



Konfessionslos? Religionslos? Areligiös?

Wichtige Unterscheidungen und Folgerungen im Blick auf religiöse Problemlagen

Von: Wolfgang Pfüller, erschienen im Deutschen Pfarrerbblatt, Ausgabe 8/2021

Ausgehend von Beobachtungen einer deutlichen Abstinenz von Formen der Religion oder gar der Kirchlichkeit in Ostdeutschland stellt Wolfgang Pfüller die Gretchenfrage: „Wie hältst du’s mit der Religion?“ Dabei wird schnell deutlich, dass herkömmliche Theoriemodelle, die mit der Vorstellung einer allgemeinen Säkularisierung oder der Transformation der Religion operieren, nicht weiterführen. Die für Pfüller entscheidende Differenz ist die zwischen einer Religionslosigkeit und einer areligiösen Haltung.*

Einerseits heißt es, Ostdeutschland sei neben (oder noch vor) Estland und Tschechien das am meisten säkularisierte Land Europas oder gar weltweit. Die größte Konfession dort sei die der Konfessionslosen; und darunter seien nicht wenige Menschen, die längst vergessen hätten, dass sie Gott vergessen haben bzw. denen Religion schlicht gleichgültig sei, die sich für religiöse Fragen schlicht nicht interessieren.¹ Und auch sonst schreite die Säkularisierung in Westeuropa voran, wenn auch nicht unaufhaltsam; immer mehr Menschen dort seien religionslos.

Demgegenüber heißt es von anderer Seite, dass eine solche Einschätzung auf einer verengten Wahrnehmung beruhe. Religion sei weder in Westeuropa noch gar global auf dem Rückzug und schon gar nicht am Verschwinden. Vielmehr wandle sie sich, werde geradezu populär, indem sie sich ins Spirituelle bzw. Religiöse hinein auflöse. Die Mehrheit in Westeuropa sei demzufolge noch nicht einmal religionslos, geschweige denn areligiös. Religion sei auch in Westeuropa überaus vital, zuweilen in faszinierender, zuweilen auch in erschreckender Weise.

Mit diesen wenigen Bemerkungen mag das Spannungsfeld angezeigt sein, das ich im Folgenden zu erkunden versuche. Dabei nehme ich religionssoziologische Überlegungen auf, um mein Ziel zu erreichen. Dieses besteht darin nachzuweisen, dass sämtliche empirischen Studien zu Fragen der Religionslosigkeit, der religiösen Gleichgültigkeit usw. nur dann auf solider Grundlage beruhen, wenn sie mit einem präzisen Begriff der Religion und wichtiger noch des Religiösen ausgestattet sind. So geht es nach der Erörterung von Fragen der Säkularisierung oder der Transformation von Religion (1) um genau diesen Begriff der Religion bzw. des Religiösen (2). Abschließend soll ein kurzer Ausblick zeigen, was mit dieser soliden Grundlage gewonnen werden kann (3).

1? Säkularisierung oder Transformation?

Natürlich kann ich hier nicht die Jahrzehnte langen Debatten über die Frage der Säkularisierung rekonstruieren.² Es muss genügen, mit einigen wichtigen Stichworten das Problemfeld zu erhellen. Zunächst ist es hilfreich, zwischen Phänomenen sowie einer „Theorie“ der Säkularisierung zu unterscheiden.

Phänomene der Säkularisierung

Folgende Phänomene, die mit dem Begriff der Säkularisierung in Zusammenhang gebracht werden, sind weitgehend unstrittig: die Emanzipation gesellschaftlicher Bereiche aus kirchlicher bzw. christlicher Vorherrschaft, als da sind Politik und Wirtschaft, Philosophie und Wissenschaft, Kunst und Kultur, Erziehung und Moral; die funktionale Differenzierung der modernen Gesellschaft in Subsysteme mit je spezifischen Funktionen; der Anspruch individueller Entscheidung im Blick auf



Religion; eine bedeutende Pluralisierung von kulturellen bzw. speziell religiösen Orientierungen infolge einer ungeheuren Erweiterung des verfügbaren Wissens- und Erfahrungshorizontes.

Säkularisierungstheorie

Die „Säkularisierungstheorie“ demgegenüber versteht Säkularisierung als einen Prozess, in dem die gesellschaftliche Bedeutung der Religion im Zusammenhang mit gewissen Prozessen der Modernisierung insgesamt abnimmt. Genauer besagt „die Kernthese der Säkularisierungstheorie“, dass die Prozesse der Modernisierung, wie sie eben stichwortartig im Blick auf die Phänomene der Säkularisierung angedeutet wurden, letztlich die Stabilität und Vitalität sowie die Akzeptanz von Religionsgemeinschaften, von religiösen Praktiken und Überzeugungen negativ beeinflussen. Dabei wird, wohlgemerkt, nicht behauptet, dass sich eine solche Entwicklung unausweichlich oder auch nur unumkehrbar vollzieht; es wird aber behauptet, dass sie wahrscheinlich ist.

Werden, wie gesagt, die Phänomene der Säkularisierung kaum bestritten, wird die entsprechende Theorie geradezu in jeder Hinsicht bestritten. Zum einen wird bestritten, dass Säkularisierung auf Modernisierung beruht.³ Demgegenüber zeige vor allem das schlagende Beispiel der USA, dass Modernisierung zwar zu einem Bedeutungsrückgang von Religion führen kann, aber keineswegs muss. Zum anderen wird bestritten, dass es in modernen, säkularisierten Gesellschaften überhaupt zu einem Bedeutungsrückgang von Religion kommt.⁴ Die säkularisierungstheoretische Perspektive wird hier als allzu eng eingeschätzt, insofern sie Religiosität zu eng mit christlicher, ja kirchlicher Religiosität verknüpfe. Religion werde verbunden mit traditionellen Religionsgemeinschaften, ihren Praktiken und Überzeugungen. Folglich würden offenere, weniger oder kaum traditionelle Formen der Religion bzw. besser des Religiösen oder Spirituellen mindestens zu wenig berücksichtigt, wenn nicht gar gänzlich übersehen.

Transformation der Religion

Damit ist die Gegenposition zur Säkularisierungstheorie bereits angedeutet. Denn im diametralen Gegensatz zur Behauptung von der abnehmenden Bedeutung der Religion in modernen westlichen Gesellschaften steht die Behauptung von deren ungebrochener Vitalität. Danach geht die Bedeutung der Religion keineswegs zurück, bleibt vielmehr in gewandelter Form erhalten. Die These lautet: Religion wandelt sich grundlegend ins Religiöse bzw. Spirituelle hinein, was sich an vielen und vielfältigen Phänomenen belegen lässt.

Zunächst wandeln sich die Kommunikationsformen von Religion, sodann ihre innere Ausrichtung. Was erstere betrifft, so könnte man prägnant sagen, dass sie nicht mehr institutionell, sondern marktförmig sind. Als dominierende Organisationsformen fungieren daher nicht mehr Kirche oder Sekte, sondern anerkannte Vereine oder freiwirtschaftliche Betriebe, die auf dem Markt ihre Leistungen anbieten. Den Markt und die Medien kann man als die „Kirche“ einer solchen Religion bezeichnen. Was sodann die innere Ausrichtung betrifft, so könnte man prägnant sagen, dass sich die Religion ins Religiöse bzw. Spirituelle transformiert. Wichtige Stichworte sind hier Ganzheitlichkeit und subjektive Erfahrungen der Transzendenz, wobei mehr oder weniger feste Formen der Gemeinschaft durchaus nicht ausgeschlossen werden. Indem dabei die Grenzen zwischen dem Religiösen und dem Nichtreligiösen zunehmend verschwimmen, wird Religion sozusagen populär.

Populäre Religion

Religiöse Bewegungen, die sich selbst explizit als „neopagan“ bezeichnen, sind sehr sichtbar in der Populärkultur verankert, was seinen Ausdruck in der entsprechenden Pop-Musik findet. Verschiedene Traditionen der Psychologie nehmen offenbar Züge einer alternativen Religion an und stellen sich in entsprechenden neuen Gruppierungen dar wie in Meditations- und Yogagruppen. Die alternative Medizin spielt für die gesellschaftliche Anerkennung der Spiritualität eine wichtige Rolle; Heilung und Heil im Sinne von Ganzheitlichkeit sind eng verbunden, wozu gesunde Ernährung, gesunde Kosmetik,



körperliche Fitness und Psychohygiene wesentlich beitragen sollen. Schließlich darf auf die Popularisierung eines für die Religionen seit alters hoch bedeutsamen Themas hingewiesen werden, nämlich auf den Tod: Nahtoderfahrungen werden öffentlich diskutiert, der Glaube an die Reinkarnation ist weit verbreitet, Ratgeberbücher für den Umgang mit dem Tod gehören zur Alltagskultur, neue Formen der Bestattung werden populärer.

Gerade am Umgang mit dem einst in modernen westlichen Gesellschaften eher tabuisierten Tod wird nun ein Grundzug der populären Religion deutlich, nämlich wie ein Thema, das ehemals zum Bestand der religiösen Institutionen gehörte, aus diesem Bereich auswandert und damit populär wird. Das aber besagt schließlich, dass es gleichgültig ist, ob innerhalb oder außerhalb der Kirchen über dieses Thema verhandelt wird, dass mithin die populäre Religion religiöse Themen (und Formen) entgrenzt, sie aus einem abgegrenzten religiösen Bereich mitten in das menschliche Leben hinein holt.

Sicher könnte man einwenden, dass die hier andeutungsweise beschriebene populäre Religion bzw. Spiritualität am ehesten Teile der (gehobenen) Mittelschicht sowie einige Randgruppen erfasst. Diese aber dürften weder eine gewichtige Mehrheit noch stabile Gruppen darstellen. Entsprechend wird denn auch eingewendet, dass die namhaft gemachten Phänomene populärer Religion zwar ohne Weiteres gegeben seien, jedoch sowohl quantitativ wie auch qualitativ überschätzt würden.⁵ Zum einen nämlich könnten die unleugbaren Gewinne durch neue religiöse Bewegungen und andere Erscheinungsformen der Spiritualität die beträchtlichen Verluste der christlichen Kirchen längst nicht kompensieren. Und zum anderen seien solche Erscheinungsformen viel zu instabil, viel zu flüchtig, allzu wenig in eine stabilisierende gemeinschaftliche Praxis eingebunden.

Ich muss die beiden kurz vorgestellten, gegensätzlichen religionssoziologischen Positionen jetzt nicht weiter diskutieren. Denn mein Ziel besteht, wie anfangs gesagt, darin, das jeweils verwendete Religionsverständnis kritisch zu überprüfen und daraufhin zu zeigen, dass und wie die Diskussion durch ein zweckmäßiges Verständnis von Religion, genauer noch des Religiösen, auf eine solidere Grundlage gestellt wird. Auf dieser Grundlage aber lässt sich nicht nur die Plausibilität der beiden Positionen mit stichhaltigen Gründen beurteilen; es lassen sich auch Phänomene wie religiöse Gleichgültigkeit, neue Formen der Religiosität bzw. Spiritualität zutreffender einordnen und gewichten.

2? Religion oder Religiöses?

Wie sich zeigen lässt, beruht die Kontroverse zwischen den Konzepten der Säkularisierung und der Transformation maßgeblich auf Differenzen im jeweils verwendeten Religionsbegriff. Und man kann grundsätzlich bereits im Vorhinein sagen, worin die Differenz liegt. Wirft die eine Seite der anderen vor, ihr Begriff von Religion sei zu weit und konturlos, so diese der anderen, ihr Begriff von Religion sei zu eng und unflexibel. Ich möchte im Folgenden zeigen, dass beide Seiten Recht haben und daraufhin einen eigenen Begriff des Religiösen vorschlagen, der geeignet ist, über die Kontroverse hinauszuführen.

Das Verhältnis von Immanenz und Transzendenz

Ich verdeutliche die Position der einen Seite an den eingehenden Überlegungen Detlef Pollacks.⁶ Pollack will einen Religionsbegriff entwickeln, der weder zu weit noch zu eng ist. Daher muss s.E. „sowohl das Problem benannt werden, für das Religion Formen der Bearbeitung bereitstellt, als auch die Spezifik der Form erfasst werden, in der sie es bearbeitet.“ Das Bezugsproblem benennt Pollack als das „der Kontingenz und Sinnhaftigkeit allen Daseins“ (22). Die der Religion eigene Art, dieses Problem zu lösen, besteht nun zunächst darin, dass sie „mit der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz“ arbeitet (25). Freilich ist das nur die eine Seite der Lösung. Die andere Seite ist die, dass das Problem der Kontingenz nur zu lösen ist, wenn die Transzendenz nicht unerreichbar bleibt, sondern zugänglich wird. Denn andernfalls wäre sie eben nicht „erfahrbar und kommunikabel“. Das



aber besagt für Pollack, dass das paradoxe Zugleich von Unerreichbarkeit und Zugänglichkeit der Transzendenz „das typische Merkmal religiöser Sinnformen“ darstellt (26). Nach alledem definiert er „Religion“ schließlich wie folgt: „Unter Religion verstehen wir also die Einführung der Differenz von Immanenz und Transzendenz in die Immanenz, durch die das Transzendente immanent erreichbar gemacht wird, sowie die gleichzeitige Abhebung des Transzendenten von allem Immanenten, durch die die religiösen Sinnformen der Kontingenz des Immanenten entzogen werden.“ (26f)

Zu den Stärken seiner Definition zählt Pollack nicht nur ihre Weite sowie ihren engen Bezug zum Selbstverständnis der Religionsangehörigen (33f), sondern auch, dass sie nicht zu weit ist, insofern sie religiöse klar von nichtreligiösen Phänomenen abzugrenzen vermag. Dieses Vermögen zeigt sich für ihn darin, dass es sich nach seinem Begriff bei den folgenden, der Religion eng verwandten Phänomenen gleichwohl (noch) nicht um Religion handelt: „Überschreitungen der Alltagswelt, Formen der Selbsttranszendenz, philosophische Spekulationen über Gott“. Diese Phänomene aber können genau deshalb „noch nicht als religiöse Sinnformen“ bezeichnet werden, „da ihnen die Konkretisierung des Transzendenten in der Immanenz [...] fehlt.“ (32)

Die von Pollack genannten Stärken seiner Definition bestehen m.E. nur zum Teil. Seine Definition ist in der Tat recht weit und besitzt gleichwohl deutliche Konturen, kann folglich religiöse von nichtreligiösen Phänomenen klar abgrenzen. Demgegenüber erscheint es mir jedoch sehr fraglich, ob sie an das Selbstverständnis der Religionsangehörigen in genügendem Maße anzuschließen vermag. Wie will Pollack etwa Formen mystischer Religiosität sowohl fernöstlicher wie jüdischer, christlicher und islamischer Provenienz einordnen, die die für Pollack fundamentale Unterscheidung zwischen Transzendenz und Immanenz offensichtlich nicht vornehmen? Wie will er mit pantheistischen Gottesvorstellungen verfahren, die nicht nur in den indischen Religionen, sondern auch in Judentum, Christentum und Islam keineswegs selten zu finden sind? Und damit rede ich noch gar nicht von Formen der Alltagsreligion, für die Gott durchaus viel eher immanent als transzendent ist, etwa als Spender materiellen Segens (Gesundheit, Reichtum, intakte Familie, Sieg über die Feinde u.ä.). Schon aus diesen Gründen scheint mir Pollacks Religionsbegriff trotz seiner vorgeblichen Weite immer noch deutlich zu eng zu sein.

Von der „Religion“ zum „Religiösen“

Eine Ausweitung des Begriffs der Religion zu einem Begriff des Religiösen empfiehlt sich aus mindestens zwei Gründen: Erstens haften dem Religionsbegriff, wie auch bei Pollack zu sehen, zumeist Hauptmerkmale der großen religiösen Traditionen an, die ihn allzu leicht nicht nur angesichts gewichtiger Strömungen dieser großen Traditionen, sondern auch angesichts des weiten Feldes der neueren religiösen Bewegungen, neuer, teils fluider religiöser Gruppierungen als zu eng erscheinen lassen. Zweitens empfiehlt sich ein möglichst weiter Begriff des Religiösen, weil er auch den vagen Ausdruck der Spiritualität in sich aufzunehmen vermag.

Diesen Ausdruck will Hubert Knoblauch als Begriff stark machen, um damit die Eigenart der populären Religion zu erfassen.⁷ Grundlegender noch will er „eine Erweiterung des Begriffs der Religion“ dadurch erreichen, dass er „den Begriff der Transzendenz an die Stelle der Religion“ setzt (12). Mit diesem Begriff will er die Phänomene der Spiritualität wie auch der populären Religion erfassen (44). Dabei ist für ihn zunächst entscheidend, dass man Transzendenz „nicht als Teil einer binären Unterscheidung“ begreift, also vor allem nicht einer Unterscheidung zwischen Sakralem und Profanem oder Transzendenz und Immanenz (55) Denn genau genommen bezeichnet das Wort Transzendenz, so Knoblauch, einen Prozess, eine Aktivität. Daher hielte er es eigentlich für angemessener, von Transzendieren statt von Transzendenz zu reden, will indes aus Gründen des „Stilempfindens“ das Wort Transzendenz dennoch beibehalten (56).

Wie auch immer, das Gemeinsame von Erfahrungen des Transzendierens liegt s.E. nicht in irgendwelchen spezifischen Inhalten, vielmehr darin, dass sie nicht alltäglich und in dem Sinne außergewöhnlich sind. Indem sie die Grenzen der „normalen Alltagserfahrungen“ überschreiten, sind



sie Erfahrungen der „großen Transzendenz“. Freilich müssen diese Grenzen nicht überschritten werden. Das wird, so Knoblauch, ersichtlich an atheistischen „Weltsichten, wie sie etwa in sozialistischen Gesellschaften gängig waren“. Diese nämlich „können ohne jede Vorstellung eines Transzendenten auskommen und allein von der Hoffnung auf eine bessere Zukunft leben.“ (64f)

Hier indes bleibt einiges fraglich. Sollen „atheistische Weltsichten“ nun doch nicht religiös sein, obwohl sie die Grenzen des Alltäglichen jedenfalls erkennbar überschreiten? Warum redet Knoblauch unvermittelt von der „Vorstellung eines Transzendenten“, das jene Weltsichten nicht besitzen, obwohl es ihm doch eigentlich auf die Bewegung des Transzendierens ankommt, nicht auf die „binäre Unterscheidung“ von Transzendenz und Immanenz?

Heil und Unheil

Dass hier einiges ungereimt bleibt, liegt m.E. daran, dass Knoblauchs Begriff der Transzendenz, durch den er den Religionsbegriff ersetzen will, zu weit und mithin zu konturlos ist. Das aber dürfte wiederum daran liegen, dass Knoblauch keine gemeinsamen Inhalte der außeralltäglichen Erfahrungen zu erkennen vermag. Ohne ein inhaltliches Moment jedoch lässt sich offensichtlich das Religiöse nicht präzise vom Areligiösen unterscheiden. Und lässt sich dieses Moment ungeachtet aller Vielfalt der religiösen Erfahrungen nicht darin finden, dass es sich bei ihnen ausnahmslos um Heilserfahrungen handelt? Sicher wird „Heil“ dabei sehr unterschiedlich verstanden. Das zeigt sehr eindrücklich Martin Riesebrodt⁸, der einen weiten Bereich der Religionsgeschichte erkundet, um seine These vom Heilsversprechen der Religionen zu belegen (136-236). So vielfältig nämlich die Funktionen der Religionen sind, so „erstaunlich konstant“ „über historische und kulturelle Grenzen hinweg“ ist ihr Heilsversprechen. Demgemäß versprechen Religionen, „Unheil abzuwehren, Krisen zu bewältigen und Heilszustände herbeizuführen.“ (14)

Wie angedeutet, wird das, was als Heil oder Unheil gilt, „kulturell spezifisch interpretiert“. Aber auch hier sieht Riesebrodt „Konstanten über historische und kulturelle Grenzen hinweg“. So lassen sich s.E. folgende „Dimensionen von Heil oder Unheil“ unterscheiden, nämlich „die natürliche Umwelt des Menschen, der menschliche Körper sowie zwischenmenschliche Beziehungen.“ Konkreter „gelten etwa Krankheit und Hunger, Leiden und Schmerz, Not und Unterdrückung, Verfolgung und Vertreibung, Flut und Dürre, Krieg und Vernichtung gemeinhin als Unheil, wohingegen Gesundheit und Überfluß, erfolgreiche Jagd, Fruchtbarkeit und reiche Ernte, Frieden und soziale Harmonie als Heil gelten. Hinzu kommen transzendente Heilserwartungen, die irdisches Heil und Unheil auf eine andere Ebene transponieren“, d.h. auf die Ebene „ewigen“ Heils bzw. Unheils (139f).

Dass auch Riesebrodts Religionsbegriff noch zu sehr den traditionellen Religionen verhaftet ist, kann ich jetzt nicht weiter ausführen. Will man demgegenüber den Begriff der Religion zu einem Begriff des Religiösen erweitern, so sollte man dieses als eine spezifische Deutung verstehen. Und zwar als eine Deutung, „die eine bejahende Antwort auf die Frage nach dem Heil des Menschen in der Welt gibt.“⁹ Das religiöse „Bezugsproblem“ (Pollack) ist danach die Frage nach dem Heil, die spezifische religiöse Lösung ist die positive Antwort auf diese Frage.

Damit ist sicher ein sehr weiter Begriff des Religiösen bezeichnet, der aber dennoch nicht konturlos ist. Denn negative oder auch skeptische Antworten auf die genannte Frage sind demnach jedenfalls areligiös. Anders und genauer gesagt: Nihilistische oder skeptizistische Lösungen des religiösen Bezugsproblems sind als (prinzipiell gleichwertige) Alternativen zur spezifisch religiösen Lösung zu betrachten. Dass auch altherwürdige religiöse Traditionen ihre positiven Antworten auf die Heilsfrage sehr unterschiedlich verstehen, hat nicht nur Riesebrodt an vielen Beispielen eindrücklich demonstriert. Es ließe sich auch an der bloßen jüdischen und christlichen Religionsgeschichte in vielfältiger und schlagender Weise belegen. Und dass die neueren religiösen Bewegungen, die vielfältigen Formen „populärer Religion“ (Knoblauch), von Wellness und Ayurveda über Ganzheitlichkeit und Yoga bis hin zu Langlebigkeit und Anti-Aging, unterschiedlichste Varianten einer Heilsperspektive eröffnen, dürfte auf dem erläuterten Hintergrund ohne Weiteres zu verstehen sein.



Um schließlich noch einige soziale bzw. sozialphilosophische Perspektiven anzusprechen: Auch eine „ideale Kommunikationsgemeinschaft“, eine von jeglicher Ausbeutung des Menschen durch den Menschen freie „kommunistische Gesellschaft“, ein „Reich des Friedens und der Gerechtigkeit“ bezeichnen religiöse Perspektiven in dem hier gemeinten Sinn.

3? Ausblick: Religionslos, nicht areligiös

Um zum Schluss auf den Anfang und damit auf Ostdeutschland zurückzukommen: Natürlich gehört die Mehrheit hier keiner Religionsgemeinschaft an; gewiss lebt diese Mehrheit ohne Gott und vermisst dabei ganz offensichtlich nichts, indem sie längst vergessen zu haben scheint, dass sie Gott vergessen hat; sicher steht diese Mehrheit der Religion weithin gleichgültig gegenüber, also weder freundlich noch feindlich. Insofern darf man diese Mehrheit mit gutem Recht als religionslos bezeichnen. Aber darf man sie auch als areligiös bezeichnen? Ich meine, nein, und will dies abschließend kurz erläutern, um damit zugleich die Fruchtbarkeit des hier vorgeschlagenen Begriffs des Religiösen zu unterstreichen.

Zunächst sollte man darauf hinweisen, dass zumindest bei jüngeren Menschen ungeachtet aller fehlenden religiösen oder gar kirchlichen Sozialisation das, was Knoblauch ziemlich treffend „populäre Religion“ nennt, durchaus in nennenswertem Ausmaß vorhanden sein dürfte. Sodann und vor allem aber wird man bei entsprechenden, das Religiöse betreffenden Fragen auch ergiebige Antworten erhalten können.¹⁰ Natürlich maße ich mir nicht an, hier religionssoziologisch qualifizierte Fragen aufzulisten. Ich möchte vielmehr nur einige Fragerichtungen andeuten, um zu zeigen, wie fruchtbar der von mir aufgezeigte weite Begriff des Religiösen zu sein vermag.

Eine Fragerichtung könnte dahin gehen zu fragen, was für die Menschen in ihrem Leben am wichtigsten (wertvollsten) ist, und ob dieses ihr Leben lebenswert macht. Hierunter könnten dann Fragen nach dem Wert von Gesundheit, Arbeit, Familie, Freundschaft subsumiert werden. Eine zweite Fragerichtung könnte dahin gehen zu fragen, ob das Leben für die Befragten einen Sinn hat, und wenn ja, welchen, und wenn nein, ob sie ihrem Leben einen Sinn geben würden, und wenn ja, welchen. Dabei wäre sicher auch die Frage interessant, was die Befragten unter „Sinn des Lebens“ verstehen. Eine dritte Fragerichtung schließlich könnte dahin gehen zu fragen, woran die Befragten glauben, wobei nicht zuletzt aufschlussreich wäre zu erfragen, was sie unter „glauben“ verstehen.

Stellt man derlei Fragen – natürlich bei Gelegenheit gern auch im persönlichen Gespräch –, so wird man feststellen können, wie wichtig den Konfessions- bzw. Religionslosen eine positive oder anders gesagt eine Heilsperspektive für ihr eigenes Leben, aber darüber hinaus auch für das Leben der Anderen (mindestens des eigenen Umkreises) und sogar der Gesellschaft und der „Umwelt“ sein dürfte. Sicher darf man daraufhin kritisch fragen, ob diese Perspektiven nicht allzu eng sind und daher nicht weit tragen. Jedoch lassen sich solche verengten Perspektiven keineswegs nur bei Religionslosen, sondern auch bei zahllosen Religionsangehörigen in Vergangenheit und Gegenwart feststellen, wengleich Letztere ihre höchsten Werte und Ziele weitgehend mit Gott bzw. einem höchsten Wesen o.ä. in Verbindung bringen dürften.

Anmerkungen

*?Die in diesem Essay behandelten Fragen habe ich ausführlich erörtert in meinem Aufsatz *Religionslos, nicht areligiös. Von der Religion zum Religiösen*, der demnächst (1/2023) in der *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie (FZPhTh)* erscheinen soll. Auf Überlegungen und Formulierungen dieses Aufsatzes greife ich im Folgenden zurück. Diskutiert haben wir den Essay auf dem Regionaltreffen des Bundes für freies Christentum am 14.11.2020 in Leipzig; ich danke allen



Beteiligten für das intensive, ergiebige Gespräch.

1?Vgl. dazu M. Beyer u.a. (Hg.), Religionsloses Ostdeutschland. Wahrnehmungen und Diskurse, Leipzig 2015, bes. die Beiträge von W. Krötke und G. Pickel. Vgl. auch M. Rose/M. Wermke (Hg.), Konfessionslosigkeit heute. Zwischen Religiosität und Säkularität, Leipzig 2014.

2?Vgl. zum Folgenden D. Pollack, Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003 (²2012); Ders., Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II, Tübingen 2009.

3 ?Vgl. dazu H. Joas, Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg u.a. 2012.

4 ?Vgl. dazu und zum Folgenden H. Knoblauch, Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt/M./New York 2009. Vgl. auch T. Luckmann, Die unsichtbare Religion, Frankfurt/M. ²1993, dessen Überlegungen sein Schüler Knoblauch weiterführt.

5?Vgl. Pollack 2003, a.a.O. (Anm. 2); Ders., Religion und gesellschaftliche Differenzierung. Studien zum religiösen Wandel in Europa und den USA III, Tübingen 2016.

6?Vgl. zum Folgenden D. Pollack, Was ist Religion? Eine kritische Diskussion, Münster 2017; die Seitenzahlen im Text beziehen sich darauf.

7?Vgl. zum Folgenden Knoblauch, a.a.O. (Anm. 4); die Seitenzahlen im Text beziehen sich darauf.

8?Vgl. zum Folgenden M. Riesebrodt, Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen, München 2007; die Seitenzahlen im Text beziehen sich darauf.

9?W. Pfüller, Heil-werden im Ganzen. Eine Studie zum Begriff des Religiösen, Frankfurt/M. u.a.1999, 184; dort kursiv. Meine eingehende Studie zum Begriff des Religiösen liegt, wie sich versteht, den weiteren Überlegungen in Punkt 2 und 3 zugrunde.

10?Interessant sind hier die Fragen, die R. Kuczynski, Was glaubst du eigentlich? Weltsicht ohne Religion, Berlin 2013, 24f, den von ihr befragten Konfessionslosen gestellt hat. Denn sie berühren sich eng mit den von mir angedeuteten Fragerichtungen und betreffen mithin genau das, was ich hier als Heilsperspektive bezeichne, wenngleich sich die Interviewten selbst als religionslos verstehen und auch von Kuczynski als solche verstanden werden. Das aber liegt daran, dass diese einem sehr engen Religionsverständnis folgt, das Religion mit Glaube oder gar Glaube an Gott unlösbar verbunden sieht. Interessant sind übrigens auch die in dem Buch festgehaltenen Antworten, vor allem weil sie zeigen, wie wichtig den Befragten eine positive Perspektive für ihr Leben, für die Gesellschaft und für die „Umwelt“ ist.

Deutsches Pfarrerblatt, ISSN 0939 - 9771

Herausgeber:

Geschäftsstelle des Verbandes der ev. Pfarrerinnen und Pfarrer in Deutschland e.V

Heinrich-Wimmer-Straße 4

34131 Kassel