

Das wissenschaftlich- religionspädagogische Lexikon im Internet

(WiReLex)

Jahrgang 2016

Religion

Judith Könemann

erstellt: Januar 2015

Permanenter Link zum Artikel:
<http://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/100075/>



DEUTSCHE
BIBEL
GESELLSCHAFT

Religion

Judith Könemann

1. Aufkommen der Frage nach Religion und etymologische Bestimmung

In einem ersten allgemeinen Zugang zu den Begriffen Religion und Religiosität wird unter Religion in der Regel ein mehr oder weniger verfasstes System von Glaubenssätzen und -lehren verstanden, religionspädagogisch oftmals als „gelehrte Religion“ bezeichnet, während Religiosität demgegenüber die subjektive Aneignung dieses Systems der Religion meint, religionspädagogisch oftmals als „gelebte Religion“ bezeichnet. Diese sehr allgemeine Bestimmung ist bereits eine moderne, insofern bereits die Frage danach, was Religion sei und wie sie zu bestimmen sei, ein Phänomen der Moderne ist, da sie sich erst zu einem recht späten Zeitpunkt im Laufe des 18. Jahrhunderts stellte (Kaufmann, 1989, 23-31). Das Zerbrechen des umfassenden christlichen Sinn- und Kommunikationszusammenhangs im europäischen Kontext, die Anfragen der Aufklärung und französischen Revolution, das Wahrnehmen anderer religiöser, nicht-christlicher Traditionen, das Aufkommen des Gedankens religiöser Toleranz als auch die philosophische Neukonzeption der Vernunft als einem autonomen Vermögen ließen die Frage nach dem, was als religiös zu qualifizieren sei, überhaupt erst aufkommen und damit auch die Problematik der Unterscheidung zwischen Religion und Nicht-Religion. „Religion“ ist aber nicht nur ein in diesem Sinne mit der Moderne genuin zusammenhängender Begriff, sondern auch eine eher für die westliche Hemisphäre maßgebende Wortprägung, die nur schwer auf außereuropäische Religion(en) übertragen werden kann.

Etymologisch wird „Religion“ auf den spezifisch mit dem römischen Reich verbundenen Begriff der „religio“ zurückgeführt und an die Verben „relegere“ („wieder lesen, genau beachten“) oder „religare“ („rückbinden“) angeschlossen. Allerdings lassen sich die genauen etymologischen Wurzeln nicht ermitteln. Inhaltlich geht es der „religio“ um die Haltung der Ehrfurcht vor dem Göttlichen, um die Gottesverehrung, die ihren Ausdruck in der genauen Ausführung der Kultvorschriften findet, es geht ferner aber auch um die Beziehung des

Menschen zu Gott. Historisch gesehen spielt der Begriff innerhalb des Christentums jedoch weniger eine Rolle in der Beschreibung der inneren Haltung des Menschen zu Gott, hier hat der Begriff der „*pietas*“ eine viel höhere Bedeutung, als vielmehr in der Funktion der Abgrenzung des Christentums als der „wahren“ Religion („*religio vera*“) von anderen Kulturen und religiösen Traditionen, die dann als falsch gekennzeichnet werden (Augustinus, *De vera religione*).

2. Bestimmungsversuche von Religion

Ist die Frage nach dem Religionsbegriff und -verständnis also verhältnismäßig jung, so war und ist sie bis heute von einer lebhaften Diskussion über die Möglichkeit bzw. Notwendigkeit einer universalen Bestimmung des Religionsbegriffs begleitet; bis heute existiert keine allgemein anerkannte Definition von Religion. Zwei Grundprobleme kennzeichnen die Frage nach einem universalen Religionsbegriff: das Problem eines zu *engen* und zu *weiten* Religionsverständnisses auf der einen Seite und das Problem der Reichweite der universalen Bestimmung auf der anderen Seite (Könemann, 2002, 60-72). Ein eng gefasstes Religionsverständnis bestimmt Religion vornehmlich entsprechend dem traditionell herrschenden Diskurs von Religion, das bedeutet in unserem kulturellen Kontext eine Gleichsetzung von Religion mit Christentum und dessen Überzeugungen wie (kirchlichen) Ritualpraxen. Ein solches Verständnis wird weder den kollektiven und individuellen religiösen Ausdrucksformen gerecht, die nicht unmittelbar in den Kanon der traditionellen kirchlichen Praxis einzuordnen sind, noch werden andere religiöse Traditionen und deren kollektive und individuelle religiöse Ausdrucksformen damit wahr- und ernst genommen. Diese christentumszentristische und kirchensoziologisch verengte Sichtweise wurde bereits in den 1960er Jahren scharf durch Thomas Luckmann (1960) kritisiert. Ein zu weites Religionsverständnis findet sich wiederum bei Luckmann (1991), der Religion als Transzendierung des Menschen vom biologischen zum sozialen Wesen bestimmt: Religion ist in die Sozialität des Menschen eingeschrieben, wird mit dieser gleichgesetzt und somit als anthropologische Grundkonstante verstanden. Eine solch weite Bestimmung von Religion greift u.a. auf Schleiermachers Bestimmung der Religion als „Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit“ (Schleiermacher, 1967) und auf Paul Tillichs Beschreibung der Religion als das „was uns unbedingt angeht“ (Tillich, 1966) zurück. In dieser weiten Bestimmung wird Religion jedoch ununterscheidbar von Nicht-Religion und damit verliert der Religionsbegriff seinen heuristischen Wert.

Die andere Schwierigkeit eines universalen Religionsbegriffs liegt in seiner Abstraktion und Allgemeinheit. Damit verliert ein universales Religionsverständnis seine jeweilige Konkretion und Kontextualität und wird inhaltlich leer und ahistorisch. Aufgrund dessen wird ein allgemeiner (normativer) Religionsbegriff in der heutigen Religionssoziologie häufig abgelehnt, so z.B. bei Joachim Matthes (1993) oder Franz Xaver Kaufmann (1989). So möchte Kaufmann ihn nicht mehr als normativen Begriff, sondern nur noch als problemanzeigenden Begriff verstehen und nähert sich dem Phänomen der Religion über die historisch-konkrete Religion, wie in seinem zusammen mit Karl Gabriel entwickelten Ansatz einer Soziologie des Christentums (Gabriel/Kaufmann, 1980). Demgegenüber wird bleibend die Forderung der Notwendigkeit eines allgemeinen Religionsbegriffs aufrechterhalten (Pollack, 1995; 2003; Riesebrodt, 2001), da andernfalls die Gefahr bestehe, dass der Religionsbegriff in Beliebigkeit und Willkür abzugleiten drohe (Pollack, 1995, 163-190).

Die nichtsdestotrotz in großer Vielzahl vorgenommenen Bestimmungsversuche von Religion (Wagner, 1991) lassen sich verschiedenen Richtungen zuordnen. Substanziale Bestimmungen von Religion bestimmen diese über den Inhalt, über das Wesen der Religion, z.B. wie schon erwähnt als „schlechthinnige Abhängigkeit“ von einem transzendenten Grund bzw. als „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“ (Schleiermacher, 1967), mit Bezug auf das „Numinose“ bzw. auf das „Heilige“ (Otto, 2004), als das „Ergriffensein von dem, was uns unbedingt angeht“ (Tillich, 1966), als das „Errichten eines heiligen Kosmos“ (Berger, 1988) oder eben wie bei Luckmann als Transzendierung vom biologischen zum sozialen Wesen. Substanziale Bestimmungen werfen das Problem auf, dass sie trotz aller Abstrahierungsversuche noch stark an christliche Vorstellungen anschließen, vor allem aber Religion als anthropologische Konstante betrachten und damit nicht nur die Unterscheidung von Religion und Nicht-Religion, sondern auch die Möglichkeit der freien Entscheidung des Individuums gegen Religion negieren. Funktionale, insbesondere durch die → [Religionssoziologie](#) eingebrachte Bestimmungsversuche definieren Religion ausgehend von ihrer Lösungskompetenz für bestimmte Probleme und damit von ihren Funktionen her. So dient Religion der Kontingenzbewältigung (Lübbe, 1986; Luhmann, 1977), der gesellschaftlichen Integration (Durkheim, 2010), als Grundlage des sozialen Handelns (Weber, 1988), der Welterklärung, der Orientierung und Identitätsgewinnung, der Affektbewältigung und auch der Gemeinschaftsbildung (Kaufmann, 1989) und nicht zuletzt der Sinngenerierung. Das Problem funktionaler Bestimmungsversuche liegt vor allem darin, dass religiöser Inhalt und religiöse Funktion auseinanderzufallen drohen und nicht-

religiöse Inhalte die Funktion religiöser Inhalte übernehmen können, wobei funktionale Bestimmungen teilweise implizit substantiale Bestimmungen voraussetzen (Wendel, 2010, 18). Weniger über Definitionen des Religionsbegriffs als vielmehr über die Beschreibung verschiedener Merkmale und Dimensionen von Religion über historisch-konkrete Modelle und Traditionen hinweg versucht die so genannte Dimensionenforschung dem Phänomen Religion näher zu kommen. So unterschied Charles Y. Glock (Glock, 1969, 150-168) bereits in den 1950/60er Jahren fünf Dimensionen von Religion: (1) eine inhaltlich-ideologische, die Glaubenslehre betreffend, (2) eine intellektuelle, das Wissen über die Religion betreffend, (3) eine rituelle, auf die rituelle Praxis bezogen, (4) die Dimension subjektiver Erfahrung und (5) diejenige, die nach den aus der Religion resultierenden Konsequenzen für das Alltagshandeln fragt. Ähnliche Vorschläge wurden im englischen Raum von Michael Pye (1972) in Bezug auf die Unterscheidung von religious action, religious groups, religious state of mind, religious concepts gemacht, oder in jüngerer Zeit im skandinavischen Raum z.B. von Juha Pentikäinen (1996) mit dem Vorschlag der Dimensionierung von Religion in eine kognitive (Vorstellungen vom Universum, von der Welt; Wertsystem, Glauben an die Existenz eines Übernatürlichen), eine affektiv-emotionale (religiöse Gefühle, Einstellungen und Erfahrungen), eine instinktive und eine auf soziale Bräuche ausgerichtete (v.a. Riten, Opfer, Gebete etc.) Dimension sowie eine soziale (Existenz von Gruppen) und kulturelle (Abhängigkeit von Zeit und Raum, vom sozialen, kulturellen oder auch ökologischen Umfeld) Dimension. Nicht zuletzt stellt auch der Vorschlag des Zentralitätsindex von Religion nach Stefan Huber (2007) in Verbindung mit den Glock'schen Dimensionen ein Modell religiöser Dimensionenforschung dar.

Doch trotz dieser vielfältigen Bestimmungsversuche von Religion erscheint eine universale Bestimmung des Religionsbegriffs schwierig, und zwar angesichts der Vagheit der Kriterien zur Unterscheidung zwischen Religion und Nicht-Religion, angesichts der Tatsache, dass Religion weder eine Institution ist, die sich von anderen unterscheidet, noch ein Diskurs, der überall denselben Regeln folgt und der nicht einmal immer vom selben Gegenstand handelt, als auch angesichts des in den verschiedenen religiösen Traditionen unterschiedlichen Gebrauchs der klassischen Unterscheidungen z.B. zwischen heilig und profan oder bezogen auf das Christentum zwischen → [Kirche und Staat](#) bzw. Kirche und → [Gesellschaft](#). Es liegt daher nahe, statt mit einer begrifflichen Generalisierung mit den jeweiligen historischen, kulturellen Kontexten von „Religionen“ zu arbeiten und diese im Sinne Clifford Geertz (1983) als Subsysteme von Kultur bzw. den jeweiligen Kulturen zu verstehen.

3. Begriffsunterscheidungen: Religion, Religiosität, Spiritualität

Vom Religionsbegriff sind die Begriffe Religiosität und Spiritualität zu unterscheiden. Auch der Begriff der Religiosität (→ [Religiosität, Jugendliche](#)) verdankt sich in seinem heutigen Verständnis der Zeit und Geistesgeschichte im Kontext der Aufklärung und verweist nicht zuletzt auch auf die im 18. Jahrhundert aufkommende Unterscheidung zwischen Religion und Religiosität. Bis zum ausgehenden 18. Jahrhundert waren die Begriffe Religiosität oder Frömmigkeit keine gängigen Begriffe zur Kennzeichnung oder Beschreibung einer inneren subjektiven Haltung gegenüber Religion (Hölscher, 1999, 56-59), vielmehr waren sie vormals vor allem für Mönche und Ordensleute im Sinne der Verwirklichung eines religiösen Virtuositäts reserviert. Erst im 18. Jahrhundert setzen sie sich in einer wahrscheinlich durch den Pietismus angeregten Zusammenführung der Begriffe als wünschenswerte Haltung für den religiösen Laien durch. Ab 1790 wurde der Begriff „Religiosität“ dann positiv von aufgeklärten Bürgern zur Selbstbeschreibung aufgegriffen und markierte damit – auch im Rückgriff auf die Tradition der Unterscheidung von natürlicher und geoffenbarter Religion – eine Differenz zwischen den Glaubensinhalten als Lehren der Kirche und den kirchlich-religiösen Riten als institutionalisierter-objektiver Religion auf der einen Seite und der eher subjektiven, vom Gefühl und der Innerlichkeit bestimmten Haltung der Religiosität bzw. Frömmigkeit als der subjektiven Religion auf der anderen Seite. Die Linie dieser Unterscheidung setzt sich bis heute fort, in den 1970er Jahren fand sie vor allem Ausdruck in der auf die christliche Religion bezogenen Formel „Jesus ja, Kirche nein“, gegenwärtig zeigt sie sich in der Unterscheidung einer institutionell gebundenen (kirchlichen) Religiosität und einer institutionell unabhängigen Religiosität, die vielfach zur (modernen) Spiritualität wird und ihren Ausdruck u.a. in der Haltung eines „Believing without belonging“ (Davie, 1994) findet.

In systematisch-theologischer als auch in praktisch-theologischer Sicht wird noch in einer weiteren Hinsicht zwischen Religion und Religiosität unterschieden, und dies in Bezug auf das Verständnis von Religion als (Sinn-) Deutungssystem: Religion stellt ein klassisches Sinndeutungssystem mit Transzendenzbezug dar, sie ist eine Sinnressource, die dem Menschen in Bezug auf ein Unbedingtes, auf Letztgültiges, auf Selbst- und Weltdeutung für sein Leben zur Verfügung stellt (Könemann, 2011, 71ff.; Wendel, 2010, 7-10): „Welt deuten *muss* man, Welt religiös deuten *kann* man“ (Hemel, 2000, 72). Handelt es sich bei Religionen um Sinndeutungssysteme, so handelt es sich bei Religiosität

um die subjektive, sinnkonstituierende Praxis jener Deutung, die den Religionen zugrunde liegt und sie zugleich ermöglicht. Religiosität kann so auch als biographische Ausgestaltung und Aneignung jener Sinndeutung verstanden werden (Gräb, 2006; Korsch, 2003, 276; Grözinger, 1987). Biographie und Sinnfrage sind wechselseitig aufeinander bezogen, da die Sinnfrage über die in der Biographie aufkommende Kontingenzproblematik selbstreflexiv thematisiert und beantwortet wird. So verweist die Frage nach Sinn und die Aufgabe der Selbst- und Weltdeutung auf die Lebenspraxis, die sich in der Biographie niederschlägt, und die Biographie wird zugleich zu dem Ort, in dem Fragen der Selbst- und Weltdeutung, Fragen nach Sinn – auch mit Bezug auf ein Sinndeutungssystem wie Religion – thematisiert werden (können) (Drehse, 1990, 39). Religion wird in diesem Sinne auch als Deutungskompetenz eigenen Lebens oder als Differenzkompetenz (Korsch, 2003) verstanden: Sie ermöglicht das Stiften eines Zusammenhangs über die Vielheit des Gegebenen, über die Vielfalt und Unterschiedlichkeit der menschlichen Erfahrungen, eben zwischen dem Differenten im menschlichen Leben. In religiöser Hinsicht ist diese Art der Deutungsleistung als Differenzkompetenz nicht aus dem Menschen selbst heraus leistbar, sondern muss im Rekurs auf einen außerhalb des Menschen liegenden unverfügbaren Zusammenhang erfolgen (Korsch, 2003).

Diese sinngenerierende und -deutende Bedeutung, die in der Tradition der natürlichen Theologie und der liberalen protestantischen Theologie steht und verbunden mit der Wende zur subjektiven Religion ist, kommt der Religiosität unter den Bedingungen der Moderne in besonderem Maße zu, insofern die dem modernen Menschen zur Aufgabe gewordene Deutung seiner selbst und der Welt und die damit verbundene selbstverantwortliche Generierung des Sinns seines Lebens angesichts des Wegbrechens einer einzigen, als allgemeinverbindlich angesehenen Tradition der Selbst- und Weltdeutung, umso deutlicher zu Tage tritt. Allerdings ist Religiosität anders als noch in den Traditionen natürlicher und liberaler Theologie nicht als anthropologische Grundkonstante und quasi „angeborenes“ Gefühl zu verstehen, also nicht als Existenzial des Subjekts, sondern vielmehr als ein Potenzial religiöser Sinndeutung, das mit den reflexiven Leistungen des Subjekts verbunden ist und das anzunehmen und zu entwickeln in der freien Entscheidung des Menschen liegt (Wendel, 2010, 46-48).

Mit den Veränderungen, der → [Pluralisierung](#) und der Ausweitung des religiösen Feldes in den vergangenen Jahrzehnten hat nicht nur der Religiositätsbegriff, sondern auch der Begriff der Spiritualität vor allem im Bereich der nicht-institutionell gebundenen Religiosität eine besondere Bedeutung erhalten.

Soziologisch lassen sich verschiedene Merkmale moderner Spiritualität ausmachen: Der Begriff scheint so etwas wie ein Leitbegriff moderner Gegenwartsreligion geworden zu sein (Knoblauch, 2005, 123). Ähnlich wie das klassisch christliche Spiritualitätsverständnis bezeichnet auch der moderne Spiritualitätsbegriff letztlich das Verhältnis eines Individuums zu einer irgendwie gearteten und gefassten Transzendenz (Gott, Götter, Geister, allgemeine transzendente Prinzipien, persönliche Entwicklungspotentiale etc.), die allerdings – im Unterschied zum christlichen Verständnis – nicht zwingend auf ein Absolutes oder Unbedingtes gerichtet sein muss. Das moderne Spiritualitätsverständnis steht für Offenheit, für die Möglichkeit persönlicher Entfaltung und Entwicklung der je eigenen Individualität und Subjektivität, für Ganzheitlichkeit und letztlich für die Möglichkeit, in kreativer Weise Transzendenz- und Selbsterfahrung zu machen. In den Mittelpunkt rückt zunehmend das Selbst, das seine Religiosität bzw. Spiritualität im Innern seiner selbst sucht und dazu auch auf Spiritualitätsformen anderer religiöser Traditionen zurückgreift. Im Unterschied zu traditionelleren Begriffen wie Frömmigkeit, Religiosität oder → [Glaube](#), die in einem modernen Verständnis als zu traditional, zu dogmatisch und institutionell gebunden gelten, wird der moderne Spiritualitätsbegriff positiv konnotiert. Als ein wesentliches Charakteristikum dieses Spiritualitätsverständnisses gilt sein Bezug auf Ganzheitlichkeit. Spiritualität stellt diese Ganzheitlichkeit einerseits her, indem sie sich als Erfahrung über alle Lebensbereiche erstreckt und in der heute so fragmentierten Welt Zusammenhänge herstellt, die Vielfalt des Lebens in einem Deutungskontext eint und so Einheit schafft. Sie erzeugt diese Ganzheit aber auch, indem sie den „ganzen“ Menschen anspricht, seine Psyche, seinen Körper, seine Beziehungen etc. (Knoblauch, 2009, 126f.). In diesem Sinne eignet ihr nicht nur eine geistige, sondern auch eine leiblich-körperlich-emotionale Dimension. Die Rede von „high emotion religions“ (Hervieu-Léger, 2004, 75f.) bringt diesen Zusammenhang deutlich zum Ausdruck, der sowohl in esoterischen wie in christlichen Bezügen, z.B. in Taizé, verortet wird (ebd.). Moderne Spiritualität ist so mit eben jener Ganzheit und Körperlichkeit und diese mit Heil und Heilung verbunden und diffundiert über diese Anbindung an Ganzheitlichkeit und Körperlichkeit immer mehr in die kulturellen Bestände der Gesellschaft (Knoblauch, 2009; Höhn, 2007). So finden sich zwei der populärsten Formen von Spiritualität in den Bereichen der – vielfach von Frauen genutzten – alternativen Medizin (z.B. Ayurveda) und in der Wellnessbewegung. Eine andere Form, geistig-körperlich-emotionale Ganzheitlichkeit zu suchen, ist das moderne Pilgern (Hervieu-Léger, 2004). Mit der Auflösung der Grenzen des religiösen Feldes (Bourdieu, 1987) erweitern sich so die Formen und Erfahrungsräume der Spiritualität, sind nicht mehr auf das Feld der Religion zu beschränken,

diffundieren vielmehr in die Kultur, dehnen sich über die Medien und Märkte aus (Knoblauch, 2009, 126) und lagern sich an den kulturellen Beständen der Gesellschaft an, so z.B. im Sport, vor allem im Fußball oder im Wellnessbereich (Höhn, 2007). Damit wird Sport sozusagen zum „Übungssystem“, in dem die klassischen Religionen ihre Bedeutung verlieren und deren Funktionen von anderen Bereichen, z.B. dem Sport, übernommen werden (Sloterdijk, 2012, 147).

4. Religion in der Moderne – zur gesellschaftlichen Situation von Religion

Die Situation und Bedeutung von Religion in der modernen Gesellschaft wird unterschiedlich eingeschätzt. Unabhängig von den massiven Entkirchlichungsprozessen auf Seiten des Christentums werden innerhalb der Religionssoziologie gegenwärtig drei Theorien diskutiert, die jeweils den Anspruch erheben, die Situation und Bedeutung von Religion in der Moderne erklären zu können. Dabei handelt es sich um die Theorie der Modernisierung oder auch die Säkularisierungstheorie, die eine grundlegende Spannung zwischen Religion und Moderne ausmacht, um die Theorie der religiösen Individualisierung und um die Theorie des in den USA entwickelten Rational Choice, die beide von einer grundlegenden Vereinbarkeit von Religion und Moderne ausgehen und die Moderne gar für religionsproduktiv halten.

Im Mittelpunkt der Modernisierungstheorie, die auch unter dem Namen Säkularisierungstheorie (→ [Säkularisierung](#)) bekannt ist, steht die schon von den Klassikern der Soziologie wie Auguste Comte, Herbert Spencer, Émile Durkheim und Max Weber vertretene Auffassung, dass die Folgen der Aufklärung, das Voranschreiten der Industrialisierung und die zunehmende Arbeitsteilung langfristig zu einem Niedergang der sozialen Bedeutung des Religiösen führen müsse. Je nach Facette der Modernisierungstheorie steht dabei entweder der Prozess der gesellschaftlichen Differenzierung im Mittelpunkt des Theorieansatzes oder die Tatsache, dass eine – im Unterschied zur vormodernen – aufgeklärte Welt, in der es kaum noch Risiken gebe, eine Welt, die und in der (fast) alles erklärt werden könne, kaum noch der Religion bedürfe, da der Hauptgegenstand der Religion, nämlich Unerklärliches erklärbar zu machen und Sicherheit zu schaffen, mehr und mehr entfalle. Eine andere, jüngere Ursache und Erklärung für den Bedeutungsverlust von Religion wird auf der Handlungsebene in der Konkurrenz zu religiösen, aber mehr noch säkularen alternativen Handlungsoptionen gesehen (Stolz, 2013). Vertreter der

Säkularisierungstheorie heute sind z.B. Detlef Pollack (2003; 2009), Steve Bruce (2002) oder Pippa Norris und Ronald Inglehart (2004).

Ein zweiter erklärender Theorieansatz wurde in der zweiten Hälfte der 1960er Jahre von Th. Luckmann mit dem Ansatz der „unsichtbaren Religion“ (Luckmann, 1967/1991), der in der These der Privatisierung und Individualisierung von Religion mündete, in die Diskussion gebracht. Der Grundgedanke dieses Ansatzes geht davon aus, dass nicht die Religion zurückgehe, die Moderne also keinen Bedeutungsverlust von Religion mit sich bringe, sondern sich vielmehr die Formen des Religiösen veränderten und privatisierten. Das „offizielle Modell“ der Religion, d.h. die institutionalisierte Religion würde durch frei wählbare, alternative oder neue Formen von Religiosität und Spiritualität ersetzt. Gegenwärtig wird dieser Ansatz vor allem von Grace Davie und Danièle Hervieu-Léger vertreten (Davie, 2003; Hervieu-Léger, 2004), noch weitergehend wird das Anwachsen nicht-institutionalisierter Religiositäts- und Spiritualitätsformen auch als (neue) spirituelle Revolution gesehen, so z.B. von Paul Heelas und Linda Woodhead (2005).

Der dritte Theorieansatz des „Rational Choice“ stammt aus den USA und wurde von Forschern wie Rodney Stark und William Bainbrigde (1989) sowie von Roger Finke und Rodney Stark (1992) Ende der 1980er Jahre in die Diskussion gebracht. Im Unterschied zu den anderen beiden Theorien setzt das Rational-Choice Modell bei der Ökonomie an und betrachtet Religion vor allem als Markt, auf dem wie auf anderen Märkten um die Konsumenten geworben und konkurriert wird. Es sei nun diese Konkurrenz, die die religiöse Vitalität in einem Land (wie z.B. in den USA) in einem positiven Sinne beeinflusse, und im Umkehrschluss sinke die religiöse Vitalität in Ländern mit recht stark regulierten und monopolisierten Religionssystemen, wie z.B. in einigen Ländern Westeuropas. Mangelnde Konkurrenz führe dazu, dass die Qualität der religiösen Produkte nachlasse, wodurch Religion letztlich für die Menschen unattraktiv würde.

5. Offene Fragen, Desiderate, Perspektiven der Forschung

Christlich-religiöse Bildungsprozesse (→ [Bildung, religiöse](#)) haben – in ganz unterschiedlichen Formen und Kontexten – den Anspruch, die sinn- und deutungsgenerierende Kraft von Religion zu erschließen und die christliche Religion als ein überzeugendes Modell einer solchen Sinngenerierung vorzustellen bzw. in sie einzuführen und damit zu einer subjektiven Aneignung

von christlicher Religion im Sinne einer individuell-subjektiv in der Biographie sich niederschlagenden gelebten Religion einzuladen. Damit rekurren religiöse Bildungsprozesse immer zugleich auf ein sowohl weites wie auch enges Religionsverständnis. Auf ein weites Verständnis beziehen sie sich dann, wenn religiöse Bildungsprozesse, seien sie in der Schule oder an anderen religiösen Lernorten angesiedelt, an die Bedürfnisse nach Sinn und an die Sinnfragen der Menschen anschließen und Religion so als Sinnsystem mit Deutungskompetenz verstanden wird. Auf ein enges Religionsverständnis beziehen sie sich, wenn sie auf eine historisch-konkrete Religion, so auf das Christentum mit seinen Gehalten und Praxen, seinen Sinndeutungsangeboten und Modellen gelingender Lebensführung rekurren. Es bedarf des Rückbezugs auf beides, denn wird überwiegend an ein weites Religionsverständnis angeschlossen, droht die Gefahr, die materialen Gehalte, die konkreten Riten und Praxen des Christlichen zu stark zu ignorieren oder zu instrumentalisieren, wird dagegen primär an ein enges Verständnis angeknüpft, werden u.U. nicht oder anders institutionell gebundene religiöse und/oder spirituelle Formen von Religiosität sowie nicht-religiöse Sinndeutungen zu schnell ausgeschlossen. Angesichts zunehmender religiöser Pluralität und Vielfalt wird daher der Blick auf beide Verständnisformen von Religion immer wichtiger. Es ist nicht die Aufgabe der → [Religionspädagogik](#), den Religionsbegriff zu klären, aber es bedarf für die Gestaltung und Durchführung wie auch hinsichtlich der theoretischen Reflexion auf religiöse Bildungsprozesse der Klärung der eigenen Voraussetzungen und damit des jeweiligen Religionsverständnisses.

Mit Blick auf die in den vergangenen Jahrzehnten immer wichtiger gewordenen interreligiösen Lernprozesse (→ [interreligiöses Lernen](#)) ist ebenso von zentraler Bedeutung, nachzuvollziehen, dass der Religionsbegriff und die Frage nach seiner Definition letztlich nicht nur eine moderne, sondern vor allem auch eine westliche Erscheinung ist, die in dieser Weise in anderen Religionen nicht existiert. Dies gilt es im Gespräch mit dem Islam und anderen außereuropäischen Religionen im Bewusstsein zu halten. Gleichmaßen wird im Kontext des interreligiösen Lernens in Zukunft über die grundlegenden Verständnisse von (religiöser) Bildung bzw. Erziehung und die Bedeutung der Religion in diesen und für diese zu reflektieren sein. Des Weiteren ist zu berücksichtigen, dass die in westlich-modernen Gesellschaften vorausgesetzte Trennung zwischen säkularer und religiöser Bildung nicht in allen kulturellen und religiösen Kontexten gleichermaßen geteilt wird.

[Angaben zu Autor / Autorin finden Sie hier](#)

Empfohlene Zitierweise

Könemann, Judith, Art. Religion, in: Wissenschaftlich Religionspädagogisches Lexikon im Internet (www.wirelex.de), 2015

Literaturverzeichnis

- Augustinus, De vera religione. Über die wahre Religion. Lateinisch/Deutsch. Übersetzung und Anmerkungen von Wilhelm Thimme. Nachwort Kurt Flasch, Stuttgart 1987.
- Berger, Peter L., Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie, Frankfurt a.M. 1988.
- Bruce, Steve, God is Dead. Secularization in the West, Blackwell 2002.
- Bourdieu, Pierre, Die Auflösung des Religiösen, in: Bourdieu, Pierre (Hg.), Rede und Antwort, Frankfurt a.M. 1987, 231-237.
- Davie, Grace, Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging, Oxford 1994.
- Davie, Grace/Heelas, Paul/Woodhead, Linda (Hg.), Predicting Religion. Christian, Secular and Alternative Futures, Aldershot 2003.
- Drehsen, Volker, Lebensgeschichtliche Frömmigkeit. Eine Problemskizze zur christlich religiösen Dimension des (auto-)biographischen Interesses in der Neuzeit, in: Sparr, Walter (Hg.), Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge, Gütersloh 1990, 33-62.
- Durkheim, Émile, Die elementaren Formen des religiösen Lebens, Frankfurt a.M. 2010, Erstveröffentlichung 1912.
- Finke, Roger/Stark, Rodney, The Churching of America 1776-1990. Winners and losers in our religious economy, New Brunswick 1992.
- Gabriel, Karl/Kaufmann, Franz-Xaver (Hg.), Zur Soziologie des Katholizismus, Mainz 1980.
- Geertz, Clifford, Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a.M. 1983.
- **Glock, Charles Young, Über die Dimensionen der Religiosität, in: Matthes, J. (Hg.), Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II, Reinbek 1969.**
- Gräb, Wilhelm, Religion als Deutung des Lebens. Perspektiven einer Praktischen Theologie gelebter Religion, Gütersloh 2006.
- Grözinger, Albrecht/Luther, Henning (Hg.), Religion und Biographie. Perspektiven zur gelebten Religion, München 1987.
- Heelas, Paul/Woodhead, Linda (Hg.), The spiritual revolution. Why religion is giving way to spirituality, Blackwell 2005.
- Hemel, Ulrich, Ermutigung zum Leben und Vermittlung religiöser Kompetenz – Ziele des Religionsunterrichts in der postmodernen Gesellschaft, in: Angel, Hans-Ferdinand (Hg.), Tragfähigkeit der Religionspädagogik, Graz 2000, 63-76.
- Hervieu-Léger, Danièle, Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung, Würzburg 2004.
- Höhn, Hans-Joachim, Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel, Paderborn 2007.

- Hölscher, Lucian, Religion im Wandel. Von Begriffen des religiösen Wandels zum Wandel religiöser Begriffe, in: Gräb, Wilhelm (Hg.), Religion als Thema der Theologie. Geschichte, Standpunkte und Perspektiven theologischer Religionskritik und Religionsbegründung, München 1999, 45-62.
- Huber, Stefan, Analysen zur religiösen Praxis in der Schweiz, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007, 158-167.
- Iannaccone, Laurence R., The consequences of religious market structure. Adam Smith and the economics of religion, in: Rationality and Society 3 (1991) 2, 156-177.
- **Kaufmann, Franz-Xaver, Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989.**
- Knoblauch, Hubert, Einleitung. Soziologie der Spiritualität, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 13 (2005), 123-131.
- Knoblauch, Hubert, Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2009.
- **Könemann, Judith, „Ich wünschte, ich wäre gläubig, glaub ich“. Zugänge zu Religion und Religiosität in der Lebensführung der späten Moderne, Opladen 2002.**
- Könemann, Judith, Religion als Differenzkompetenz eigenen Lebens. Zur Bedeutung religiöser Bildung in pluraler Gesellschaft, in: Zeitschrift für Katholische Theologie 133 (2011) 1, 69-82.
- Korsch, Dieter, Religion – Identität – Differenz. Ein Beitrag zur Bildungskompetenz des Religionsunterrichts, in: Evangelische Theologie 63 (2003), 271-279.
- Lübke, Hermann, Religion nach der Aufklärung, Graz 1986.
- Luckmann, Thomas, Neuere Schriften zur Religionssoziologie, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 12 (1960) 1, 315-326.
- Luckmann, Thomas, Unsichtbare Religion, Frankfurt a.M. 7. Aufl. 1991.
- Luhmann, Niklas, Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2000.
- Luhmann, Niklas, Funktion der Religion, Frankfurt a.M. 1977.
- Matthes, Joachim, Was ist anders an anderen Religionen? Anmerkungen zur zentristischen Organisation des religionssoziologischen Denkens, in: Bergmann, Jörg/Hahn, Alois/Luckmann, Thomas (Hg.), Religion und Kultur. Sonderheft 33 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie (1993), 16-30.
- Norris, Pippa/Inglehart, Ronald, Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide, Cambridge 2004.
- Otto, Rudolf, Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München 2004, Erstveröffentlichung 1917.
- Pentikäinen, Juha, The Scientology Church, o.O. 1996.
- Pollack, Detlef, Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II, Tübingen 2009.
- 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 (1995) 2, 163-190.**
- Pye, Michael, Comparative Religion. An Introduction through Source Material, New York 1972.
- Riesebrodt, Martin, Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der Kampf der Kulturen, München 2001.
- Schleiermacher, Friedrich, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Neu herausgegeben von Rudolf Otto, Göttingen 1967.

- Sloterdijk, Peter, Du musst Dein Leben ändern. Über Anthropotechnik, Frankfurt a.M. 2012.
- Sloterdijk, Peter/Finke, Roger, Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion, Berkeley 2000.
- Stark, Rodney/Bainbridge, William (Hg.), A Theory of Religion, New York 1989.
- Stolz, Jörg, Entwurf einer Theorie religiös-säkularer Konkurrenz, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 53 (2013) 1, 25-51.
- Tillich, Paul, Wesen und Wandel des Glaubens, Berlin 1966.
- Wagner, Falk, Was ist Religion?, Gütersloh 1991.
- Weber, Max, Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, in: Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, Tübingen 9. Aufl. 1988.
- Wendel, Saskia, Religionsphilosophie, Stuttgart 2010.

Impressum

Hauptherausgeberinnen:

Prof. Dr. Mirjam Zimmermann (Universität Siegen)

Prof. Dr. Heike Lindner (Universität Köln)

„WiReLex“ ist ein Projekt der Deutschen Bibelgesellschaft

Deutsche Bibelgesellschaft

Balinger Straße 31 A

70567 Stuttgart

Deutschland

www.bibelwissenschaft.de