

Tatjana Schnell

Religiosität und Identität

In einer als postmodern bezeichneten Gegenwart sind sowohl Religiosität wie auch Identität fragwürdig geworden. Beide unterliegen der Verfügbarkeit des Individuums, können bzw. müssen nach subjektiven Maßstäben gestaltet werden und sind oft durch Pluralität gekennzeichnet. Von pluraler Religiosität im Kontext pluraler Identität handelt dieses Kapitel. Patchwork-Religiosität und multiple religiöse Identität werden als unterschiedliche Formen religiöser Pluralität identifiziert, Statistiken zur Häufigkeit ihres Auftretens dargestellt. Theorien der Religiositätsentwicklung liefern den Kontext für Überlegungen zur Entstehung pluraler Religiosität. Zum Schluss des Kapitels wird der Begriff der Religiosität nochmals weiter gefasst; als Beispiel für radikale Pluralität wird das Konzept der Impliziten Religiosität vorgestellt.

1. Plurale Identität

Unter Identität versteht man die Erfahrung, von anderen unterschieden zu sein, dabei aber die- oder derselbe – über unterschiedliche Situationen hinweg, in verschiedenen Lebensphasen. Aufgrund der Komplexität der heutigen Lebenswelt ist die Konstruktion eines solch einheitlichen Selbstverständnisses erschwert. Auf welche Art Religiosität in diesem Kontext gelebt wird, kann nur in Anbetracht der Bedingungen gegenwärtiger Identitätsstiftung diskutiert werden.

Heutige Identität ist fragmentiert.¹ Ebenso, wie die verschiedenen Teilsysteme der Gesellschaft keinem einheitlichen Entwurf mehr untergeordnet sind,² müssen sich auch Individuen in unterschiedlichen Lebensbereichen jeweils neu verorten. So muss zum Beispiel eine Identität als Vater nicht der als Partner, Arbeitnehmer oder Sohn entsprechen. Ohne vorgegebene Handlungsmuster und verbindliche äußere Strukturen, ohne primäre inhaltliche Dominanz eines Lebensbereichs über alle anderen können Widersprüche des Selbstverständnisses in verschiedenen Bereichen des Lebens entstehen. Widersprüche werden allerdings nur als solche erlebt, wo man von der Prämisse notwendiger Einheit ausgeht. Denker der Postmoderne gehen davon aus, dass dieser Anspruch heute nicht mehr besteht. Anstatt von Widersprüchen im Selbstverständnis sprechen sie von interner Pluralität: «Die Individuen definieren sich nicht mehr durch eine einzige, monolithische Identität, sondern durch das Vermögen interner Pluralität.»³ Das Ergebnis ist die «Patchwork-Identität»⁴.

2. Religiosität im Kontext der Patchwork-Identität

Das Konstrukt der Patchwork-Identität steht für die heutige Unmöglichkeit, Identität über eine einzige Facette des Selbst zu definieren. Ein Selbstverständnis als Christ gibt (u. U.) Auskunft über die religiöse Identität, aber nicht über politische Haltung, finanziellen Status, Bildungs-

¹ Vgl. K. Gergen: Das übersättigte Selbst. Identitätsprobleme im heutigen Leben, Heidelberg 1996; H. Keupp: Auf der Suche nach der verlorenen Identität, in: H. Keupp (Hg): Riskante Chancen. Das Subjekt zwischen Psychokultur und Selbstorganisation, Heidelberg 1988, 131-151; L. Laux / K.-H. Renner: Auf dem Weg zum pluralen Subjekt, in: L. Laux (Hg): Persönlichkeitspsychologie, Stuttgart 2003.

² Vgl. N. Luhmann: Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt 1998.

³ W. Welsch: «Ich ist ein anderer». Auf dem Weg zum pluralen Subjekt? in D. Reigber (Hg), Frauen-Welten. Marketing in der postmodernen Gesellschaft – ein interdisziplinärer Forschungsansatz, Düsseldorf 1993, 282-318, 283.

⁴ H. Keupp, a.a.O.

stand, Einstellungen zu Familie oder Natur.⁵ Entsprechend den Teilsystemen der Gesellschaft können auch Facetten des Selbst als selbstreferentielle Systeme verstanden werden: zwar miteinander kommunizierend, aber operativ geschlossen. Regeln, die im Kontext der eigenen Religiosität gelten, werden nicht zwangsläufig und unmittelbar auf andere Facetten der Identität übertragen.

Dennoch sind Patchwork-Identitäten nicht notwendigerweise in sich widersprüchlich. Kohärenz entsteht, wenn Denken und Verhalten in verschiedenen Lebensbereichen – trotz unterschiedlichster Bedingungen und Anforderungen – einen Sinnzusammenhang aufweisen. Kohärenz zeigt sich nicht in Übereinstimmung des Was, sondern des Warum und Wozu.

In empirischen, dem Ansatz der Grounded Theory⁶ folgenden Untersuchungen von Schnell⁷ konnte ein umfassendes Inventar von Bedeutungen aufgestellt werden, die dem Denken und Handeln von Menschen Sinn und Kohärenz verleihen.⁸ Diese Lebensbedeutungen lassen sich den folgenden fünf übergeordneten Dimensionen zuordnen:

1. vertikale Selbsttranszendenz – Ausrichtung an einer jenseitigen Wirklichkeit
2. horizontale Selbsttranszendenz – engagierte Übernahme von Verantwortung für innerweltliche Belange, die das Eigeninteresse überschreiten
3. Selbstverwirklichung – Selbstbestimmung und Arbeit am Selbst; Ausleben von Potentialen, Talenten und Interessen

⁵ Im Gegensatz zu einer ehemals angenommenen Einheit der Identität, wie sie sich ausdrückt in Formulierungen wie dieser: «Er war ein guter Christ, gutherzig und mildtätig, ein wohlwollender sorgender Vorgesetzter für seine Soldaten...» Aus: Akademie der Wissenschaften in Göttingen: Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen, Göttingen 1802, 355.

⁶ B. Glaser / A. Strauss: Grounded Theory, Bern 1998. Der Ansatz propagiert die unvoreingenommene und umfangreiche empirische Analyse eines Untersuchungsgegenstands, bevor theoretische Annahmen aufgestellt werden.

⁷ T. Schnell: Implizite Religiosität – Zur Psychologie des Lebenssinns, Lengerich 2004.

⁸ S. auch unten, Implizite Religiosität.

4. Ordnung – konservative Haltung, geprägt durch Wertorientierung, Rationalität, Pragmatismus und Traditionsbewusstsein
5. Wir- und Wohlgefühl – Bewahrung und Förderung des Wohlbefindens und Gemeinschaftssinnes

Kohärenz im Kontext interner Pluralität ist vorhanden, wenn individuell präferierte Lebensbedeutungen in allen Facetten der Identität verwirklicht werden: wenn sich z.B. eine hohe Bedeutsamkeit von vertikaler Selbsttranszendenz nicht allein in der Facette Religiosität ausdrückt, sondern auch im Umgang mit Familie, Beruf, Politik, Natur, etc. Dabei ist – aufgrund der Subjektivität der Bedeutungszuschreibung – kein Lebensbereich von vornherein mit einer bestimmten Bedeutung verknüpft. So kann Identität in den verschiedenen Bereichen auch durch eine vorrangige Bedeutsamkeit von Wir- und Wohlgefühl geprägt sein, wobei Religiosität mit der sozialen Einbindung in eine Gemeinschaft assoziiert wäre; bei einer zentralen Bedeutsamkeit von Ordnung würden Sicherheit und Stabilität durch die Anbindung an religiöse Tradition und Moral im Vordergrund stehen. Ebenso ist es möglich, dass dem (mehr oder weniger erschlossenen) Lebensbereich Religiosität überhaupt keine Bedeutsamkeit zugeschrieben wird; in diesem Fall weist auch eine etwaige nominelle Religionszugehörigkeit keinen Zusammenhang zur Identität auf. Diese hängt somit vornehmlich davon ab, wie Individuen ihre Umwelt bewerten, welche Bedeutung sie ihr zuschreiben. Nicht die offizielle Zugehörigkeit zu einer Institution oder Gruppierung bestimmt das Selbstverständnis, sondern das Individuum legt fest, welche Zugehörigkeit für sie oder ihn relevant ist, und in welchem Sinne.

Mit dem Verlust des «Sinnmonopols der Kirchen» stellt das Christentum im heutigen Europa nicht mehr zwangsläufig den Inhalt dar, auf den zur Verwirklichung von vertikaler Selbsttranszendenz zurückgegriffen wird. Medien, Reisen und Migration führen zu vielfältigen Begegnungen mit anderen religiösen Traditionen. Überzeugtes aktives Christentum findet sich nur bei einer Minderheit; eine Abkehr vom christlichen Glauben geht im Regelfall nicht mit Sanktionen her. Bezüglich der Entscheidung für oder gegen religiöse Ausrichtungen gilt auch hier das Prinzip der

radikalen Subjektivität. Berger spricht gar vom «häretischen Imperativ»⁹, einem Zwang zur Wahl, der aus der ideologischen Freiheit resultiert. Ohne Verfügbarkeit eines allgemein anerkannten Leitbildes kann eine solche Wahl nur subjektiven Maßstäben folgen – und so auch in einer Pluralität von Glaubensgrundsätzen und -praktiken resultieren, der Patchwork-Religiosität.

3. Patchwork-Religiosität und multiple religiöse Identität

Patchwork-Religiosität ist ein Phänomen der Neuzeit. Charakteristisch für sie ist eine Ausrichtung am Subjekt. Nicht «Rechtgläubigkeit», nicht die Anpassung an eine religiöse Tradition ist der Maßstab eigener Religiosität, sondern die Übereinstimmung mit persönlichen Erfahrungen.¹⁰ Es werden jeweils diejenigen Überzeugungen in den «persönlichen Mythos»¹¹ integriert, die dem eigenen Weltbild am ehesten entsprechen (bzw. unpassende ausgeschlossen).¹² Rituale werden in Anlehnung daran ausgewählt oder als «persönliche Rituale»¹³ entwickelt. Solch individualisiertes rituelles Handeln schafft einen regelmäßigen Verweis auf zentrale Überzeugungen; Elemente des persönlichen Mythos werden so im Handeln verankert.

Patchwork-Religiosität bezeichnet demnach die Integration von Glaubensinhalten und -praktiken aus verschiedenen religiösen oder spiri-

⁹ P. L. Berger: Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Freiburg 1992.

¹⁰ Vgl. Christoph Bochinger, in diesem Band.

¹¹ D. McAdams: The Stories We Live By: Personal Myths and the Making of the Self, New York 1993; T. Schnell: Wege zum Sinn, in: Wege zum Menschen 56, 1 (2004) 3-20.

¹² Siehe z.B. einen Bericht über deutsche Anhänger der Sanatana-Dharma-Gemeinschaft: «...Marina Malz aus Hannover. Seit einigen Jahren interessiert sie sich für fernöstliche Glaubensgrundsätze und verehrt Krishna, die hinduistische Form des Göttlichen. «Diese Religion passt zu mir und meiner Einstellung zum Leben», erzählt die 43-Jährige.» O. Knaub: Die Süße des Glaubens, in: HNA, 11.07.2007.

¹³ T. Schnell, ebd.

tuellen Traditionen in das eigene Leben, ohne dass eine Verpflichtung gegenüber den jeweiligen Traditionen eingegangen wird. Multiple religiöse Identität stellt einen Spezialfall der Patchwork-Religiosität dar; sie steht für eine Identifikation mit verschiedenen religiösen Traditionen. Auch hier hat eine subjektive Wahl stattgefunden, wurden die Überlieferungen einer Tradition als ergänzungswürdig durch die einer anderen erachtet. Allerdings werden die religiösen Traditionen als Einheiten gesehen und bewahrt. Anstatt einzelne Elemente herauszulösen und in die eigene Weltanschauung zu integrieren – vergleichbar dem kognitionspsychologischen Prozess der Assimilation, kommt es hier eher zu einer Akkommodation des Selbstverständnisses an die überlieferten Traditionen.¹⁴

Umfragen zeigen, dass die assimilative Form der Patchwork-Religiosität weitaus häufiger vorkommt als die akkommodativ geprägte multiple religiöse Identität. So sehen es nur durchschnittlich 8% der 1999 im Rahmen des World Values Survey befragten Europäer als sehr wichtig an, sich mit Überzeugungen anderer religiöser Traditionen auseinander zu setzen – während 40% es als sehr wichtig einschätzen, an einem ganz bestimmten Glauben festzuhalten.¹⁵ Multiple religiöse Identität wird dementsprechend nur von einer Minderheit der Befragten als wünschenswert angesehen oder gar praktiziert. Andererseits ist – zumindest in Deutschland – die Annahme weit verbreitet, dass alle Religionen gleichwertig seien. Davon gehen nach einer TSN Emnid-Befragung von 2004 immerhin 70% aller Deutschen aus.¹⁶

61% der von TNS Emnid Befragten gaben außerdem an, dass Kirchen oder religiöse Gemeinschaften nicht über Glaubensinhalte zu entscheiden haben; 29% hielten die Frage gar für unwichtig.¹⁷ Eine solche

¹⁴ Assimilation = Angleichung von Umweltgegebenheiten an die epistemologischen und Handlungsvoraussetzungen des Subjekts; Akkommodation = Anpassung der epistemologischen und Handlungsmöglichkeiten an die Erfordernisse der Umwelt; s. J. Piaget: Psychologie der Intelligenz, Stuttgart 1980.

¹⁵ Die folgenden Länder bekamen diese Frage gestellt: Österreich, Belgien, Kroatien, Finnland, Frankreich, Italien, Litauen und Luxemburg. Siehe World Values Survey, 2006; www.worldvaluessurvey.org.

¹⁶ D. Kochanek: Woran wir glauben, in: Reader's Digest Deutschland 3 (2005) 38-45.

¹⁷ Ebd.

Loslösung der Glaubensinhalte von einem Kanon überlieferter Dogmen macht die oben beschriebene Patchwork-Religiosität erst möglich. Belegt wird ihre weite Verbreitung auch durch Zahlen, nach denen sich 72% der befragten Europäer als religiöse Menschen bezeichnen,¹⁸ aber nur 21% mindestens einmal wöchentlich an religiösen Veranstaltungen teilnehmen.¹⁹ Beinahe ein Drittel der Personen, die sich als religiös bezeichnen, besucht hingegen nie bis maximal einmal im Jahr solche Veranstaltungen.

Selbstzugeschriebene Religiosität wird offensichtlich von der Mehrheit der Befragten nicht mehr mit der aktiven Mitgliedschaft in einer (oder mehreren) spezifischen Traditionen gleichgesetzt. Stattdessen werden – im Sinne der Patchwork-Religiosität – Überzeugungen und Praktiken verschiedenster Traditionen nach subjektiven Maßstäben zusammengestellt. Der Soziologe Jörns konnte 1997 zeigen, dass dies sogar für diejenigen gilt, die explizit an einen persönlichen Gott glauben (39% der befragten Deutschen).²⁰ An die Sterblichkeit des Menschen aufgrund des Sündenfalls glaubten nur 15% der Gottgläubigen. Allein für ein Viertel von ihnen war die Bibel heilig und Jesus Christus Gott. Ebenfalls nur ein Viertel der Gottgläubigen glaubte an ein jüngstes Gericht. Beinahe ein Drittel der Befragten (nicht nur der Gottgläubigen) ging hingegen davon aus, dass es nach dem Tod zu einer Reinkarnation kommen wird – eine Überzeugung, die der buddhistischen oder hinduistischen Tradition entnommen ist, dabei aber gänzlich anders, nämlich als eine erfreuliche Zukunftsvorstellung, verstanden wird.²¹

Hinweise auf Patchwork-Religiosität finden sich auch im Bereich der Rituale. Von den im Rahmen des World Values Survey befragten Europäern konsultieren 27% mindestens einmal wöchentlich ihr Horoskop. 19% nutzen einen Talisman.²² Eine im Auftrag des Schweizerischen

¹⁸ S. World Values Survey, a.a.O., beteiligte Länder s. Anm. 14; von 47% (Frankreich) bis 86% (Italien).

¹⁹ von 5% (Finnland) bis 40% (Italien).

²⁰ K.-P. Jörns: Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen heute wirklich glauben, München 1997.

²¹ S. auch R. Hempelmann: Auferstehungshoffnung und Reinkarnationsglaube, in: Materialdienst der EZW 4 (2000) 105-106.

²² World Values Survey, a.a.O.

Nationalfonds 1999 durchgeführte Studie belegte, dass 19% aller Schweizer «östliche Formen der Meditation» pflegten.²³ Obwohl keine repräsentativen Studien zur Häufigkeit der Teilnahme an esoterischen Ritualen vorliegen, kann doch aus der Fülle von Schriften und Angeboten auf dem freien Markt geschlossen werden, dass ein reges Interesse an Praktiken besteht, die nicht-christlichen Traditionen entstammen.

Plurale Religiosität ist demnach kein Randphänomen. Betrachtet man sie aus entwicklungspsychologischer Perspektive, so zeigen sich unterschiedliche Wege dorthin.

4. Plurale Religiosität im Kontext der religiösen Entwicklung

4.1 Religiöse Entwicklung

In der Religionspsychologie geht man davon aus, dass es verschiedene Arten des Umgangs mit Religion gibt, wobei einige davon üblicherweise lebenszeitlich früher, andere eher später auftreten. Eine der bisher am besten abgesicherten Entwicklungstheorien ist die James Fowlers, der in Anlehnung an Piagets Entwicklungstheorie der Intelligenz, Kohlbergs Theorie der Moralentwicklung und Eriksons Theorie der psychosozialen Entwicklung die folgenden Entwicklungsstufen postuliert:²⁴

Im Alter von null bis zwei Jahren, in dem Kinder die Welt vor allem sensumotorisch wahrnehmen, kann von einem undifferenzierten Glauben (Phase 0) gesprochen werden, der durch Beziehungserfahrungen zwischen Eltern und Kind geprägt ist und sich im positiven Fall in Urvertrauen ausdrückt.

In der darauf folgenden Zeit, bis zum Alter von ungefähr sechs Jahren, erlebt sich das Kind als Mittelpunkt der Welt; eigene Wahrnehmungen

²³ M. Krüggeler: Rückkehr der Religion? Zur religiösen Situation in der Schweiz. Vortrag am «Sozialethischen Forum», Pfarrei Binningen/Bottmingen 2007.

²⁴ J. Fowler: Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn, Gütersloh 1991.

gen, Gedanken und Gefühle werden anderen zugeschrieben, auch unbelebten Objekten. Dementsprechend ist auch der Glaube intuitiv-projektiv (Phase 1); er beruht auf Erfahrungen, Gefühlen und Imaginationen.

Selbstständiges Denken lernt das Kind mit ca. sieben Jahren, wobei sich dieses nur auf konkrete Dinge bezieht, abstrakte Schlussfolgerungen noch nicht möglich sind. Der damit einhergehende mythisch-wörtliche Glaube (Phase 2) nimmt die kognitiven und psycho-sozialen Bedürfnisse dieser Phase auf und beinhaltet ein klar strukturiertes, auf eindeutigen Regeln beruhendes Weltbild. Religiöse Überlieferungen werden wörtlich verstanden, Gottesbilder haben anthropomorphen Charakter. Trotz seines typischen Auftretens im Kindesalter zeigt sich der von Fowler als mythisch-wörtlich beschriebene Glaube auch bei vielen Erwachsenen; er findet sich wieder in fundamentalistischen Bewegungen, die auf einem wörtlichen Verständnis der Bibel bestehen und deren Gottesbeziehung vornehmlich durch ein enges Verhältnis zu Jesus charakterisiert ist – eine Form biblisch gerechtfertigter Anthropomorphie.

Mit ca. zwölf Jahren beginnt der letzte kognitive Entwicklungsschritt. Nach seinem Abschluss können Kinder bzw. Jugendliche abstrakt denken und sind fähig zur Perspektivenübernahme. Zu der nun zu bewältigenden Aufgabe der Identitätsbildung trägt auch der synthetisch-konventionelle Glaube (Phase 3) bei. Die Bedeutung, die Erwartungen und Urteilen anderer in dieser Phase zugeschrieben wird («Wie sieht Gott mich, wie sehen andere mich?»), spiegelt sich in einer konventionellen Ausrichtung des Glaubens wider. Diese wiederum ist der stabilisierende Rahmen für die Phase der Selbstwerdung: Eine persönliche Gottesbeziehung und starke Plausibilitätsstrukturen geben Rückhalt und Sicherheit.

Während die kognitive Entwicklung nach Piaget mit der formal-operationalen Phase abgeschlossen ist, kann sich Religiosität im Jugend- und Erwachsenenalter weiter verändern. Ein Hinterfragen der synthetisch-konventionellen Religiosität leitet die individuierend-reflektierende Phase (4) ein, die durch kritische Distanzierung von dem bisher als selbstverständlich Angenommenen gekennzeichnet ist. Es kommt zu einer Entmythologisierung der Weltbilds, Symbole werden im Sinne Tillichs «gebrochen».

Nach Untersuchungen in Europa und den USA findet sich nur bei wenigen Menschen eine Weiterentwicklung jenseits dieser Stufe. Fowler führte eine Untersuchung an 359 US-AmerikanerInnen im Alter von drei bis 84 Jahren durch.²⁵ 75% der über 13-jährigen wiesen einen synthetisch-konventionellen oder individuierend-reflektierenden Glauben auf. Wittrahm und Leicht konstatieren über die deutsche Bevölkerung: «Alternde Menschen entwickeln sich nur in wenigen Fällen über die Stufe 4 hinaus. Die fünfte oder gar die sechste, höchste Stufe werden nur von wenigen Menschen verwirklicht.»²⁶

Die individuierend-reflektierende Stufe stellt somit eine Distanzierung von der Religiosität dar, die in den meisten Fällen den Schlusspunkt der religiösen Entwicklung bedeutet. Nur wenige wagen nach der Abwendung eine Rückkehr, kommen zu dem Schluss, dass Rationalität nicht alles sein kann und öffnen sich im Sinne einer «zweiten Naivität» (Ricoeur) erneut für religiöse Symbolik. Eine solche Phase des verbindenden Glaubens (Phase 5) ist gekennzeichnet durch Offenheit und Weite. Was zuvor als unvereinbar und widersprüchlich betrachtet wurde, wird nun mit Augen für die Wahrheit des anderen gesehen, «frei von Beschränkungen auf Stamm, Klasse, religiöse Gemeinschaft und Nation», wie Fowler formuliert.²⁷ Erst jetzt scheint die Bereitschaft für plurale Religiosität gegeben.

Nach Fowler kann man eine letzte, sechste Stufe der Religiositätsentwicklung identifizieren, die er als universalisierenden Glauben bezeichnet. Ihm sind die wenigen Individuen zuzuordnen, denen in Anbetracht der Selbsttranszendenz die Selbsterhaltung irrelevant wird. «Das Selbst auf der Stufe 6 fühlt sich verpflichtet, sich für die Verwandlung der gegenwärtigen Realität in Richtung auf eine transzendente Aktualität einzusetzen und für sie einsetzen zu lassen».²⁸

²⁵ Fowler, ebd.

²⁶ A. Wittrahm / B. Leicht: Gestalten und Gestaltwandel erwachsener Religiosität. Von der Pilotstudie zum Forschungsprojekt «Religiöse Entwicklung im Erwachsenenalter», in: W. Fürst / A. Wittrahm / U. Feeser-Lichterfeld / T. Kläden (Hg): «Selbst die Senioren sind nicht mehr die alten...». Praktisch-theologische Beiträge zu einer Kultur des Alterns, Münster 2003, 21-39.

²⁷ Fowler, a.a.O., 216.

²⁸ Fowler, a.a.O., 218.

4.2 Plurale Religiosität als Entwicklungsschritt

Die Entwicklungstheorie der Religiosität legt somit nahe, dass plurale Religiosität nach einer längeren Wegstrecke entsteht. Folgt man Fowlers Annahme einer hierarchischen Abfolge von Stufen, so kann sich plurale Religiosität erst entwickeln, wenn zuvor ein synthetisch-konventioneller Glaube gelebt wurde; wenn dieser sodann hinterfragt und einer kritischen Distanzierung unterzogen wurde, die aber nicht bestehen blieb, sondern in eine erneute Suche nach tieferen Ebenen von Wahrheit mündete. Erst in dieser Phase, dem verbindenden Glauben, beruht die Weltanschauung nicht mehr auf einer dichotomen Logik von wahr und falsch, ist bereit für eine Wahrnehmung der Einheit von Gegensätzen. Was in der synthetisch-konventionellen Phase des Glaubens als nicht rechtgläubig oder dem jeweiligen Konsensus widersprechend beurteilt worden wäre, kann jetzt als gleichberechtigt betrachtet werden. Eine Identifikation mit mehr als einer religiösen Tradition im Sinne multipler religiöser Identität ist möglich, oder auch die Integration von Elementen anderer religiöser Traditionen in die eigene Patchwork-Religiosität.

Ein solcher Entwicklungsweg folgt einer nachvollziehbaren inneren Logik. Allerdings gibt es Alternativen zu der von Fowler postulierten hierarchischen Stufenabfolge, die theoretisch nahe liegen und empirisch nachweisbar sind: a) synthetisch-konventionelle plurale Religiosität und b) frühe plurale Religiosität.

4.2.1 Synthetisch-konventionelle plurale Religiosität

Die sicherlich häufigste Abweichung von Fowlers Stufentheorie findet sich bei Menschen, deren synthetisch-konventioneller Glaube so «elastisch» ist, dass Abweichungen von der Rechtgläubigkeit nicht als problematisch wahrgenommen werden – und somit auch nicht in einer kritischen Distanzierung münden. Dazu zählen z.B. diejenigen, die sich in der Untersuchung von Jörns²⁹ als «Gottgläubige» verstehen, die aber nur an einen Teil der christlichen Dogmen glauben. Während Fowler davon ausgeht, dass synthetisch-konventionelle Religiosität vor allem durch Orientierung daran geprägt ist, was Gott einerseits und relevante

²⁹ Jörns, a.a.O.

Personen andererseits erwarten, so ist bei synthetisch-konventioneller pluraler Religiosität ein Streben nach einer engen Gottesbeziehung oder ideologischen Einheit weniger auszumachen. Hier stehen vor allem die anderen bzw. die soziale Gemeinschaft im Vordergrund. Analog dazu zieht Jörns bezüglich des Typus der heutigen Gottgläubigen das Fazit: «Es geht ihnen darum, dass sie in Beziehungen zu Menschen und – sofern sie überhaupt daran interessiert sind – auch zu Gott leben wollen.»³⁰

Um diese Beziehungen zu gestalten, werden auch Elemente anderer religiöser oder spiritueller Traditionen herangezogen – solange sie innerhalb der eigenen Gruppe anerkannt sind. Bereits 1993 lautete eine Schlussfolgerung aus den Daten der Dritten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft: «Die Freiheit, auszuwählen und neu zusammenzufügen, was auf dem Hintergrund der eigenen Lebensgeschichte verspricht, plausibel und hilfreich zu sein, wollen viele gewahrt wissen.»³¹ Diese Art der Pluralität geht nicht mit einer Abwendung von der Vorstellung eines persönlichen Gottes einher; sie ereignet sich im geschützten Rahmen von Konvention und häufig auch Kirchenmitgliedschaft.

4.2.2 Frühe plurale Religiosität

Fowlers Modell bezieht sich auf den Modus des Umgangs mit Religion und nicht auf religiöse Inhalte. Dennoch liegt es nahe, es auf eine traditionelle religiöse Sozialisation anzuwenden: die Verfügbarkeit von Erzählungen einer religiösen Tradition in der Kindheit, die Vermittlung der Grundsätze und Regeln einer Religion und das Hineinwachsen in eine klar strukturierte religiöse Gemeinschaft. Unter diesen Voraussetzungen kann Pluralität als Umgangsform mit Religiosität verstanden werden, gekennzeichnet durch Distanzierung von einem ehemals monolithisch verstandenen Glauben und Öffnung für ein tieferes Verständnis von Symbolen und Vielfalt.

Andererseits ist Pluralität auch als Inhalt denkbar, wenn bereits die kindliche Lebenswelt durch die Nähe zu mehreren religiösen Traditionen gekennzeichnet ist. Religiöse Sozialisation geschieht dann in ein plurales

³⁰ Jörns, a.a.O., 210.

³¹ Studien und Planungsgruppe der EKD: Fremde Heimat Kirche. Ansichten ihrer Mitglieder, Hannover 1993, 14.

Umfeld hinein. Ähnlich wie bei mono-religiöser Sozialisation ist auch hier eine Entwicklung des Umgangs mit den pluralen religiösen Inhalten anzunehmen. So ist zu erwarten, dass die intuitiv-projektive Religiosität eine größere Vielfalt an Figuren und Themen zeigt und die mythisch-wörtliche Religiosität auf Autoritäten und Grundsätze mehrerer religiöser Traditionen verweist. Gleichzeitig ist eine Rückwirkung des pluralistischen Inhalts auf die Art des Umgangs denkbar: Wird Religiosität nicht exklusivistisch verstanden, werden Inhalte verschiedener Religionen integrativ vermittelt, so ist es möglich, dass der weitere Entwicklungsverlauf nicht Fowlers Annahmen folgt. Aufgrund der un-konventionellen religiösen Sozialisation wäre die Entwicklung einer synthetisch-konventionellen Religiosität unwahrscheinlich. Unwahrscheinlich ist sie aber auch allein deshalb, da es keine oder wenige gewachsene Strukturen pluraler Religiosität gibt, die eine Eingliederung, eine Orientierung an Konventionen erlauben. Herauszufinden, wie die weitere religiöse Entwicklung unter solchen Umständen aussieht, ist Aufgabe zukünftiger religionspsychologischer Forschung. Hilfreich für das Verständnis solcher neuer Formen der Religiosität ist Heinz Streibs Modell religiöser Stile.

4.3 Stile statt Stufen

Während Fowlers Modell eine hierarchische Abfolge der postulierten Stufen annimmt, betont Streib, dass die Art des Umgangs mit Religion multifaktoriell bestimmt ist, in Lebenswelt und Lebensgeschichte eingebunden.³² Religiöse Entwicklungsschritte verlaufen nicht nach einem angeborenem Schema (endogenistisch); sie sind abhängig von den Bedingungen der inneren und äußeren Umwelt. Um dies zu verdeutlichen und von dem Modell einer hierarchischen Abfolge von Stufen abzurücken, spricht Streib von religiösen Stilen. Sein Modell trägt der Komplexität des Umgangs mit Religiosität Rechnung, indem es annimmt, dass sich die verschiedenen Formen des Umgangs mit Religiosität nicht gegenseitig ausschließen müssen. Ebenso sind temporäre oder auch vollständige

³² H. Streib: Faith development theory revisited. The religious styles perspective, in: *International Journal for the Psychology of Religion* 11 (2001) 143-158.

Regressionen möglich, also das Wiederauftreten religiöser Denk- oder Verhaltensweisen aus früheren bereits durchlebten Stilen.

Aus Perspektive dieses Modells sind die oben dargestellte frühe und synthetisch-konventionelle plurale Religiosität keine Ausnahmen. Frühe plurale Religiosität trägt der Tatsache Rechnung, dass die Lebenswelt direkten Einfluss auf die Religiositätsentwicklung nimmt. Wird Religiosität in der Kindheit plural vermittelt, so ist eine Offenheit für die Wahrheit der anderen, die Fowler erst der Stufe 5 zuordnet, bereits möglich, wenn andere Entwicklungsschritte noch nicht vollzogen wurden.

Die synthetisch-konventionelle Form pluraler Religiosität wiederum steht für einen religiösen Stil, der hauptsächlich synthetisch-konventionell geprägt ist, aber gleichzeitig Elemente des verbindenden Stils aufweist. Im Vordergrund steht die Anpassung an eine Gemeinschaft, die Halt gibt, deren Konventionen nicht kritisch hinterfragt werden. Doch diese Konventionen haben sich aus dem dogmatischen in den pragmatischen Bereich verlagert: Nicht ein historisch tradierter Kanon wird vertreten, sondern Glaubensinhalte und -praktiken mit experientieller Validität, die den unterschiedlichsten religiösen oder spirituellen Traditionen entstammen können.

Von einer pluralen Religiosität, die das Ergebnis eines Fowler'schen Entwicklungsprozesses ist, unterscheiden sich beide Formen durch ihre Niedrigschwelligkeit.³³ Pluralität wird hier nicht individuell erarbeitet; sie stellt keine neue Sichtweise auf die Welt im Sinne einer zweiten Naivität dar. Es steht kein Absolutheitsanspruch einer Religion im Vordergrund, der überwunden werden muss.

Eine subjektiv wahrgenommene Gleichberechtigung verschiedener Sinnangebote, wie sie pluraler Religiosität zugrunde liegt, zeigt sich noch radikaler, wenn man bereit ist, die Suche nach solchen Sinnangeboten auf Bereiche jenseits religiöser oder spiritueller Traditionen auszuweiten, wie es im Ansatz der Impliziten Religiosität geschieht.

³³ Als niedrigschwellig versteht man im Allgemeinen ein Angebot, das ohne Überwindung größerer internaler oder externaler Widerstände wahrgenommen werden kann.

5. Implizite Religiosität

5.1 Implicit Religion (Edward Bailey)³⁴

Während bisher plurale Religiosität auf die Integration von Elementen religiöser Traditionen bzw. die Identifikation mit mehreren solcher Traditionen bezogen wurde, kann der Begriff doch auch viel weiter gefasst werden – wie es im Paradigma der Implicit Religion geschieht. Forscherinnen und Forscher unterschiedlichster Disziplinen setzen sich in diesem Rahmen mit der Frage auseinander, welche Formen der Pluralität die Religiosität der Gegenwart annimmt. Gründer der Forschungsrichtung ist der britische Theologe und Soziologe Edward Bailey. Nach vielen Jahren als anglikanischer Pastor und der Durchführung mehrerer qualitativer Studie kam er bereits in den 70er Jahren zu dem Schluss, dass das herkömmliche Verständnis von Religiosität nicht mehr mit dem übereinstimmt, was von Gläubigen und Nichtgläubigen gelebt wird. Auf der Suche nach «dem Wesentlichen» der Religion untersuchte er all solche Phänomene, die religionstypische Funktionen erfüllten oder von Individuen als religiös erlebt wurden. Seine Beobachtungen legten nahe, dass eine klare Trennung von heilig und profan, wie sie lange galt, nicht mehr aufrechterhalten werden kann. Stattdessen zeige sich eine «trichotome Struktur» der Wirklichkeit: Zwischen dem Heiligen und dem Profanen öffnet sich ein virtueller Zwischenraum, in dem es zu einer Verschmelzung der beiden Kategorien kommt. In diesem Raum verortet Bailey das, was er als Implicit Religion bezeichnet. Sie stellt die radikale Form pluraler Religiosität dar: Nicht nur Elemente verschiedenster religiöser oder spiritueller Traditionen werden als Bestandteile impliziter Religion betrachtet, sondern auch solche Lebensbereiche, die bisher als rein weltlich verstanden wurden.

Bisher identifizierte Formen Impliziter Religion beziehen sich auf Arbeit³⁵, Fernsehen³⁶, Fußball³⁷, Gesundheit³⁸, Kino³⁹, Kommunis-

³⁴ E. Bailey: *Implicit Religion in Contemporary Society*, Kampen 1997; ders.: *Secular Faith Controversy. Religion in Three Dimensions (Issues in Contemporary Religion)*, London 2001.

mus⁴⁰, Liebe⁴¹, Psychoanalyse⁴², Umweltbewusstsein⁴³, Werbung⁴⁴, Wissenschaft⁴⁵, und vieles andere. Sie wurden meist phänomenologisch abgeleitet aus sozialen oder medialen Strukturen, weshalb vor allem solche Erscheinungen betrachtet wurden, die besonders augenfällig sind oder waren. Um ein vollständigeres Bild der Gegenwart zu erlangen, das das subjektive Erleben von Religion mit einbezieht (à Religiosität) und zudem nicht auf der inhaltlichen Ebene verbleibt, sondern die aussagekräftigere Ebene der Bedeutungen inkludiert, wurde ein anderes Vorgehen notwendig.

³⁵ M. Ter Borg: Implicit Religion, Work Ethics and Management. Paper at the Denton Conference of the Network for the Study of Implicit Religion, Yorkshire (UK) 2002.

³⁶ G. Thomas: Medien – Ritual – Religion: zur religiösen Funktion des Fernsehens, Frankfurt 1998.

³⁷ M. Josuttis: «Fußball ist unser Leben.» Über implizite Religiosität auf dem Sportplatz, in: C. Fechtner (Hg): Religion wahrnehmen, Marburg 1996, 211-218.

³⁸ M. Lütz: Gesundheit statt Gottheit, in: Die Welt, Gastkommentar, 13.03.2002.

³⁹ J. Hermann: Sinnmaschine Kino, Gütersloh 2001.

⁴⁰ M. Eliade: Das Heilige und das Profane, Frankfurt 1990.

⁴¹ T. Schnell: I Believe in Love, in: Implicit Religion 3, 2 (2000) 111-122.

⁴² Eliade, a.a.O.; G. Küenzlen: Der neue Mensch, Frankfurt 1994.

⁴³ N. Bolz: Die Sinngesellschaft, Düsseldorf 1997.

⁴⁴ A. Mertin: Religion nimmt Gestalt an – ästhetisch, popkulturelle, szenisch (online-Veröffentlichung). <http://www.talknet.de/~amertin/aufsatz/gestalt.htm> (Stand 03.01.2002).

⁴⁵ F. H. Tenbruck: Die Glaubensgeschichte der Moderne, in: F.H. Tenbruck (Hg): Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Opladen 1989, 126-142.

5.2 Implizite Religiosität

Zur systematischen Identifikation implizit religiöser Inhalte und deren Bedeutung griff Schnell⁴⁶ auf universelle Ausdrucksformen von Religiosität zurück, die sich in allen Religionen und religiösen Bewegungen finden; als solche identifizierte sie nach komparativen Analysen Mythen, Rituale und Transzendierungserfahrungen. Diese drei universalreligiösen Ausdrucksformen lassen sich rein strukturell beschreiben. Durch Vorgabe der Form können sodann persönliche Inhalte und Bedeutungen erfragt werden. Zu diesem Zweck führte Schnell eine Interviewstudie an 74 Personen unterschiedlicher sozialer und religiöser Herkunft durch. Die Untersuchungsteilnehmerinnen und -teilnehmer gaben Auskunft über die Inhalte ihrer persönlichen Mythen, persönlichen Rituale und Transzendierungserfahrungen. Mit Hilfe der Leitertechnik⁴⁷ wurde jeder Inhalt auf seine zugrunde liegenden, letztgültigen Bedeutungen hinterfragt. Neben einem umfassenden Katalog von Inhalten impliziter Religiosität erstand so auch ein Inventar von Lebensbedeutungen (s. Tabelle 1). Sie repräsentieren, was dem Denken, Handeln und Erleben von Menschen der Gegenwart Bedeutung und Sinn verleiht und somit Identität stiftet.⁴⁸ Sie stellen die Vielfalt der Grundlagen pluraler Religiosität dar.

Viele der genannten Begriffe sind auf den ersten Blick nur schwer mit Religiosität zu assoziieren. Bezieht man sich jedoch auf in den Religionswissenschaften verwendete funktionale und phänomenologische Definitionen von Religiosität, so wird der Zusammenhang deutlicher. Funktionale Definitionen von Religiosität beziehen sich auf das, was Religiosität leistet. Da Religiosität nicht allein über eine Funktion bestimmt

⁴⁶ T. Schnell: A Framework for the Study of Implicit Religion: the Psychological Theory of Implicit Religiosity, in: *Implicit Religion* 6, 2&3 (2003) 86-104. T. Schnell: Wege zum Sinn, in: *Wege zum Menschen* 56, 1 (2004) 3-20.

⁴⁷ Es wird nach der Bedeutung einer Antwort gefragt, worauf diese Bedeutung wiederum bzgl. ihrer Bedeutung hinterfragt wird etc., bis kein weiterer Schritt «in die Tiefe» mehr möglich ist, man also bei einer grundlegenden Bedeutung angekommen ist.

⁴⁸ Für eine ausführliche Darstellung der Entwicklung, Erfassung und Beziehungen zu anderen Konstrukten s. T. Schnell / P. Becker: *LeBe. Manual des Fragebogens zu Lebensbedeutungen und Lebenssinn*, Göttingen 2007.

werden kann, müssen sich funktionale Definitionen nicht gegenseitig ausschließen.

Tabelle 1: Inventar der Lebensbedeutungen⁴⁹

Sinn durch...	
Selbsttranszendenz-vertikal	
Explizite Religiosität	persönliche Gottesbeziehung
Spiritualität	Orientierung an anderer Wirklichkeit und Schicksalsglaube
Selbsttranszendenz-horizontal	
Soziales Engagement	aktives Eintreten für Gemeinwohl oder Menschenrechte
Naturverbundenheit	Einklang und Verbundenheit mit der Natur
Selbsterkenntnis	Suche nach und Auseinandersetzung mit dem Selbst
Gesundheit	Erhalt und Förderung von Fitness und Gesundheit
Generativität	Tun oder Erschaffen von Dingen mit bleibendem Wert
Selbstverwirklichung	
Herausforderung	Suche nach Neuem, Abwechslung und Risiko
Individualismus	Individualität und Ausleben von Potentialen
Macht	Kampf und Dominanz
Entwicklung	Zielstrebigkeit und Wachstum
Leistung	Kompetenz und Erfolg
Freiheit	Ungebundenheit und Selbstbestimmung
Wissen	Hinterfragen, Informieren und Verstehen dessen, was ist
Kreativität	Phantasie und schöpferische Gestaltung
Ordnung	
Tradition	Festhalten an Ordnung, Bewährtem und Gewohntem
Bodenständigkeit	Pragmatismus und Anwendungsbezug
Moral	Orientierung an klaren Richtlinien und Werten
Vernunft	Abwägung und Rationalität

⁴⁹ Aus Schnell / Becker, 2007, a.a.O.

Sinn durch...

Wir- und Wohlgefühl	
Gemeinschaft	menschliche Nähe und Freundschaft
Spaß	Humor und Vergnügen
Liebe	Romantik und Intimität
Wellness	Wohlgefühl und Genuss
Fürsorge	Fürsorglichkeit und Hilfsbereitschaft
Bewusstes Erleben	Achtsamkeit und Rituale
Harmonie	Ausgewogenheit und Gleichklang mit sich selbst und anderen

Neben engeren Definitionen wie Durkheims «Bindemittel der Gesellschaft» werden auch weiter gefasste Definitionen vertreten; so bestimmen u. a. Frankl⁵⁰, Luckmann⁵¹, Oerter⁵² und Tillich⁵³ Religiosität über ihre Funktion der Sinnstiftung. Wendet man diese Definition auf die oben dargestellten Lebensbedeutungen an, so ist bei allen eine solche sinnstiftende Funktion zu konstatieren – was mehrfach empirisch belegt wurde.⁵⁴

Funktionalen Definitionen eignet jedoch ein Problem, das Luhmann als «Überschusseffekt» bezeichnet: sie sind oft über-inklusiv, «erfassen auch andersartige Institutionen, Prozesse oder Mechanismen, die dieselbe Funktion erfüllen, aber selbst bei einem weit gefassten Verständnis nicht als Religion angesehen werden können».⁵⁵ Bezogen auf die oben verwendete funktionale Definition findet sich der Überschusseffekt in

⁵⁰ V. E. Frankl: Der unbewusste Gott, München 1992.

⁵¹ Th. Luckmann: Die unsichtbare Religion, Frankfurt 1991.

⁵² R. Oerter: Was ist Religiosität, und warum entwickelt sie sich? in: F. Oser / K. H. Reich (Hg): Eingebettet ins Menschsein: Beispiel Religion, Lengerich 1996, 23-40.

⁵³ P. Tillich: In der Tiefe ist Wahrheit. Religiöse Reden, 1. Folge, Stuttgart 1975, 51-61.

⁵⁴ Siehe T. Schnell / P. Becker: Personality and Meaning in Life, in: Personality and Individual Differences 41, 1(2006) 117-129. Schnell / Becker, 2007, a.a.O.

⁵⁵ N. Luhmann: Funktion der Religion. Frankfurt 1982, 9.

der Formulierung: Religiös ist, was Sinn stiftet. Um (implizite) Religiosität von anderen, ebenfalls sinnstiftenden Institutionen, Prozessen oder Mechanismen abzugrenzen, soll daher zusätzlich auf phänomenologische Definitionskriterien zurückgegriffen werden.

Nach Husserl erforscht eine phänomenologische Sichtweise solche Strukturen, die es dem Bewusstsein erlauben, sich auf Objekte außerhalb seiner selbst zu beziehen. Als solche können die oben genannten universalreligiösen Strukturen Mythos, Ritual und Transzendierungserfahrung bezeichnet werden. Denken, Verhalten und Erleben, das sich innerhalb solcher Strukturen ausdrückt, kann demnach aus phänomenologischer Perspektive als (implizit) religiös verstanden werden. Der Überinklusivierung der funktionalen Definition wird somit Einhalt geboten, da nur solche sinnstiftenden Institutionen, Prozesse oder Mechanismen als religiös bezeichnet werden, die sich in den vorgegebenen Strukturen ausdrücken. Alle oben genannten Lebensbedeutungen entsprechen diesem Kriterium, da sie unter Verwendung der drei universalreligiösen Strukturen überhaupt erst identifiziert wurden: Sie stellen die Bedeutungen dar, die dem Denken, Verhalten und Erleben im Kontext des persönlichen Mythos, persönlicher Rituale und Transzendierungserfahrungen zugrunde liegen können.

Ein zusätzliches Definitionskriterium liefert die Neustil-Phänomenologie, wie sie Waardenburg vertritt.⁵⁶ Er weist darauf hin, dass religiöse Phänomene ihren Sinn nicht in sich tragen, keine objektive Bedeutung haben, sondern mit Sinn besetzt werden. Er plädiert für eine Forschung, die sich damit beschäftigt, welchen Sinn Menschen den Phänomenen zuschreiben, also die subjektive Seite der religiösen Erscheinungswelt in den Vordergrund stellt. Eine solche Sichtweise hebt die Trennung zwischen religiösen, quasi-religiösen und nichtreligiösen Phänomenen auf:

...diese unterscheiden sich entsprechend der Wertigkeit ihrer Bedeutung für die beteiligten Menschen, nicht entsprechend einer ihnen «objektiv» als «religiös» oder «nichtreligiös» innewohnenden Qualität. Es gibt also nicht irgendwelche Erscheinungen, die an und für sich religiös wären, sondern es sind die Zuschreibungen, die Interpretationen und Deutun-

⁵⁶ Vgl. K. Hock: Einführung in die Religionswissenschaft. Darmstadt 2002.

gen, die sie religiös machen. Dasselbe Phänomen, derselbe Tatbestand kann für die einen in einem bestimmten Zusammenhang eine religiöse Bedeutung haben, für die anderen aber nicht.⁵⁷

Ein derart offener Ansatz muss die zusätzliche Mehrdeutigkeit hinnehmen, die dadurch entsteht, dass auch der Begriff «religiös» individuell unterschiedlich gedeutet wird. Abgesehen davon wird hier ein Aspekt von Religiosität in den Vordergrund gerückt, der besonders dann Gewicht bekommt, wenn Religiosität nicht vorrangig auf Orthodoxie oder Orthopraxie bezogen, sondern als subjektive Erfahrung verstanden wird – als «das von der Wirklichkeit des Heiligen ausgehende Ergriffensein»⁵⁸: Authentisch ist eine solche Religiosität nur dann, wenn sie in eine Selbstverpflichtung für das «jeweils Heilige» mündet – das, was jede und jeden individuell «unbedingt angeht».

Entsprechend der genannten funktionalen und (Neustil-)phänomenologischen Definitionskriterien stellt sich implizite Religiosität folgendermaßen dar: Ausdrucksformen des Denkens, Handelns und Erlebens, die sich typischerweise in expliziten Religionen finden (à Mythos, Rituale und Transzendierungserfahrungen), werden subjektiv bedeutsam gefüllt; dabei wird auf eine Vielfalt potentieller Lebensbedeutungen zurückgegriffen. So entstehende persönliche Mythen stiften Identität und Sinn; persönliche Rituale stellen eine Auswahl formalisierter Handlungsmuster dar, die auf den persönlichen Mythos verweisen und ihn so im Alltag vergegenwärtigen; und Transzendierungserfahrungen ermöglichen – wenn auch immer nur kurzfristig – das unmittelbare und ganzheitliche Erleben des individuellen Sinns.⁵⁹

⁵⁷ Ebd., 69.

⁵⁸ Brockhaus Multimedial, Leipzig/Mannheim 1999.

⁵⁹ S. dazu die Ausführungen zu disclosure situations bei K. Baier, in diesem Band.