

Erstaunliche religiöse Kompetenz

Qualitative Ergebnisse des RELIGIONSMONITORS

Armin Nassehi

Einleitung

Der RELIGIONSMONITOR der Bertelsmann Stiftung hat die Absicht, ein realistisches Bild des religiösen Lebens in der Bundesrepublik Deutschland und darüber hinaus in ausgewählten weiteren Ländern nachzuzeichnen. Empirisch kommen dabei sowohl qualitative als auch quantitative Forschungsmethoden zum Einsatz – und das nicht im Sinne einer Konkurrenz, sondern im Sinne einer Ergänzung. Die zentrale Fragestellung des qualitativen Teils der Untersuchung besteht nicht darin, im Sinne einer Inhaltsanalyse ein Tableau möglicher religiöser Inhalte aufzustellen oder gar eine vollständige Kartografie unterschiedlicher Religionsformen zu leisten. Ziel des qualitativen Teils der Untersuchung ist es vielmehr, der besonderen Struktur religiösen Erlebens und dem Problembezug von Religiosität auf die Spur zu kommen. Es scheint erhebliche Zweifel darüber zu geben, ob Religiosität an Intensität zunimmt oder abnimmt, ob Religiosität neue Sozialformen sucht und findet, ob überhaupt so etwas wie religiöse Kompetenzen verloren gegangen sind oder sich inzwischen anders darstellen als noch vor einer Generation. Die hier bearbeiteten Interviews, die speziell für den RELIGIONSMONITOR erhoben worden sind,¹ werden ein erstaunliches Ergebnis präsentieren: *In der Bundesrepublik herrscht eine erhebliche religiöse Kompetenz vor, das heißt die Menschen scheinen in der Lage zu sein, religiöse Formen nicht nur reflexiv zu identifizieren, sondern auch praktisch auf ihr Leben zu beziehen.* Ein solcher Befund wird womöglich erstaunen – zumal das Material zeigen wird, wie sehr sich die Form religiöser Kompetenz tatsächlich verändert hat.

¹ Die Interviews wurden im Frühjahr/Sommer 2007 von Dr. Henry Puhe, Institut für Sozialforschung und Kommunikation, Bielefeld, geführt und transkribiert.

1. Der RELIGIONSMONITOR – qualitatives Forschungsdesign

Das qualitative Forschungsdesign des RELIGIONSMONITORS schließt unmittelbar an die Konzeption der quantitativen Untersuchung an. Die quantitative Untersuchung differenziert die Ergebnisse nicht nur nach Kerndimensionen von Religiosität (intellektuelle, ideologische, öffentliche, private, Erfahrungs- und Spiritualitätsdimension). Sie differenziert diese Ergebnisse zusätzlich durch empirisch gewonnene Zentralitätstypen, das heißt durch religiöse Muster, nach denen eine Person entweder hoch religiös, religiös oder nicht religiös ist. Diese Dimensionen werden in den quantitativen Ergebnisberichten eingehend beschrieben.

Der Vorteil für den qualitativen Teil des RELIGIONSMONITORS besteht darin, dass für die qualitative Befragung Personen ausgewählt werden konnten, die bereits von EMNID befragt worden sind und von denen bekannt war, wie zentral für sie Religiosität ist. Zu diesem Zweck wurden 49 qualitative Leitfadeninterviews erhoben, deren Ziel es vor allem ist, die notwendigerweise eher abstrakten Ergebnisse der quantitativen Untersuchung zu ergänzen (Leitfaden s. S. 132).

Ziel und Struktur der qualitativen Untersuchung sind folgendermaßen kurz zu bestimmen:

1. Der qualitative Teil der Untersuchung zielt darauf ab, religiöse Praxen / Praktiken zu erheben und dabei darauf zu setzen, welche »Probleme« religiöse Kommunikation löst.
2. Unter »Problemen« wird nicht ein abstraktes Funktionenset verstanden, es sollen Daten generiert werden, in denen Probanden religiöse Kommunikation in einen eigenen, durch die Darstellungsform selbst generierten Problemzusammenhang rücken. Das Bezugsproblem der religiösen Rede wird so durch den Interviewtext selbst in einen Kontext gestellt. »Funktionalistisch« ist dieser Ansatz demnach nur auf der Methodenseite.
3. Der Umweg über »religiöse Kommunikation« kompensiert zum einen, dass sich religiöse Praxis empirisch nicht unmittelbar aufsuchen lässt. Zum anderen steht die Idee Pate, dass Kommunikation mit geringem Widerspruchsrisiko im qualitativen Interview dazu führt, Problemhorizonte selbst entfalten zu können. Damit wird das Interview selbst gewissermaßen »praktisch«.

4. Religiöse Kommunikation wird in diesem Kontext als Kommunikation angesehen, die sich im Medium des »Glaubens« bewährt. Es handelt sich hier nicht um Äußerungsformen, die Inhalte und Formen religiöser Natur in Anspruch nehmen, sondern die die spezifische Potenz der religiösen Rede aufrufen, sich in einer authentischen Haltung darzustellen.
5. Es geht hier nicht darum, im Sinne eines gewissermaßen intellektualistischen Missverständnisses die Differenziertheit oder das Wissen über Religion abzufragen. Ziel der Interviews ist es nicht, religiöses Wissen abzufragen, sondern den Interviewten die Gelegenheit zu geben, religiöse Kommunikation *selbst* in einen *eigenen* Problemhorizont zu stellen. Es soll dabei gelingen, die Interviewten dazu zu bringen, sich gewissermaßen religiös zu verhalten.
6. Daraus folgt, dass die Aufmerksamkeit zentral auf die *alltägliche*, die *alltagspraktische* Relevanz und Wirkmächtigkeit des Religiösen zu lenken ist. Nur wenn diese empirisch erhoben werden kann, ist es möglich, mehr zu leisten als nur die intellektuelle beziehungsweise die Weltbilder generierende Bedeutung des Religiösen auf den Begriff zu bringen.
7. All dies korrespondiert eng mit der quantitativen Konzeption des RELIGIONSMONITORS, dessen Fragebogen sich insbesondere dadurch auszeichnet, dass er religiöse Reflexivität nicht als ein Gütekriterium des Religiösen behandelt, sondern selbst als eine Variable, vor der religiöse Semantiken ebenso wie religiöse Praktiken zu interpretieren sind.
8. Ein Sample von 49 Interviews ist selbstverständlich nicht repräsentativ – was auch nicht Ziel der Untersuchung ist. Repräsentativ dürfte es freilich schon für die Typen und Formen sein, wie sie aus der quantitativen Untersuchung stammen. Um eine möglichst große Streuung zu gewährleisten, wurden die Interviews in zwei Regionen Deutschlands erhoben, nämlich in Berlin als urbanem Raum und in der Region Ostwestfalen-Lippe als ländlichem beziehungsweise kleinstädtischem Raum.²

² Zwischen den in Berlin und in Ostwestfalen-Lippe geführten Interviews lassen sich durchaus Milieu-Unterschiede ausmachen. Diese haben aber inhaltlich keinen systematischen Unterschied gemacht, sodass die Auswertung auf eine gesonderte getrennte Behandlung verzichten kann.

9. Eine wünschenswerte Synergie zwischen der qualitativen und der quantitativen Forschungsstrategie liegt darin, sich an aufeinander abgestimmten Fragestellungen / Interessen zu orientieren, um die Ergebnisse wechselseitig »lesbar« zu machen. Als entscheidende Dimensionen sind hier die im quantitativen Design erarbeiteten Dimensionen der »Zentralität« und der »Reflexivität« zu nennen, zumal beide wiederum stark an die Alltagsrelevanz des Topos rückgekoppelt sind.

Die Konzeption des qualitativen Parts des RELIGIONSMONITORS schließt auch an ein *substanzielles* Religionsverständnis an. Das wesentliche Merkmal des Religiösen wäre demnach im Bezug auf *Transzendenz* zu suchen – mit allen semantischen und thematischen Differenziertheiten, wie sie empirisch anzutreffen sind. Um es auf diese Formel zu bringen: Religion wird weder funktionalistisch auf bestimmte Inhalte verengt noch im Sinne von Kirchlichkeit auf bestimmte Konzepte. Vielmehr wird die Kommunikation des religiösen Erlebens der Interviewpartner im wahrsten Sinn des Wortes *ernst genommen*. Anders kann es nicht gelingen, das oben dargestellte Ziel zu erreichen, den von den Probanden *selbst erzeugten* Problemhorizont religiöser Rede und religiösen Erlebens auf den Begriff zu bringen.

Der Interviewleitfaden ist so aufgebaut, dass tatsächlich das je persönliche religiöse Erleben, die eigene Praxisform abgefragt wird, nicht nur die eher intellektuelle Form des Wissens – analog zum Aufbau der quantitativen Untersuchung.

Ein Hinweis zur Darstellung der Ergebnisse: Im Sinne einer qualitativen Auswertung geht es nicht um Häufigkeitsverteilungen und nicht um kausale Erklärungen, sondern um mögliche Formen, um Plausibilitäten und darüber, wie sich Religiosität derzeit in Deutschland phänomenologisch darstellt. Insofern wird das Sample nicht einmal ansatzweise quantifiziert, sondern es geht darum, typische Formen herauszuarbeiten, um ein genaueres Bild der Religionslandschaft in der Bundesrepublik zu erhalten.

2. Ergebnisse

Die 49 Interviews zeichnen ein reich schattiertes Bild religiösen Erlebens und Handelns und religiöser Praxisformen. Auf den ersten Blick freilich sind die Ergebnisse ernüchternd. Unabhängig vom Zentralitätstypus, also unabhängig davon, ob die Interviewpartner hoch religiös, religiös oder nicht religiös im Sinne der quantitativen Ergebnisse sind, lässt sich feststellen, dass sich die erzählten und berichteten Formen von Religiosität in nur sehr seltenen Fällen jenen eindeutigen konfessionellen beziehungsweise (welt-)religiösen Typen fügen, wie man dies womöglich erwarten oder annehmen sollte. Ein erster Blick scheint dafür zu sprechen, dass die Probanden tatsächlich nur sehr vereinzelt im Sinne der intellektuellen und im Sinne einer konfessionellen Dimension jenem Bild entsprechen, das organisierte, also kirchlich gebundene Religiosität als Bild von sich selbst hat. Im Klartext: Selbst wer sich explizit katholisch oder evangelisch identifiziert, kann im gleichen Atemzug Glaubensformen für plausibel halten, die der Systematik dieser Konfessionen nicht entsprechen. So kann sich ein katholischer Christ für Okkultes erwärmen, Wiedergeburt für plausibel halten oder esoterischen Ideen anhängen. Im gesamten Sample finden sich letztlich nur etwa drei bis vier Interviews, in denen die Probanden solche Inkonsistenzen vollständig vermeiden. Was also die Inkonsistenz der Entwürfe angeht, zieht sich dies durch die gesamte Gruppe der hoch religiösen wie der religiösen Interviewpartner, von den nicht religiösen ganz zu schweigen.

Dies ist zu erwähnen, um einer Gefahr zu entgehen: der Gefahr einer intellektualistischen oder allzu formalen Interpretation von Religiosität. Denn trotz aller Inkonsistenzen zeichnen die Interviews ein reichhaltiges Bild von Transzendenzerfahrungen, die in der erwarteten Weise in einer Form von Authentizität vorgetragen werden, wie sie letztlich typisch für religiöse Kommunikation ist. Bei der Interpretation der Ergebnisse muss also berücksichtigt werden, dass die religiöse Landschaft der Bundesrepublik zwar keineswegs unabhängig von oder ungebunden an kirchliche Organisationsformen geprägt ist, dass aber die Kirchenmitgliedschaft selbst das individuelle religiöse Erleben letztlich nicht eindeutig bestimmt.

2.1 Inkonsistenz als Problem und als Lösung

Die Interviews zeichnen also ein Bild von Inkonsistenz, das als Inkonsistenz aber letztlich nur demjenigen erscheint, der tatsächlich eine unmittelbare Übertragung religiöser / konfessioneller Lehrmeinungen in individuelle Glaubensformen erwartet. Ein zentrales Ergebnis lautet also: *Die religiösen Chiffren sind überwiegend tatsächlich am eigenen Erleben orientiert und nur sehr begrenzt durch bloße Mitgliedschaft beziehungsweise bloße kirchlich-religiöse Praxis bestimmt.*

In der Religionssoziologie herrscht Einigkeit darüber, dass Religiosität keineswegs nur aus abfragbaren Inhalten und abgrenzbaren Mustern besteht, sondern sich als ein Komplex von Praktiken bewähren muss, um tatsächlich alltagsweltlich plausibel zu sein, eben *praktisch wirksam zu werden*. Die Ergebnisse zeigen sehr deutlich, dass jene Form von praktisch eingespielter Volksreligiosität nur in sehr begrenztem Maße sichtbar wird – dies wäre eine Form, die letztlich ohne Bekenntnisse und Reflexion auskommt, weil alles durch die Praxis selbst bestimmt wird: Kasualien, rituelle und liturgische Muster, Wiederholungen, eindeutige Regeln usw. Sieht man von dieser eher tradierten Form von Religiosität ab, die in unserem Sample nur sehr begrenzt vorkommt, bemühen sich die Interviewpartner weitgehend darum, ihre religiöse Standortbestimmung tatsächlich an gelebter Praxis auszurichten – genau gesprochen: *an ihrer je eigenen Praxis*.

Diesen Befund wird man landläufig als *Individualisierung des religiösen Erlebens und der religiösen Praxis* interpretieren. Das ist sicher richtig, aber es steckt mehr dahinter. Es geht nicht nur um das individuellere Erleben einer gewissermaßen feststehenden religiösen Praxisform, sondern es sind die Formen selbst, die individualisiert werden. Sowohl bei den hoch religiösen als auch bei den religiösen Gesprächspartnern wird sehr deutlich, wie die Plausibilität der sagbaren Sätze sich der eigenen Lebenspraxis verdankt. *Jeder hat seinen eigenen Glauben*, heißt es immer wieder, was letztlich die Gemeinschaft stiftende Idee religiöser Praxis konterkariert. Dass jeder seinen eigenen Glauben hat, meint hier freilich nicht die *bürgerliche* Form der individuellen Re-Interpretation einer stabilen religiösen Praxis. Wer heute so spricht, gehört weniger zu jenen Bürgern des 19. Jahrhunderts, an die ein Friedrich Schleiermacher als an die *Gebildeten unter den Ver-*

ächtern des Religiösen sich richten konnte. Es ist eher ein Erleben, das offensichtlich daran gewöhnt ist, in einer inkonsistenten Welt zu leben. Anders formuliert: Musste man in der bürgerlichen Gesellschaft die Bürger noch dafür gewinnen und kulturprotestantisch überreden, religiös-rituelle Praxis individuell zu leben und sich zu unterscheiden, verschwindet heute die religiöse Form vollständig hinter individuellen Kombinationsmustern. Was in der quantitativen Untersuchung des RELIGIONSMONITORS als Typus des »Komponisten« bezeichnet wird, zeigt sich in den qualitativen Interviews als eine Form, die offensichtlich daran gewöhnt ist, in einer Welt zu leben, die mit Inkonsistenzen zurechtkommt.

Man darf dieses Ergebnis nicht unterschätzen: Inkonsistenz ist hier kein Mangel, sondern ein Zeichen dafür, wie sehr Bewohner einer modernen Gesellschaft an Inkonsistenz gewöhnt sind und letztlich vieles für kommensurabel halten: Es lassen sich dann christliche und esoterische, buddhistische und animistische Formen miteinander kombinieren, ohne dass damit die einzelnen Formen diskreditiert werden.

Die bisherige Präsentation formuliert dies negativ. Man kann aber auch positiv formulieren: Zu behaupten, dass den Menschen in der Bundesrepublik so etwas wie religiöse Erlebnis- und Praxisformen verloren gegangen seien, lässt sich nicht halten. Im Gegenteil: Es gelingt nahezu dem gesamten Sample, auf religiöse Formen zurückzugreifen – und das nicht nur im Sinne einer bürgerlichen reflektierten oder schlicht Mitgliedschaft bekennenden Form, sondern im Hinblick auf eine Praxis, die tatsächlich den klassischen Kanon religiöser Fragen stellt. Das gilt im Übrigen auch für die Nichtreligiösen. Nur in einem einzigen Fall lässt sich beobachten, dass der Interviewpartner überhaupt nicht an religiöse Formensprache anschließen kann. Selbst für Religionslose ist es also höchst plausibel, welche Fragen Religion stellt und welcher Art die Antworten sind. Daraus eine anthropologische Religiosität des Menschen abzuleiten, lässt sich nicht aus dem Material entnehmen. Was das empirische Material aber deutlich und stabil zeigt, ist dies: In der Gesellschaft in Deutschland ist Religion und Religiosität ein generalisiertes Medium, das auch denjenigen vertraut ist, die nicht religiös im Sinne konkreter Glaubenserfahrungen sind.

Daraus lässt sich eine Konsequenz ziehen, die sich nicht unmittelbar aus dem Material entnehmen lässt, aber der das Material wenigstens in die Hände spielt. Vieles wirkt letztlich wie ein *Fernsehformat*. Wenn von Buddhisten die Rede ist, von Vorbildern, von beispielhaften religiösen Persönlichkeiten (man trifft allzu oft auf den Dalai Lama), aber auch von religiösen Themen, so kennen die Interviewpartner dies zumeist aus den Medien, vor allem aus dem Fernsehen. Womöglich wird das Fernsehen bis heute unterschätzt – denn es scheint nicht nur Bilder zu vermitteln, sondern vor allem *unterschiedliche Bilder*. Fernsehformate gewöhnen an Inkonsistenzen. Sie zeigen Unterschiedliches – und machen doch alles miteinander kommensurabel. So ähnlich sprechen auch unsere Interviewpartner. Darin zeigt sich die ganze *Postbürgerlichkeit* des modernen Lebens, auch des religiösen Lebens. Es gibt offensichtlich keine zentralen Institutionen mehr – die bürgerliche, vor allem kulturprotestantische, aber auch die bürgerlich-katholische Form des individualisierten Religionsverständnisses hatten sich in ihrer individualisierten Form in den letzten drei Jahrzehnten vor allem an der Kirche selbst gerieben. Das ist die typische bürgerliche Form der Auseinandersetzung, für die die Kritik an der Institution Kirche zugleich eine ungeheure Anerkennung dieser Institution voraussetzt. Nicht nur die affirmative Kirchenmitgliedschaft, sondern auch die Kritik an der Kirche hat die religiösen Motive gebunden, *kirchlich* gebunden. Es hat Inkonsistenzen gewissermaßen bürgerlich weggearbeitet. Wenn es eine starke Veränderung gibt, dann ist es diese: *Es scheinen nicht mehr die kirchlichen Institutionen zu sein, an denen sich die Religiosität gerade von Hochreligiösen abarbeitet, sondern die authentische Präsentierbarkeit des eigenen Lebens, das sich den Konsistenzumutungen konfessioneller Praxis unmerklich, aber deutlich entzieht*. Man kann es aufgrund unseres Materials geradezu auf eine Formel bringen: *Je intensiver unsere Interviewpartner ihr eigenes Glaubensleben erleben, desto mehr geraten sie in eine innere Distanz zur kirchlichen Praxis*, ohne diese freilich generell abzulehnen. Inkonsistenz ist dann nicht mehr das Problem – sondern die Lösung für authentische, unverwechselbare Präsentierbarkeit.

2.2 Authentizität als Form

Um die Gestalt des Religiösen in unserer Gesellschaft auf den Begriff zu bringen, wurde für die qualitative Untersuchung die Hypothese entwickelt, dass sich religiöse Kommunikation vor allem dadurch auszeichnet, dass sie im Medium der authentischen Selbstpräsentation erfolgt. Als Arbeitshypothese lässt sich formulieren, dass sich religiöse Äußerungsformen – dazu gehören nicht nur gesprochene Worte, sondern jegliche Praktik von rituellem Tun bis zur demonstrativen Haltung – im Medium des Glaubens ereignen, ihre Plausibilität also anders als die meisten anderen Äußerungsformen einer ganz bestimmten Form der authentischen Haltung (oder wenigstens ihrer Inszenierung) verdanken. Wer im Medium des Glaubens spricht, setzt sich selbst in eine Position des authentischen Sprechers. Das macht es religiöser Kommunikation wie keiner anderen möglich, sich indirekt zu äußern, in Bildern und Symbolen zu sprechen, Unbestimmtheit zuzulassen, wie unser Material zeigt: auch Inkonsistenzen. Zugleich wird Religion anders kritisierbar als andere Äußerungsformen: Man kann den religiösen Gehalt eines Satzes (oder weiter: einer etwa rituellen Praktik) zwar intellektuell oder sachlich kritisieren, kaum aber den Akt des Glaubens selbst.

Liest man unser Interviewmaterial unter diesem Aspekt, lässt sich die Arbeitshypothese tatsächlich bestätigen. Zwar gelingt es kaum jemandem, sich im Sinne einer religiös-konfessionellen oder kirchlichen Lehrmeinung konsistent darzustellen. Was aber durchweg als typische Form religiöser Kommunikation gelingt, ist die Form authentischer Selbstdarstellung, durch die religiöse Kommunikation wirkt. Man kann das auf die Formel bringen: *Wer religiös angesprochen wird, antwortet religiös.*

Dass das für diejenigen Interviewpartner gilt, die zur Gruppe der Religiösen und der Hochreligiösen gehören, darf nicht erstaunen. Es gilt aber zum Teil auch für die Nichtreligiösen, für die Religiosität wenigstens als semantische Form kommunizierbar ist. Man darf dabei die Interviewsituation nicht unterschätzen. Es ist höchst unwahrscheinlich, dass jemand einem Interviewer gegenüber völlige Indifferenz präsentiert – was aber erstaunt, ist die Tatsache, dass auch Nichtreligiöse gewissermaßen mit authentischer Attitüde sprechen

(müssen), wenn sie auf ihre Religiosität angesprochen werden. Das beweist wiederum nicht eine Universalität des Religiösen – es beweist aber wenigstens, dass religiöse Erwartungsstile in der Gesellschaft präsent sind. Also auch die kommunikative Begründung, selbst auf Religiosität zu verzichten, wird gewissermaßen von jenem religiösen Erwartungsstil infiziert.

Die Authentizität der religiösen Rede erlaubt es in der Tat nicht, dem Präsentierten zu widersprechen – selbst wenn die Inhalte theologisch oder religionssystematisch abstrus sind. Was Religion wohl tatsächlich erlaubt, ist eine individuelle Selbstpräsentation, in der tatsächlich die Person als Person zum Ausdruck kommt. *Jeder hat seinen eigenen Glauben*, verweist dabei in der Tat auf eine Form von Religiosität, bei der weniger das *Was* als das *Wie* im Vordergrund steht. Dies ist kein Plädoyer dafür, von jeglichem religiösen Inhalt abzusehen – diese Forderung wäre ebenso naiv wie unsinnig. Es ist aber ein Appell, sich dem empirischen Befund zu stellen, dass die moderne Sozialform der Religion tatsächlich eher auf einen Erwartungsstil als auf konkrete *Inhalte* verweist. Der *Wie*-Aspekt ist dabei insofern von Interesse, als damit eine weitere religionssoziologische Hypothese bestätigt wird, die in religiösen Formen stets einen Rekurs aufs *Ganze* meint. Dass in einer inkonsistenten Welt, die in geradezu unvermittelte Gegenwarten zu zerfallen scheint, mit diesem Ganzen kein gesellschaftliches Ganzes oder gar so etwas wie »die Welt« mehr gemeint sein kann, versteht sich von selbst. Dieses Ganze ist eher die *biografische Konstruktion von Ganzheit*. Die authentische Rede erzeugt semantisch eine Einheit – sie arbeitet sich in unseren Interviews daran ab, das zeitlich, sachlich und sozial differenzierte, inkonsistente und bisweilen unbegreifliche Leben *als eine Einheit darstellen zu können*. Darin bleibt die Thematisierung des Religiösen durchaus einer traditionellen Form verpflichtet, nämlich der Herstellung von Ganzheit, von *Transzendenz* im durchaus substanziellen Sinne. Gerade deshalb – und das scheint das aufregendste Ergebnis der Studie zu sein – lässt sich den gesagten Sätzen nichts entgegenhalten. Man kann ihnen theologisch widersprechen, man kann vielleicht Bildung gegen manche Merkwürdigkeit setzen und Reflexion über Begriffe und Inkonsistenzen einfordern – aber man kann den gesagten Sätzen kaum widersprechen. *Es wird in den Interviews mit wenigen Ausnahmen eine erstaunliche religiöse Kom-*

petenz sichtbar, einem auf Authentizität zielenden Erwartungsstil zu folgen und darin tatsächlich »religiös« zu sein, indem das, was gesagt wird, als Glaubenserlebnis präsentierbar wird. Es sei noch einmal betont, dass dies natürlich in erster Linie für die beiden religiösen Gruppen gilt, zum Teil aber auch für die Religionslosen, die sich auf Nachfrage religiöser darstellen, als sie es womöglich selbst erwartet hatten. Soziologisch gesprochen und wiederholt: *Religiös wird man durch religiöse Ansprache.*

Es ist dies nicht unbedingt eine schwächere oder weniger alltagsrelevante Form von Religiosität, sondern eine eher *postbürgerliche* Religiosität. Wenn man unter Bürgerlichkeit die Versöhnung von Unterwerfung unter ein allgemeines Muster (auch des Konfessionell-Religiösen) und individuellem Wollen versteht, so ist die in unseren Interviews präsentierte Form des Religiösen eine *postbürgerliche Form*. Es geht nicht mehr um die Versöhnung von allgemeinem Anspruch und individuellem Leben, sondern um die authentische Präsentierbarkeit individuellen Glaubenslebens, bisweilen unter Verzicht auf jede Orientierung an verallgemeinerbaren Erwartungen. Exakt dies ist der Hintergrund für die in den Interviews fast überall zu hörende Kirchenferne vor allem der Hochreligiösen. Ihre Kirchenferne ist keine Kirchenferne aus Desinteresse an der Religion, auch keine generelle Kritik an der Kirche. Vielmehr ist der Punkt der Auseinandersetzung das eigene Leben, die Plausibilisierung religiöser Sätze durch Darstellung von Authentizität. Vielleicht müssen sich heute vor allem die Gebildeten unter den Vertretern der Religion damit abfinden und darauf einrichten lernen, dass Religion keineswegs vollständig außer Form geraten ist, aber eine *postbürgerliche Form* angenommen hat.

2.3 Religion und Politik

In den Interviews kommt der Zusammenhang von Religion und Politik auf zweifache Weise vor: *erstens* im Sinne der globalen Auseinandersetzungen, die im Namen religiöser Bekenntnisse diskutiert werden; *zweitens* im Sinne einer Kritik des politischen Engagements von Kirchen.

Erstens: Die Konfrontation zwischen den Weltreligionen ist präsent, wobei die Interviews erstaunlich deutlich zwischen der religiösen und der politischen Dimension zu unterscheiden wissen. Allerdings ist deutlich zu beobachten, dass diese politische Dimension proportional mit der Religionsferne wächst. Auch dies verweist darauf, dass der in der qualitativen Untersuchung ausgewiesene Anteil von erstaunlichen 70 % religiöser und hoch religiöser Personen sich im Rahmen der qualitativen Untersuchung bestätigt. Besonders oft taucht dabei ein Hinweis auf die angeblich besonders friedliche Tradition des Buddhismus auf, dem keinerlei politische Macht beziehungsweise kein Streben nach politischer Macht nachgesagt wird – auch hier lebt die Sachkenntnis von Medienerfahrungen, die offensichtlich in der Lage sind, religiöse Probleme zu lösen, das Problem nämlich, wie sich religiöse Praxis mit Toleranz verbinden lässt

Zweitens: In einigen Interviews wird betont, dass die Kirchen selbst zu sehr als politische Akteure auftreten. Hier ist umgekehrt zu beobachten: Je näher die Personen an konkreten Glaubenserfahrungen sind, desto unplausibler erscheinen ihnen politische Stellungnahmen der Kirchen, wobei unter politischen Stellungnahmen letztlich alles zu subsummieren ist, was über den im engeren Sinne religiösen Bereich hinausgeht. Womöglich machen sich die Kirchen – zumindest nach diesen Ergebnissen – mit all dem, womit sie sich als in der Gesellschaft präzente Akteure darstellen wollen (Kirchentage mit großem Programm, politische Stellungnahmen usw.), für die religiösen Mitglieder am wenigstens glaubwürdig. Dies weist auf ein Dilemma hin: In einer (angeblich!) immer religionsferneren Lebenswelt versuchen die Kirchen Andockstellen anzubieten – die dann von den religiös erheblich kompetenteren Klienten gar nicht als religiöse Formen wahrgenommen werden.

2.4 Religion als Kultur

Spätestens mit der Globalisierung der Gesellschaft und mit der Medialisierung unserer Wirklichkeit ist eine *Kulturalisierung* der meisten sozialen Phänomene zu beobachten. Als Kultur erscheinen Phänomene dann, wenn alle Gegenstände »kommensurabel« werden. Die

»Kommensurabilität aller Gegenstände«, die etwa Theodor Adorno noch vor 40 Jahren aus einer gewissermaßen bürgerlichen Perspektive hochnäsiger beklagte, ist inzwischen als Folge einer voll durchmediatisierten Gesellschaft zum Normalfall geworden. Exakt das lässt sich auch an unserem Interviewmaterial beobachten und nachvollziehen. Unabhängig von der Zentralität des religiösen Erlebens erscheint Religion in den Interviews als *Kultur*. Das bedeutet Folgendes: Religiöse Formen werden stets als eine Möglichkeit unter anderen präsentiert – und diese Möglichkeiten scheinen sich tendenziell auf gleicher Augenhöhe zu begegnen. So wird nicht selten eingeräumt, dass andere Möglichkeiten genauso gut seien, und so werden dann auch sich ausschließende Inhalte miteinander kombinierbar. Was zuvor als *Fernsehformat* bezeichnet wurde, meint etwa, dass in bestimmten Erzählkontexten die christliche Tradition beschworen wird, mit Rekurs auf den Tod Jesu Christi, zugleich aber Chiffren eines Buddhismus oder okkultistischer und esoterischer Inhalte, deren Kommensurabilität darin zum Ausdruck kommt, dass man sich deren Lösungen besser »vorstellen« kann. Die bürgerliche Gesellschaft ist mit der Erfahrung der Kulturalisierung, vor allem der Kulturalisierung der Religion noch durch Distinktionsreaktionen umgegangen, mit der Betonung der Erhabenheit der eigenen Tradition und mit einer Stratifizierung von Lösungen – die eigene erschien dann als die historisch späteste und damit fortgeschrittenste. Distinktion ist nur in solchen Interviews zu beobachten, wo entweder der politische Anspruch anderer Religionen (vor allem des Islam) kritisiert wird oder wo die Interviewten letztlich nur einen eher traditionellen Fokus auf die eigene Konfession haben. Die überwiegende Mehrheit aber ringt geradezu darum, keiner anderen Religion das Recht auf ihre authentischen Erfahrungen abzusprechen, und greift dann auf entsprechende Versatzstücke zurück. Vor allem eine Art »Buddhismus light« ist dabei besonders populär, und zwar in allen drei Gruppen, also sowohl bei den hoch religiösen als auch bei den religiösen und sogar bei den nicht religiösen Personen. Das entscheidende Passungskriterium besteht darin, die Versatzstücke in der eigenen Erzählung beziehungsweise in der eigenen Perspektive unterzubringen – ein weiterer Hinweis auf die besondere Potenz religiöser Rede, die Einheit der Person nicht herzustellen, aber wenigstens auf einen Begriff zu bringen.

Was oben als Inkonsistenz diskutiert wurde, ist letztlich das Ergebnis solcher *Kulturalisierung*. Dass Inkonsistenz den Interviewpartnern letztlich nicht als Problem erscheint, hat mit dieser Erfahrung der Kulturalisierung zu tun. Unter religiösen Gesichtspunkten hat dies zur Folge, dass religiöse Inhalte unterschiedlicher Provenienz kombinierbar werden. Die Kulturalisierung der Religion führt, so unser Material, demnach nicht mehr zu jener Distinktionsbewegung früherer Zeiten, sondern zu einer Destillierung einer gewissermaßen indifferenten Idee von Religiosität, die sich vor allem in Postulaten nach einer angemessenen Lebensführung niederschlägt. *Aufrichtigkeit, Ehrlichkeit, Wahrhaftigkeit, Verantwortung* und *Toleranz* sind jene Begriffe, die immer wiederkehren – sie stehen gewissermaßen für das, was die meisten Interviewpartner als das Ergebnis gelungener Religiosität betrachten. Das gilt übrigens auch für die Nichtreligiösen. Die erstaunliche Folge der Kulturalisierung religiöser Inhalte sowie der Kommensurabilität aller Inhalte ist eine geradezu kulturübergreifende Idee von Religiosität, die tatsächlich an der Lebensführung ansetzt: ein integriertes Leben zu leben und zum Gemeinsinn beizutragen; und dies ist auch das, was die Nichtreligiösen von der Religion erwarten – und von sich selbst auch! Dies ist letztlich die Quintessenz dessen, was sich als Selbstverständnis des praktischen Aspekts von Religiosität durch das gesamte Material zieht.

2.5 Zentralität

Die bisherige Darstellung der Ergebnisse hat sich daran orientiert, vor allem die Gemeinsamkeiten zwischen den drei verschiedenen Zentralitätstypen zu betonen beziehungsweise die Unterschiede nur in Nuancen herauszuarbeiten. Man sollte als Ergebnis des qualitativen Teils des RELIGIONSMONITORS ernst nehmen, dass es durchaus eine flächendeckende Vertrautheit mit religiösen Fragestellungen beziehungsweise religiösen Formen gibt. Völliges Unverständnis ist die absolute Ausnahme.

Freilich lassen sich nun im Sinne der Konstruktion maximaler Verschiedenheit durchaus Profile der drei Gruppen formulieren, was hier kurz und holzschnittartig erfolgen soll, um die Heterogenität des Materials nicht allzu sehr zu vernachlässigen.

Hochreligiöse: Wie bereits die Ergebnisse der quantitativen Untersuchung nahe legen, bedeutet *hohe* Religiosität keineswegs Kirchlichkeit oder konfessionelle Eindeutigkeit und Gebundenheit. Was die qualitativen Ergebnisse auch bestätigen, ist die Tatsache, dass hohe Religiosität tatsächlich damit korrespondiert, dass die religiöse Sicht auf die Dinge und religiöse Erfahrung für die eigene Persönlichkeit beziehungsweise hier für die Erzählbarkeit der eigenen Person zentral ist. Und fast flächendeckend wird in diesem Typus die Kirchenbindung relativiert. Wirklich religiös erscheinen die Dinge erst dann, wenn man semantisch betonen kann, dass sie ganz aus der Person und ihrer Besonderheit selbst stammen und nicht allein durch kirchliche Mitgliedschaft bewirkt wird – selbst wenn diese faktisch bedeutsam sein sollte. Ebenso nahezu flächendeckend korrespondiert hohe Religiosität mit einer intensiven religiösen Sozialisation im Kindesalter und in der Herkunftsfamilie – und auch wenn Personen erst im Erwachsenenalter zu einer intensiven religiösen Praxis finden, geht das stets mit Kindheitserfahrungen mit Religion einher. Dies scheint der entscheidende Prädiktor für die Bedeutsamkeit von Religion und Religiosität in späteren Lebensphasen zu sein – was aus der Perspektive der Kirchen von besonderer Bedeutung sein dürfte.

Religiöse: Von den hoch religiösen Interviewpartnern unterscheidet sich dieser Typus vor allem dadurch, dass der Glaube weniger Alltagsrelevanz hat. Auch dies bestätigt die Ergebnisse der quantitativen Untersuchung. Religion läuft hier gewissermaßen wie eine *Hintergrundmusik* mit, die zwar riten- und kirchenkritisch vorgetragen wird, aber doch gerade darauf zurückgreift: auf Taufe, Kommunion / Konfirmation, Hochzeit, Beerdigung, Weihnachten, Ostern und ähnliche Anlässe, die sich dann irgendwie *von selbst* verstehen – von selbst heißt, dass dies exakt die Hintergrundmusik ist, die mitläuft. In diesem Typus gibt es zwei Besonderheiten, in denen sich die Interviewpartner von den anderen unterscheiden. Das ist zum einen das Verständnis von *Religion als Gesetz*, also als ein System, das Regeln vorgibt, ethische Vorgaben macht und eine Ordnungsfunktion erfüllen soll. Zum anderen ist es die Betonung der *ästhetischen* Dimension, also des ästhetischen Rahmens für Kasualien, der Architektur und der Musik. Auch hier spielt übrigens der Hinweis auf frühe religiöse Sozialisation eine entscheidende Rolle.

Nichtreligiöse: Es ist schon betont worden, dass Nichtreligiöse unserer Untersuchungsgruppe keineswegs flächendeckend religiös »unmusikalisch« sind. Auch hier werden Grundwerte und Regeln des Zusammenlebens oftmals mit religiösen Inhalten in Verbindung gebracht, zugleich ist hier die Wahrnehmung von Kirchen, Konfessionen und Religionen als politischen Akteuren stärker als in den beiden anderen Gruppen. Ferner stammt das Wissen um religiöse Praxis hier noch stärker als in den beiden anderen Gruppen offensichtlich aus Medienquellen, vor allem aus dem Fernsehen. Und die beste Presse hat der »Buddhismus« als friedliche Religion und der Dalai Lama – ja, man muss es so formulieren – als »Popstar« des Religiösen. Ansonsten korrespondiert Nicht-Religiosität mit mangelnden Erfahrungen mit Religion in der eigenen Kindheit oder auch schlicht mit dem Fehlen von Gelegenheiten, etwa durch DDR-Sozialisation.

Diese drei Typen erweisen sich im Material als relativ stabil, und zugleich lässt sich deutlich beobachten, dass diese Typen tatsächlich inhaltlich indifferent sind, das heißt sie messen tatsächlich den Intensitätsgrad, nicht aber bestimmte religiöse Inhalte. Ferner darf die Intensität des religiösen Erlebens nicht mit seiner Reflexivität verwechselt werden. Reflexivität im Sinne einer intellektuellen oder gebildeten Form der Selbstthematisierung kommt in allen drei Gruppen vor – macht aber letztlich keinen Unterschied im Hinblick auf die Struktur des religiösen Erlebens.

Was den drei Typen im Übrigen noch gemeinsam ist, ist eine Indifferenz in der Erwartung, ob sich Religiosität in der Bundesrepublik intensivieren wird oder nicht. Die Antworten schwanken hier – ein immer wiederkehrender Topos ist freilich der, dass Religiosität keineswegs wegen der weltpolitischen Auseinandersetzungen und wegen des religiösen Fundamentalismus an Bedeutung gewinnen werde, sondern weil soziale Sicherheiten nachlassen werden und der »Materialismus« an seine Grenzen stoßen werde.

2.6 Religiöse Sozialisation

Es ist schon erwähnt worden, soll hier aber noch einmal kurz auf den Begriff gebracht werden. Das qualitative Interviewmaterial zeigt ein-

deutig, dass Religiosität im Erwachsenenalter in entscheidendem Maße davon abhängig ist, ob man eine kindliche und familiäre religiöse Sozialisation genossen hat. Dies wird von den Interviewpartnern stets als Selbstbeschreibung mitgeliefert – *das verliert man nicht*. Damit bestätigt sich, dass sich Religiosität tatsächlich weniger in der intellektuellen Dimension stabilisiert, sondern letztlich durch Kommunikation. Schon oben haben wir formuliert: *Wer religiös angesprochen wird, antwortet religiös*. Man muss wohl ergänzen: *Nur wer religiös angesprochen wird, antwortet religiös*. Religiosität ist in der Tat ein soziales Phänomen, sie gedeiht dort, wo religiöse Erfahrung kommunizierbar wird, wo sie anschlussfähig werden kann und wo sich ein sozialer Rahmen dafür findet. Aus dem individualisierten Stil des Religiösen, wie er vor allem aus der kirchendistanten und kirchenkritischen Haltung auch hoch religiöser Interviewpartner spricht, zu schließen, dass solche Religionsformen ohne einen Rahmen auskommen, wäre ein Kurzschluss. Wir wissen aus anderen Bereichen der Gesellschaft – Partnerwahl und Partnerschaft, ästhetische Stile, Berufswahl und -praxis, Konsum etc. –, dass ein individualisierter Stil keineswegs ohne soziale Bestätigung und ohne soziale Anschlussfähigkeit auskommt. Im Gegenteil: Es bedarf gerade dafür eines sozialen Rahmens, in dem dies erwartbar ist – ob in der bürgerlich reflektierten Form, die davon abhängig war, dass Individualisierung in einem entsprechend gebildeten Umfeld stattfand, in dem man seine komplizierte Selbstreflexion überhaupt zum besten geben kann, oder in der von uns hier sogenannten *postbürgerlichen* Form von Authentizität, die nur dort funktionieren kann, wo alles kommensurabel wird und der Sinn der authentischen Rede die Authentizität der Rede selbst ist. Auch dies muss sozial möglich sein. Das gilt auch für religiöse Äußerungsformen – es bedarf solcher Orte der Anschlussfähigkeit, ohne die die individuelle Selbstäußerung nicht möglich ist. Die Frage ist also: Wie lässt sich religiöse Sozialisation über die Kindheit hinaus fortsetzen? Und wo? Dies ist eine Anfrage an das Verhältnis von Religion und Kirche, der letzte Punkt der Analyse.

2.7 Religion und Kirche

Unsere Ergebnisse bedeuten für die Kirchen ein merkwürdiges Dilemma. Je intensiver sich die je eigene Religiosität darstellt, desto innerlich unabhängiger scheinen die Personen von ihrer Kirchlichkeit zu sein – das bedeutet freilich nicht, dass sie kirchliche Angebote nicht in Anspruch nehmen. Für solche Informationen ist das qualitative Material nicht geeignet. Das Angebot an Kasualien, an Rahmen und Formen ist letztlich auf die Gruppe der Religiösen ausgerichtet, deren Religiosität sich letztlich auf solche Schnittstellen gründet – wir haben das mit dem Stichwort der *Hintergrundmusik* belegt.

Dieser Befund lässt sich organisationssoziologisch interpretieren. Organisationen spielen in der modernen Gesellschaft die Rolle, Funktionssysteme wie Wirtschaft, Politik, Erziehung / Bildung oder auch Wissenschaft mit Inseln zu versorgen, in denen Entscheidungen gefällt werden, in denen sich rationale Kalküle konzentrieren und die zur Strukturierung des Systems beitragen. Man kann sich also kein Wirtschaften ohne Unternehmen vorstellen, wie auch ein politisches System ohne staatliche Institutionen nicht denkbar wäre. Solche Organisationen bündeln die ökonomischen und politischen Aktivitäten einer Gesellschaft. Und Ähnliches leisten Kirchen für die Religion. Solange die Mitgliedschaft in einer Kirche obligatorisch war und religiöse Aktivitäten mit kirchlichen Aktivitäten weitgehend zusammenfielen, ist dieser Zusammenhang deutlich und einsichtig. Unser empirisches Material zeigt aber, dass innerhalb des Religionssystems gewissermaßen *unorganisierte* und *unorganisierbare* Formen religiösen Erlebens sich etablieren – auch bei denjenigen, denen intensives religiöses Erleben alles andere als fremd ist.

Nun haben nahezu alle Mitgliedschaftsorganisationen – Parteien, Gewerkschaften, Interessenverbände etc. – Probleme mit der Mobilisierung. Das Prekäre für die Kirchen freilich – das legen unsere Ergebnisse nahe – besteht darin, dass es gar kein Mobilisierungs- oder Motivationsproblem zu geben scheint, sondern dass sich besonders intensives Erleben und Handeln im Bereich des Religiösen dem Zugriff der Organisationen wenn nicht entzieht, dann zumindest sich distanziert dazu verhält. Die Frage ist, wie sich Kirchen dazu verhalten können. Üblicherweise ist eine kirchliche Strategie, *den Glauben zu*

stärken. Das scheint nicht die Methode der Wahl zu sein, sondern eher, wie sich Kirchen darauf einstellen können, an die neue Weise einer kulturalisierten Form des Glaubens und an jene Inkonsistenz anzuschließen, die für sie eigentlich unerträglich sein müsste. Eine der Formen ist sicher *Ästhetisierung* – auch um an die Form des Glaubens anzuschließen, also daran, dass derjenige, der im Medium des Glaubens spricht, die Form authentischer Rede in Anspruch nimmt.

3. Zusammenfassung

Die drei wichtigsten Ergebnisse der qualitativen Untersuchung lassen sich folgendermaßen auf den Begriff bringen:

Erstens: In den qualitativen Interviews zum RELIGIONSMONITOR kommt eine erstaunliche religiöse Kompetenz von Sprechern zum Ausdruck. Diese Kompetenz spricht eindeutig dafür, dass Religiosität in der Gesellschaft der Bundesrepublik anschlussfähig ist. Das Material zeugt weder von einer säkularisierten Gesellschaft, noch zeugt es davon, dass den Menschen die religiöse Formensprache abhanden gekommen ist.

Zweitens: Gemäß der der Untersuchung zugrunde liegenden Hypothese ist religiöse Formensprache tatsächlich an der besonderen Potenz authentischer Rede orientiert. Es gelingt den Gesprächspartnern, ihre Erzählungen und Beschreibungen auf die eigene Lebenspraxis zu beziehen und damit durchaus im traditionellen Sinne transzendenzbezogene Aussagen über »Ganzheiten« zu machen, wobei diese Ganzheiten eher biografische als weltbezogene Ganzheiten sind. Der Problemhorizont religiösen Erlebens ist die individuelle Lebensführung.

Drittens: Die Interviews folgen zum größten Teil nicht jener bürgerlichen Erwartung an Konsistenz und konfessionelle Eindeutigkeit der religiösen Selbstbeschreibung. Sie zeichnen vielmehr ein Bild einer religiösen Realität, die in einer sich selbst als inkonsistent erlebten Gesellschaft darauf reagiert, alles miteinander kommensurabel zu machen, und somit eine *Kulturalisierung* religiöser Inhalte hervorbringt. Diese Inhalte müssen nicht mehr reflexiv, intellektuell oder konfessionell, also bekenntnismäßig zusammenpassen. Sie orientieren sich viel-

mehr an der möglichen Authentizität je individueller religiöser Rede. Dass *jeder seinen eigenen Glauben hat*, bedeutet hier nicht mehr wie in der bürgerlichen Form, dass jeder innerhalb eines allgemein geteilten Musters möglichst unverwechselbar seinen Ausdruck finden muss und dafür das Medium der Bildung und der biografisch-filigranen Reflexion in Anspruch nimmt. Diese Erwartung an eine bürgerlich-reflexive Form des Religiösen wird abgelöst durch eine *postbürgerliche* Form, deren Maßstab gerade nicht ein Allgemeines ist, an dem sich das Individuum als Individuum bewährt, sondern ein Besonderes, das durch den authentischen Vortrag plausibel wird. Inhalte geraten dabei in den Hintergrund, weil sie letztlich nicht für sich zählen, sondern nur in der Form, wie sie authentisch eingesetzt werden können.

Die Konsequenz aus diesen Ergebnissen kann nur lauten, dass professionelle Beobachter des Religiösen, dass Kirchen und Religionspädagogen, dass auch die Gebildeten unter den Vertretern des Religiösen sich auf diese postbürgerliche Form einstellen müssen, wenn sie gehört werden wollen.

Interviewleitfaden

1. *Wann hatten Sie das letzte Mal persönlich etwas mit Religion zu tun?*
2. *Gibt es etwas Religiöses, das in Ihrem Alltag vorkommt? Geben Sie bitte Beispiele dafür an! Welche konkreten Auswirkungen hat dies auf Ihren Alltag?*
3. *Welche Bedeutung hatte Religion früher für Sie? Können Sie dafür Beispiele bringen? Welche Bedeutung hat Religion heute in Ihrem alltäglichen Leben? Können Sie dafür Beispiele bringen?*
4. *Was ist für Sie ein religiöses Thema?*
5. *Allah, Gott, Jahwe – was hat das / was haben sie miteinander zu tun?*
6. *Wer ist Experte in religiösen Fragen?*
7. *Glauben Sie, dass Religion in Deutschland zukünftig eine stärkere oder eine geringere Bedeutung haben wird als heute?*