

Michael Krüggeler und Peter Voll

## Säkularisierung oder Individualisierung? Variationen zu "Faust" I, Vers 3415ff.

Wenn angesichts der realen Vervielfältigung religiöser Orientierungen und Aktivitäten auch die soziologischen Analysen von Religion in der modernen Gesellschaft vielfältig und folglich unbestimmt werden – dann hilft zuweilen der Griff zur klassischen Literatur, mehr Licht ins Dunkel zu bringen. Entsprechend soll im folgenden die berühmte Gretchenfrage aus Goethes "Faust" – im öffentlichen Gespräch über Religion wie es scheint nach wie vor *der* zitierfähige Topos – dazu dienen, das Schicksal der Religion in der Moderne in unterschiedlichen theoretischen Varianten zu beschreiben.<sup>1</sup>

Betrachtet man Margaretens Frage nach der Religion im religionssoziologischen Horizont, dann fällt nämlich auf, daß Goethe im Dialog in "Marthens Garten" auf Margaretens Frage an Faust:

*"Nun sag: wie hast du's mit der Religion?" (3415)*

Gretchen selbst auch gleich eine Antwort vorwegnehmen läßt:

*"Du bist ein herzlich guter Mann,*

*Alein ich glaub, du hältst nicht viel davon." (3416-17)*

Mit diesen Sätzen gibt Goethe das Thema an, innerhalb dessen die Gebildeten – (spätestens) seit der Aufklärung – die Beziehung zwischen Religion und moderner Gesellschaft als Beziehung einer Unverträglichkeit wahrnehmen: In der Perspektive der "Säkularisierung" – des Religionsverlustes – vermutet das einfache Mädchen einen Dissens des hochgebildeten Mannes zur gesellschaftlich vorgegebenen Religion. Zugleich ist augenfällig, daß Margarete weiß, wovon sie spricht: Sie typisiert "Religion" im Sinne des gesellschaftlich ausdiffe-

---

<sup>1</sup> Dem Beitrag liegt ein Referat vor der Jahresversammlung des Nationalen Forschungsprogramms 21 "Kulturelle Vielfalt und nationale Identität" am 25. Oktober 1990 in Basel zugrunde. Der Vortrag diente der Präsentation des Teilprojekts "Konfessionelle Pluralität, diffuse Religiosität und kulturelle Identität in der Schweiz", das unter Leitung von Roland J. Campiche (Lausanne) und Alfred Dubach (St. Gallen) durch Claude Bovay und die beiden Autoren bearbeitet wird. Die Daten stammen aus einer im Rahmen dieses Projektes durchgeführten Repräsentativbefragung der Schweizer Wohnbevölkerung im Jahre 1988/89, bei der 1315 Personen zwischen 16 und 75 Jahren aus allen Sprachregionen befragt worden sind. Im Frühjahr 1992 erscheint eine Publikation der Ergebnisse unter dem Titel "Croire en Suisse(s)/Jeder ein Sonderfall?". Um den Vortragsstil beibehalten zu können, sind Referenzen und technische Hinweise auf ein Minimum beschränkt worden. Statt dessen sei auf die genannte Publikation verwiesen.



renzierten Teilsystems und seiner kulturellen Institutionen – den christlichen Kirchen – in einer doppelten Richtung:

*"Du ehrst auch nicht die heiligen Sakramente ... (3423)  
Zur Messe, zur Beichte bist du lange nicht gegangen.  
Glaubst Du an Gott?" (3425-26)*

Margarete spricht von Religion in den beiden Dimensionen der Beteiligung (belonging) und des Glaubens (belief). Eine ausgreifende Debatte über "Dimensionen der Religiosität" hat genau diese beiden Aspekte seit der Anregung von Charles Y. GLOCK (1962) als die zwei Kerndimensionen zur universellen Konzeptualisierung von Religion herausgestellt. Die folgenden Überlegungen gehen aus von der religiösen Dimension des Glaubens und meinen damit jenen Aspekt von Religion, der sich in der Zustimmung zu bestimmten, doktrinal mehr oder weniger systematisch formulierten Glaubensaussagen zum Ausdruck bringt.

Auch Faust antwortet in der Dimension des Glaubens, auf die Frage nach Gott. Aber er weigert sich, die soziale Typik der Rede Gretchens zu übernehmen. Faust formuliert seine Kosmisierung von Welt auf der Basis subjektiven Gefühls, und er lehnt es ab, diesem einen Namen zu geben:

*"Und wenn Du ganz in dem Gefühle selig bist,  
Nenn es dann wie du willst:  
Nenns Glück! Herz! Liebe! Gott!  
Ich habe keinen Namen  
Dafür! Gefühl ist alles;  
Name ist Schall und Rauch,  
Umnebelnd Himmelsglut." (3452-58)*

Gretchen aber hält, gegen Faustens subjektive Religiosität, an der Notwendigkeit des Namens fest. Mit dem Zwang zur individuellen Auswahl und zur subjektiven Verantwortung kulturell-religiöser Orientierungen steht das moderne Individuum, dessen Perspektive Faust hier repräsentiert, immer auch in der Gefahr der Kommunikationslosigkeit. Angesichts der "Inkommunikabilität der Icherfahrung" (Luhmann 1987, 127) versteht das Individuum vielleicht sich selbst, findet aber mangels kollektiver Verbindlichkeit und ohne soziale Vorbilder keine Anknüpfungspunkte mehr für religiöse Kommunikation. Aus diesem Grund vielleicht bezieht Margarete – ahnungsvoll – Fausts Äußerungen auf den Repräsentanten der christlichen Religion zurück:

*"Das ist alles recht schön und gut;  
Ungefähr sagt das der Pfarrer auch,  
Nur mit ein bißchen andern Worten." (3460-62)*



Die Schwierigkeiten in diesem Gespräch, die unterschiedlichen Perspektiven, aus denen heraus beide über "Religion" sprechen, bezeichnen exemplarisch die Schwierigkeiten des Religionssoziologen, die Frage nach Religion im Kontext der modernen Gesellschaft überhaupt nur zu formulieren. Fragt der Forscher wie Margarete im Sinne der Erwartungen der christlichen Institutionen, so sieht er sich dem Vorwurf ethnozentrischer Blickverengung ausgesetzt: Der am kulturellen Rahmen des Christentums gewonnene Religionsbegriff gibt sich als universelles Konzept von Religion aus. Andere oder neue Formen von Religion kommen diesem Religionsbegriff dann entweder gar nicht oder nur als defizitäre Formen in den Blick. Formuliert der Forscher die Frage nach der Religion dagegen wie Faust aus der Perspektive der Wahrnehmung der gesellschaftlichen Subjekte, so steht der Religionsbegriff, der dann allzu viele und zunehmend unbestimmte Bedeutungen umfassen muß, in der Gefahr, seine analytische Kraft einzubüßen.

Dieses Dilemma zwischen der Typisierung der Religion vor dem kulturellen Hintergrund des Christentums und der freien Subjektivität in der Wahrnehmung von Religion kann man sich in der empirischen Religionssoziologie nur bewußt halten, man kann ihm nicht ausweichen. Denn der Vielfalt der kursierenden Religionsbegriffe entspricht die Vielfältigung kultureller und religiöser Perspektiven in der modernen, i.e. funktional differenzierten Gesellschaft: Auf die Lösung begrenzter Probleme ausgerichtete Teilsysteme produzieren eine Vielfalt unterschiedlicher Perspektiven und möglicher Weltansichten. Gesellschaftliche Stabilität ergibt sich hier über die Wahrnehmung verschärfter Kommunikationsgrenzen, etwa der Grenzen zwischen wirtschaftlicher, politischer oder religiöser Kommunikation. Damit wird ein einheitsstiftendes Prinzip kultureller Normierung faktisch unmöglich und möglicherweise auch unnötig. Somit spiegelt sich in der Pluralisierung der modernen Kultur und der ihr korrespondierenden Vielfalt der Religionsbegriffe auch der Sachaspekt der Auflösung eines einheitsstiftenden kulturell-religiösen Prinzips in der modernen Gesellschaft.

Angesichts des Dilemmas haben wir zur Operationalisierung der religiösen Dimension des Glaubens auf drei Fragen oder Deutungsprobleme zurückgegriffen, von denen angenommen werden kann, daß die historischen Religionen zu ihrer Lösung einen substantiellen Beitrag geleistet haben (Kaufmann 1989, 82-88): Die Weltdeutung aus einem einheitlichen Prinzip (Kosmisierung), das Problem der Deutung des Todes (Kontingenzbewältigung) und die Frage nach der Zukunft der menschlichen Gesellschaft (symbolische Sozialintegration). Zu jeder Frage werden Antworten in der Form standardisierter Items vorgegeben, die Glaubensaussagen in fünf "semantischen Systemen" repräsentieren: 1. Christlicher Glaube, 2. Allgemeiner Transzendenzglaube,



3. Humanistische Weltanschauung, 4. Atheistische Weltanschauung und 5. Synkretistisch-neureligiöser Glaube.

Schaubild 1: Religiöse Orientierungen – das Instrument

---

<i>Funktionen von Religion Glaubenssysteme</i>	Existenz einer höheren Macht (Kosmisierung)	Bedeutung des Todes (Kontingenz)	Zukunft der Menschheit (Integration)
--	---	----------------------------------	--------------------------------------

---

Christlicher Glaube

Allgemeiner Transzendenzglaube

Humanistische Weltanschauung

Atheistische Weltanschauung

Synkretistisch-neureligiöser Glaube

---

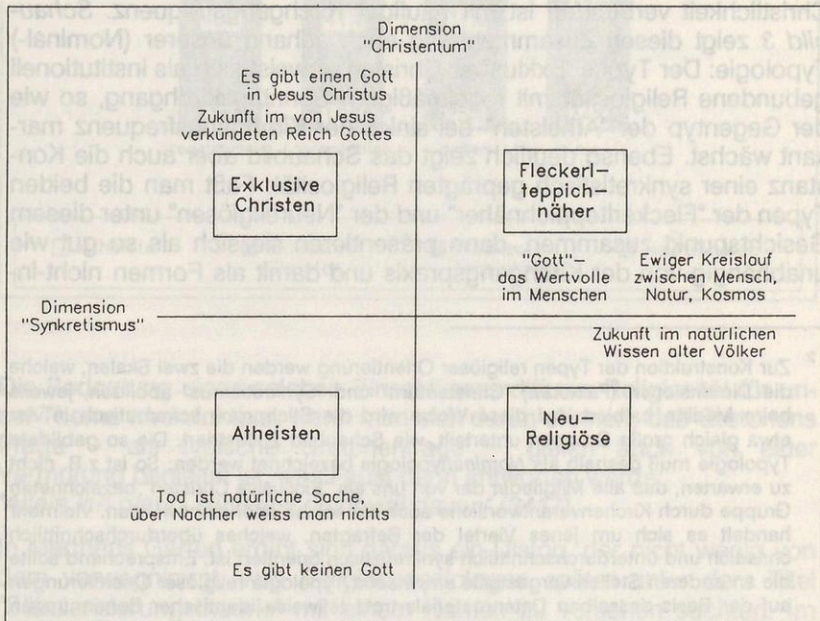
In diesem Schema wird also die Frage nach der Religion nicht mehr nur institutionell-christlich typisiert, vielmehr sind funktional äquivalente Weltanschauungen und alternative religiöse Orientierungen einbezogen. Immer noch aber handelt es sich im Rahmen einer quantitativ-empirischen Befragung um eine Standardisierung der Frage nach der Religion. Aufgrund dieser methodischen Grenze haben wir unsere Fragestellung konzeptuell eingeschränkt auf die Erforschung der Verwendung "religiöser Semantik" in der Schweiz. Damit zielt unsere Problemstellung weniger auf die Beantwortung der Frage "Was glauben die SchweizerInnen?" als um die Rekonstruktion von individuellen und sozialen Bedingungen, die als Verwendungskontexte unterschiedlicher religiöser Semantiken zu beschreiben sind.

Die Analyse des aus 18 Aussagen bestehenden Variablenkomplexes im Instrumentarium religiöser Orientierungen fördert ein Grundmuster mit drei Dimensionen religiöser Orientierungen zutage, deren zwei die Grundlage unserer folgenden Analysen bilden (Schaubild 2). Als dominante Orientierungsvorgabe tritt eine erste Dimension zwischen Christentum und Atheismus hervor: Schweizerinnen und Schweizer orientieren sich zuerst entlang der Zustimmung oder Ablehnung einer christlich/nicht-christlichen religiösen Semantik. Das bedeutet, daß "Religi-



on" in der Schweiz (nach wie vor) als christlich typisierte Religion wahrgenommen wird. Anders gesagt: Die Items der christlichen und atheistischen Semantik weisen hohe Validität auf, bei ihnen kann man relativ sicher sein, daß die Befragten die Aussagen im Sinne der Vorgabe verstanden haben. Etwas anders verhalten sich die beiden anderen Dimensionen, deren Existenz zugleich deutlich macht, daß Religiosität und Christlichkeit in der Schweiz nicht oder nicht mehr identisch sind. In der zweiten Dimension "Synkretismus" mischen sich Aussagen aus der synkretistischen und humanistischen Semantik und interpretieren so den Inhalt der Dimension gegenseitig. Die dritte – hier nicht berücksichtigte – Dimension "Tod" enthält Aussagen, die sich ausschließlich mit der religiösen Deutung des Todes beschäftigen (z.B. "Reinkarnation"). Beide Dimensionen sind infolge ihrer mangelnden institutionellen Fixierbarkeit schwieriger zu interpretieren – und zwar sowohl für die Forscher wie auch für die Befragten. Es ließe sich im einzelnen zeigen, daß je nach Verwendungszusammenhang die Aussagen dieser Dimensionen entweder im Sinne traditioneller Popularreligiosität oder eines neureligiösen Synkretismus interpretiert werden müssen.

Schaubild 2: Dimensionen und Typen religiöser Orientierung





Die Unabhängigkeit der Dimensionen voneinander eröffnet nun die Möglichkeit einer typologischen Betrachtung des Glaubens in der Schweiz. Auf der Basis der beiden Dimensionen "Christentum" und "Synkretismus" werden daher vier (Nominal-) Typen religiöser Orientierung gebildet<sup>2</sup> (Schaubild 2): Im Typ "*Exklusive Christen*" sind Befragte zusammengefaßt, die in der Dimension "Christentum" eine hohe, und in der Dimension "Synkretismus" eine niedrige Orientierung aufweisen. Den zweiten Typ bezeichnen wir in Anlehnung an Thomas Luckmanns Übersetzung des Begriffs der "Bricolage" als "*Fleckerlteppichnäher*": ein Typ mit gleichzeitig christlicher und synkretistischer Orientierung. Demgegenüber gelten als "Atheisten" solche Befragte, die dazu neigen, weder synkretistische noch eine christliche Semantik zu verwenden. Schließlich orientiert sich der Typ der "*Neureligiösen*" primär im Rahmen der synkretistischen und einer nicht-christlichen Semantik.

In der empirischen Religionssoziologie gilt ein enger, gleichlaufender Zusammenhang zwischen der hier typisierten Dimension des "Glaubens" und der zweiten Kerndimension von Religion, der religiösen "Praxis" – im christlichen Kontext meist operationalisiert über den Sonntagsgirchgang –, als sicherer Wissensbestand: Mit geringer Kirchgangshäufigkeit sinkt die christlich-doktrinale Orientierung, so wie hohe Christlichkeit verbunden ist mit häufiger Kirchgangsfrequenz. *Schaubild 3* zeigt diesen Zusammenhang auch anhand unserer (Nominal-) Typologie: Der Typus "Exklusiver Christen" erweist sich als institutionell gebundene Religiosität mit regelmäßigem Sonntagsgirchgang, so wie der Gegentyp der "Atheisten" bei sinkender Kirchgangsfrequenz markant wächst. Ebenso deutlich zeigt das Schaubild aber auch die Konstanz einer synkretistisch geprägten Religiosität: Faßt man die beiden Typen der "Fleckerlteppichnäher" und der "Neureligiösen" unter diesem Gesichtspunkt zusammen, dann präsentieren sie sich als so gut wie unabhängig von der Kirchgangspraxis und damit als Formen nicht-in-

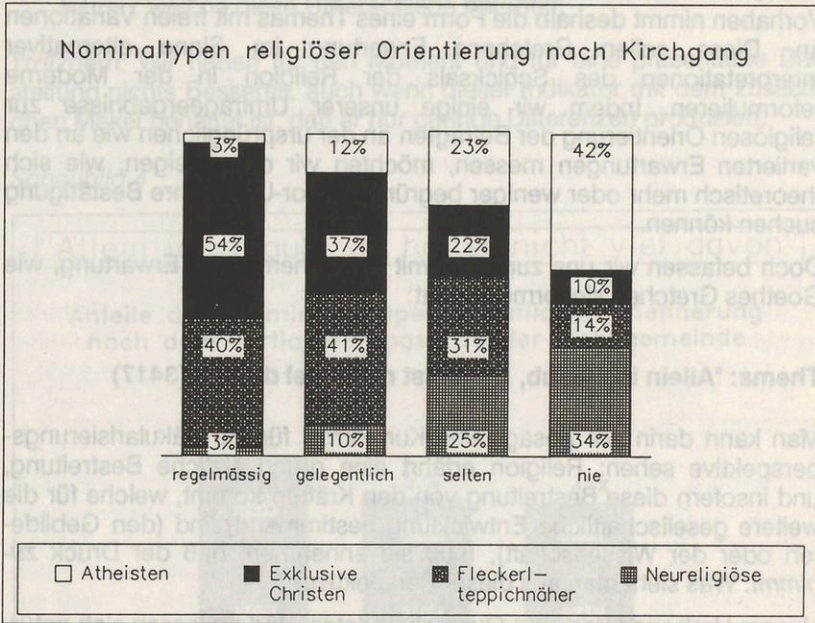
---

<sup>2</sup> Zur Konstruktion der Typen religiöser Orientierung werden die zwei Skalen, welche die Dimensionen (Faktoren) "Christentum" und "Synkretismus" abbilden, jeweils beim Median halbiert. Auf diese Weise wird die Stichprobe schematisch in vier etwa gleich große Gruppen unterteilt, wie Schaubild 2 illustriert. Die so gebildete Typologie muß deshalb als *Nominaltypologie* bezeichnet werden: So ist z.B. nicht zu erwarten, daß alle Mitglieder der von uns als "Exklusive Christen" bezeichneten Gruppe durch Kirchenverantwortliche auch als solche anerkannt würden. Vielmehr handelt es sich um jenes Viertel der Befragten, welches überdurchschnittlich christlich und unterdurchschnittlich synkretistisch orientiert ist. Entsprechend sollte die an anderen Stellen vorgestellte *empirische* Typologie religiöser Orientierungen auf der Basis desselben Datenmaterials trotz teilweise identischer Benennungen der Typen nicht mit der hier konstruierten Nominal-Typologie verwechselt werden. Die uns hier interessierende Illustration bestimmter theoretischer Überlegungen ist anhand beider Verfahren möglich.



stitutioneller, "diffuser" Religiosität. Zwar wird man die "Fleckerlteppich-näher" präziser fassen müssen als eine Mischform aus institutionell-kirchlicher und diffuser, nicht kirchlich gebundener Religiosität. Dennoch: Auf der Basis der breit formulierten Frage nach religiösen Orientierungen gelingt hier der Nachweis einer synkretistisch-diffusen, das heißt einer weder im Blick auf Doktrin noch auf Praxis kirchlich fixierten Religiosität in der modernen Schweiz.

Schaubild 3



Die Bedeutung eines solchen Einschlusses diffuser Religiosität für unser Thema wird sichtbar, wenn man sich daran erinnert, daß Gretchens Frage – als typische Gretchenfrage – gleich auch von einer Vermutung begleitet ist, was Faust denn antworten werde:

*"Allein ich glaub, du hältst nicht viel davon" (3417).*

In Marthens Garten ergibt sich daraus ein Dialog, der nicht wenig von dem vorwegnimmt, was Religionssoziologen später unter dem Titel "Säkularisierungstheorie" mit einem Namen zu versehen suchten. Im folgenden soll uns jedoch nicht Fausts Antwort weiter beschäftigen, sondern die Erwartung, in welcher Gretchen ihre Frage formuliert hat.



Denn wie bei jeder Frage präjudiziert auch hier die Erwartung die Antwort.

*Unsere Frage* wird es im folgenden also sein, was aufgrund dieser Erwartung, die uns für die Grundannahme der Säkularisierungstheorie steht, ins religionssoziologische Blickfeld gerät. Bisher haben wir uns damit befaßt wie man fragt, wenn man mit Gretchen annimmt: "Du hältst nicht viel davon", und wie die Frage auch in standardisierter Form offener gestellt werden könnte. Nun soll es darum gehen, welche Antworten man auf die so oder anders gestellte Frage erhält. Unser Vorhaben nimmt deshalb die Form eines Themas mit freien Variationen an. Diese sollen Gretchens Erwartung im Sinne alternativer Interpretationen des Schicksals der Religion in der Moderne reformulieren. Indem wir einige unserer Umfrageergebnisse zur religiösen Orientierung der Befragten an der ursprünglichen wie an den variierten Erwartungen messen, möchten wir dann zeigen, wie sich theoretisch mehr oder weniger begründete Vor-Urteile ihre Bestätigung suchen können.

Doch befassen wir uns zunächst mit dem Thema, der Erwartung, wie Goethes Gretchen sie formuliert hat:

### **Thema: "Allein ich glaub, Du hältst nicht viel davon" (3417)**

Man kann darin wie gesagt eine Kurzformel für die Säkularisierungsperspektive sehen: Religion erfährt eine grundsätzliche Bestreitung, und insofern diese Bestreitung von den Kräften kommt, welche für die weitere gesellschaftliche Entwicklung bestimmend sind (den Gebildeten oder der Wissenschaft), muß sie annehmen, daß der Druck *zunimmt*. Was sieht man aus dieser Perspektive?

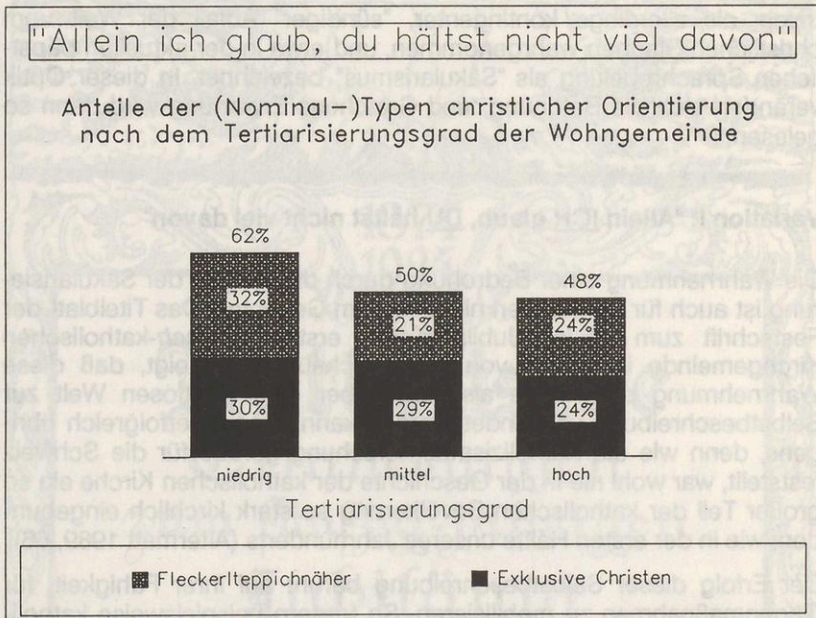
Unsere Umfragedaten sind Querschnittdaten, und so lassen sich natürlich keine direkten Rückschlüsse auf Prozeßverläufe ziehen. Wenn wir so etwas wie "Säkularisierung" modellieren wollen, dann müssen wir deshalb versuchen, unterschiedlich moderne Lebenskontexte zu vergleichen. Wir möchten dies im folgenden anhand einer rein quantitativen Unterscheidung der Wohnorte der Befragten nach dem Tertiarisierungsgrad tun. Ein hoher Anteil an Erwerbstätigen im Dienstleistungssektor gilt uns dabei als Indiz für eine vergleichsweise fortgeschrittene strukturelle Modernisierung. Dieses Verfahren gleicht zunächst allerdings verdächtig einer trivialen Umsetzung der üblichen Vorstellung, daß die Leute auf dem Land noch etwas häufiger zur Kirche gehen als in der Stadt. Es hat darüber hinaus noch einige weitere Schönheitsfehler, die nicht verschwiegen werden sollen:



- Es vernachlässigt den Umstand, daß Gebiete struktureller Ungleichheit nicht unabhängig voneinander existieren: der Tertiarisierungsgrad bringt damit zumindest teilweise Zentrum-Peripherie-Differenzen zum Ausdruck. Stadt-Land-Differenzen in der religiösen Orientierung oder im religiösen Verhalten können damit immer auch darauf statt auf Modernisierung zurückgeführt werden;
- Es vernachlässigt Prozesse der kulturellen Diffusion: Normen und Werte des Zentrums können in die Peripherie diffundieren und damit Unterschiede ausgleichen, oder aber zu Gegenreaktionen führen, welche diese Unterschiede betonen;

Trotzdem: Wir haben für den Moment und für eine präsentable Darstellung nichts Besseres, auch wenn dieser Indikator mit dem zusätzlichen Makel behaftet ist, daß er nur geringe Differenzen produziert.

Schaubild 4



Sieht man sich nun die Anteile an, welche die im ersten Teil beschriebenen Typen christlicher Orientierung in den einzelnen Kontexten aufweisen (Schaubild 4), so kann die Säkularisierungshypothese tatsäch-



lich einige Plausibilität für sich beanspruchen: Insgesamt nimmt der Anteil der Befragten mit überdurchschnittlicher christlicher Orientierung von 62% auf 48% ab, wobei der Rückgang der Gruppe der sogenannten Exklusiven Christen erst beim Übergang von der zweiten zur dritten Stufe, etwas freihändig interpretiert: beim Übergang von der Industrie- zur Dienstleistungsgesellschaft, stattzufinden scheint.

Eine lange Tradition der Aufklärung macht für diese Entwicklung die zunehmende Bildung der Menschen verantwortlich, so z.B. deutlich Max Weber (1920, 564), wenn er davon ausgeht, daß "am größten und prinzipiellsten ... die bewußte Spannung der Religiosität gerade zum Reich des denkenden Erkennens" sei. Von dieser Seite erscheint Säkularisierung als ein Emanzipationsprozeß und als Befreiung vom Aberglauben, die umso unvermeidlicher und unumkehrbarer sind, je mehr sie strukturell, in der Volksbildung und Wissenschaft, in der Rationalität kapitalistischen Wirtschaftens und bürokratischen Verwaltens, verankert sind. Von der andern Seite wird der Prozeß, beinahe symmetrisch, als allerdings kontingenter, "sündiger" Abfall der Welt vom christlichen Glauben wahrgenommen, und etwa in der aktuellen päpstlichen Sprachregelung als "Säkularismus" bezeichnet. In dieser Optik verändert sich die Betonung, und Gretchens Erwartung wird dann so gelesen:

### **Variation I: "Allein ICH glaub, DU hältst nicht viel davon"**

Die Wahrnehmung einer Bedrohung durch die Wogen der Säkularisierung ist auch für die Kirchen nicht neu. Im Gegenteil: Das Titelblatt der Festschrift zum 50-Jahr-Jubiläum der ersten *römisch*-katholischen Kirchgemeinde in Zürich von 1924 (Schaubild 5) zeigt, daß diese Wahrnehmung der Kirche als Gegenüber einer gottlosen Welt zur Selbstbeschreibung verwendet werden kann. Höchst erfolgreich übrigens, denn wie die Katholizismus-Forschung gerade für die Schweiz feststellt, war wohl nie in der Geschichte der katholischen Kirche ein so großer Teil der katholischen Bevölkerung so stark kirchlich eingebunden, wie in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts (Altermatt 1989, 66).

Der Erfolg dieser Selbstbeschreibung beruht auf ihrer Fähigkeit, für Gegenmaßnahmen zu mobilisieren. So fordern beispielsweise katholische Bischöfe eine Re-Evangelisierung Europas, und der Leiter der evangelikalen Kampagne "Credo 91" erklärt in einem Radiogespräch, daß er die Schweiz für ein Land halte, das erst wieder zu seinen christlichen Ursprüngen zurückgeführt werden müsse (Religion heute, Freitag, 19.10.1990). Wie sehr die Übernahme einer Innen/Außen-Perspektive, d.h. einer Polarisierung von Religion und Kirche auf der einen



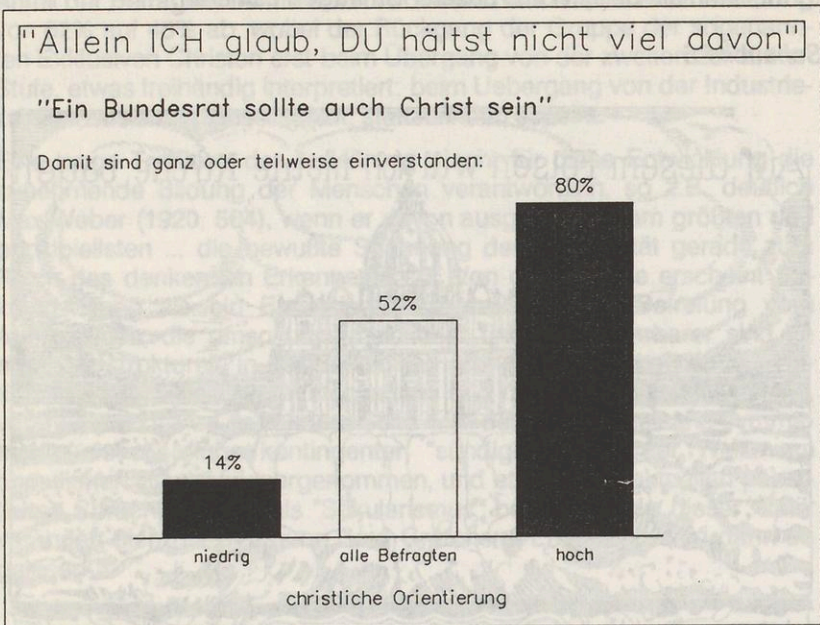
gegen die Gesellschaft auf der andern Seite, die Wahrnehmung überformt, kann ein Beispiel aus unserer Umfrage illustrieren:

Schaubild 5





Schaubild 6



Eine große Mehrheit, nämlich 80% all jener Befragten, welche sämtlichen Aussagen der christlichen Dogmatik zugestimmt haben, vertreten die Ansicht, daß ein Bundesrat als Mitglied der schweizerischen Exekutive auch Christ sein sollte, und dies trotz oder vielmehr wohl gerade wegen der Säkularisierung. Und die Gegenseite wird ein solches Ansinnen ablehnen, *im Namen* der Säkularisierung.

Sowohl die umstandslose Einordnung in die aufklärerische Tradition wie auch die leichte Verwendbarkeit für die religiöse Selbst- und Situationsbeschreibung sollte allerdings den Säkularisierungsbegriff in zwei Hinsichten verdächtig gemacht haben:

(1) drängt sich der Verdacht auf, daß er sich weniger zur analytischen als zur handlungsleitenden Verwendung eignet;

(2) macht seine handlungsleitende Eignung deutlich, daß er von einer klaren sozialen Identifizierbarkeit der Religion wie ihres vermuteten Gegenübers ausgeht. Der Begriff macht nur Sinn, wenn er sich auf die institutionalisierte Religion bezieht, die dann der Gesellschaft (oder besser: ihren Institutionen, dem Staat, der Wissenschaft usw.) gegenüber-



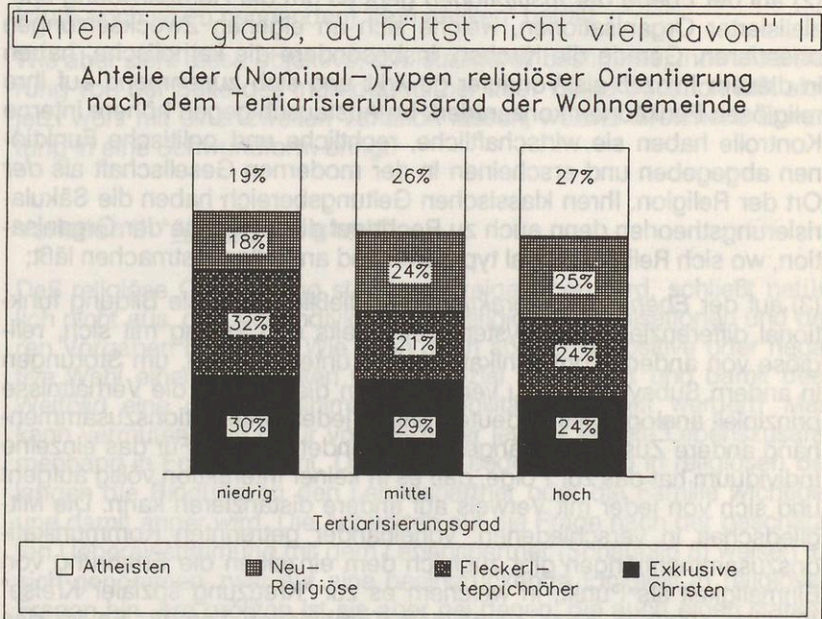
gestellt werden kann. Der Säkularisierungsbegriff setzt mithin jene Trennung voraus, deren Nicht-Existenz er in die Vergangenheit zurückprojiziert.

Wir kehren deshalb nochmals zurück zu unserem Thema und schauen, was aus Gretchens Vermutung wird, wenn wir nicht-institutionelle, diffuse Religiosität einzubeziehen suchen:

### Thema (Reprise): "Allein ich glaub, du hältst nicht viel davon"

Wie Schaubild 7 zeigt wächst auch in der erweiterten Perspektive der Anteil der Gruppe, die als atheistisch qualifiziert worden ist. Aber es wächst auch der Anteil derjenigen, die einer frei flottierenden, neuen Religiosität zugerechnet werden können und die kaum mehr viel Verwendung für die christliche Semantik zeigen.

Schaubild 7



Bei aller Vorsicht angesichts der geringen Differenzen, unter denen sich teilweise noch andere Bewegungen verbergen, kann man daraus



wohl doch den Schluß ziehen, daß neue transzendenzorientierte Formen des Umgangs mit den Bezugsproblemen der Religion zumindest nicht ausgeschlossen sind. Die Zeichen, daß Religion und Moderne nicht in einem simplen Verhältnis gegenseitiger Unverträglichkeit stehen, führen uns dazu, den sogenannten Säkularisierungsprozeß teilweise zu rekonzeptualisieren und in die Perspektive einer differenzierungstheoretisch begründeten Individualisierungstheorie zu rücken.

Dabei sollen Prozesse auf den drei Ebenen der Gesamtgesellschaft, der Organisationen und der Interaktionen unterschieden werden:

(1) Auf einer *gesamtgesellschaftlichen Ebene* sind die mit dem Namen "Säkularisierung" belegten Prozesse mit dem Verlust des Deutungsmonopols von Religion verbunden: Die Entwicklung von gesellschaftlichen Subsystemen, welche sich an ihren eigenen Medien (Geld, Macht usw.) und deren Codes orientieren und sich nicht mehr religiös legitimieren, etabliert in ihrem Gefolge auch die Möglichkeit eines Pluralismus der Weltdeutungen aus der jeweiligen Systemperspektive;

(2) auf der *Ebene der Institutionen* geht es um die Herausbildung spezialisierter Organisationen, welche sich an eigenen Zwecksetzungen orientieren. Gerade die Kirchen, insbesondere die katholische, haben in diesem Prozeß als Vorläufer gewirkt und sich zunehmend auf ihre religiösen Funktionen konzentriert. Im Austausch gegen höhere interne Kontrolle haben sie wirtschaftliche, rechtliche und politische Funktionen abgegeben und erscheinen in der modernen Gesellschaft als *der* Ort der Religion. Ihren klassischen Geltungsbereich haben die Säkularisierungstheorien denn auch zu Recht auf dieser Ebene der Organisation, wo sich Religion sozial typisieren und an Rollen festmachen läßt;

(3) auf der *Ebene der Interaktionen* schließlich führt die Bildung funktional differenzierter Subsysteme einerseits den Zwang mit sich, religiöse von andern Kommunikationen zu unterscheiden, um Störungen in andern Subsystemen zu vermeiden. In diesen sind die Verhältnisse prinzipiell analog. Dies bedeutet, daß in jedem Interaktionszusammenhang andere Zusammenhänge ausgeblendet bleiben. Für das einzelne Individuum hat das zur Folge, daß es in keiner Interaktion völlig aufgeht und sich von jeder mit Verweis auf andere distanzieren kann. Die Mitgliedschaft in verschiedenen, voneinander getrennten Kommunikationszusammenhängen gibt zugleich dem einzelnen die Erfahrung von Einmaligkeit als Punkt, in welchem es zur "Kreuzung sozialer Kreise" (Simmel 1890) in einer einmaligen Kombination kommt. Es ist das Zugleich der Erfahrungen von Einmaligkeit und von Nicht-Identität mit der jeweiligen Situation, welche erst das moderne Individuum konstituiert. Es erfährt sich nun als das leere Allgemeine, welches allererst seine Besonderheit inhaltlich bestimmen muß. Der mit der Bildung



funktional differenzierter Subsysteme gegebene Pluralismus ermöglicht es deshalb andererseits den Individuen – und zwingt sie gleichzeitig! – den Glauben als persönliche Option aufzufassen.

Wenn diese Interpretation einer auch in Bezug auf die Religion strukturell bedingten Individualisierung zutrifft, dann braucht es sich bei der Neuen Religiosität wie bei der Fleckerlteppichnäherie oder Bricolage nicht um eine Gegenreligion zur institutionell bereits etablierten zu handeln. Vielmehr müßte man dann annehmen, daß es sich hier um einen neuen *Typus* von institutionell nicht verfestigter und wohl auch nicht massenwirksam verfestigbarer Religiosität handelt. Vor dieser Annahme würde dann auch plausibel, weswegen erst beides zusammen, der Rückgang kirchlich gebundener Religiosität *und* die Stabilität impliziter oder diffuser synkretistischer Religiosität massenstatistisch als Hinweis auf die Individualisierung der Religion gelesen werden kann: Weil nämlich "Individualisierung" eine Änderung im Modus der Beanspruchung von Individuen durch stabilisierte Kommunikationszusammenhänge anzeigt, aber nicht das Verhältnis zu relativ ephemeren und diffusen, sozial jedenfalls kaum identifizierbaren (und damit auch kaum noch so zu nennenden) "Semantiken" betrifft.

Wie aber sieht diese objektive, d.h. strukturell bestimmte, Individualisierung von der Seite des Individuums her aus? Seine Situation läßt sich jetzt wohl mit einer zweiten Variation fassen, welche Gretchens Erwartung in eine Schwundform bringt:

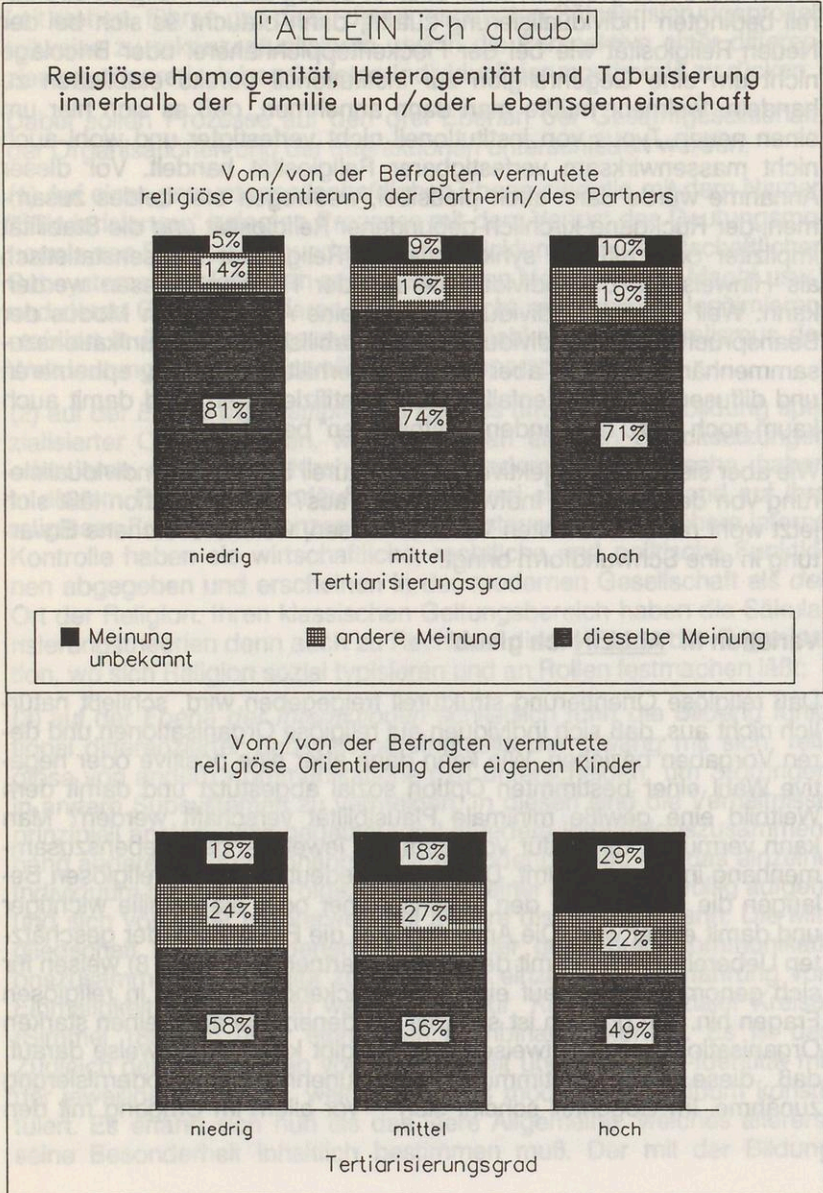
### Variation II: "ALLEIN ich glaub"

Daß religiöse Orientierung strukturell freigegeben wird, schließt natürlich nicht aus, daß sich Individuen auf religiöse Organisationen und deren Vorgaben beziehen. Wie kann dann aber eine positive oder negative Wahl einer bestimmten Option sozial abgestützt und damit dem Weltbild eine gewisse minimale Plausibilität verschafft werden? Man kann vermuten, daß dafür vor allem der jeweils engste Lebenszusammenhang in Frage kommt. Das würde bedeuten, daß in religiösen Belangen die Bindung an den Lebenspartner oder die Familie wichtiger und damit enger wird. Die Antworten auf die Frage nach der geschätzten Übereinstimmung mit dem Lebenspartner (Schaubild 8) weisen für sich genommen zwar auf eine beeindruckende Einigkeit in religiösen Fragen hin. Am größten ist sie aber bei denen, die auch einen starken Organisationsbezug aufweisen. Und es gibt keinerlei Hinweise darauf, daß diese Übereinstimmung mit zunehmender Modernisierung zunähme. Im Gegenteil scheint sich – vor allem im Umgang mit den



eigenen Kindern – eine deutliche Tendenz abzuzeichnen, religiöse Fragen zu tabuisieren.

Schaubild 8





So ist es denn gut möglich, daß das moderne Individuum nicht nur individualisiert, sondern auch für sich allein und vor sich allein hin glaubt, sei es, weil ihm die Sprache nicht nur für religiöse Kommunikation, sondern auch für Kommunikation *über* Religion abhanden gekommen ist, sei es, weil ihm die Anlässe dafür fehlen. Das Glauben in der Schweiz – das "Croire en Suisse" (und vielleicht auch anderswo) – fände dann tatsächlich statt, wie es das (leider unübersetzbare) Wortspiel unserer frankophonen Kollegen andeutet: Wie das Trinken auf Schweizerart, das Boire en Suisse, nämlich bei jedem für sich allein, in den vier Wänden seiner persönlichen Kammer. Man kann darin einen Ausdruck der Ambiguität der epochalen Leistung des Protestantismus sehen. Und wer – etwa auf dem Hintergrund des Verlusts der bergenden Lebenswelt des Katholizismus – kulturkritisch veranlagt ist, wird daran wohl die Frage anschließen, ob nicht das Croire en Suisse, das individualisierte Glauben, dem Boire en Suisse, dem einsamen Trinken, auch darin gleicht, daß es gehörig an die Nieren gehen kann.

#### Literatur

- ALTERMATT Urs (1989), *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Zürich
- GLOCK Charles Y. ([1962] 1968) "Über die Dimensionen der Religiosität", in MATTHES Joachim, *Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II*, Reinbek, 150-168
- KAUFMANN Franz-Xaver (1989), *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen
- LUHMANN Niklas (1987), "Die gesellschaftliche Differenzierung und das Individuum", in OLK Theodor, OTTO Hans-Ulrich (Hg.) *Soziale Dienste im Wandel. Bd. 1: Helfen im Sozialstaat*, Neuwied, 121-137
- SIMMEL Georg ([1890] 1989), "Über sociale Differenzierung. Sociologische und psychologische Untersuchungen", in ders., *Gesamtausgabe*, herausgegeben von Otthein Rammstedt, Bd. 2, Frankfurt, 109-295
- WEBER Max ([1920] <sup>9</sup>1988), "Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I", Tübingen



