Postmoderne diametral entgegen. Zudem wird deutlich, dass die religiöse Sprache vornehmlich im religiösen Subsystem genutzt wird, so dass die religiöse Sprache aufgrund der geringen Verbreitung und Verständlichkeit einen Zugang zu religiösen Erfahrungen und Wahrheiten oder der Religion als Selbstoffenbarung Gottes in dialogischer Gestalt nicht leisten kann. Durch diese Reduktion der religiösen Sprache auf ein Subsystem konstatieren *Joas* und *Weber* einen Verlust der religiösen Sprache und der Sprachfähigkeit, begründet durch die Vorherrschaft der rationalen Sprache in der immanenten. Durch diese verlorene religiöse Sprachfähigkeit ist der Zugang zur Religion kaum möglich, so dass *Paprotny* formuliert, der Mensch möchte „ganz gern glauben, doch er kann nicht“⁷³⁶, da er die religiöse Suche, seine religiösen Bedürfnisse und den Zugang zur Religion nicht artikulieren kann. Das zentrale Element der Religion in der Postmoderne, ein religiöser Dialog zwischen Individuum und transzendenter Instanz, wird durch eine religiöse Sprachfähigkeit ermöglicht und ist in Folge der fehlenden religiösen Sprachfähigkeit nicht möglich. Diese Problematik der religiösen Sprache wird durch religionssoziologische Untersuchungen bestätigt, welche die Bedeutungslosigkeit der religiösen Sprache für nicht religiös sozialisierte Menschen konstatieren, so dass der religiösen Sprache weder substanzielle Elemente der Religion noch ein Zugang zur Religion zugeordnet werden. Damit kann die religiöse Sprache als Schlüsselproblem der Religion in der Postmoderne betrachtet werden, welches den Zugang wie auch die Vitalität der Religion maßgeblich einschränkt.

8.10.1 Möglichkeiten einer Belebung der religiösen Sprachfähigkeit in der Postmoderne?

Die festgestellte verlorene Sprachfähigkeit in der Postmoderne, einhergehend mit einer zentralen Bedeutung der religiösen Sprache für den individuellen Zugang zur Religion wie auch für einen religiösen Dialog, wirft die Frage nach einer Belebung der religiösen Sprachfähigkeit auf. So sieht *Taylor* eine Möglichkeit, das Problem der Verflachung und der verlorenen Anschlussfähigkeit der religiösen Sprache zu lösen, indem die religiöse Sprachfähigkeit aus dem institutionellen Kontext gelöst wird und einen individuellen Bezug und damit eine individuelle Bedeutung erhält. Durch

⁷³⁶ Johannsen, F.: Postsäkular? – Religion im Zusammenhang gesellschaftlicher Transformationsprozesse, S. 71.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

diese Loslösung der religiösen Sprache können „vorgestanzte Sprachmuster und Sinnschablonen“⁷³⁷, welche das abstrakte Konzept der institutionellen Religion vermitteln, überwunden werden, so dass die religiöse Sprache individuell gestaltet werden kann und damit Religion authentisch verbalisiert. Mit dieser Neuausrichtung kann eine religiöse Sprachfähigkeit etabliert werden, welche die horizontale Struktur darstellt und damit einen Zugang zur Religion umsetzt, ohne eine religiöse Sozialisation oder religiöses Expertenwissen zu erfordern. Um diese Neuausrichtung der religiösen Sprache umzusetzen, muss diese insgesamt breiter angelegt werden, so dass *Ziebertz* die religiöse Sprache anknüpfend an alltägliche Erfahrungen versteht und diese damit grundsätzlich für alle Menschen zugänglich ist und sie von diesen Erfahrungen ausgehend einen transzendenten Verweis gestalten. Diese erfahrungsorientierte religiöse Sprache folgt den in 8.1 dargestellten markanten Veränderungen der Religion, indem auch die religiöse Sprache individuell, authentisch und für einen dialogischen Austausch angelegt ist. Infolge dieser vorgeschlagenen Veränderung sind eine Artikulation von religiösen Erfahrungen und ein dialogischer Austausch über religiöse Erfahrungen und Inhalte möglich, welche die Religion als individuelle und gesellschaftliche Größe von substanzieller Bedeutung gestalten⁷³⁸.

Diese Neuausrichtung der religiösen Sprache ist aus religionspädagogischer Sicht elementar, da erst durch eine Belebung der religiösen Sprachfähigkeit der hermeneutische Zirkel des Nichtsagbaren überwunden und das Unsagbare der Religion in das Sagbare einer rational geprägten Sprache transformiert werden kann. Dabei muss die religiöse Sprache so gestaltet sein, dass das Nichtsagbare die Tiefenstruktur der Religion in eine verständliche, alltagstaugliche Sprache verpackt und damit Religion anschlussfähig gestaltet. Hierbei muss die religiöse Sprache als eine Sensibilität für das Geheimnishafte der Religion als Botschaft der Zuwendung Gottes zum Menschen und der Auferstehung Jesu (wieder-)hergestellt werden und sie diese Sensibilität dem Individuum vermitteln. Eine religiöse Sprache, welche Religion als individuelle, geheimnishafte und erfahrbare Größe versteht, gestaltet Religion anschlussfähig und substanziell bedeutsam. Somit müssen der religiöse Sensus und die individuelle Sehnsucht nach Religion in der religiösen Sprache aufgenommen werden und in der religiösen Kommunikation aufzuspüren sein⁷³⁹. Über die

⁷³⁷ Höhn, H.-J.: Zukunftsfähigkeit, Religion an den Grenzen der Moderne, S. 11.

⁷³⁸ Vgl. Ziebertz, H.-G.: Religiöse Signaturen heute, S. 260.

⁷³⁹ Vgl. Knobloch, S.: Mehr Religion als gedacht!, S. 106-107.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

Möglichkeit eines Zugangs zur Religion hinaus bietet die religiöse Sprachfähigkeit die Möglichkeit einer kritischen Reflexion der Religion in der Postmoderne, welche die religiöse Deutung lebensweltlicher Zusammenhänge hinterfragt⁷⁴⁰. So kann durch die belebte religiöse Sprachfähigkeit ein individueller Zugang zur Religion geleitet durch Fragen und Bedürfnisse der Menschen erstellt werden, indem die religiöse Sprache zwischen Individuum und Religion vermittelt⁷⁴¹. Damit stellt die belebte religiöse Sprache keine biblische, dogmatische oder exemplarische Institution dar, sondern setzt das Reich-Gottes-Programm individuell handelnd und damit lebensnah um⁷⁴².

Insgesamt wird deutlich, dass durch die Trennung der religiösen Sprachfähigkeit von der institutionellen Form der Religion die religiöse Sprache den Anforderungen und individuellen Bedürfnissen in der Postmoderne nachkommen und somit sowohl einen individuellen Zugang zur Religion als auch eine Verbindung zwischen der Lebenswelt der Menschen und der substanziellen Botschaft der Religion gestalten kann⁷⁴³.

8.10.2 Erträge der religiösen Sprache für die Postmoderne

Die dargestellten Probleme der religiösen Sprachfähigkeit als Konsequenz der Säkularisierung, als veränderte Bedeutung verschiedener Formen der Religion sowie eine individuelle Ausrichtung der Religion, sowie die Möglichkeit der Belebung der religiösen Sprachfähigkeit müssen hinsichtlich des religionspädagogischen Ertrags hinterfragt werden. So wird aus religionspädagogischer Perspektive deutlich, dass eine religiöse Sprache ohne lebensweltliche Relevanz kaum anschlussfähig ist und damit keinen Zugang zur Religion gestalten kann, so dass in der Folge die religiöse Sprachfähigkeit verloren geht. Eine vitale und lebensweltlich vermittelnde religiöse Sprache, welche einen Dialog zwischen Individuum und Religion sowie eine Kommunikation von substanziellen Elementen der Religion ermöglicht, kann eine Verbindung zwischen der Lebenswelt der Menschen und der Religion herstellen⁷⁴⁴. Dabei muss die religiöse Sprache den immanenten

⁷⁴⁰ Ebd., S. 23-24

⁷⁴¹ Vgl. ebd., S. 54-55

⁷⁴² Vgl. Halbfas, H.: Religiöse Sprachlehre, S. 45.

⁷⁴³ Vgl. Ziebertz, H.-G.: Religiöse Signaturen heute, S. 114.

⁷⁴⁴ Vgl. Höhn, H.-J: Postsäkular, S. 10.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

Bereich als rationale Ebene der Technik und Ökonomie sprachlich aufnehmen und eine Verbindung zur Religion als transzendente Komponente herstellen. In dieser vermittelnden und individuell konstruierenden Funktion der religiösen Sprache wird die Religion resonanz- und pluralitätsfähig gestaltet, die als Grundlage einer lebendigen und bedeutsamen Form der Religion erforderlich ist⁷⁴⁵. Damit ist die religiöse Sprache nicht nur auf das religiöse Subsystem begrenzt, sondern hat eine lebensweltliche Relevanz, welche substanzielle Elemente der Religion, als konstruktive Elemente, mit einer individuellen, lebensnah gestalteten Form der Religion verknüpft. Auf diese Weise können durch die vitale religiöse Sprache religiöse Begriffe und Zusammenhänge individuell erschlossen werden und erhalten damit eine Bedeutung als substanzielle Größe. Ebenso kann durch die vitale religiöse Sprache eine kritische Reflexion der Religion stattfinden, indem die Sprache eine Distanz zur individuellen religiösen Situation ermöglicht und so die eigene wie auch andere religiöse Positionen prüfen kann.

Insgesamt ist aus religionspädagogischer Perspektive festzustellen, dass durch eine vitale religiöse Sprache und eine sich für das Individuum ergebende religiöse Sprachfähigkeit Religion lebensweltlich bedeutsam und damit vital gestaltet wird, was eine kritische Prüfung der eigenen als auch anderer religiöser Positionen umfasst.

8.11 Wie ist das religiöse Symbolverständnis in der Postmoderne gestaltet?

Durch das zentrale Problem der religiösen Sprachfähigkeit, welche durch die institutionelle Prägung nicht anschlussfähig und lebensnah und in der Postmoderne als verloren zu beschreiben ist, wird das religiöse Symbolverständnis erschwert. Grundsätzlich können Symbole die Sprache und die damit einhergehenden Probleme der Versprachlichung und Entschlüsselung umgehen, indem sie die Botschaft oder den transzendenten Verweis symbolisch vermitteln. Jedoch wird dieser verweisende Charakter der religiösen Symbole in der Postmoderne nicht wahrgenommen, da die visuell, sprachlich oder haptisch präsentierten Symbole als immanente Präsenz durch eine rationale Sprache erschlossen werden und damit keine transzendente Bedeutung erhalten. Hierbei ist das

⁷⁴⁵ Vgl. Ziebertz, H.-G.: Religiöse Signaturen heute, S. 115.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

durch *Joas* formulierte Problem der religiösen Sprache als Schlüssel zu Gedanken und Vorstellungen anzuführen, der davon ausgeht, dass nur Dinge, welche artikuliert werden können, auch gedacht werden können und nur Gedachtes erfahren werden kann⁷⁴⁶. Somit kann infolge der reduzierten oder verschwundenen religiösen Sprachfähigkeit der transzendente Verweis religiöser Symbole nicht gedacht werden. Das Problem des religiösen Symbolverständnisses wird durch einen Mangel religiösen Wissens, der zu einer rein immanenten Deutung leitet, verstärkt. So kann erst durch einen expliziten Verweis, gegeben die religiöse Sprache, die transzendente Ebene religiöser Symbole wahrgenommen und erschlossen werden. Beispielhaft kann die Taube in einem immanenten Kontext und mit rationalem Wissen lediglich als Vogel wahrgenommen und die verweisende religiöse Botschaft der friedensbringenden Taube und des Boten der Verständigung nicht entschlüsselt werden. Damit ist das Symbolverständnis in der Postmoderne gravierend reduziert als Fortführung der mangelnden religiösen Sprachfähigkeit und der daraus folgenden religiösen Erschließungsfähigkeit.

Das erschwerte individuelle Symbolverständnis und das damit einhergehende von außen angeleitete Erschließen religiöser Symbole lassen individuelle religiöse Erfahrung und Momente kaum zu. Somit fehlt durch das Symbolverständnis eine wichtige Grundlage sowohl für den individuellen Zugang zur Religion als auch für die individuelle Konstruktion von Religion. Diese individuellen Erfahrungen können nicht für einen Dialog zur individuellen Erschließung oder den Austausch zum Symbolverständnis genutzt werden, so dass wesentliche Aspekte der Religion in der Postmoderne von außen angeleitet werden müssen und damit einer lebendigen und eigenständigen Form der Religion fehlen⁷⁴⁷.

Insgesamt zeigt sich, dass das Defizit in der religiösen Sprache und der verlorenen religiösen Sprachfähigkeit die Wahrnehmung der Religion und religiöser Symbole sowie deren Deutung gravierend einschränkt. Demnach greifen die fehlende religiöse Sprachfähigkeit und das geringe Symbolverständnis in der Postmoderne ineinander und bedingen sich wechselseitig, da religiöse Symbole und deren Artikulation die religiöse Sprache beleben und praktizieren.

⁷⁴⁶ Vgl. Joas, H.: Glaube als Option, S. 75.

⁷⁴⁷ Vgl. ebd.: S. 160-163.

8.12 Die Vermittlung von Religion in der Postmoderne geprägt durch die Säkularisierung

Die dargestellten Veränderungen der Religion infolge der Säkularisierung, als Strukturveränderung der Religion in individueller und institutioneller Form sowie eine veränderte Bedeutung und Präsenz der Religion, müssen in der Vermittlung von Religion berücksichtigt werden. So kann die Vermittlung von Religion in der Postmoderne nicht als reine Wiederholung traditioneller Inhalte oder religiöse Unterweisung anschlussfähig gestaltet werden⁷⁴⁸. Folglich ist festzustellen, dass die Vermittlung von religiösen Traditionen nicht an die Gegebenheiten und individuellen Fragen in der Postmoderne angepasst ist und damit ein religiöses Leben im Archiv vermittelt und eine veraltete Form der Religion präsentiert. Vielmehr muss die Vermittlung von Religion an die individuelle religiöse Sehnsucht als Begehren der Religion anknüpfen und die Ideen, Hoffnungen und Sehnsüchte der Moderne wahrnehmen und darauf reagieren, indem die Vermittlung von Religion dem Individuum eine transzendente Antwort aufzeigt. Hierbei betont *Höhn* die Bedeutung der Vermittlung von Religion für das Individuum und die Gesellschaft, da die Religion einer Trivialisierung der Welt durch den technischen Fortschritt entgegensteht und eine sinnvermittelnde Instanz darstellt. *Höhn* versteht die Vermittlung von Religion in der säkularen Gesellschaft als Wiederverzauberung der Welt, welche die „Monotonie und die Nivellierungstendenzen der Säkularisierung durch den Unterschied zwischen der immanenten und der transzendenten Sphäre aufhebt“⁷⁴⁹.

Damit folgt die Vermittlung der Religion insgesamt der Veränderung der Religion in der Postmoderne hin zu einer funktionalen Größe, so dass die Vermittlung von Religion funktionale Aspekte betont. Hierbei bestimmt die funktionale Ausrichtung der Religion eine Zieldimension der Vermittlung von Religion, indem die sinnstiftende und orientierende Funktion sowie die Pluralitäts- und Resonanzfähigkeit der Religion in der Vermittlung aufgenommen werden⁷⁵⁰. Gemäß diesen Veränderungen der Vermittlung von Religion als Wiederverzauberung der Welt durch die Religion und das Verständnis der Religion als funktionale Größe verliert die Vermittlung von traditionellen

⁷⁴⁸ Vgl. Höhn, H.-J.: Zukunftsfähigkeit, Religion an den Grenzen der Moderne, S. 6.

⁷⁴⁹ Vgl. ebd., S. 6-7.

⁷⁵⁰ Vgl. ebd., S. 10.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

religiösen Inhalten und religiösen Orten an Bedeutung, was als Krise der religiösen Vermittlung bezeichnet werden kann. *Höhn* beschreibt diese Krise als „Plausibilitäts- und Relevanzkrise“ der Religion, indem traditionelle Inhalte der Religion in der Vermittlung an Plausibilität und Relevanz verlieren. Erst durch eine Ausrichtung der religiösen Vermittlung auf individuelle Bedürfnisse und Fragen der Menschen und damit eine Offenheit für individuelle religiöse Vorstellungen kann die religiöse Vermittlung die Krise überwinden. Hierbei stellen die Bedürfnisse und Fragen der Menschen einen Anknüpfungspunkt für die Vermittlung von Religion dar, welche in einem ersten Schritt wahrgenommen werden müssen, um anschließend in einer anschlussfähigen Sprache eine transzendente Antwort zu erhalten. Damit stellt die Vermittlung von Religion für das Individuum eine lebensnahe Erfahrung und einen echten Gewinn dar. Durch die Vermittlung von Religion kann das Individuum in einem transzenten Ausblick staunen und der religiöse Sensus auf „das Einmalige, Unableitbare und Unverrechenbare“⁷⁵¹ der Religion hinweisen und ein Wahrnehmen der Religion in der Welt eröffnen. Diese Wahrnehmung der Religion durch den religiösen Sensus erfasst Religion im „Kairos“ des Augenblicks im Alltag, so dass die Religion nicht zwingend an eine Form oder einen Inhalt gebunden ist, sondern das Individuum in der Lage ist, Religion in verschiedensten alltäglichen Formen zu erschließen. Somit kann durch den religiösen Sensus die triviale, oberflächliche und flüchtige Wahrnehmung der säkularen Wirklichkeit überwunden und durch die Wahrnehmung einer transzenten Sphäre erweitert werden. Mit der vermittelten Religion ergibt sich ein neues Verständnis eines übergreifenden Sinns, indem die Religion einen Bestimmungsgrund des Lebens im transzenten Nachher eröffnet⁷⁵². Das Ziel der Vermittlung der Religion als Konstruktion einer individuellen religiösen Haltung bringt eine individuelle Sinnvermittlung und Orientierung durch das übergreifende transzendente Konzept der Religion. Durch diese Veränderungen der Vermittlung von Religion infolge der Säkularisierung wird deutlich, dass die Vermittlung von Religion in der Postmoderne neu und damit anschlussfähig und inhaltsreich gestaltet ist. Besonders deutlich wird diese Veränderung in der Zieldimension der Vermittlung von Religion, welche auf eine individuelle Wahrnehmung und Zugang zur Religion hinweist, so dass der religiöse Sensus aktiviert wird, eine individuelle religiöse Position eingenommen und ein religiöser Dialog gestaltet werden kann.

⁷⁵¹ Ebd., S. 7.

⁷⁵² Vgl. ebd., S. 8.

8.12.1 Wie kann die Vermittlung von Religion anschlussfähig gestaltet werden?

Im Hinblick auf die Situation der Religion in der Postmoderne als plurale und individuelle Form und die bestehenden Defizite in dem Zugang zur Religion, der religiösen Sprachfähigkeit, dem religiösen Sensus und den reduzierten religiösen Erfahrungen wird die Frage nach einer anschlussfähigen Vermittlung von Religion virulent. Diese Frage stellt ein zentrales Element der Religionsdidaktik dar, welche die Vermittlung von Religion für die Gegebenheiten und Anforderungen der Postmoderne anschlussfähig gestalten muss. So ist in Rückbezug zu den empirischen wie auch religionspädagogischen Überlegungen festzustellen, dass Religion in der Postmoderne als Folge der Säkularisierung nur teilweise anschlussfähig vermittelt wird. In Rückbezug zu der anthropologischen Frage nach einem höheren Sinn und dem religiösen Begehren ist in der Postmoderne festzustellen, dass der Mensch „gerne glauben möchte, doch er kann nicht“⁷⁵³. Somit gilt es religionspädagogisch das individuelle Interesse an Religion in eine neue Art der Vermittlung von Religion aufzunehmen, wie *Paprotny* und *Tillich* fordern, was damit die Vermittlung von Religion durch eine grundlegende Offenheit gegenüber der individuellen religiösen Haltung involviert. Durch diese Offenheit können die individuellen religiösen Vorstellungen mit einer verständlichen religiösen Sprache aufgenommen werden und damit zu individuellen religiösen Erfahrungen leiten. Somit ist die Vermittlung von Religion nicht auf ein festes Ziel hin angelegt, sondern erstellt eine Verbindung zwischen der „individuellen Vorstellung durch Denken mit dem Glauben“⁷⁵⁴ mittels einer religiösen Sprachfähigkeit und individuellen religiösen Erfahrungen als vitale und anschlussfähige Form der Religion⁷⁵⁵. Die grundsätzliche Offenheit lässt Raum für religiöse Begegnungen und das Erwachen eines religiösen Sensus als individueller Sinn für die Religion im immanenten Bereich.

Durch diese offene und individuell gestaltete Vermittlung von Religion kann das Individuum religiöse Erfahrungen und Erscheinungen in der Postmoderne eigenständig wahrnehmen und kommunizieren, so dass eine individuelle Auseinandersetzung mit Religion stattfindet. Hierbei stellt die Schulung des religiösen Sensus, der aus religionspädagogischer Sicht in jedem Menschen angelegt ist, das zentrale Element der Vermittlung von Religion dar, da erst durch den religiösen

⁷⁵³ Johannsen, F.: Postsäkular? – Religion im Zusammenhang gesellschaftlicher Transformationsprozesse, S. 71.

⁷⁵⁴ Vgl. ebd., S. 72.

⁷⁵⁵ Vgl. ebd., S. 73.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

Sensus Religion in verschiedenen Kontexten aufgespürt und gedeutet werden kann. Die Wichtigkeit einer angemessenen Vermittlung der Religion, welche eine Wahrnehmung der Religion in verschiedenen Kontexten und eine religiöse Sprachfähigkeit einschließt, wird durch das II. Vatikanum in der Verlautbarung „Zeichen der Zeit“ betont. Hierbei wird zu einer Zeitdiagnostik aufgerufen, welche die Vermittlung der Religion und den religiösen Dialog an aktuellen Fragen der Menschen orientiert. Diese Forderung wird durch die Erkenntnisse der religionspädagogischen Betrachtung ebenfalls formuliert, wobei sie die Schwierigkeit einschließt, aktuelle und individuelle Fragen religionspädagogisch wahrzunehmen und in die Vermittlung von Religion zu integrieren. Anknüpfend an diese Fragen und religiöse Erfahrungen kann Religion eine transzendente Deutung erstellen, welche eine anschlussfähige religiöse Sprache wie auch religiöse Inhalte vermittelt als echten Zugang zur Religion. Durch die individuelle Ausrichtung der Vermittlung von Religion gestützt auf den religiösen Sensus müssen verschiedene, individuell angelegte Fähigkeiten geschult werden, welche die Vermittlung von Religion in den veränderten Bedingungen der Postmoderne anschlussfähig und kontingent gestalten.

Als grundlegende Fähigkeit ist der religiöse Sensus als individuelle Wahrnehmung und Deutung der Religion zu nennen, der nach *Halbfas* einen transzenten Verweis im immanenten Bereich darstellt. *Halbfas* schlägt ein exemplarisches Vorgehen ausgehend von der Wahrnehmung und Deutung der religiösen Traditionen vor, welches als Anknüpfungspunkt für ein individuelles Verständnis dient. Damit ist aufbauend auf einer traditionellen Grundlage die Vermittlung von Religion offen für individuelle religiöse Erfahrungen und deren Deutung angelegt. Durch das Betrachten exemplarischer Verweise der Religion kann ein individuelles religiöses Verständnis konstruiert und die religiöse Sprachfähigkeit geschult werden, so dass religiöse Erfahrungen gedeutet werden. *Halbfas* betont die religiöse Sprachfähigkeit, welche die Vermittlung von Religion maßgeblich bestimmt, so dass ein Fehlen der religiösen Sprachfähigkeit die Vermittlung von Religion stark erschwert. Mit dem erworbenen individuellen religiösen Verständnis und der religiösen Sprachfähigkeit ist eine Grundlage in der Vermittlung von Religion gelegt worden, mit der Religion in alltäglichen Erfahrungen wahrgenommen und erschlossen werden kann. Ähnlich wie *Halbfas* versteht auch *Clifford Geertz* die Vermittlung von Religion in der Postmoderne als durch die Wahrnehmung und Deutungen religiöser Erfahrungen im Alltag gestaltet, welche einen

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

individuellen Zugang zur Religion eröffnen. Dabei sieht *Geertz* die Vermittlung von Religion durch sprachliche und symbolische Erfahrungen gestaltet, welche den transzendenten Verweis und damit Religion individuell erfahrbar machen. Die individuellen religiösen Erfahrungen als markante Aspekte gestalten die Vermittlung von Religion anschlussfähig, substanziell und nachhaltig⁷⁵⁶. Durch die erfahrungsgeleitete Vermittlung von Religion werden moderne gesellschaftliche Werte, wie Freiheit, Würde und Autonomie, in der Vermittlung von Religion aufgenommen. Das Ziel der Vermittlung von Religion eruiert *Geertz* analog zu *Halbfas* als individuelle Wahrnehmung und Deutung der Religion im immanenten Kontext, indem der religiöse Sensus wie auch eine religiöse Sprachfähigkeit geschult sind und sowohl eine individuelle Konstruktion als auch kritische Reflexion der Religion ermöglicht werden⁷⁵⁷.

Ziebertz erweitert das von *Halbfas* vorgestellte Konzept der Vermittlung von Religion basierend auf der Vermittlung religiöser Traditionsbestände und Formen als Grundlage zur individuellen Konstruktion von Religion um den aktiven und eigentätigen Prozess der Weltaneignung und Deutung. Erst durch diesen Prozess der Weltaneignung, der sowohl intentional durch Institutionen und Personen motiviert werden kann als auch inzidentell durch individuelle religiöse Erfahrungen stattfindet, wird nach *Ziebertz* Religion vermittelt⁷⁵⁸. Das Ziel der Vermittlung von Religion sieht *Ziebertz* in der Konstruktion einer eigenständigen religiösen Position, welche sich auf religiöse Erfahrungen stützt. Dieses Ziel, eine vitale und individuelle religiöse Vorstellung zu konstruieren, wird schrittweise erreicht, so dass auch die Vermittlung von Religion in Phasen untergliedert werden muss. *Ziebertz* unterscheidet 3 Phasen für die Vermittlung von Religion, welche für eine individuelle religiöse Konstruktion angelegt sind: 1) die Kindheit mit einer stark von außen angeleiteten religiösen Vermittlung und einer bildlichen Vorstellung von Gott. 2) die Adoleszenz mit einer Vermittlung durch intentionale und inzidentelle Elemente, welche eine kritische religiöse Haltung und erste individuelle religiöse Konstrukte hervorbringt. sowie 3) die erwachsene Haltung, welche auf eigenständigen religiösen Erfahrungen basiert und eine individuelle religiöse Konstruktion und Reflexion von Religion verwirklicht. Die durch *Ziebertz* formulierten 3 Phasen der Vermittlung der Religion werden durch *Fritz Oser* und *Paul Gmünder* stärker spezifiziert als 5

⁷⁵⁶ Vgl. Joas, H.: Braucht der Mensch Religion?. S. 76.

⁷⁵⁷ Vgl. Ziebertz, H.-G.: Religiöse Signaturen heute, S. 108-110.

⁷⁵⁸ Vgl. Ziebertz, H.-G. : Religiöse Lernprozesse reflektieren, planen und verantworten, S. 23-24.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

Stufen der religiösen Vermittlung. Diese Stufen umfassen in der Kindheit die Haltung des „Deus ex machina“, indem Gott als unerreichbar und unbeeinflussbar vorgestellt wird. in der Jugend eine Vorstellung der Abhängigkeit zwischen Gott und Mensch als Do-ut-des-Zusammenhang, so dass Gott als Reaktion auf eigenes Verhalten agiert. in einer weiteren Entwicklungsstufe Gott wird getrennt von den Menschen, sowie als letzter Grund und Abhängigkeit des Menschen verstanden, was eine deistische Haltung darstellt. sowie die vierte Stufe, welche die Möglichkeiten und Freiheiten des Menschen durch Gott gegeben versteht und damit den Menschen eigenverantwortlich in seiner Umwelt versteht. Die nach *Oser* und *Gmünder* letzte zu erreichende Stufe, die fünfte Stufe, begreift den Menschen als heilsgeschichtlich verwurzelt und untrennbar mit Gott verbunden, was besonders in individuellen religiösen Erfahrungen und der Begegnung des Menschen mit dem Anderen deutlich wird, indem Gott dem Individuum Freiheit und Sinn verleiht⁷⁵⁹. *Oser* und *Gmünder* stellen für das vorgestellte Stufenmodell fest, dass die Vermittlung von Religion in Stufen stets in Abhängigkeit von der individuellen religiösen Entwicklung und der eigentätigen religiösen Konstruktion steht. So wird auch durch das Stufenmodell das Ziel einer individuell konstruierten religiösen Vorstellung formuliert, welche durch den religiösen Sensus und lebensweltlichen Erfahrungen gestützt wird⁷⁶⁰.

Insgesamt wird deutlich, dass die Vermittlung von Religion in der Postmoderne anschlussfähig und nachhaltig gestaltet ist, indem sie die „Zeichen der Zeit“ wahrnimmt und religionspädagogisch nutzt. Markante „Zeichen der Zeit“ stellen eine Offenheit für individuelle religiöse Vorstellungen sowie die Erfahrbarkeit und Begegnung mit Religion dar. Daher muss die Vermittlung von Religion als individueller und eigentätiger Prozess vielmehr als Erschließen von Religion verstanden werden. Grundlegende Fähigkeiten zum Erschließen von Religion, wie der religiöse Sensus, eine religiöse Sprachfähigkeit und die Deutung religiöser Symbole, können durch eine religiöse Bildung geschult werden. Das Konzept einer Korrelationsdidaktik nach *G. Baudler* als Bezug zwischen Lebenswirklichkeit und Religion stellt die Vermittlung von Religion stark vereinfacht und damit in der Postmoderne nicht adäquat dar. Insbesondere birgt die Korrelationsdidaktik die Schwierigkeit eines angemessenen und tiefergehenden Bezugs zwischen Lebenswirklichkeit und Religion, um eine inhaltliche und nachhaltige Vermittlung der Religion zu gestalten. Aufgrund dieser

⁷⁵⁹ Vgl. Ziebertz, H.-G.: Religiöse Signaturen heute, S. 187.

⁷⁶⁰ Vgl. ebd., S. 191.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

Schwierigkeiten der Korrelationsdidaktik fordert *Thomas Ruster*, die Vermittlung von Religion in der Postmoderne durch ein "Erstarken der Religion, nicht als Erstarken des korrelativen Zugangs zur Religion"⁷⁶¹ zu gestalten. Damit ist zu summieren, dass durch die Offenheit für individuelle religiöse Vorstellungen, einen religiösen Sensus und eine religiöse Sprachfähigkeit die Vermittlung von Religion mit dem Ziel einer individuellen religiösen Konstruktion anschlussfähig gestaltet werden kann.

8.12.2 Konsequenzen der veränderten Vermittlung von Religion für die Bildungsinstanzen

Durch die skizzierte veränderte Vermittlung von Religion, welche als individuelles und funktional prononciertes Verständnis der Religion ausgerichtet ist, sind traditionelle Bildungsinstanzen der Religion, wie die Kirche, die Gemeinde und die Schule, auf die veränderte Vermittlung von Religion angepasst. Die traditionellen Instanzen vermitteln eine stark substanziell geprägte Form der Religion, welche dem Individuum durch ein vorgegebenes Deutungsschema und eine festgelegte religiöse Sprache vorgegeben wird und internalisiert werden soll. Somit sind die traditionellen Bildungsinstanzen nicht auf die dargestellten Probleme einer anschlussfähigen und individuell bedeutsamen Vermittlung von Religion ausgerichtet, so dass der religiöse Sensus, individuelle Fragen und Bedürfnisse und ein individueller Zugang zur Religion unberücksichtigt bleiben. In der Folge erhält die Vermittlung der Religion durch traditionelle Bildungsinstanzen wenig Zuspruch und Bedeutung. Somit ist nicht nur eine veränderte Vermittlung von Religion in inhaltlicher Perspektive, sondern auch im Hinblick auf die traditionellen Bildungsinstanzen festzustellen.

Hierbei stellt die substanzielle Prägung der Vermittlung von Religion, welche wenig verständlich und damit individuell kaum anschlussfähig ist, das zentrale Problem der Vermittlung in traditionellen Bildungsinstanzen dar. Gemäß den stark differenzierten Formen der Religion in der Postmoderne ist auch eine Differenzierung der Vermittlung von Religion notwendig. So können die

⁷⁶¹ Ruster, Th.: Der verwechselbar Gott: Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion, S. .

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

traditionellen Bildungsinstanzen die funktionale Bedeutung der Religion für die Gesellschaft und das Individuum präsentieren, indem sie die Integrationsfunktion durch Religion oder eine individuelle Orientierung und Sinnstiftung durch Religion exemplarisch aufzeigen. Damit kann durch die funktionale Bedeutung der Religion ein Zugang zur Religion geschaffen werden, der im Weiteren eine Begegnung und damit substanzielle und vertiefte Wahrnehmung der Religion ermöglicht. Durch eine individuelle und damit echte Begegnung mit der Religion, welche stets inzidentell und kontingent stattfindet, wird die Vermittlung von Religion nachhaltig gestaltet, so dass auch die religiöse Vermittlung grundlegend kontingent und inzidentell angelegt ist. Diese Art der Begegnung mit Religion kann durch die klassischen Bildungsinstanzen nur vorbereitet werden, indem der religiöse Sensus geschult und eine religiöse Sprachfähigkeit angelegt wird, jedoch kann sie nicht planbar stattfinden. Somit haben die klassischen Bildungsinstanzen eine Bedeutung für die Vermittlung von Religion, jedoch stellen sie nicht den primären Ort der Begegnung und des Zugangs zur Religion dar. Der Ort der Vermittlung von Religion ist in der Postmoderne aufgrund der religiösen Pluralisierung und Individualisierung im säkularen Bereich verschiedenartig und inzidentell gestaltet. Diese veränderte Begegnung und Vermittlung der Religion stellt eine Reaktion auf die Forderung nach einer plausiblen und relevanten Form der Religion dar, welche individuell konstruiert und im säkularen Bereich verortet ist. So kann neben den traditionellen Bildungsinstanzen durch religiöse Events, wie beispielsweise ein Papstbesuch, der Weltjugendtag und religiöse Hochfeste, der religiöse Sensus geschult und eine Begegnung mit der Religion vorbereitet werden. Andere traditionelle Orte der Vermittlung von Religion, wie das Elternhaus und das soziale Umfeld, können infolge der Säkularisierung und der funktionalen Differenzierung nur reduziert oder gar nicht zu einer Vorbereitung der Vermittlung von oder Begegnung mit Religion beitragen, so dass die traditionellen Bildungsinstanzen eine zunehmende Bedeutung in einem veränderten Verständnis der Vermittlung von Religion innehaben.

Einhergehend mit einer veränderten Vermittlung von Religion verändern sich die Ziele der religiösen Vermittlung. So wird die Religion durch die traditionellen Bildungsinstanzen als substanzielle Größe mit einer religiösen Sprache, Deutungsmustern und einem Symbolverständnis präsentiert, was hinsichtlich der Verständlichkeit und der Anschlussfähigkeit in der Postmoderne problembehaftet ist. Die Vermittlung und Präsenz der Religion außerhalb der traditionellen

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

Bildungsinstanzen in der Postmoderne ist funktional und individuell geprägt mit dem Ziel der Schulung des individuell angelegten religiösen Sensus zum Aufspüren religiöser Zusammenhänge in der säkularen Welt und des damit verbundenen Erkennens von Religion in vielfältigen alltäglichen Verknüpfungen und Erscheinungen. Durch die individuellen Bedürfnisse und die verschiedenen Vorstellungen von Religion kann eine anschlussfähige und nachhaltige Vermittlung von Religion in der Postmoderne nicht substanziell geprägt sein, sondern muss vielmehr durch vielfältige individuelle Zugänge zur Religion gestaltet werden. Diese Zugänge können durch ein Verständnis der Religion als funktionale Größe wie auch durch eine inzidentelle Begegnung mit Religion gestaltet sein. Dieses Ziel der Fertigkeit des individuellen Aufspürens von Religion ist an säkularen Verknüpfungen und einer religiös pluralen Situation der Postmoderne orientiert. Die Ausrichtung der Vermittlung von Religion auf grundlegende Fähigkeiten des Individuums, wie ein religiöser Sensus, eine religiöse Sprachfähigkeit und die Fähigkeit, Religion zu erschließen, kann als religiöse Mündigkeit einerseits vor fundamentalistischen und verabsolutierenden Formen der Religion sowie andererseits vor einer religiösen Beliebigkeit und Unbestimmtheit schützen. Mit diesem Ziel muss die Vermittlung von Religion besonders durch die traditionellen Bildungsinstanzen, wie Schule und Kirche, neu gedacht werden, da die Vermittlung von Religion als substanzielle Größe insgesamt einen Bedeutungsrückgang erlebt. Gleichzeitig erfährt die Begegnung mit Religion an verschiedenen Orten eine zunehmende Bedeutung, da sie den Anforderungen einer individuellen und funktional ausgerichteten Form der Religion angepasst ist und somit die Vermittlung von Religion in der Postmoderne gewinnbringend gestaltet. Hierbei kann durch die vermittelten individuellen religiösen Fertigkeiten Religion individuell gestaltet werden.

8.12.3 Religiöse Vermittlung in einer religiös pluralen Gesellschaft

Die dargestellte Ausrichtung der Vermittlung von Religion in der Postmoderne als Schulung grundlegender Fähigkeiten des Individuums, wie ein religiöser Sensus, eine religiöse Sprachfähigkeit und die Fähigkeit, Religion im säkularen Kontext zu erschließen, ermöglicht einen inhaltlich offenen und individuellen Zugang zur Religion. Diese Offenheit durch die plurale religiöse Situation der Postmoderne wird konstruktiv nutzbar, indem die Vermittlung von Religion

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

ohne inhaltliche Präferenzen oder Vorbehalte realisiert wird. Dabei wird sowohl das individuelle Interesse als auch die funktionale und substanzielle Bedeutung der Religion in der Postmoderne innerhalb der Vermittlung von Religion aufgenommen, so dass die Vermittlung von Religion höchst unterschiedlich gestaltet sein kann⁷⁶².

Insgesamt ist festzustellen, dass neben der vielfältigen Gestaltung der Vermittlung von Religion auch das Ziel der religiösen Vermittlung verändert ist und auf eine eigenverantwortete und reflektierte religiöse Haltung, als kompetente Haltung in der religiös pluralen Situation, hinleitet⁷⁶³. Dieses Ziel sieht Ziebertz durch die traditionell-institutionelle Form der Religion als differenzierte Haltung zu eigenen Deutungsvorstellungen realisiert, so dass die institutionelle Religion einen Anlass zur „Reflexion über Religion im Plural“⁷⁶⁴ wahrnimmt. Hierbei stellt das religiöse Konzept der traditionellen Form der Religion die feste Grundlage der Vermittlung dar, von der ausgehend sich ein individuell differenzierter Glaube entwickeln kann und das in einzelnen Aspekten der Forderung nach religiöser Authentizität und Individualität nachkommt. Inwieweit die traditionelle Form der Religion das religiös plurale Angebot in der Postmoderne in die Vermittlung aufnimmt, ist dabei offen. Ebenso fraglich ist, inwieweit durch die Vermittlung eine eigenständige Erschließung von Religion gefördert und damit ein individuelles und reflektiertes Verständnis der Religion ermöglicht wird. Damit wird deutlich, dass die traditionelle Form der Religion in der Ausrichtung wie auch im Ziel der Vermittlung von Religion eine Möglichkeit neben anderen darstellt ein religiöses Angebot von vielen bedeutet.

8.12.4 Veränderte Voraussetzungen und Bedingungen religiösen Lernens in der Postmoderne?

Neben der Frage nach der Vermittlung der Religion als Art der Präsentation und der Begegnung der Religion mit dem Individuum stellt sich aus religionspädagogischer Perspektive ebenso die Frage nach veränderten Bedingungen religiösen Lernens aus der Perspektive des Individuums. Dabei werden durch das religiöse Lernen als Oberbegriff religiöses Wissen, die religiöse Sprachfähigkeit,

⁷⁶² Vgl. Ziebertz, H.-G.: Religiöse Signaturen heute, S. 117.

⁷⁶³ Vgl. ebd., S. 114.

⁷⁶⁴ Ebd., S. 118.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

ein Symbolverständnis sowie eine religiöse Kommunikation eingeschlossen. So sind durch die veränderte religiöse Vermittlung und religiöse Sprachfähigkeit in der Postmoderne die Voraussetzungen der religiösen Bildung verändert.

Festzustellen ist, dass religiöses Lernen einen Prozess der Aneignung von Wissen, Zusammenhängen und Erfahrungen umfasst, der durch das Individuum gesteuert wird. Durch diese individuelle Anlage des religiösen Lernens und die Eigentätigkeit des Individuums kann das religiöse Lernen vital und nachhaltig gestaltet werden. So wird im Rahmen der Eigentätigkeit des Individuums ein Bezug des religiösen Lernens zu individuellen Erfahrungen gestaltet, der Wissen als individuell verknüpfte Struktur konstruiert. Durch diese individuell konstruierte Struktur als Passung zwischen religiösen Inhalten und einem individuellen Verständnis kann religiöses Lernen nachhaltig und bedeutsam stattfinden. Damit zielt religiöses Lernen auf eine individuelle, vitale, religiöse Ausrichtung, wie *Kersten Reich* skizziert, so dass das Ergebnis selbstgesteuerten religiösen Lernens in der Postmoderne eine religiöse Pluralisierung ist⁷⁶⁵. Der individuelle Prozess der Aneignung und der Verknüpfung von Wissen mit Erfahrungen, der das Zentrum des religiösen Lernens darstellt, kann sowohl innerhalb als auch außerhalb einer religiösen Institution sowie mit und ohne Anleitung stattfinden.

Gemäß diesen Erkenntnissen zum religiösen Lernen ist aus religionspädagogischer Sicht religiöses Lernen als Lehren und Lernen dogmatischer Vorschriften und Lehrsätze als nicht und nachhaltig zu überwinden, da die Voraussetzungen und Bedingungen religiösen Lernens in der Postmoderne als verändert zu konstatieren sind. Vielmehr muss religiöses Lernen ähnlich dem Lernen im säkularen Bereich als selbstgesteuert, konstruktiv, emotional, sozial und situativ angelegter Prozess der Aneignung verstanden werden, der durch ein individuelles Bildungsangebot ergänzt wird. Dabei umfasst religiöses Lernen im Besonderen die Schulung des religiösen Sensus, der ein Wahrnehmen und Erschließen von Religion ermöglicht, eine individuell konstruierte religiöse Vorstellung als Weltdeutung sowie eine religiöse Kommunikation als Austausch und Überprüfung religiöser Vorstellungen. Durch diese Ausrichtung wird religiöses Lernen vital und nachhaltig angelegt und leitet zu einer kritisch-konstruktiven Auseinandersetzung mit Religion an, welche die individuelle religiöse Sehnsucht und das plurale religiöse Angebot der Postmoderne aufeinander zuführt.

⁷⁶⁵ Vgl. ebd., S. 117.

8.13 Die Säkularisierung als notwendige Entwicklung der Religion in der Postmoderne

Die festgestellten tiefgreifenden Veränderungen der Religion von 1500 bis in die Postmoderne infolge der Säkularisierung sowie die religionspädagogischen Auswirkungen als Anpassung der Religion an Bedürfnisse und Forderungen der Postmoderne gestalten sowohl ein verändertes Religionsverständnis als auch eine Veränderung in der Begegnung und im Zugang zur Religion. Damit kann die Säkularisierung als Anlass einer Veränderung verstanden werden, der eine notwendige Veränderung der Religion in der Postmoderne gestaltet. Somit wird durch die tiefgreifende und notwendige Veränderung der Religion und des Religionsverständnisses die Säkularisierungsthese als Verlust der Religion überwunden, indem die Religion in veränderter Form eine neue Bedeutung erhält. So geht mit der Veränderung der Religion ein ambivalentes Bild einher, welches in Abhängigkeit von der religiösen Form eine veränderte Aktivität und Funktion und damit einhergehend eine veränderte Bedeutung skizziert.

Die notwendige und umfangreiche Veränderung der Religion wird durch die Einordnung der Religion als gesellschaftliches Subsystem vollzogen, so dass der Wirkradius und die Bedeutung der Religion auf ein gesellschaftliches Teilsystem begrenzt sind und damit auch die Anforderungen der Religion wie auch die religiöse Sprache auf ein Subsystem begrenzt werden. Die Erträge der Religion für das Individuum und für die Gesellschaft als Möglichkeit der Bildung, der Orientierung und Sinnstiftung, weisen über das Subsystem hinaus und zeigen somit die Bedeutung der Religion in der Postmoderne auf. So kann festgestellt werden, dass sowohl durch die religiöse Vermittlung mit dem Ziel einer individuellen und reflektierten religiösen Haltung als auch durch die religiöse Bildung eine wichtige Grundlage zu einer friedensfähigen, demokratiefähigen und dialogfähigen Religion in der postmodernen Gesellschaft gelegt ist. Zudem stellt die Religion durch ihre funktionale Bedeutung und damit gesellschaftlich stützende Funktion eine Instanz mit politischer Bedeutung dar, welche auf Probleme und Missstände hinweist und damit die gesamtgesellschaftliche Ordnung ergänzt. Die substanzielle Bedeutung, welche religiöse Inhalte und Werte in die Öffentlichkeit transportiert, stellt eine moralische Instanz dar, welche als Korrektiv der rein rational ausgerichteten Ordnung die christliche Botschaft handelnd umsetzt.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

Insgesamt wird deutlich, dass die Veränderung der Religion durch die Säkularisierung eine notwendige Anpassung an Gegebenheiten und Bedingungen der Postmoderne darstellt, indem Werte wie Individualität, Pluralität und Demokratie in die Religion sowie die Vermittlung der Religion aufgenommen werden und damit die Religion in der Postmoderne anschlussfähig und bedeutsam gestalten. Diese festzustellenden inhaltlichen und funktionalen Veränderungen der Religion verstehen die Religion als Stütze des immanenten Bereichs und der säkularen Wirklichkeit und gestalten eine religiöse Vitalität. Diese notwendige Veränderung der Religion kann beispielhaft in der Wahrnehmung christlicher Organisationen wie Caritas, Ärzte ohne Grenzen oder AWO illustriert werden, welche christlichen Ursprungs sind und die christliche Botschaft handelnd umsetzen, jedoch in der Postmoderne säkular argumentieren und ebenso als säkulare Organisationen wahrgenommen werden. Damit wird die christliche Botschaft zunächst als funktionales Element und Stütze der gesamtgesellschaftlichen Ordnung wahrgenommen und bietet einen Zugang zur Religion, der substanzielle Elemente der Religion vermittelt. Damit können diese Organisationen einen Zugang zur Religion und eine Belebung des religiösen Sensus und der religiösen Sprachfähigkeit gestalten, so dass Religion individuell und substanziell wahrgenommen wird. Diese notwendige Veränderung der Religion kann überholte religiöse Traditionen als Praxis ohne inhaltliche Tiefe ablösen zugunsten einer individuell ausgerichteten und plural gestalteten, vertieften religiösen Ausrichtung. Der individuelle Zugang zur Religion bringt eine vitale und bedeutsame Wahrnehmung der Religion als funktionale und substanzielle Größe mit sich. So kann durch die festzustellende Veränderung der Religion in einer hochsäkularen Gesellschaft der Postmoderne sowohl ein Zugang als auch eine vitale Form der Religion realisiert werden.

8.13.1 Die Säkularisierung als notwendige Voraussetzung für eine religiös plurale und demokratiefähige Gesellschaft

Das grundlegende Verständnis der Veränderungen der Religion durch die Säkularisierung als notwendige Voraussetzung für eine anschlussfähige und vitale Form der Religion soll im Folgenden unter den Anforderungen einer pluralen und demokratiefähigen Gesellschaft betrachtet werden. So ist durch die funktionale Differenzierung eine veränderte Position der Religion in der Gesellschaft

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

zu verzeichnen, welche eine religiös plurale Gesellschaft ermöglicht. Die Religion wird innerhalb der funktional differenzierten Gesellschaft als gleichberechtigtes gesellschaftliches Teilsystem erfasst, welches ein plurales Angebot von religiösen Formen umfasst. Somit ist infolge der Säkularisierung und des pluralen religiösen Angebots der Postmoderne die Monopolstellung der traditionell-institutionellen Form der Religion aufgehoben. Die Deutung der Lebenswirklichkeit kann in dieser Situation durch verschiedene religiöse wie auch säkulare Deutungsmuster gestaltet werden, welche individuell gewählt werden. Dabei basiert diese Situation der Postmoderne auf einer toleranten und religionsfreundlichen gesellschaftlichen Ausrichtung, welche sowohl die Begegnung mit der Religion als auch eine Vermittlung der religiösen Sprachfähigkeit und des religiösen Sensus im säkularen Bereich ermöglicht.

Diese grundlegende Position der Religion in der Gesellschaft wie auch die Haltung der Gesellschaft gegenüber der Religion ermöglichen eine Wahl der Religion, welche nach *James Larry Hood* als "freedom in religion and freedom from religion" umgesetzt werden kann. Damit stellt die Religion in der Postmoderne eine Option dar, welche die Monopolstellung und Vorherrschaft aufgegeben hat und sich damit der funktionalen und demokratischen Ordnung unterordnet. Somit kann festgestellt werden, dass die Trennung zwischen der säkularen, gesellschaftlichen Ordnung und der religiösen Ausrichtung, initiiert durch die Säkularisierung, in der Postmoderne vollzogen ist und einen religiösen Pluralismus und damit eine individuelle religiöse Wahl ermöglicht. Jedoch werden erst durch die gesellschaftliche Ordnung, welche weltanschaulich offen oder religionsfreundlich angelegt ist, die Religionsfreiheit als umfassende Grundlage der religiös pluralen Situation und eine individuelle religiöse Ausrichtung ermöglicht. Ebenso hat die Religion als moralische und ethische Größe eine stützende Funktion gegenüber der gesamtgesellschaftlichen Ordnung inne, so dass trotz der Trennung der Bereiche eine Verbindung zwischen Religion und gesellschaftlicher Ordnung in der Postmoderne besteht. Durch die Trennung zwischen gesamtgesellschaftlicher Ordnung und der Religion stellt die Religion eine individuelle Option dar, was eine plurale und demokratische Ausrichtung der Religion und Umsetzung individueller religiöser Sehnsüchte, Bedürfnisse und Vorstellungen ermöglicht. Die Erscheinung der Religion als gesellschaftliche Stütze und individuelle Option kann als Anknüpfungspunkt für eine vertiefte und substanzielle Begegnung mit der Religion dienen, so dass die Veränderung der Religion infolge der Säkularisierung als

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

notwendige Voraussetzung für eine weltanschaulich offene und demokratische Ausrichtung der Gesellschaft verstanden werden kann.

Damit ist insgesamt festzustellen, dass durch die Veränderungen der Säkularisierung und die Stellung der Religion als individuelle Option die Grundlage einer demokratischen und religiös pluralen Gesellschaft gelegt wird, so dass die Veränderungen der Religion für die Postmoderne unumgänglich sind⁷⁶⁶. Diese Gestaltung der Religion trägt maßgeblich zu einer anschlussfähigen und bedeutsamen Form der Religion bei. Gleichzeitig gehen mit diesen Veränderungen Gefahren einher, welche *Joas* in der Verzweckung und der Reduktion der Religion auf eine funktionale Größe sieht. Jedoch sind die Gefahren der Veränderung in Relation zum Ertrag zu sehen, der grundlegend und immens ist, so dass die Veränderung der Religion in der Postmoderne als gravierender Schritt eingeordnet werden kann.

8.13.2 Die Säkularisierung als Voraussetzung für eine dialogfähige Gesellschaft

Die Veränderungen der Religion in der Postmoderne, welche notwendig sind für eine vitale und anschlussfähige wie auch eine plurale und demokratiefähige Form der Religion, müssen hinsichtlich der Dialogfähigkeit als Grundlage der Begegnung mit der Religion hinterfragt werden. So ist aus religionspädagogischer Sicht die Bedeutung sowohl der religiösen Sprache in 8.10 als auch der Sprachfähigkeit als Zugang und Austausch der Religion in 8.7 beleuchtet worden. Dabei muss religionspädagogisch ebenso beleuchtet werden, inwieweit die Veränderungen der Religion infolge der Säkularisierung zu einer Dialogfähigkeit zwischen Religion und Gesellschaft beitragen. Auf der Grundlage der Theorie des kommunikativen Handelns (1981) versteht *Habermas* die intersubjektive Kommunikation in der Postmoderne zunehmend als Sprechhandlung mit Geltungsansprüchen geprägt, welche durch Argumente und Gegenargumente belegt werden. Diese intersubjektive Kommunikation wendet *Habermas* auf die Religion und die veränderten Gegebenheiten der Religion an, indem der religiöse Dialog durch das Abwägen von Argumenten rational geprägt ist und demokratische Grundlagen verwirklicht. Diese rationale und demokratische Ausrichtung des religiösen „Diskurses“ löst die verpflichtende Bedeutung religiöser Argumente ab,

⁷⁶⁶ Vgl. Joas, H.: Welche Gestalt von Religion für welche Moderne, S. 190.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

so dass die Religion mit kritischen Argumenten ebenso in Diskurs mit der säkularen Öffentlichkeit gehen kann. Somit kann durch die Veränderung der Religion hinsichtlich einer rationalen Prägung eine Dialogfähigkeit im säkularen Bereich konstatiert werden, welche einen offenen Austausch über religiöse Inhalte und damit eine Anschlussfähigkeit der Religion ermöglicht. Einhergehend mit der Dialogfähigkeit werden religiöse Argumente in „öffentlich zugängliche Beweggründe“⁷⁶⁷ übersetzt, so dass religiöse Argumente säkularisiert werden, um als Argumente im Diskurs gehört und berücksichtigt zu werden. Damit kann die Veränderung der Religion als Bedeutungsverlust religiöser Argumente und der religiösen Kommunikation wahrgenommen werden oder als Möglichkeit einer Dialogfähigkeit zwischen Religion und Gesellschaft, indem religiöse Argumente einen Beitrag zum öffentlichen Diskurs leisten, der die demokratische Ordnung und die Werte der Postmoderne prägt⁷⁶⁸. Folglich lässt sich der öffentliche Dialog in der Postmoderne als kommunikative Handlung, der Idee *John Rawls* eines „Ideal[s] des Staatsbürgers [...] getragen von Werten der öffentlichen Vernunft“⁷⁶⁹ folgend, verwirklichen, indem rationale Argumente wie auch religiöse Beiträge berücksichtigt werden. Durch diesen Beitrag sind eine Präsenz der Religion in der Öffentlichkeit und eine Bedeutung der Religion als Grundlage des intersubjektiven Austauschs und eines sich ergebenden individuell konstruierten Wirklichkeitsverständnisses in der Postmoderne festzustellen. Damit hat die Säkularisierung eine Veränderung der Religion initiiert, welche den Ort der Religion im Öffentlichen wie auch Privaten anlegt, wobei die Öffentlichkeit in der Postmoderne als „säkularistisch beschränkt“⁷⁷⁰ zu verstehen ist, indem die gesellschaftlichen Ordnung und auch der kommunikative Austausch rational gestaltet sind und die Religion lediglich einen Beitrag leistet durch rationale übersetzte Argumente. Zudem wird durch die Säkularisierung die Bedeutung der religiösen Sprachfähigkeit, als anschlussfähige und verständliche Sprache deutlich, welche die Vermittlung von Religion und den Austausch religiöser Argumente ermöglichen, so dass erst durch die Säkularisierung die Dialogfähigkeit der Religion, als individuelle und gesellschaftliche Größe, hergestellt wird. Hierbei ist aus religionspädagogischer Sicht zu beachten, dass die religiöse Kommunikation nicht auf eine religiöse Sprache beschränkt ist, sondern auch in einer rationalen Sprache gemäß rationalen Normen stattfinden kann. Diese

⁷⁶⁷ Söder, J.: Modernitäten, Säkularitäten, Religiositäten, S. 243.

⁷⁶⁸ Vgl. Taylor, Ch.: Ein säkulares Zeitalter, S. 774-776.

⁷⁶⁹ Rawls, J.: Politischer Liberalismus, S. 317.

⁷⁷⁰ Vgl. Joas, H.: Welche Gestalt von Religion für welche Moderne, S. 190.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

Dialogfähigkeit stellt die Grundlage für eine präzise und vitale Religion dar, welche den öffentlichen Diskurs und den gesamtgesellschaftlichen Wertekodex ergänzt sowie zur Konstruktion eines individuellen Wirklichkeitsverständnisses bedeutsam ist. Somit kann durch die Dialogfähigkeit der Religion in der Postmoderne eine religiöse „Kultur der Authentizität“ verwirklicht werden, welche die Menschen aus den „kollektiven Glaubenspflichten löst [...] und eine radikal individualisierte Glaubensentscheidung“⁷⁷¹ im dialogischen Austausch ermöglicht. Dabei wird die Religion als „Glutkerne“, welche individuell verknüpft werden und an markanten Stellen des Lebens Orientierung und Sinn verleihen, transportiert. Diese Veränderung der religiösen Kommunikation und Dialogfähigkeit durch die Säkularisierung gestaltet wesentliche Teile der Präsenz der Religion in der Öffentlichkeit und der individuellen religiösen Ausrichtung als authentische und lebendige Form der Religion, so dass die religiöse Dialogfähigkeit eine notwendige und gewinnbringende Veränderung der Religion darstellt.

8.13.3 Die Säkularisierung als notwendige Entwicklung zur Sicherung der Friedensfähigkeit in der Postmoderne?

Die festgestellten Veränderungen der Religion als monotheistische Religion hinsichtlich der Bedeutung und Präsenz in der Öffentlichkeit wie auch der individuellen Wahrnehmung der Religion als Option zur Weltdeutung neben anderen religiösen und säkularen Möglichkeiten müssen aus religionspädagogischer Perspektive hinsichtlich der Friedensfähigkeit der Religion hinterfragt werden. So ist infolge der Säkularisierung die Trennung zwischen immanenter und transzendenter Sphäre, welche die transzendente Quelle und Legitimation religiöser Gewalt im immanenten Bereich abspaltet, in der Postmoderne vollkommen umgesetzt. Dies bedeutet für die institutionelle Form der Religion, den „wirkenden Stachel“⁷⁷² religiöser Aggression als transzendente Legitimation nur im transzendenten Bereich umsetzen zu können. Durch diese Einschränkung des religiösen Wirkradius ist eine Reduktion religiöser Gewalt in der Postmoderne zu erwarten⁷⁷³. Ebenso kann aufgrund der gesellschaftlichen Stellung der Religion als gesellschaftliches Teilsystem

⁷⁷¹ Söder, J.: Modernitäten, Säkularitäten, Religiositäten, S. 250.

⁷⁷² Joas, H.: Welche Gestalt von Religion für welche Moderne, S. 216.

⁷⁷³ Vgl. ebd., S. 214-215.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

einer Instrumentalisierung der Öffentlichkeit und Ausübung religiöser Gewalt nicht legitimiert werden. Damit ist durch die Säkularisierung nicht nur eine Trennung zwischen religiösem und säkularem Bereich vollzogen, sondern auch eine Eingrenzung achsenzeitlicher Elemente, welche *Assman* in der Vorstellung eines gewaltsamen Gottes, der Opfergaben und die gewaltsame Verteidigung der Religion gegen fremde Religionen fordert, auf den religiösen Bereich vollzogen hat. Diese Eingrenzung der Gewalt sowie der übergreifenden Werte der Postmoderne einer pluralen und toleranten Haltung gegenüber der Religion versteht die Religion als gesellschaftlichen Beitrag ohne Vormachtstellung und Aggression gegenüber anderen Ausrichtungen.

Diese veränderte Ausrichtung der Religion wird auch im privaten Bereich deutlich, indem die Religion in komplexen Lebenssituationen, an Wendepunkten des Lebens und in Krisensituationen durch den Bezug zu einer transzendenten Ebene Orientierung verleiht und damit immanente Probleme entschärft und somit insgesamt friedensfähig agiert. *Max Weber* konstatiert infolge der Säkularisierung eine Bedeutung der Religion als funktionale Stütze der gesellschaftlichen Ordnung in der Postmoderne, welche einen Beitrag zum gesellschaftlichen und individuellen Frieden leistet.

Damit ist insgesamt durch die Säkularisierung, qua der gesellschaftlichen Stellung als auch der inhaltlichen Öffnung und individuellen Ausrichtung der Religion, Religion eine friedensfähige Größe in der Postmoderne. Hinzu kommt, dass durch eine grundlegende religiöse Bildung und Vermittlung religiöser Inhalte wichtige Grundlagen gelegt werden, welche ein wechselseitiges Verständnis und damit einen friedensfähigen religiösen Dialog gestalten. Somit basiert der religiöse Dialog einerseits auf der Friedensfähigkeit der Religion und andererseits kann durch den religiösen Dialog als inhaltlicher Austausch und gegenseitiges Verständnis die Friedensfähigkeit der Religion erweitert werden. Dieser Dialog darf nach *Joas* nicht auf den religiösen Bereich beschränkt sein, da die säkulare Weltdeutung eine gleichwertige Alternative zu einer religiösen Weltdeutung darstellt und damit ein Dialog zwischen religiösen Vorstellungen und rationaler Vernunft die friedliche Koexistenz sichert. Somit stellen die Veränderungen der Religion infolge der Säkularisierung eine notwendige Bedingung für eine friedliche und friedensfähige Form der Religion in der Postmoderne dar, welche sowohl eine religiöse Friedensfähigkeit als auch den gesellschaftlichen Frieden sichert und damit eine bedeutsame Instanz für das Individuum und die postmoderne Gesellschaft bedeutet.

8.14 Fazit: Religionspädagogische Konsequenzen aus den Veränderungen der Religion in der Postmoderne

Der betrachtete religiöse Wandlungsprozess initiiert durch die Säkularisierung zeigt in religionspädagogischer Hinsicht eine tiefgreifende Veränderung. Diese Veränderung betrifft die Erscheinung der Religion, welche empirisch als substanzielle und funktionalen Bedeutung der Religion sichtbar wird, wies auch in der Vermittlung und dem Zugang zur Religion sowie der gesellschaftlichen Bedeutung der Religion in der Postmoderne. Diese umfangreiche Veränderung der Religion und deren religionspädagogische Implikationen sollen im Folgenden zusammengetragen und kritisch reflektiert werden. Hierbei stellt die Darstellung der Veränderung der Religion nach *Taylor* die Grundlage dar, welche religionspädagogisch genutzt und durch weitere, insbesondere die Konzepte von *Joas* und *Habermas* ergänzt und kritisch reflektiert wird.

In dieser hermeneutischen Vorgehensweise ist festzustellen, dass sich in der Postmoderne eine Kontroverse zwischen der transzendenten Deutung der Wirklichkeit durch die Religion und dem rationalen und wissenschaftlich erforschten Wirklichkeitsverständnis ergibt, welche die Stellung der Religion als Option zur Weltdeutung verstärkt. Diese Kontroverse wird durch *Taylor* wie auch durch verschiedene andere dargestellte religionspädagogische Konzepte als zentrales Element aufgefasst, welches einen gegenläufigen Druck für das Individuum erzeugt und damit eine individuelle religiöse Ausrichtung erfordert. Die Religion als individuelle Ausrichtung kann verschieden auf den gegenläufigen Druck, das individuelle Wirklichkeitsverständnis und die damit einhergehende individuelle Bedeutung der Religion reagieren. Die individuelle religiöse Ausrichtung kann durch einen religiösen Zugang, eine religiöse Sprachfähigkeit und eine grundlegende religiöse Bildung, welche Religion im säkularen Bereich erschließt, erleichtert werden. Diese Grundbildung erleichtert den Zugang zur Religion und die religiöse Orientierung in dem pluralen religiösen Angebot der Postmoderne, so dass eine adäquate individuelle religiöse Positionierung umgesetzt werden kann. Die religiöse Position ist funktional durch die Frage nach Sinn, Kontingenz und Orientierung sowie substanziell durch eine religiöse Sehnsucht und religiöse Begegnung geprägt⁷⁷⁴. Dabei wird insgesamt deutlich, dass die Religion durch die funktionale

⁷⁷⁴ Vgl. Joas, H.: Braucht der Mensch Religion?, S. 78.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

Bedeutung im individuellen sowie gesellschaftlichen Bereich einen religiösen Zugang herstellen kann, der offen und anschlussfähig ist und damit die Religion in der Postmoderne prägt. Über diesen Zugang können maßgeblich eine individuelle religiöse Ausrichtung sowie ein transzendenter Bezug zu Sinn und Orientierung gestaltet werden.

Durch diese grundlegende Veränderung der Säkularisierung als Trennung zwischen immanentem und transzendtem Bereich sowie der Stellung der Religion als gesellschaftlicher Teilbereich in einer funktional differenzierten Gesellschaft mit einem eingeschränkten Deutungsanspruch der Welt ergibt sich für die Religionspädagogik die Aufgabe, einen Zugang zur Religion aus dem säkularen Bereich zu ermöglichen und eine grundlegende religiöse Bildung zu vermitteln. Zentrale Elemente dieser grundlegenden religiösen Bildung, wie ein Wahrnehmen der religiösen Sehnsucht, eine religiöse Sprache, ein religiöses Symbolverständnis und die Schulung des religiösen Sensus, ermöglichen dem Individuum einen „freien und selbständigen“⁷⁷⁵ Zugang zur Religion und damit die Entwicklung einer individuellen religiösen Vorstellung. Hierbei wird durch die funktionale Bedeutung der Religion eine Präsenz in der Öffentlichkeit geschaffen, welche einen Zugang zur Religion und eine Erschließung als substanzielle Größe ermöglicht, so dass das Individuum durch diesen Zugang und eine religiöse Bildung das „Evangelium auf eine reinere Weise“⁷⁷⁶ praktizieren kann.

Die funktionale Bedeutung der Religion in der Gesellschaft versteht *Taylor* als Verknüpfung der säkularisierten Gesellschaft mit christlichen Elementen, welche durch die Veränderung der Religion als Säkularisierung ermöglicht wurde. Dabei ist eine funktionale Veränderung der Religion als gesellschaftliches Subsystem mit veränderten funktionalen und substanziellen Merkmalen festzustellen, welche die gesamtgesellschaftlichen Werte der Postmoderne, insbesondere die Forderung nach Individualismus und Authentizität⁷⁷⁷, aufgenommen hat und damit eine anschlussfähige und vitale Form der Religion präsentiert. Durch die Umsetzung moderner Werte stellt die Religion eine bedeutsame Größe der Postmoderne dar, welche als komplementäres Element der rationalen Wirklichkeit die rationale Argumentation um eine religiöse Perspektive

⁷⁷⁵ Vgl. Taylor, Ch.: Ein säkulares Zeitalter, S. 18.

⁷⁷⁶ Vgl. ebd., S. 18.

⁷⁷⁷ Vgl. Taylor, Ch.: Ein säkulares Zeitalter, S. 68.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

ergänzt und damit als Beitrag zur politischen Öffentlichkeit wahrgenommen wird⁷⁷⁸. Somit stellt die Anpassung der Religion an gesellschaftliche Gegebenheiten eine notwendige sowie gewinnbringende Entwicklung dar, welche *Taylor* als kontinuierliche Entwicklung versteht, die auch in Zukunft zum Erhalt der Anschlussfähigkeit der Religion erforderlich ist. Die Veränderung der Religion wird in der Postmoderne durch eine plurale Erscheinung der Religion sichtbar als Resultat des vielfältigen Zugangs zur Religion und einer individuellen Gestaltung der Religion. Diese plurale Situation der Religion stellt religionspädagogisch eine gravierende Veränderung dar, welche die Monopolstellung und den damit einhergehenden Deutungsanspruch der traditionellen Form der Religion aufhebt⁷⁷⁹. Damit ist in der Postmoderne das Individuum gefordert, eine individuelle religiöse Position einzunehmen, welche die individuelle religiöse Haltung reflektiert, so dass *Taylor* die Säkularisierung als Notwendigkeit mit einem positiven Effekt auf die Religion versteht. Diese gravierende Veränderung der Religion wird von einem veränderten Zugang und einer veränderten Vermittlung von Religion begleitet. So kann Religion in der Postmoderne als kollektive sowie individuelle Erfahrung im privaten wie öffentlichen Bereich gestaltet werden, als erweiterte Form und Zugang zur Religion.

Insgesamt skizziert *Taylor* ein dialektisches Verhältnis zwischen Religion und säkularer Gesellschaft, welche sich wechselseitig stützen und in ihrer funktionalen Bedeutung ergänzen. Durch die Trennung und funktionale Differenzierung der Gesellschaft ist die übergreifende Monopolstellung der Religion in der Postmoderne verschwunden, jedoch hat die Religion in dem gesellschaftlichen Subsystem Religion eine Bedeutung inne. Dabei ermöglicht die Säkularisierung, als vollzogene Trennung zwischen Gesellschaft und Religion in der Postmoderne eine distanzierte Perspektive der Religion zu gesellschaftlichen und politischen Problemen und damit die Stellung einer Erweiterung der säkularen Wirklichkeit als religiöses Korrektiv. Die Religion kann säkulare Gegebenheiten hinterfragen und diese durch eine religiöse Perspektive neu deuten. Damit agiert und kommuniziert die Religion in der säkularen Öffentlichkeit als funktionale Größe, welche eine individuell orientierende und gesellschaftlich stützende Aufgabe erfüllt. Aus dieser funktionalen Bedeutung der Religion können ein individueller Kontakt und Zugang zur Religion gestaltet werden, die auf eine substanzielle Ebene verweisen. Damit leistet *Taylor* einen essentiellen Beitrag

⁷⁷⁸ Vgl. Habermas, J.: Glauben und Wissen, S. 258.

⁷⁷⁹ Vgl. Joas, H.: Braucht der Mensch Religion?, S. 98.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

zum Erfassen der religionspädagogischen Situation in der Postmoderne hinsichtlich der Frage nach dem Verlust der Religion infolge der Säkularisierung. Dabei ist die Darstellung der Veränderungen der Religion durch *Taylor* historisch umfassend und fachlich übergreifend angelegt und verweist auf religionspädagogische Probleme sowie Lösungsansätze, welche jedoch nicht explizit ausgeführt werden. Somit sind bei *Taylor* wesentliche Veränderungen der Religion, wie auch religionspädagogische Probleme, wie der doppelte Druck auf das Individuum, eine individuelle Weltdeutung und das Problem der Anschlussfähigkeit der Religion in der Postmoderne, aufgeführt, die umfassenden religionspädagogischen Auswirkungen werden dabei nur angedeutet.

Als religionspädagogisch ergänzendes Konzept zu der Darstellung *Taylor*s kann die Sichtweise *Joas*‘ angeführt werden, der die Säkularisierung als Veränderungsprozess durch die religiösen Erfahrungen des Individuums und insbesondere die Erfahrung der Selbsttranszendenz versteht. Dabei geht *Joas* explizit auf die religionspädagogischen Auswirkungen der Säkularisierung ein, welche eine säkulare Öffentlichkeit und einen absoluten Rückgang der Religion in der Postmoderne mit sich bringen.

Joas geht von der achsenzeitlichen Verwurzelung der monotheistischen Religion aus, welche eine individuelle und gesellschaftliche Sicherheit durch die Religion wie auch ein enormes Gewaltpotential mit sich bringt. Damit versteht *Joas* diese achsenzeitlich verwurzelte Form der Religion in der Postmoderne als "etwas gefährlich Irrationales"⁷⁸⁰. Diese achsenzeitliche Verankerung der Religion wird durch die Säkularisierung überwunden, indem Religion und Öffentlichkeit getrennte Bereiche darstellen und der Wirkradius der Religion und der damit verbundene Zusammenhang zwischen Religion und Gewalt sowie der Alleinvertretungsanspruch der Religion nach *Assmann* auf einen gesellschaftlichen Teilbereich reduziert werden. Dieser Deutungs- und Machtanspruch traditioneller „religiöser Institutionen ist für die demokratische Gesellschaft gefährlich“⁷⁸¹, indem die substanzielle Fokussierung der Religion eine dogmatische bis hin zu einer fundamentalistischen Ausrichtung ermöglicht. Damit kann die Zentrierung der monotheistischen Religion auf einen wahren Gott in einem gesellschaftlichen Teilbereich praktiziert werden, was inhaltlich abgegrenzt ist und damit keiner weiteren gewaltsamen

⁷⁸⁰ Joas, H.: Welche Gestalt von Religion für welche Moderne, S. 212.

⁷⁸¹ Joas, H.: Braucht der Mensch Religion?, S. 128.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

Abgrenzung der Religion bedarf⁷⁸². Somit konstatiert *Joas* infolge der Säkularisierung eine friedensfähige und plural ausgerichtete Religion, welche den achsenzeitlich veranlagten Alleinvertretungsanspruch und die gewaltsame Abgrenzung der Religion aufhebt. Deutlich wird diese Veränderung in dem Überwinden der konfliktbelasteten exklusivistischen Haltung der institutionellen Religion im II. Vatikanum, welche auch andere religiöse Ausrichtungen als Zugang zum Heil versteht. Damit stellt die Säkularisierung eine notwendige Entwicklung der Religion in der Postmoderne dar, welche die Traditionen der Religion mit den Anforderungen der Postmoderne vereint. Trotz dieser tiefgreifenden Veränderungen der Religion in der Postmoderne als positiver Ertrag für die Religion stellt *Joas* einen Rückgang der Religion im öffentlichen Raum der Postmoderne fest. Damit wird der Raum der Religion in der Postmoderne auf die Privatsphäre mit einer funktionalen Bedeutung reduziert. Hierbei kann die Religion als Erweiterung des rationalen Verständnisses und Größe der individuellen Orientierung und Sinnstiftung an lebensnahe und alltägliche Fragen und Erfahrungen anknüpfen. Durch diesen funktionalen Zugang, der sowohl identitätsstiftend als auch orientierend angelegt ist, kann die Religion substanzielle Elemente vermitteln, welche in den individuellen Deutungskontext des Lebens eingeflochten werden. Damit summiert *Joas* eine Veränderung der Religion in der Postmoderne hinsichtlich des religiösen Ortes wie auch der Gewichtung von funktionalen und substanziellen Anteilen der Religion als Reaktion auf die veränderte gesellschaftliche und soziale Struktur sowie das individuelle religiöse Selbstverständnis mit einem veränderten Zugang und Erschließung der Religion⁷⁸³. Diese Veränderungen gestaltet die Religion durch eine veränderte, angepasste Form mit funktionaler Bedeutung im privaten Bereich als zukunftsfähig.

Damit sind im Vergleich zwischen der Analyse der Religion in der Postmoderne durch *Joas* und *Taylor* erhebliche Differenzen festzustellen. Einerseits reduziert *Joas* die Erscheinung der Religion auf den privaten Bereich mit einer funktionalen Bedeutung als sinnstiftende und ethische Instanz, wobei *Taylor* Religion in der Postmoderne mit einer gesellschaftlichen und individuellen Bedeutung erfasst und damit die Religion als politische Instanz und gesellschaftliches Korrektiv sowie als individuell sinnstiftende Größe versteht. Andererseits versteht *Joas* die Veränderung der Religion als Anpassung an die Postmoderne aufgrund besonderer Veränderungen, was im Kontrast

⁷⁸² Vgl. ebd., S. 214.

⁷⁸³ Vgl. ebd., S. 64.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

zum Verständnis der Säkularisierung bei *Taylor* als stetig verlaufender und andauernder Prozess der Säkularisierung steht. Aufgrund dieser erheblichen Unterschiede im Verständnis der Religion in der Postmoderne wie auch im Verständnis der Säkularisierung ergeben sich gravierende Differenzen hinsichtlich der religionspädagogischen Konsequenzen, insbesondere in der Vermittlung und dem Zugang zur Religion wie auch der Erschließung von Religion und der religiösen Kommunikation.

Um die Analyse der Religion in der Postmoderne hinsichtlich der Frage nach einem Verlust der Religion durch die Säkularisierung abzuschließen, soll die umfangreiche Erklärung der Veränderung der Religion nach *Habermas* ergänzend zu *Taylor* und *Joas* angeführt werden. Dabei unterscheidet sich die Erklärung der Veränderung der Religion bei *Habermas* durch eine stark funktional ausgerichtete Religion von dem substanziellen Verständnis der Religion bei *Joas*. Geleitet durch diesen Religionsbegriff konstatiert *Habermas* in der Postmoderne einen epochalen Wandel der Religion von einer gesamtgesellschaftlich legitimierenden und stützenden Größe zu einer individuellen und funktional ausgerichteten Größe. Diese neue Ausrichtung der Religion infolge der Säkularisierung als postsäkulare Form der Religion leistet einen Beitrag zur säkularen Öffentlichkeit, indem die Religion die gesellschaftliche Kommunikation ergänzt⁷⁸⁴. Die von *Habermas* gewählte Bezeichnung „postsäkular“ für diese Form der Religion impliziert das Überwinden einer alten Form der Religion und das Etablieren einer neuen Form der Religion, was dem Verständnis von der Säkularisierung als Anpassung „religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Gesellschaft“⁷⁸⁵ nicht entspricht. Insgesamt geht *Habermas* von einer wechselseitigen Ergänzung zwischen Religion und Gesellschaft in der Postmoderne aus, indem die Stellung der Religion als gesellschaftliches Subsystem die Religion im öffentlichen wie auch privaten Bereich optional genutzt werden kann. Damit wird die Religion als postsäkulare Erscheinung liquide in alltägliche und individuelle Erscheinungen verflochten⁷⁸⁶. *Habermas* summiert einen Bedeutungsverlust des tradierten religiösen Kodex und damit einhergehend einen Bedeutungsverlust der institutionellen religiösen Gemeinschaften und eine Ausrichtung der Religion als individuelle, anschlussfähige und optionale Größe. Durch die Veränderung der Religion hin zu einer postsäkularen sieht *Habermas* eine plurale religiöse Situation mit einer

⁷⁸⁴ Vgl. ebd., S. 122.

⁷⁸⁵ Vgl. *Habermas*, J.: *Glauben und Wissen*, S. 262.

⁷⁸⁶ Vgl. *Joas*, H.: *Braucht der Mensch Religion?*, S. 124.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

toleranten und dialogfähigen Haltung des Individuums umgesetzt. Gerade durch die plurale und dialogfähige Haltung ist die traditionelle religiöse Institution, welche sich auf einen religiösen Kodex und eine dogmatische Lehre stützt, in der Postmoderne wenig anschlussfähig, woraus ein Bedeutungsverlust dieser Form der Religion resultiert. Hierbei bezieht *Habermas* sich insbesondere auf eine religiöse Sprachfähigkeit und ein Symbolverständnis, welche religiöse Idiome durch die Transformation in eine rationale Sprache verständlich machen. Diese Dialogfähigkeit der Religion in der Postmoderne umfasst eine theologische Hermeneutik, welche tradierte religiöse Inhalte und das rationale Verständnis und die Sprache aufeinander zuführt und füreinander verständlich macht. Hiermit wird deutlich, dass die religiöse Kommunikation als Vermittlung und Artikulation von Religion einen zentralen Aspekt der Veränderung der Religion darstellt, da in der Postmoderne eine Verkündung religiöser Lehrsätze *ex cathedra* nicht entschlussfähig ist im Gegensatz zu einer individuell konstruierten, durch individuelle religiöse Erfahrungen gestützten religiösen Vorstellung. Somit prägt die Neugestaltung der religiösen Sprache die postsäkulare Form der Religion als Glauben im Dialog, indem individuelle religiöse Vorstellungen und die Sehnsucht nach Religion kommunikativ aufgenommen werden und durch den Dialog eine Vermittlung von Religion stattfinden kann⁷⁸⁷.

Ausgehend von der postsäkularen Form der Religion konstatiert *Habermas* die Religion als eine kulturelle und moralische Instanz, welche in der aktuellen gesellschaftlichen Kommunikation einen Beitrag leistet, wie beispielsweise in der bioethischen Auseinandersetzung der Keimzellen- und Hirnforschung, indem sie ihr „semantisches Potenzial“⁷⁸⁸ nutzt. Um diesen Beitrag im öffentlichen Diskurs zu leisten, sieht *Habermas* eine Transformation religiöser Beiträge und Argumente in eine rationale Sprache als zwingend notwendig an, damit eine Verständigung zwischen rationalem und religiösem Bereich möglich ist. Durch den religiösen Beitrag in der gesellschaftlichen Kommunikation kann ein impliziter Hinweis auf substanzielle Inhalte der Religion gestaltet werden, was ein gesellschaftliches Interesse und einen Zugang zur Religion eröffnet. Damit kann die Religion das Denken und Urteilen der Menschen zu einem „Nach-metaphysischen Denken“ verändern, so dass die ethische Komponente der christlichen Botschaft sowohl in die individuelle als auch gesellschaftliche Weltdeutung „sub ratione dei“ aufgenommen wird. In dieser

⁷⁸⁷ Vgl. ebd., S. 126.

⁷⁸⁸ Knobloch, S.: Mehr Religion als gedacht!, S. 99.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

postmodernen Form hat die Religion eine gesellschaftliche Bedeutung, welche das Evangelium in modernen Formen umsetzt und damit eine ethische und politische Komponente des Wertekanons darstellt. Somit konstatiert *Habermas* in der Postmoderne eine veränderte Form der Religion, welche durch Anpassung die Religion als transzendente Deutung von immanenten Zusammenhängen versteht, die liquide vorhanden sind. Zudem kann die Religion in einer rationalen Sprache einen Beitrag im öffentlichen und privaten Diskurs leisten, welcher die individuelle und gesellschaftliche Weltdeutung ergänzt. Damit wird Religion in der Postmoderne vital und bedeutsam, indem sie an gesellschaftliche Gegebenheiten und Werte als liquide, funktionale Größe angepasst ist⁷⁸⁹.

Anhand der drei prägnanten und kontrastierenden Analysen der Religion in der Postmoderne nach *Taylor*, *Joas* und *Habermas* wird die Säkularisierung sehr verschieden verstanden und damit die Religion in der Postmoderne unterschiedlich bewertet. Als Konsens bei den drei vorgestellten Thesen ist eine Veränderung der Religion in Abhängigkeit von gesellschaftlichen Gegebenheiten festzustellen, welche die Religion anschlussfähig und individuell ausrichtet. Jedoch kann diese Veränderung in der Postmoderne als herausragend, wie durch *Joas* impliziert, oder als stetig verlaufender Prozess, wie durch *Taylor* und *Habermas* dargestellt, verstanden werden. Je nach Verständnis der Veränderung ist in der Postmoderne ein einmaliger und herausragender Substanz- und Bedeutungsverlust der Religion zu beobachten oder eine stetige und kleinschrittige Anpassung der Religion festzustellen. Übereinstimmend ist in allen drei Thesen die Stellung der Religion infolge der funktionalen Differenzierung neu, indem die Religion ein Subsystem und eine Option zur Weltdeutung darstellt. Jedoch kann die Erscheinung der Religion in der Postmoderne nicht auf eine Form, analog zur institutionellen Form der Religion um 1500, reduziert werden, so dass die Präsenz der Religion liquide gestaltet ist. Das Interesse an Religion und dem religiösen Subsystem ist bei *Taylor* durch individuelle oder gesellschaftliche Gegebenheiten begründet, bei *Joas* anthropologisch und bei *Habermas* gesellschaftlich veranlagt, was eine unterschiedliche Bedeutung der Religion in der Postmoderne mit sich bringt. Ebenso werden durch das divergierende Verständnis der Säkularisierung bei *Taylor*, *Joas* und *Habermas* jeweils verschiedene Schlüsselprobleme der Religion in der Postmoderne eruiert. *Joas* wie auch *Habermas* verstehen

⁷⁸⁹ Vgl. ebd., S. 99-100.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

überholte Strukturen und die substanzielle Fokussierung der Religion mit leeren Wiederholungen und unverständlichen Sprachformeln als Schlüsselproblem, welches durch eine dialogfähige und pluralitätsfähige Form der Religion und eine nachhaltige Vermittlung der Religion gelöst werden kann. Hierzu muss die Vermittlung von Religion an die liquide Form anknüpfen, da ein starrer religiöser Kodex, eine religiöse Sprache und grundlegendes religiöses Wissen in der Postmoderne nicht lebensnah und damit kaum anschlussfähig sind, so dass eine Vermittlung dieser Elemente nicht nachhaltig ist. Vielmehr muss die Vermittlung Religion in den verschiedenen Verwebungen mit der säkularen Wirklichkeit und den damit einhergehenden Funktionen der Religion wahrnehmen und damit einen Zugang zur Religion eröffnen. Als ein weiteres Schlüsselproblem konstatiert *Taylor* wachsende gesellschaftliche Anforderungen und einen Druck auf das Individuum als Grund für eine wenig anschlussfähige Form der Religion, welche in der Postmoderne eine verringerte Bedeutung erhält. Durch eine individuelle und bedürfnisorientierte Form der Religion sieht *Taylor* einen „modernen Katholizismus“ verwirklicht, welcher im individuellen Bereich und öffentlichen Bereich bedeutsam ist. So versteht *Habermas* die Religion im öffentlichen Bereich als Ergänzung zum rationalen Diskurs und der rationalen Weltdeutung, indem religiöse Argumente, in eine rationale Sprache transformiert, die christliche Botschaft anführen. Durch diesen Beitrag der Religion in der Postmoderne sehen *Habermas* und *Joas* die Religion als politische und soziale Instanz, welche die christliche Botschaft handelnd umsetzt und damit auf substanzielle Elemente der Religion verweist. Hierbei greift *Habermas* die zentrale Schwierigkeit auf, gesellschaftliche und individuelle Gegebenheiten wahrzunehmen und diese produktiv als religiösen Anknüpfungspunkt zu nutzen. Durch diese Anknüpfungspunkte kann die Religion die Stellung als funktionale Größe im politischen und sozialen Bereich verlassen und Religion als ethische Komponente vermitteln. Hierbei kann die Religion substanzielle Elemente vermitteln und in die Weltdeutung einflechten. Durch diese Bedeutung ist der Religion in der Postmoderne eine Bedeutung außerhalb des religiösen Subsystems zuzuordnen als politisches Korrektiv und ethische Komponente der gesellschaftlichen und der individuellen Ordnung und damit kann sie einen Zugang zur Religion als religiöse Weltdeutung ermöglichen. Die Bedeutung der Religion als ethische Komponente wird durch *Höhn* unterstützt, der die Aufgabe der Religion in der Postmoderne insbesondere im „ökonomischen und politischen Bereich [...] mit einer universellen-

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

kosmopolitischen Orientierung⁷⁹⁰ sieht.

Damit wird aus religionspädagogischer Sicht deutlich, dass die Säkularisierung aus den verschiedenen Perspektiven einen konstruktiven Prozess darstellt, welcher eine Vitalisierung der Religion in der Postmoderne hervorbringt. Jedoch bleibt in diesen drei umfangreichen Analysen der Religion in der Postmoderne die Frage nach dem Individuum und der individuellen Begegnung mit der Religion unberücksichtigt. Diese Frage ist aus religionspädagogischer Perspektive zentral, da erst durch die Sehnsucht nach Religion und eine Begegnung mit Religion diese vital und inhaltsreich gestaltet werden kann. Hier ist insbesondere das Konzept einer Vermittlung der Religion als Narthex zu berücksichtigen, welches durch die Verflechtung der Religion in der säkularen Öffentlichkeit eine Begegnung mit der Religion ermöglicht sieht. Damit bauen dieses Konzept und die Möglichkeit einer individuellen Begegnung mit Religion auf die Veränderung der Religion durch die Säkularisierung auf. Hierbei kann aufbauend auf dieser Begegnung eine Vermittlung von Religion als religiöse Grundbildung stattfinden, welche die Religion erschließt und damit die individuelle Begegnung mit der Religion deutet. Grundsätzlich ist in der Postmoderne eine religiöse Sehnsucht als anthropologisch veranlagtes Merkmal der Menschen wahrzunehmen, welche aufgrund mangelnder Möglichkeiten der Begegnung und Erschließung von Religion nicht gestillt werden kann. Diese mangelnde Möglichkeit der Begegnung mit Religion und die daraus resultierende säkulare Ausrichtung werden als „Unbehagen an der Moderne“⁷⁹¹ wahrgenommen. Jedoch muss sich das Individuum dieses Unbehagens bewusst werden durch einen geschulten religiösen Sensus und das Unbehagen durch eine religiöse Suche oder ein Erschließen der Religion in der säkularen Wirklichkeit überwinden. Somit sind das individuelle Interesse an Religion und die religionspädagogische Bedeutung der Religion in der Postmoderne grundlegend unverändert gegenüber der von *Taylor* gewählten Vergleichssituation um 1500. Jedoch sind die Bedingungen der Postmoderne als säkulare Wirklichkeit, welche Anforderungen an das Individuum stellt und damit einen doppelten Druck erzeugt, wie auch die Schwierigkeit der religiösen Bildung und des wenig ausgeprägten religiösen Sensus, der ein Erschließen und einen Zugang zur Religion kaum ermöglicht, für die Religion deutlich schwieriger gestaltet. Die fraglose Bedeutung und Tradition der Religion um 1500 sind in der Postmoderne nicht präsent, was andererseits den Effekt einer

⁷⁹⁰ Höhn, H.-J.: Zukunftsfähigkeit, Religion an den Grenzen der Moderne, S. 10.

⁷⁹¹ Vgl. ebd., S. 112.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

Subtraktion überalterter und inhaltsleerer Formen der Religion mit sich bringt. Damit ist aus religionspädagogischer Perspektive die Säkularisierung eine notwendige und ertragreiche Entwicklung der Religion in der Postmoderne, welche neue religionspädagogische Konzepte hinsichtlich der diskutierten Schlüsselprobleme, wie religiöse Vermittlung, religiöse Sprachfähigkeit und einen Zugang zur Religion, erfordert und die Religion wie auch den Ort der Religion neu wahrnehmen und gestalten muss, um individuell anschlussfähig und bedeutsam zu agieren.

9 Schlussbetrachtung

Ausgehend von der Betrachtung *Taylors* der Säkularisierungsthese und den damit verbundenen religionssoziologischen sowie religionspädagogischen Konsequenzen sind für die Postmoderne eine veränderte Form wie auch ein veränderter Ort der Religion sowie eine neue Bedeutung der Religion zu konstatieren. Die festzustellende Veränderung der Religion vor einem historischen Gesamtkontext über 500 Jahre, welche eine Veränderung der gesellschaftlichen Stellung der Religion, eine veränderte Erscheinung wie auch Bedeutung der Religion beschreibt, fasst *Taylor* als Säkularisierung auf. Mit diesen Veränderungen der Religion gehen tiefgreifende religionspädagogische Konsequenzen einher, welche sowohl die Beziehung des Individuums zur Religion als auch die Konstruktion der Religion als individuelle Größe in der Postmoderne betreffen. Durch die verwendete kontextualisierende Arbeitsweise zur Bearbeitung der Säkularisierungsthese nach *Taylor* wird deutlich, dass *Taylor* in seiner Darstellung der Säkularisierung sehr umfassend arbeitet und dabei verschiedene religionspädagogische Konzepte, beispielsweise angelegt durch *Weber*, *Joas*, *Habermas* und *Höhn*, in seine Erklärung integriert. Dadurch ist die Darstellung *Taylors* zur Säkularisierung einzigartig, da sie verschiedene Sichtweisen und Kausalitäten zur Begründung der Situation der Religion in der Postmoderne zu einem religionspädagogischen Gesamtkontext vereint. Die sich ergebende umfassende und komplex verwobene multikausale Erklärung der religiösen Veränderung mit dem Ergebnis einer religiösen Supernova in der Postmoderne als positiver Ertrag für die Religionspädagogik stellt ein Unikum der Darstellung *Taylors* dar.

Aus der Darstellung *Taylors* sowie den dargestellten religionspädagogischen Konzepten wird im Hinblick auf die klassische Säkularisierungsthese als negativer Zusammenhang zwischen der wissenschaftlichen Aufklärung und der gesellschaftlichen Modernisierung sowie der Bedeutung und Zustimmung zur Religion deutlich, dass eine einfache lineare Verhältnismäßigkeit zur Beschreibung der Religion in der Postmoderne als nicht zutreffend bezeichnet werden muss und die Veränderung der Religion komplex und multikausal begründet ist. So versteht *Taylor* die religiösen Veränderungen multikausal begründet, wobei die erweiterte Bildung sowie der individuelle kritische Zugang zur Religion die substanzielle Ausrichtung der Religion in der Postmoderne

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

maßgeblich prägen. Ebenfalls stellt die veränderte gesellschaftliche Stellung der Religion, als gesellschaftliches Subsystem gleichberechtigt neben anderen Subsystemen, einen weiteren Begründungsfaktor der religiösen Veränderung in funktionaler Hinsicht dar. Die vielfältigen Veränderungen stellen neue Anforderungen an die Religion, welche eine Anpassung der Religion an die Gegebenheiten und Bedingungen der Postmoderne notwendig machen, so dass die funktionale und substanzielle Anpassung der Religion als Säkularisierung verstanden werden kann. Bei dieser Anpassung identifiziert *Taylor* drei markante Probleme der Religion, den doppelten Druck auf das Individuum, die geringe Plausibilität der Religion sowie die Probleme des Verständnisses und der Sprachfähigkeit der Religion, welche die individuelle religiöse Ausrichtung und die religiöse Form wesentlich bestimmen. Die sich aus der individuellen Konstruktion der Religion ergebende religiöse Supernova der Postmoderne, welche *Taylor* kritisch betrachtet, stellt aus religionspädagogischer Perspektive die Möglichkeit eines individuellen Zugangs zu einer substanziell sowie funktional vielfältig differenzierten Form der Religion dar, welche das zentrale Problem des Zugangs zur Religion wie auch das der religiösen Sprachfähigkeit überwindet und damit eine vitale und bedeutsame Form der Religion in der Postmoderne prägt. Durch diese Veränderung kann sich die Religion im „immanenten Rahmen“⁷⁹² verständlich einbringen und agieren, so dass die Religion eine gesellschaftliche Bedeutung in der Postmoderne innehat, entgegen der Prognose der klassischen Säkularisierungsthese. Diese Perspektive auf die Religion in der Postmoderne nach *Taylor* mit den dargestellten zentralen Erkenntnissen für die Religionspädagogik wird durch *Joas*, *Habermas* und *Höhn* unterstützt, da auch sie von einer unverzichtbaren Bedeutung der Religion in der Postmoderne ausgehen mit verschiedenen Implikationen im politischen, sozialen oder kulturellen Bereich.

Durch die Erscheinung im immanenten Rahmen und die veränderte gesellschaftliche Stellung der Religion konstatiert *Taylor* die postmoderne Form der Religion als dialogfähig und friedensfähig, so dass eine wechselseitige Ergänzung zwischen immanenten und transzendenten Werten stattfinden kann. Durch diese übereinstimmenden Werte beider Bereiche können der doppelte Druck auf das Individuum und das Problem der Plausibilität der Religion reduziert und kann die Religion zu einer optional wählbaren und individuell bedeutsamen Alternative werden, welche

⁷⁹² Vgl. *Taylor*. Ch.: Ein säkulares Zeitalter, S. 899.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

individuell wahrgenommen und konstruiert wird. Durch die Aufnahme gesellschaftlicher Werte der Postmoderne in den religiösen Bereich wie auch die gesellschaftliche Achtung der Religion kann die Religion als gesellschaftlich stützende Größe agieren, was einen Zugang zur Religion und eine Bedeutung der Religion beinhaltet. Durch die veränderte Erscheinung der Religion, welche eine Veränderung hinsichtlich der Vermittlung sowie der Erscheinung als religiöse Sprache und religiöse Symbole erfordert, werden religionspädagogische Ansätze beschrieben für eine lebendige und zukunftsfähige Form der Religion. Mit der festgestellten vielfältigen Erscheinung und Bedeutung der Religion, welche eine Begegnung und einen Zugang zur Religion ermöglichen, wird der religionspädagogische Einwand der Verzweckung der Religion in der Postmoderne als funktionale Erscheinung und der Verwebung in gesellschaftliche Kontexte durch *Taylor* aufgehoben. Die so ermöglichte Begegnung mit Religion kommt der anthropologisch veranlagten Suche nach Religion sowie dem religiösen Begehren entgegen, so dass Religion in der Postmoderne wahrgenommen und individuell gelebt werden kann. Zudem ermöglicht die Begegnung mit Religion im immanenten Bereich in vielfältigen Erscheinungen eine Schulung des religiösen Sensus. So können die vielfältige Erscheinung der Religion im immanenten Bereich und die damit einhergehenden Konsequenzen als zentrale Veränderung der Religion in der Postmoderne beschrieben werden, welche aus religionspädagogischer Sicht die Möglichkeit der Begegnung mit Religion und einer individuellen Vertiefung schafft.

Aufbauend auf diesen Erkenntnissen der Betrachtung der Säkularisierungsthese für den religionspädagogischen Bereich stellt die Religion in der Postmoderne keine verschwundene, bedeutungslose oder rein funktional ausgerichtete Form dar, wie von der Säkularisierungsthese angenommen. Demnach ist eine Reduktion der Bedeutung der Religion auf eine soziale, politische oder ökonomische Größe aus religionspädagogischer Sicht nicht zulässig. Vielmehr ist trotz vielfältiger Veränderungen und aufgrund dieser Veränderungen eine substanzielle Bedeutung der Religion in der Postmoderne zu bestätigen, wie sowohl in der religionssoziologischen Erhebung als auch in der religionspädagogischen Betrachtung der Religion deutlich wird. Damit bringt die Veränderung der Religion in der Postmoderne, welche durch *Taylor* multikausal begründet wird und als Anpassung und Vitalisierung der Religion beschrieben werden kann, eine veränderte funktionale wie auch substanziell bedeutsame Form der Religion in der Postmoderne hervor.

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

Mit der dargestellten individuellen Konstruktion der Religion mit einer veränderten Erscheinung und einer individuellen Bedeutung der Religion sowie der sich ergebenden religiösen Supernova umreißt *Taylor* das religionspädagogische Arbeitsfeld, welches insbesondere hinsichtlich der Wahrnehmung und des Zugangs zu verschiedenen religiösen Formen wie auch der Verwebung von Religion im immanenten Bereich Anpassungen und neue Konzepte erfordert. Hierbei werden sowohl durch die historisch angelegte Betrachtung der religiösen Veränderung als auch die Darstellung der verschiedenen immanenten Dilemmata der Religion bei *Taylor* verschiedene Möglichkeiten des Zugangs zur Religion vorgestellt und reflektiert. Die kontrastierende Darstellung *Taylors*, welche das Verständnis der Religion aus einer humanistischen, ungläubigen und einer traditionell-christlichen Haltung darstellt, zeigt verschiedene Bedeutungen und Möglichkeiten der Religion als auch Probleme auf. Jedoch besteht ein zentrales Problem der Religion in der Postmoderne in der individuellen Entscheidung für eine religiöse Ausrichtung, was eine Überforderung des Individuums in Anbetracht der religiösen Supernova darstellen kann. Die individuelle religiöse Ausrichtung in der Postmoderne geht mit dem Problem der Unübersichtlichkeit und Relativierung einzelner religiöser Positionen einher, welche aufgrund der Vielzahl religiöser Varianten durch die Frage nach der Kontingenz und der Fragilität geprägt sind. So wird durch die vielfältigen Zugänge zur Religion, als individualisierter, marktförmiger oder erfahrungsgeleiteter Zugang zur Religion, eine Begegnung mit verschiedenen religiösen Ausrichtungen möglich, welche das Individuum überzeugen können.

Das Problem der religiösen Sprachfähigkeit und Kommunikation zwischen religiösen Vorstellungen und religiösem Angebot kann dabei nur erahnt werden. Das Verständnis *Taylors* der Religion in der Postmoderne als individuelle Konstruktion, welche auf das Problem des doppelten Drucks sowie der Weltdeutung und die Frage nach der Plausibilität der Religion individuell reagiert, umgeht die Schwierigkeit der religiösen Sprachfähigkeit und der religiösen Kommunikation. Religionspädagogisch stellt die Idee *Taylors* der individuellen Konstruktion von Religion, welche funktionale und substanzielle Elementen der Religion individuell kombiniert, ähnlich der Individualisierungsthese der Religion ein einzigartiges Konzept mit einem Bedeutungsgewinn und einer Vitalisierung der Religion in der Postmoderne dar. Die durch *Taylor* dargestellte Form einer individuell konstruierten Religion in der Postmoderne vereint die richtungsweisende These der

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

religiösen Individualisierung und das Konzept eines Marktes der religiösen Formen, so dass eine Passung zwischen individuellen religiösen Vorstellungen und den Grundlagen und Merkmalen der religiösen Form geschaffen werden kann. In diesem Konzept ist zu summieren, dass „träge und manövrierunfähige“ Formen der Religion, wie die institutionelle Form der Religion, aufgrund des großen religiösen Angebots einen verringerten Zuspruch und eine geringe individuelle Bedeutung erfahren. Somit ist aus religionspädagogischer Sicht das Konzept *Taylors* der individuellen Konstruktion der Religion als Zugang und eine Begegnung mit Religion zu verstehen, jedoch auch als individuelle Prüfung verschiedener religiöser Formen. Die so geprüfte und konstruierte Form der Religion entspricht einer individuellen Plausibilität und Weltdeutung, was sie nachhaltig und bedeutsam gestaltet.

Aufgrund der religionspädagogischen Betrachtung der Situation der Religion in der Postmoderne und deren Erklärung durch verschiedene Konzepte ist abschließend zu fragen, wie die Beschreibung der Religion als marktförmige und disperse Form in ihrer individuell konstruierten Erscheinung nach *Taylor* gegenüber einer Verzweckung der Religion als marktförmiges Gut und beliebigen spirituellen Konzepten klar abgegrenzt werden kann. Diese Frage ist aus religionspädagogischer Sicht elementar, da die individuell konstruierte Form der Religion als eine bedeutsame Form der Religion in der Postmoderne zu bewerten ist, welche religiöse Bildung und Sprachfähigkeit gestaltet, im Gegensatz zu beliebigen spirituellen Konzepten, welche andere profane Ziele verfolgen. Mit dieser Frage der Abgrenzung verschiedener religiöser Erscheinungen, welche *Taylor* nicht näher betrachtet, geht die Frage nach dem religiösen Begehren und dem religiösen Sensus als Zugang zur und Erfahrung der Religion einher. Dabei bleibt offen, ob der religiöse Sensus und das religiöse Begehren durch beliebige spirituelle Konzepte geschult werden können oder verhindert werden. Für das Individuum, welches verschiedenen religiösen Formen begegnet, kann diese Frage nur durch eine kriteriengeleitete Betrachtung der religiösen Form hinsichtlich der transzendenten Ausrichtung gelöst werden, welche in der Praxis durch das Individuum nicht zu leisten ist. Somit ist die religionspädagogische Idee *Taylors* für die Religion in der Postmoderne nachhaltig nutzbar und ertragreich, jedoch mit dem Problem der Wahrnehmung und Unterscheidung der Religion von religiösen Zweitbildern verbunden. Daraus leitet sich die Aufgabe der Religionspädagogik ab, diese religiösen Zweitbilder in die Vermittlung von Religion

V Religionspädagogische Konsequenzen des religiösen Wandlungsprozesses und mögliche Perspektiven der Religion in der Moderne

aufzunehmen, indem das Individuum auf die Existenz religiöser Zweitbilder und auf das Problem der Unterscheidung vorbereitet wird.

Mit dem Ergebnis der Gegenwartsanalyse der Religion bei *Taylor*, welche Religion als veränderte Form mit individueller und gesellschaftlicher Bedeutung erfasst, die in der Postmoderne anschlussfähig und bedeutsam gestaltet ist, widerspricht *Taylor* der klassischen Säkularisierungsthese als Verlust der Religion. Besonders hervorzuheben sind in der Gegenwartsanalyse die veränderte Präsenz und Bedeutung der Religion in der Öffentlichkeit, welche einen Zugang und eine Möglichkeit der Vermittlung von Religion eröffnen und damit die Zukunftsfähigkeit der Religion bestätigen. Zudem verweist *Taylor* in seiner Argumentation zur Säkularisierungsthese über den religionspädagogischen und religionssoziologischen Bereich hinaus auf die Bedeutung der Religion in humanistischer, historischer und wirtschaftlicher Perspektive. Aufgrund dieser Perspektive der Religion in der Postmoderne muss die religionspädagogische Frage nach der Bedeutung, den Möglichkeiten der Begegnung mit Religion und der Vermittlung von Religion neu verstanden und aufgearbeitet werden. So ist summarisch die Veränderung der Religion zu einer pluralen und individuellen Form als nachhaltig zu bewerten, da diese Form vital und bedeutsam gestaltet werden kann. Jedoch müssen die religiösen Veränderungen, welche durch gesellschaftliche wie auch individuelle Veränderungen weiterhin bedingt und propagiert werden, religionspädagogisch wahrgenommen und in der religiösen Bildung konstruktiv genutzt werden. Erst durch eine Wahrnehmung der religiösen Veränderungen und deren Umsetzung als positiver Ertrag für die Religionspädagogik kann der propagierten Säkularisierungsthese als Bedeutungsverlust der Religion nachhaltig begegnet werden.

VI Schlusswort – Gesamtschau der Ergebnisse im Hinblick auf die Problematisierung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Hinsichtlich der Ausgangsfrage der Arbeit, ob die Säkularisierungsthese als Erklärungsansatz für die Situation der Religion in der Postmoderne genutzt und bestätigt werden kann, ist durch die dargestellte religionspädagogische Betrachtung und damit verbundenen Erkenntniswege zusammenfassend festzustellen, dass eine Veränderung der Religion, welche als Säkularisierung beschrieben werden kann, stattgefunden hat. Hierbei wird durch die Bearbeitung der Frage nach der Säkularisierung deutlich, dass einerseits der Säkularisierungsbegriff, dem *Taylor* drei Ausprägungen als individuelle Veränderung der Bedeutung der Religion, als veränderte öffentliche Erscheinung der Religion und als quantitativer Rückgang der Religion in Bezug auf die Zugehörigkeit zur institutionellen Form der Religion zuordnet, sowie andererseits der Religionsbegriff als funktionale und substanzielle Form der Religion stets in dem jeweiligen definitorischen Rahmen und Kontext zu betrachten sind.

Aufbauend auf der Betrachtung der Religion und deren Veränderung durch die prononcierte historische Darstellung *Taylors* über 500 Jahre muss die Religion in der Postmoderne als plurale Größe mit einer individuellen Bedeutung erfasst werden. Dabei ist die Betrachtung der Religion und deren Veränderung bei *Taylor* multiperspektivisch und disziplinübergreifend angelegt, so dass *Taylor* weder einen zeitlich singulären noch monokausalen Erklärungsansatz zur Veränderung der Religion anstrebt, sondern die Veränderung der Religion in komplexe Strukturen einbindet und begründet. Innerhalb dieser umfangreichen Erklärung der Veränderung der Religion differenziert *Taylor* zwischen der funktionalen und der substanziellen Bedeutung der Religion für die Gesellschaft wie auch für das Individuum und der damit verbundenen Konsequenz hinsichtlich der Säkularisierung. Diese Erklärung der Veränderung der Religion durch *Taylor* ist aufgrund der zeitlich umfangreichen wie auch komplexen und multiperspektivischen Darstellung einmalig und bietet damit für die Religionspädagogik eine neue Perspektive. Aus der betrachteten Zeitspanne

VI Schlusswort – Gesamtschau der Ergebnisse im Hinblick auf die Problematisierung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

sowie der Gegenwartsanalyse der Religion in der Postmoderne wird eine Veränderung der Religion hinsichtlich der funktionalen und der substanziellen Bedeutung deutlich, welche die Form und die Erscheinung der Religion in der Postmoderne prägt. Aufbauend auf diesen festgestellten Veränderungen der Religion werden Veränderungen im religionspädagogischen Bereich notwendig, welche die Religion in ihrer veränderten gesellschaftlichen Stellung, als gesellschaftliches Subsystem, und individueller Deutungsansatz der Welt wahrnehmen und religionspädagogisch hinsichtlich des Zugangs, der Vermittlung und der individuellen Bedeutung der Religion in der Postmoderne neu zu erschließen sind. Somit kann die Religion in der Postmoderne als individuelle Größe individuelle religiöse Vorstellungen wie auch aktuelle Gegebenheiten aufnehmen und vielfältig, als plurale Form der Religion, umsetzen. Durch diese veränderte Bedeutung und plurale Erscheinung der Religion legt *Taylor* insbesondere für den Zugang, die Vermittlung und die Begegnung mit der Religion in Sprache und Symbol, als religionspädagogische Arbeitsfelder, Ideen gemäß den postmodernen Erfordernissen vor. Dabei wird insbesondere durch das Konzept der Religion als individuelle konstruktive Größe der herrschende doppelte Druck auf das Individuum minimiert und das Problem der Kohärenz und Verständlichkeit der Weltsicht durch eine individuelle Konstruktion der Religion gelöst.

Ausgehend von dieser Gegenwartsanalyse der Religion siedelt *Taylor* in Anbetracht der Herausforderungen der Moderne die elementare Aufgabe der Religionspädagogik in der Vermittlung einer Offenheit und Sensibilität für Religion an. Durch diese Offenheit kann das Individuum ein grundlegendes religiöses Wissen erwerben, zudem kann auch eine Schulung des religiösen Sensus stattfinden. Ebenso kann durch die Offenheit für Religion das plurale religiöse Angebot der Postmoderne wahrgenommen werden und mit einem grundlegenden religiösen Wissen eine individuelle Orientierung vermittelt werden.

Somit muss die Religionspädagogik in der Postmoderne die Errungenschaften wie auch die Herausforderungen und Probleme des pluralen religiösen Angebots konstruktiv aufgreifen. Dies kann geschehen, indem Religion als substanziell verwobene Form sowie als funktionales Element der Gesellschaft individuell erschlossen wird und damit einen Zugang zur Religion sowie die Grundlage zu einer individuellen Konstruktion der Religion darstellt. In dieser Wahrnehmung der Religion stellen das religiöse Marktmodell, die religiöse Individualisierung, die religiöse Dispersion

VI Schlusswort – Gesamtschau der Ergebnisse im Hinblick auf die Problematisierung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

sowie die narthikale Begegnung im immanenten Raum bedeutende Konzepte für den religionspädagogischen Arbeitsbereich dar, welche die elementare Veränderung der Religion in funktionaler Hinsicht, als plurale und optionale Größe, und in substanzieller Hinsicht, als individuelles Deutungsmuster der Welt, aufnehmen.

Dieses Verständnis der veränderten Form der Religion, welche als Säkularisierung im Sinne eines Bedeutungsrückgangs in der Öffentlichkeit wie auch eines quantitativen Rückgangs der Zugehörigkeit zur Religion als zweite und dritte Definition von Säkularisierung bei *Taylor* verstanden werden kann, lässt sich insgesamt als notwendige und ertragreiche Entwicklung der Religion einordnen, da erst durch die Veränderung grundlegende Werte der Postmoderne, wie eine Pluralitätsfähigkeit, eine Dialogfähigkeit sowie eine Friedensfähigkeit, in religiösen Formen aufgenommen und umgesetzt werden. Ebenso kann durch die Veränderung der Religion das zentrale Problem des doppelten Drucks auf das Individuum in der Postmoderne minimiert werden, indem die Religion und die säkulare Gesellschaft übergreifende und übereinstimmende Werte vermitteln. Durch diese zu konstatierende Veränderung der Religion sowohl in der Erscheinung als auch der substanziellen Ausrichtung kann Religion individuell anschlussfähig und bedeutsam gestaltet und vermittelt werden. Somit ist die Veränderung der Religion aus religionspädagogischer Sicht nicht als Rückgang zu bewerten, indiziert durch eine geringe Zugehörigkeit und Zustimmung zu einzelnen Formen der Religion, sondern vielmehr als Entwicklung der Religion durch eine Öffnung und Anpassung an die Gegebenheiten und Forderungen der Postmoderne.

Mit diesem grundlegenden Verständnis der Religion stellt die Gegenwartsanalyse der Religion durch *Taylor* eine umfangreiche explizierte multikausale Begründung der Veränderung der Religion bis in die Postmoderne dar, welche aus religionspädagogischer Sicht als zutreffend und hilfreich zu verstehen ist. Eine Ergänzung und Differenzierung dieser Begründung durch ausgewählte religionspädagogische Ansätze stellen sich für die Umsetzung im religionspädagogischen Bereich als gewinnbringend heraus. Hierbei ist insbesondere das postmoderne Verständnis der Religion als komplexes Gebilde individueller Vorstellungen anzuführen, welche durch eine Vielzahl gesellschaftlicher und individueller Faktoren, wie die Begegnung mit Religion im immanenten Bereich in verwobenen und dispersen Strukturen und die individuelle Sehnsucht nach Religion, beeinflusst wird. Mit diesem Verständnis der Religion wird durch die gesellschaftliche Entwicklung

VI Schlusswort – Gesamtschau der Ergebnisse im Hinblick auf die Problematisierung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

als erweiterte Möglichkeit der Bildung und einer fortschreitenden funktionalen Differenzierung der Gesellschaft die Veränderung der Religion als ein stetig verlaufender Prozess bis in die Postmoderne und darüber hinaus beschrieben. Mit diesem Ergebnis muss die Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Sicht als Veränderung und Anpassung der Religion beschrieben werden, welche eine Vitalität und Präsenz der Religion in funktionaler und substanzieller Hinsicht sowohl in der Postmoderne als auch in der Zukunft gewährleistet. Dabei ist ein Verständnis der Religion in der Postmoderne, reduziert auf funktionale Elemente, aus religionspädagogischer Sicht kritisch zu hinterfragen, da die Religion in der pluralen und individuellen Ausrichtung in der Postmoderne sowohl eine substanzielle als auch eine funktionale Größe darstellt. Diese vielfältige Erscheinung der Religion als zentrales Merkmal der Veränderung der Religion ermöglicht aus religionspädagogischer Sicht vielfältige Zugänge und Begegnungen mit der Religion. Neben den vielfältigen Zugängen zur Religion stellt das anthropologische Bedürfnis nach Religion als individuelles religiöses Begehren und Ausrichtung einen Zugang und Antrieb der Konstruktion von Religion dar. Insgesamt ergeben sich vielfältige Begegnungen und Möglichkeiten der Konstruktion einer individuellen religiösen Ausrichtung, welche *Taylor* als Unübersichtlichkeit der „religiösen Supernova“ mit einer daraus resultierenden religiösen Indifferenz des Individuums bezeichnet. Dieses mit der pluralen Gestalt der Religion einhergehende Problem muss religionspädagogisch aufgenommen und durch eine Sensibilisierung und Schulung des Individuums für die Wahrnehmung von Religion als echte Begegnung und substanzieller Zugang zur Religion gelöst werden. Somit ist mit *Taylor* festzustellen, dass Religion in der Postmoderne weder auf eine Form noch auf einen Bereich oder eine Bedeutung begrenzt werden kann. Die anthropologisch veranlagte religiöse Sehnsucht wird in verschiedenen Bereichen, wie durch das Konzept des narthikalen Raums deutlich wird, als Zugang und Möglichkeit der individuellen Konstruktion von Religion aufgenommen, so dass die individuelle religiöse Sehnsucht und das plurale religiöse Angebot aufeinander zugeführt werden. Damit kann eine individuelle Konstruktion einer bedeutsamen Form der Religion stattfinden, welche religiöses Wissen, Tradition und religiöse Symbole aufnimmt und in neuen Kontexten umsetzt. Somit ist grundsätzlich zu summieren, dass die Religion in der Postmoderne als gesellschaftliches Subsystem eine veränderte gesellschaftliche Position innehat, jedoch eine Begegnung mit Religion nicht auf das Subsystem begrenzt ist, so dass Religion im

VI Schlusswort – Gesamtschau der Ergebnisse im Hinblick auf die Problematisierung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

immanenten Bereich, der religionsfreundlich gestaltet ist, zu finden ist und die Religion eine funktionale Bedeutung im immanenten Bereich innehat als wechselseitige Ergänzung zwischen Religion und säkularem, gesellschaftlichem System.

Im Hinblick auf die Ausgangsfrage nach der Säkularisierung der Religion und der These *Taylor*s eines säkularen Zeitalters in der Postmoderne muss religionspädagogisch eine differenzierte Sicht auf die Religion und die Gesellschaft in der Postmoderne gefordert werden. Der durch *Taylor* skizzierte Bruch zwischen der traditionellen Form der Religion und den pluralen, individuellen religiösen Formen in der Postmoderne sowie die damit einhergehenden religionspädagogischen Veränderungen stellen im Hinblick auf die Bedeutung der Religion in der Öffentlichkeit und die Zustimmung zur traditionell-institutionellen Form eine Säkularisierung dar, jedoch aus der Perspektive einer individuell bedeutsamen Form einer Entwicklung der Religion zu einer vitalen und dialogfähigen Form. Diese Veränderung der Religion kann nicht, wie in der klassischen Säkularisierungsthese angenommen, monokausal und durch eine zeitliche Gegebenheit erklärt werden, sondern stellt eine fortdauernde und durch verschiedene Entwicklungen und Kontexte multikausal begründete Veränderung der Religion dar. Die sich ergebenden umfangreichen und tiefgreifenden religiösen Veränderungen verändern die Begegnung mit und Wahrnehmung der Religion, was religionspädagogische Schritte zu einer nachhaltigen und bedeutsamen Vermittlung von Religion notwendig macht. So muss Religion in der Postmoderne als individuelle Konstruktion verstanden werden, welche sowohl auf der traditionell-institutionellen Form als auch auf religiösen Varianten und Alternativen aufbauen kann und funktionale sowie substanzielle Anteile der Religion verschieden kombiniert. Diese Situation der Religion in der Postmoderne stellt *Taylor* aufgrund der multikausalen Perspektive wie auch der zeitübergreifenden Ausrichtung treffend und hinsichtlich des umfangreichen und vielschichtigen Kontexts einmalig dar, so dass die sich ergebenden religionspädagogischen Perspektiven durch einen neuen Kontext aufgespannt werden. Somit ist die Veränderung der Religion nicht auf eine Kausalität oder eine Zeit begrenzt, sondern stellt einen stetig andauernden Prozess dar, der die zentrale Aufgabe der Religionspädagogik als Wahrnehmung und Anpassung der Vermittlung und des Zugangs zur Religion verdeutlicht. Dabei ist es die Aufgabe der Religionspädagogik, die Begegnung mit und Erschließung von Religion für ein individuelles Verständnis durch Sprache, Symbole und Erscheinung zu öffnen, um Religion in der

VI Schlusswort – Gesamtschau der Ergebnisse im Hinblick auf die Problematisierung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Postmoderne wie auch in der Zukunft anschlussfähig und individuell bedeutsam zu gestalten.

Ausgehend von diesen Erkenntnissen der Religion in der Postmoderne und der aktuellen Situation der Religionspädagogik sollen ein kritischer Rückblick und eine weitere Auseinandersetzung mit angrenzenden Themen skizziert werden.

Die Betrachtung der Religion nach der Säkularisierung zeigt deutlich, dass das Paradigma der institutionellen Form der Religion in formaler und inhaltlicher Sicht verlassen und Religion als individuell-konstruktive Größe verstanden werden muss. Dieses Erfordernis hat Auswirkungen auf den Bereich der Erziehung und Bildung durch Religion als inhaltlicher und praktischer Bereich der Religion. Explizit ist hinsichtlich der Erziehung durch Religion sowohl in den klassischen Bildungsinstanzen als auch in neuen Bereichen der Begegnung mit Religion besonderer Wert auf die Möglichkeit der individuellen Begegnung mit Religion zu legen, welche die Grundlage zu einer individuellen Auseinandersetzung und Konstruktion von Religion darstellt. Durch diese individuelle Auseinandersetzung mit Religion kann sowohl das individuelle religiöse Begehren als auch der religiöse Sensus in den Bedingungen der Postmoderne wahrgenommen und geschult werden. Analog zum Bereich der Erziehung ist der Bereich der religiösen Bildung an die Bedingungen der Postmoderne anzupassen, indem eine individuelle Bildung als Kennenlernen sowohl der traditionell-institutionellen Form der Religion als auch deinstitutioneller und individueller Formen der Religion stattfinden kann als Grundlage einer religiösen Bildung und Grundlage zur Konstruktion einer individuellen Religion. Im Bereich der Erziehung und Bildung hat die institutionelle Form der Religion, wie in 7.2 dargestellt, beispielsweise durch das Konzept des „JuKat“ eine Möglichkeit geschaffen, welche die Bereiche religiöser Erziehung und die Möglichkeit der religiösen Bildung an die Anforderungen und Bedürfnisse in der Postmoderne annähern soll, indem eine sprachliche und gestalterische Neuformatierung stattfindet. Jedoch bleibt in dieser veränderten Form der traditionell-institutionellen Form der Religion das Problem der inhaltlichen und funktionalen Überalterung der institutionellen Form der Religion bestehen. So werden die Struktur wie auch Inhalte der traditionellen Form der Religion lediglich „übersetzt“ ohne eine wesentliche Neuerung im Sinn einer religiösen Individualisierung oder einer konstruktiven Aufnahme der vielfältig verwobenen Struktur der Religion im immanenten Bereich.

VI Schlusswort – Gesamtschau der Ergebnisse im Hinblick auf die Problematisierung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Die institutionelle Form der Religion hat eine Bedeutung als „zivilgesellschaftlicher Akteur“ inne, indem sie an gesellschaftlichen Wendepunkten oder in ethischen Fragen eine Orientierung bietet und damit als gesellschaftliche Metaorganisation oder als Sozialkirche wahrgenommen wird. Damit bleibt trotz einiger Veränderungen aus religionspädagogischer Sicht zu konstatieren, dass die institutionelle Form der Religion aufgrund der geringen Anpassung in substanzieller und funktionaler Hinsicht kaum vital und damit als individuell-konstruktive Größe wenig bedeutend ist.

Neben den Auswirkungen auf die religiöse Erziehung und Bildung hat die zu konstatierende Veränderung der Religion in der Postmoderne direkte Auswirkungen auf die Frage nach dem Wahrheits- und Absolutheitsanspruch der Religion, welche in Anbetracht eines pluralen und optionalen Angebots der Religion neu zu stellen ist. Der durch die traditionell-institutionelle Form der Religion formulierte Wahrheits- und Absolutheitsanspruch, der die Wahrhaftigkeit wie auch die absolute und monopolartige Bedeutung der Religion sowohl im gesellschaftlichen als auch im individuellen Bereich umfasst, ist nicht mit den Gegebenheiten und Anforderungen der Postmoderne zu vereinbaren und zudem nicht auf andere religiöse Formen, wie die deinstitutionelle und individuelle Form der Religion, übertragbar. Die Religion in der Postmoderne ist durch die „Offenheit und Öffnung des Menschen für die über und hinter seinem – rational nicht verrechenbaren – Leben“⁷⁹³ transzendente Instanz als zentrales Merkmal gekennzeichnet, welche individuell und vielfältig konstruiert und ausgestaltet werden kann. Damit ist die postmoderne Form der Religion stets mit der Frage der Kontingenz konfrontiert, welche der Formulierung eines Absolutheitsanspruchs diametral entgegensteht. Beispielhaft für diese Veränderung kann die Bemühung des II. Vatikanums angeführt werden, indem im „aggiornamento“, als Öffnung und Hinwendung der traditionellen-institutionellen Form der Religion zu den Menschen, eine

793

VI Schlusswort – Gesamtschau der Ergebnisse im Hinblick auf die Problematisierung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

Anpassung und Veränderung der traditionell-institutionellen Form der Religion zu den Forderungen der Postmoderne angestrebt werden. Jedoch relativiert diese Bemühung lediglich die Anforderungen und die Frage des Wahrheits- und Absolutheitsanspruchs der institutionellen Form der Religion und setzt damit die Tradition der traditionell-institutionellen Form der Religion fort. Damit setzt die institutionelle Form der Religion für dieses zentrale Problem der Religion in der Postmoderne lediglich kleine Veränderungen um, welche nicht den elementaren Veränderungen durch die Säkularisierung nachkommen. Die mit dem veränderten religiösen Wahrheits- und Absolutheitsanspruch einhergehenden Errungenschaften, wie die Möglichkeit einer kritischen Reflexion und Auseinandersetzung mit dem pluralen religiösen Angebot, werden von der institutionellen Form der Religion nicht aufgenommen. Somit wird durch den veränderten Wahrheits- und Absolutheitsanspruch erst eine individuelle religiöse Ausrichtung und damit eine Plausibilität und Vitalität der Religion ermöglicht und stellt die Grundlage der Religion für die Dialog- und Friedensfähigkeit in der Postmoderne dar, welche die Religion im gesellschaftlichen wie auch individuellen Bereich zu einer bedeutenden vermittelnden Instanz und einem zivilgesellschaftlichen Akteur macht. Diese Veränderung der Religion, als Grundlage der Begegnung mit den verschiedenen religiösen Formen, muss religionspädagogisch wahrgenommen und gestaltet werden, so dass unterschiedliche Annäherungen an und Zugänge zu Religion ermöglicht werden, die unterschiedliche Interpretationen des transzendenten Bezugs aufzeigen und die Gleichwertigkeit der verschiedenen religiösen Konstruktionen verdeutlichen. Damit kann der veränderte Wahrheits- und Absolutheitsanspruch einerseits als Verlust der Monopolstellung und der unhinterfragten Bedeutung der Religion verstanden werden, religionspädagogisch stellt diese Veränderung aber vielmehr eine Errungenschaft hinsichtlich eines vielfältigen religiösen Angebots und damit einer individuellen religiösen Form dar, welche eine individuelle Bedeutung hat und einen wichtigen Beitrag zum individuellen Erschließen der Wirklichkeit leistet. So muss der veränderte Wahrheits- und Absolutheitsanspruch religionspädagogisch konstruktiv genutzt werden, indem er eine kritische Auseinandersetzung mit der individuellen religiösen Ausrichtung und einen Zugang zum pluralen religiösen Angebot ermöglicht und damit Religion individuell sinnstiftend und nachhaltig gestaltet.

Ausgehend von diesen Veränderungen der Religion, welche als marginale Veränderung erscheinen,

VI Schlusswort – Gesamtschau der Ergebnisse im Hinblick auf die Problematisierung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

ist religionspädagogisch von einer tiefgreifenden und umfangreichen Veränderung zu sprechen, welche sich in sämtlichen Bereichen und Details der religiösen Bildung und Erziehung und der Gestaltung einer individuellen religiösen Ausrichtung zeigt. Dies bedeutet praktisch, dass die individuelle religiöse Ausrichtung durch die erfahrene religiöse Bildung und die Frage der jeweiligen Wahrheit der religiösen Form nachhaltig beeinflusst wird. Somit kann durch eine erweiterte religiöse Bildung, welche in Folge der Säkularisierung nicht auf einen traditionellen Ort der Vermittlung beschränkt ist, und ein kritisches Verständnis der Religion, welches eine Dialog- und Friedensfähigkeit der Religion ermöglicht, Religion in einer personalen Freiheit authentisch gestaltet werden. Dabei ist religionspädagogisch die Möglichkeit der Begegnung mit der Religion als narthikales Konzept oder als verwobenes disperses Element im immanenten Bereich als wertvolle Möglichkeit aufzunehmen, da hier eine echte Begegnung und ein individueller Austausch mit Religion gestaltet werden können. Durch die individuelle Wahrnehmung und den Austausch der religiösen Begegnung in einer religiösen Sprache kann eine Bestätigung der individuellen Glaubensinterpretation als Vergemeinschaftung von Religion gestaltet werden. Diese Versicherung der Glaubensinterpretation durch die Gemeinschaft nimmt die Religion als politische, moralische und soziale Größe wahr, welche damit eine Funktion als gesellschaftliche Stütze sowie durch substantielle Beiträge eine Verantwortung in der Gemeinschaft innehat.

Somit ist abschließend festzustellen, dass aus der religiösen Öffnung in der Postmoderne, welche durch eine erweiterte religiöse Bildung und Erziehung sowie einen veränderten Wahrheits- und Absolutheitsanspruch unterstützt wird, Religion in einer pluralen Form und einer individuellen optionalen Gestaltung eine funktionale und substantielle Bedeutung innehat. Die Gefahr einer Verzweckung der Religion zur Anreicherung profaner Güter und Instrumentalisierung im säkularen Bereich durch die verwobene und disperse Erscheinung der Religion im immanenten Bereich kann durch die erweiterte religiöse Bildung minimiert werden. Vielmehr muss die disperse und plural gestaltete Erscheinung der Religion als Möglichkeit des Zugangs zur Religion und Grundlage für eine individuell konstruierte religiöse Ausrichtung verstanden werden. Die Prüfung religiöser Erscheinungen und verwobener religiöser Inhalte kann durch den veränderten religiösen Absolutheitsanspruch konstruktiv-kritisch stattfinden, so dass der Zugang und die Vermittlung religiöser Inhalte vereinfacht sind und Religion anschlussfähig im Kontext des Lebens gestaltet

VI Schlusswort – Gesamtschau der Ergebnisse im Hinblick auf die Problematisierung der Säkularisierungsthese aus religionspädagogischer Perspektive

werden kann. Durch diese konstruktiv-kritische Prüfung kann eine Verzweckung religiöser Inhalte durch eine funktionale Reduktion wie auch nicht nachvollziehbare Inhalte identifiziert werden.

Somit müssen religionspädagogisch diese zunächst marginal erscheinenden Veränderungen gewissenhaft wahrgenommen und in den verschiedenen Arbeitsbereichen und Detailfragen umgesetzt werden, was eine umfangreiche Veränderung hinsichtlich des Verständnisses der institutionellen und der individuellen Formen der Religion in der Postmoderne mit sich bringt. Durch diese Anwendung der dargestellten Erkenntnisse kann gleichzeitig eine zeitgemäße und problemorientierte Religionspädagogik umgesetzt werden, welche offene Fragen und Probleme der Religion in der Postmoderne sowie der angrenzenden Fachbereiche nutzt, um weitere Überlegungen und Veränderungen der Religion in Zukunft zu gestalten und umzusetzen.

VII Anhang

10 Literaturverzeichnis

10.1 Monographien und Fachzeitschriften

- Beck, Ullrich: Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen. München 2008.
- Berger, Patrick: Die Zukunft von Religion und Kirche in Deutschland – Perspektiven und Prognosen. Freiburg/Basel/Wien 2014.
- Berger, Peter: Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft. Frankfurt a. M. 1980.
- Berger, Peter: Sehnsucht nach Sinn, Glaube, Religion. Gütersloh 1999.
- Berger, Peter: The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion. New York 1967.
[Deutsche Übersetzung: Peter L. Berger: Zu Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie. Frankfurt am Main 1973.]
- Botz, Norbert: Das konsumistische Manifest. München 2002.
- Casanova, José: Chancen und Gefahren öffentlicher Religionen. Ost und West-Europa im Vergleich. In: Kallscheuer, Otto (Hrsg.): Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus. Frankfurt a.M. 1996, S.181-211.
- Casanova, José: Der Ort der Religion im säkularen Europa. In: Transit Heft 27 2004, S.86-106.
- Casanova, José: Die Situation der Religion in Deutschland – Rückkehr des Religiösen oder voranschreitende Säkularisierung? Wiesbaden 2013.
- Casanova, José: Religion in Modernity as Global Challenge. In: Reder, Michael/Rugel Matthias (Hrsg.): Religion und die umstrittene Moderne. Stuttgart 2010, S.1-12.
- Casanova, José: Säkularismus-Ideologie oder Staatskunst. In: Transit 39: Den Säkularismus neu denken - Religion und Politik in Zeiten der Globalisierung, Wien 2010, S. 29-44.

VII Anhang

- Chaunu Pierre: Le temps des Réformes. Histoire religieuse et système de civilisation. La crise de la chrétienté. L'éclatement (1250-1550). In: Vernard, Marc (Hrsg.): Revue d'histoire de l'Église de France. Volume 64 Numéro 172, 1987, S.89-99.
- Davie, Grace: Patterns of religion in western europe. An exceptional case. In: Fenn Richrad (Hrsg.): The Blackwell Companion to Sociology of Religion. Malden 2001, S.264-279.
- de Vries, Hent: Tiefendimension von Säkularität. DZPhil 57, S.301-318, Akademie Verlag.
- Descartes, René. Klaus Hammacher (Hrsg.): Die Leidenschaften der Seele. Les passions de l'âme. Hamburg, 1996.
- Durkheim, Emil: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt a.M. 1981 [1912].
- Durkheim, Emil: Suicide. Frankfurt a.M. 1980 [1897].
- Ebertz, Michael: Erosion der Kirche, in: Becker Patrick (Hrsg.): Die Zukunft von Religion und Kirche in Deutschland – Perspektiven und Prognosen. Freiburg/Basel/Wien 2014, S.29-47.
- Ebertz, Michael: Säkularisierung, Entchristlichung oder Entkirchlichung? Eine religionssoziologische Perspektive. In: Dienberg, Thomas/ Eggensperger, Thomas/ Engel, Ulrich (Hrsg.): Woran glaubt Europa? - Zwischen Säkularisierung und Rückkehr der Religion. Münster 2010.
- Endreß, Martin: Säkular oder Postsäkular? Zur Divergenz von Jürgen Habermas und Charles Taylor. In: Agathe Bienfait (Hrsg.), Religionen verstehen. Zur Aktualität von Max Webers Religionssoziologie. Wiesbaden 2011, S. 123-149.
- Franciscus PP: Das Mittelmeer darf kein Friedhof sein. Rede vor der EU am 19.11.2014.
- Gabriel, Karl: Alte Probleme und neue Herausforderungen. In: Becker, Patrick (Hrsg.): Die Zukunft von Religion und Kirche in Deutschland – Perspektiven und Prognosen. Freiburg/Basel/Wien 2014, S.13-28.
- Glock, Charles: „Über die Dimensionen der Religiosität“. In: Matthes, Joachim (Hrsg.): Einführung in die Religionssoziologie. Bd. 2: Kirche und Gesellschaft, Reinbek 1969, S.150-168.
- Graf, Gunter: Wahrheitsansprüche von Religion und religiöser Exklusivismus. Berlin-Münster-Wien-Zürich-London 2000.
- Habermas, Jürgen: Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion. Freiburg/Basel/Wien 2015.
- Habermas, Jürgen: Glauben und Wissen. Friedenspreis des deutschen Buchhandels. Frankfurt a.M.

VII Anhang

2001. In: Habermas, Jürgen: Zeitdiagnosen. Zwölf Essays, S. 249-262.
- Halbfas, Hubertus: Glaubensverlust – Warum sich das Christentum neu erfinden muss. 5. Aufl. Ostfildern 2013.
- Halbfas, Hubertus: Religiöse Sprachlehre. Ostfildern 2012.
- Hemel, Ullrich: Religionssoziologie. In: LThK Bd. 8, 3. Aufl. 1999, S. 1035 f.
- Hoffmann, Veronika: Bedingungen des (Un-)Glaubens im „säkularen Zeitaltern“ (Ch. Taylor). In: Theologie der Gegenwart 59 (1/2016), S. 47-60.
- Höhn, Hans-Joachim: Perspektiven einer Religionsprognostik. In: Becker Patrick (Hrsg.): Die Zukunft von Religion und Kirche in Deutschland – Perspektiven und Prognosen. Freiburg/Basel/Wien 2014, S.59-71.
- Höhn, Hans-Joachim: Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch- Religion im Wandel. München 2007.
- Höhn, Hans-Joachim: Signale der Zeit – Spuren des Glaubens. Plädoyer für christliche Zeitgenossenschaft. In: Lebendige Seelsorge 45/ 1994, S. 1-5.
- Höhn, Hans-Joachim: Sinnsuche und Erlebnismarkt. In: Theologisch-praktische Quartalsschrift 143 (1995), S.208-225.
- Höhn, Hans-Joachim: Zukunftsfähigkeit, Religion an den Grenzen der Moderne. In: Comenius-Institut deutscher Katechetenverein, Gesellschaft für Religionspädagogik (Hrsg.): Handbuch Religionsunterricht an berufsbildenden Schulen. Gütersloh 1997, S. 110-121.
- James, William: Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Frankfurt a.M. 1997 [1901].
- Joas, Hans: Braucht der Mensch Religion? - Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz. Freiburg/Basel/Wien 2004.
- Joas, Hans: Die säkulare Option: Ihr Aufstieg und ihre Folgen. eine Auseinandersetzung mit Charles Taylor. In: Soeffner H.-G./ Kursawe K./ Elsner M./ Adlt M. (Hrsg.): Unsichere Zeiten - Herausforderungen gesellschaftlicher Transformationen. Verhandlungen des 34. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Jena 2008. Bd. 1 u. 2. Wiesbaden 2010.
- Joas, Hans: Glaube als Option, Zukunftsmöglichkeit des Christentums. Freiburg/Basel/Wien 2004.
- Joas, Hans: Kontingenz und Gewissheit. Religion und das Ende der Säkularisierungsthese. In: Info 35 (4/2006), S. 164-170.
- Joas, Hans: Welche Gestalt von Religion für welche Moderne, in: Reder, Michael/Rugel Matthias (Hrsg.): Religion und die umstrittene Moderne. Stuttgart 2010, S.210-223.

VII Anhang

- Katechismus der katholischen Kirche: Neuübersetzung aufgrund der Editio typica Latina. Oldenbourg, München/Wien 2003.
- Kippenberg, H-G. Stuckard von, K.: Religionswissenschaftliche Überlegungen zum Pluralismus in Deutschland. Eine Öffnung der Perspektive. In: Lehmann, H. (Hrsg.): Multikulturalität im vereinten Deutschland. Historische und juristische und Aspekte. Göttingen 2003, S. 145-162.
- Kippenberg, H.: Émile Durkheim (1858–1917). In: Axel Michaels (Hrsg.): Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade. München 1997, S.103–119.
- Knapp, Markus: Glauben und Wissen bei Jürgen Habermas. Religion in der „postsäkularen Gesellschaft“. In: Stimmen der Zeit 4/2008, S. 270-280.
- Knoblauch, Hubert: «Jeder sich selbst sein Gott in der Welt». Subjektivierung, Spiritualisierung und der Markt der Religion. In: Hettlage, R., Vogt, L. (Hrsg.): Identitäten in der modernen Welt, Opladen 2000, S.201-216.
- Knoblauch, Hubert: Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft. Frankfurt a.M. 2009.
- Knobloch, Stefan: Mehr Religion als gedacht!-Wie die Rede von Säkularisierung in die Irre führt. Freiburg i. Brg. 2006.
- Koch, Anne: Verhexte Kreditkarten, arbeitende Zombies, sabotierte Geister – Über Gründung einer "Magie der Verzweiflung", in: Reder, Michael/Rugel Matthias (Hrsg.): Religion und die umstrittene Moderne. Stuttgart 2010, S.22-35.
- Kreimendahl, Lothar (Hrsg.): David Hume; Die Naturgeschichte der Religion. Über Aberglaube Schwärmerei. Über die Unsterblichkeit der Seele. 2000.
- Küng, Hans: Credo, Das Apostolische Glaubensbekenntnis-Zeitgenossen erklärt. 3. Auflage, München 1992.
- Luckmann, Thomas: Die unsichtbare Religion. Frankfurt a.M. 1991.
- Luckmann, Thomas: Verfall, Fortbestand oder Verwandlung des Religiösen in der modernen Gesellschaft? In: O. Schatz (Hrsg.): Hat die Religion Zukunft? Graz, Wien, Köln 1971, S.69-82.
- Luhmann, Niklas: Institutionalisierte Religion gemäß funktionaler Soziologie. In: Concilium 10 1974, S.17-22.
- LUMEN GENTIUM, Dogmatische Konstitution über die Kirche des II. Vatikanischen Konzils (=

VII Anhang

- LG). In: Karl Rahner/ Herbert Vorgrimler, Kleines Konzilskompodium. 10. Auflage, Freiburg 1975, S.123-197.
- Meiners, J.: Religiöse Individualisierung: Die (post-)säkulare (Post-)Moderne in Europa am Beispiel Deutschlands. Ausgearbeitete Fassung des Vortrags vom Symposium: Europa – ein „christlicher“ Kontinent? Das Verhältnis der politischen, kulturellen und religiösen Dimensionen des europäischen Integrationsprojektes, 2010.
- Mette, Norbert/ Steinkamp, Hermann: Sozialwissenschaften und Praktische Theologie. Düsseldorf, 1983.
- Metz, Baptiste: Gotteskrise. Versuch zur "geistigen Situation der Zeit". In: Diagnosen zur Zeit. Mit Beitr. von J. B. Metz u. a., Düsseldorf 1994, S.76-92.
- Meyer, Guido: Begehrend Glauben, glaubend Begehren. Berlin 2010.
- Pickel, Gert: Religionssoziologie – Eine Einführung in zentrale Themenbereiche. Wiesbaden 2001.
- Pollack, Detlef. Pickel, Gert: Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland. In: Zeitschrift für Soziologie Jg. 28 6/1999. S.464-483.
- Pollack, Detlef: Die Wiederkehr des Religiösen – Eine Meisterzählung der Soziologen. In: Herder Korrespondenz 60. Jg. 2/2006. S.6-11.
- Pollack, Detlef: Populäre Religion. Markt, Medien und die Popularisierung der Religion. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft. Band 8, 2/2000. S. 143-161.
- Pollack, Detlef: Religion. In: Joas, Hans (Hrsg.): Lehrbuch der Soziologie. Frankfurt a.M. 2001. S. 335-362.
- Pollack, Detlef: Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland. Tübingen 2003.
- Pollack, Detlef: Was ist Religion? Probleme der Definition. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft 3. S.163-190.
- Rawls, John: Politischer Liberalismus. Berlin 2003.
- Reder, Michael: Religion in der postsäkularen Gesellschaft. Überlegungen von Jürgen Habermas und fünf Einsprüche dagegen. In: Communicatio Socialis 42 2/2009, S. 131-137.
- Roebben, Hubertus: Religionspädagogik der Hoffnung. Grundlinien religiöser Bildung in der Spätmoderne. Forum Theologie und Pädagogik Bd. 19. Berlin 2011.
- Röser, Johannes: Der Samen. In: Christ der Gegenwart (CiG), 43/2008, S. 480.

VII Anhang

- Ruh, Ulrich: Schwund ja, Verschwinden nein-Ein Blick auf die Lage der etablierten Religionsgemeinschaften. In: Becker, Patrick (Hrsg.): Die Zukunft von Religion und Kirche in Deutschland – Perspektiven und Prognosen. Freiburg/Basel/Wien 2014, S.48-58.
- Rusters, Thomas: Der verwechselbare Gott: Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion. Freiburg/Basel/Wien 2000.
- Schlieter, Jens: Was ist Religion? . Texte von Cicero bis Luhmann. Reclam 2010.
- Söder Joachim: Modernitäten, Säkularitäten, Religiositäten. Eine philosophische Sondierung. In: ThG 57 4/2014. S. 242-249.
- Taylor, Charles: A secular age. The Belknap Press of Havard University Press. Cambridge 2007.
- Taylor, Charles: Die Formen des religiösen in der Gegenwart. Frankfurt a.M. 2002.
- Taylor, Charles: Drei Formen des Säkularismus. In: Kallscheuer, Otto (Hrsg.): Das Europa der Religion. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus. Frankfurt a.M. 1996. S. 217-246.
- Taylor, Charles: Ein säkulares Zeitalter. 1. Auflage der deutschen Ausgabe 2012 Erstmals veröffentlicht London 2007.
- Taylor, Charles: Für einen neuen Säkularismus. In: Transit 39: Den Säkularismus neu denken - Religion und Politik in Zeiten der Globalisierung, Wien 2010, S. 5-21.
- Troeltsch, Ernst: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppe. 1912, S.967
- Wallis, Roy/ Bruce, Steve: Sociological Theory, Religion and Collective Action. Queen's University 1986.
- Weber Max: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Hamburg (2007[1905]).
- Weber Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss einer verstehenden Soziologie. Tübingen 1980 [1922].
- Ziebertz, Hans-Georg: Gesellschaftliche und jugendsoziologische Herausforderungen für die Religionsdidaktik. In: Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf. München 2013, S. 76-93.
- Ziebertz, Hans-Georg: Warum die religiöse Dimension der Wirklichkeit erschließen? <http://www.theo-web.de/zeitschrift/ausgabe-2002-01/ziebertz02-1.pdf>, S.46-62.

10.2 Sammelbände

Bitter Gerd: Art. „Religionspädagogik“. In: LThK 8, 1999, S. 1062-1064.

Comenius-Institut. Deutscher Kateschetenverein, Gesellschaft für Religionspädagogik (Hrsg.): Handbuch Religionsunterricht an berufsbildenden Schulen. Gütersloh 1997, S.110 ff.

Dezernat Bildung und Kultur im Bischöflichen Ordinariat Limburg (Hrsg.): Information für Religionslehrerinnen und Religionslehrer Bistum Limburg. 4/2006. 35. Jahrg. Verlag des Bischöflichen Ordinariats Limburg.

Dienberg Thomas/ Eggensperger, Thomas/ Engel, Ulrich (Hrsg.): Woran glaubt Europa?: Zwischen Säkularisierung und der Rückkehr des Religiösen. Münster, 2010.

Hilger, Georg/ Leimgruber, Stephan/ Ziebertz, Hans-Georg (Hrsg.): Religionsdidaktik – Ein Leitfaden für Studium Ausbildung und Beruf. München 2010.

Joas, Hans/ Wiegandt, Klaus (Hrsg.): Säkularisierung und die Weltreligionen. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, 2007.

Johannsen, Friedrich (Hrsg.): Postsäkular? - Religion im Zusammenhang gesellschaftlicher Transformationsprozesse. Religion im kulturellen Kontext, Bd. 1. Stuttgart 2012.

Mette, Norbert/ Steinkamp, Hermann: Sozialwissenschaften und praktische Theologie. Düsseldorf 1983.

Reder, Michael/Rugel Matthias (Hrsg.): Religion und die umstrittene Moderne. Stuttgart 2010.

Utsch, Michael(Hrsg.): Wenn die Seele Sinn sucht. Herausforderung für Psychotherapie und Seelsorge. Neukirchen-Vluyn 2000.

Ziebertz, Hans-Georg (Hrsg.)/ Kalbheim, Boris/ Riegel, Ulrich: Religiöse Signaturen heute – Ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung. Freiburg i.B. 2003.

10.3 Onlinequellen

Hemel, Ullrich: Glaube und Religiosität: eine theologische Reflexion. In: <http://www.theo-web.de/zeitschrift/ausgabe-2002-02/hemel1.pdf>.

Hemel, Ullrich: Religiosität. In: <http://www.theo-web.de/zeitschrift/ausgabe-2002-01/hemel02-1-2.pdf>. Eingesehen am 26.4.2016.

Knoblauch Hubert: Einführung in die Religionssoziologie. Quelle: <http://www.ssoar.info/ssoar/bitstream/handle/document/697/ssoar-1999-knoblauch-religionssoziologie.pdf?sequence=1>. Eingesehen am 12.02.2016.

Meyer-Blank, M.: Land ohne Gott. Zum Verhältnis von Religion und Kultur im gegenwärtigen Deutschland. Quelle: <http://people.freenet.de/meyer-blanc/Vortrag%2002.doc>. Eingesehen am 11.02.2016

Pollack, Detlef: Religion und Moderne: Theoretische Überlegungen und empirische Beobachtungen. Quelle: https://www.unil.ch/issrc/files/live/sites/issrc/files/shared/5._Actualites_scientifiques/Colloques_et_conferences/2010_DetlefPollack/Pollack_Munster.pdf. Eingesehen am 4.4.2016.

Schorlemmer, Friedrich: Hubertus Halbfas – Glaubensverlust. 2012, Quelle: http://friedrich-schorlemmer.de/docs/2012-01-07-Hubertus_%20Halbfas-Glaubensverlust%20%282%29.pdf. Eingesehen am 1.8.2015.

VII Anhang

10.3 Abbildungsverzeichnis

Abbildung 1: Religiöse Fragilität in Relation zu der Anzahl der religiösen Varianten.....	48
Abbildung 2: Der doppelte Druck auf das Individuum.....	54
Abbildung 3: Gegenüberstellung des funktionalen und des substanziellen Religionsbegriffs.....	89
Abbildung 4: Strukturmodell der Religion nach Oevermann.....	139
Abbildung 5: Religiöse Fragilität in Relation zu der Anzahl der religiösen Varianten.....	154
Abbildung 6: Glaube prägt Identität.....	241