

Transformation oder Schwund von Religion in Europa?

Zu den Prämissen in der Säkularisierungsdebatte

Seminararbeit von:

Regula Zwahlen
Luzern

Abgabe März 2007

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	3
Teil A. Zur Religionsdefinition	4
A1. Religion etymologisch betrachtet	5
A2. Religion und (nicht) Magie	5
A3. Religion und (nicht) Spiritualität	6
A4. Religion in kommunikationssoziologischer Sicht	7
A5. Vorschlag einer eingrenzenden Religionsdefinition	8
Teil B. Religion im Prozess der Säkularisierung	10
B.1. Die Transformationsthese	10
B.1.1. Kleine und mittlere Transzendenzen	12
B.1.2. Diffuse Religiosität	12
B.1.3. Einflüsse aus dem Osten	13
B.1.4. Esoterik	14
B.1.5. Synkretismus	14
B.2. Die Schwundthese	15
B.2.1. Schrumpfendes Gedächtnis	16
B.2.2. Emanzipation von religiöser Autorität	16
B.2.3. Tradierung auf dem Prüfstand	17
B.2.4. Von Konventionalität bis Indifferenz	19
B.2.5. Religion als Kultur	20
Teil C. Mögliche Folgen für Religion	21
C.1. Sich einrichten im Exklusionsbereich	21
C.2. Anpassung an die säkulare Umwelt	22
C.3. Eine religioide Wohlfühlangelegenheit	24
Zusammenfassung und Fazit	25
Ausblick	27
Literaturverzeichnis	29
Publizistik	32
Websites	32
Anhang	33
Anhang I	33
Anhang II	34
Anhang III	35
Anhang IV	36

Einleitung

Im Seminar „Säkularisierung“ haben wir die ältere (1960er bis 1980er Jahre) und die neuere Säkularisierungsdebatte (ab 1990er Jahre) in der Soziologie kennengelernt. In der jüngeren Debatte wird das Ausmass der Säkularisierung in den westlichen Ländern teilweise zugunsten einer Transformation von Religion relativiert. So folgen die Religionssoziologie und wie die Religionswissenschaft mitunter der massenmedialen Meinung, die Religion „boome“ in der westlichen Hemisphäre.¹ Zu diesem Eindruck tragen das Erstarken von neureligiösen Bewegungen, das Aufkommen von Psychokulten und fundamentalistischen Bewegungen bei. Doch wird oft übersehen, dass dieser von den Medien präsentierte Boom unhinterfragte Prämissen mit sich führt, die eine nähere wissenschaftliche Analyse verdienen würden.² Meiner Meinung nach sind in der neueren Säkularisierungsdebatte folgende Problembereiche nicht befriedigend gelöst: Eine theoretische Religionsdefinition, welche einer empirischen Überprüfung standhält, eine systematische Analyse, wie sich Religion unter dem Eindruck von Säkularisierung von ihrem transzendenten Hintergrund abzulösen vermag, sowie ein nach wie vor unzulänglicher Vergleich Europas mit den USA. Auf letzteres Problem kann ich in dieser Arbeit nur ganz am Rande hinweisen. Ausserhalb der Soziologie wurden aber schon lohnende Überlegungen zum Unterschied zwischen den USA und Europa angestellt.³ Ich möchte mit der folgenden Abhandlung im europäischen Raum bleiben und mich im Speziellen mit der Religion der lang ansässigen Bevölkerung beschäftigen (mit Schwergewicht auf dem Christentum). Die Religionen der Einwanderer nach Europa schliesse ich hier bewusst aus, weil dies wiederum ein grosses und separat zu behandelndes Gebiet wäre. Wenn ich also von Menschen und Gesellschaft reden werde, dann sind in der Regel immer Europäer und Europäerinnen gemeint. Mit dieser Beschränkung will ich die Augen vor der Diskrepanz im religiösen Verhalten zwischen der langjährig ansässigen und der eingewanderten Bevölkerung nicht verschliessen. Gerade die Zuwanderung aus nicht (west-)europäischen Kulturräumen lässt die Möglichkeit einer säkularisierungsresistenten Parallelgesellschaft mindestens erahnen. Ob sich ein solches Szenario in Europa etabliert oder nicht, kann man aber erst in einigen Jahrzehnten mit Sicherheit

¹ Diese Einschätzung hängt mit einer kritischen Haltung gegenüber den Modernisierungsfolgen zusammen, vgl. Pollack 1996: 84. Vgl. Pollack 2003: 79 und 148. Als Beispiel aus der Publizistik vgl. *Das Kulturmagazin* No 10. Luzern 2006: 7.

² Vgl. Pollack 2000: 21.

³ Meiner Meinung nach sehr zutreffende historische wie staatsrechtliche Argumente liefert die Juristin Gret Haller 2002. Aufschlussreich sind auch die Erklärungen des Historikers Hartmut Lehmann 2004: 14 – 35.

sagen. Vorerst lässt sich nur auf die Zwischenstufen abstellen, welche v.a. die südeuropäischen Secundos im Säkularisierungsprozess bis jetzt erreicht haben. Ich gehe also nicht vorschnell von einer „hohen Kulturbedeutung von Religion“⁴ aus, nur weil derzeit einige Migranten- und religiöse Sondergruppen eine erhöhte mediale Aufmerksamkeit erlangen. Es geht mir vielmehr darum, in der systematischen Herantastung an das Säkularisierungsthema einen kleinen Schritt vorwärts zu machen. Im ersten Teil (A) meiner Arbeit möchte ich mich der Klärung des Religionsbegriffes zuwenden, denn je nach dem wie Religion definiert wird, verändert sich die Perspektive auf den Prozess der Säkularisierung. Ich werde mich in erster Linie auf die Systemtheorie beziehen, weil sie eine Gesellschaftstheorie ist, welche Säkularisierung in einem plausiblen Rahmen verorten kann. Säkularisierung ist in dieser Perspektive ein Anpassungsprozess der Religion selbst an die Bedingungen von funktionaler Differenzierung.⁵ Auf die historische Semantik des Säkularisierungs- und des Säkularisationsbegriffes werde ich hier nicht weiter eingehen, denn im Seminar haben wir diese Begriffe schon ausführlich geklärt.⁶ Zur Wiederholung sei hier noch einmal festgehalten, dass die Säkularisierungsthese von einer grundsätzlichen Spannung zwischen Religion und moderner Gesellschaft ausgeht.⁷ Säkularisierung deutet auch auf einen unvermeidlichen Wandel von Religion hin. Mögliche Aspekte und Folgen aus diesem Wandel werde ich im zweiten und dritten Teil (B und C) diskutieren.

Teil A. Zur Religionsdefinition

Ich beginne nun ganz orthodox mit der Herleitung einer Religionsdefinition. Das wird die Leser vielleicht wundern, da sich der Gegenstand *Religion* bekanntermassen weder in der Soziologie noch in der Religionswissenschaft abschliessend definieren lässt. Trotzdem möchte ich mich hier auf eine Definition, oder sagen wir besser, auf eine Eingrenzung festlegen, um anschliessend zu pointierten Aussagen betreffend der Transformation und dem Schwund von Religion in Europa vorzustossen. Mit dieser eigenen Eingrenzung des Religionsbegriffes werde ich mich zugegebenermassen angreifbar machen, doch ich denke, eine ausformulierte Religionsdefinition gehört zu den Prämissen in der Säkularisierungsdebatte. Was ich tue, ist also eine bewusste Entscheidung - mit der Konsequenz, dass möglicherweise gewisse Aspekte von

⁴ Diese Chiffre habe ich bisher in den Vorlesungen von Prof. M. Baumann, Universität Luzern, gehört.

⁵ Vgl. Wohlrab-Sahr 2001: 309 ff. Vgl. Luhmann 2002: 285.

⁶ Vgl. Berger 1973: 101 – 109. Vgl. Brunner 1984: 789 – 829. Vgl. Lübke 2003: 34 – 72.

⁷ Vgl. Pollack 1996: 61. Grundlagen zur Säkularisierungsthese, vgl. Weber 1972: 536 – 573.

Religion ausgeschlossen bleiben werden. Potentielle Kritiker mögen sich gut überlegen, welche dies sind.

A1. Religion etymologisch betrachtet

Religion bezeichnet einen Glauben an transzendente⁸ Mächte, Wesen oder Zustände, basierend auf einer Lehre oder Botschaft. Dieser Glaube ist charakterisiert durch eine Bindung, die sogenannte *religio* (lat. Gen. *religionis*), welche Sorgfalt, Gewissenhaftigkeit und Frömmigkeit im Hinblick auf das zu verehrende Transzendente beinhaltet. Sie wird von Gefühlen der Ehrfurcht und frommen Scheu begleitet. *Religio* meint gemäss Augustinus (frühes Christentum) auch eine „Bindung an Gott“. Sie leitet sich einerseits aus *relegere* (lat. Cicero) und aus *religare* (lat. Lactantius) ab. *Relegere* bezeichnet das „wiederholt in Gedanken Durchgehen“, das „wieder Zusammennehmen“ oder „wieder Lesen“. *Religare* hingegen bezeichnet ein „Zurückbinden, Festbinden, Anbinden, Vereinigen“.⁹ Diese Begriffe deuten darauf hin, dass wir es bereits mit einem hochkulturellen Religionsverständnis zu tun haben und nicht mehr mit Urformen von Religion wie Animismus oder Totemismus. Hiermit hätte ich also schon eine erste definitorische Eingrenzung von Religion vollzogen. Eine zweite Eingrenzung, respektive Abgrenzung sei diejenige zur Metaphysik und zur Parapsychologie. Beide vermögen zu transzendieren, jedoch fehlen ihnen religiöse Lehren samt entsprechenden Bindungen und Verpflichtungen.

A2. Religion und (nicht) Magie

Wie schon erwähnt, bezieht sich Religion auf Transzendenz, und zwar in dem Sinne, dass sie mit Hilfe einer geoffenbarten Lehre oder Botschaft Sinnkohärenzen herzustellen vermag, an die sich fromme und gläubige Menschen vertrauensvoll wenden. Im Medium *Glauben*¹⁰ wird erwartet und erhofft, dass sich diese Sinnkohärenzen ergeben mögen, ohne dass die Gläubigen diese transzendenten Kräfte zwingen oder kontrollieren. Es wird der Transzendenz überlassen, nach Massgabe der offenbarten Heilslehre zu handeln. Ganz anders verhält es sich aber mit der Magie. Mit dieser Zauber- oder Überlistungstechnik wird versucht, die transzendenten Kräfte zu

⁸ *Transzendent* bedeutet: die Grenzen der Erfahrung und der sinnlichen Welt überschreitend, also übersinnlich oder übernatürlich, vgl. Duden Bd. 5, 1982: 772 f.

⁹ Vgl. Etymologisches Wörterbuch des Deutschen 2000: 1113.

¹⁰ Zum symbolisch generalisierten Kommunikationsmedium *Glauben*, vgl. Luhmann 2002: 205. Religion lässt sich nur durch den Glauben selbst erschliessen, vgl. Taylor 2002: 51.

beeinflussen, zu kontrollieren und allenfalls in eine bestimmte Richtung zu lenken. So lassen sich beispielsweise ungewöhnliche Ereignisse im Diesseits kausal erklären.¹¹ Mit den Worten Niklas Luhmanns ausgedrückt kann Magie „als redundante Sicherheit für gutes Gelingen mitgeführt werden oder auch als Versuch, ein ohnehin sich abzeichnendes Schicksal zu wenden“.¹² Magie begleitet die Menschheit seit ihrer Entstehung. Sie findet auch in der modernen funktional differenzierten Gesellschaft Beachtung, insbesondere dort, wo es um das Thema *Heilen* geht. Systemtheoretisch gesprochen ist mit dem Fokus auf Heilen das Funktionssystem der Krankenbehandlung wie auch das Religionssystem betroffen. Diese funktionale Nähe wird nicht ohne Folgen sein, wie ich später noch erläutern werde. Religion und Krankenbehandlung sind sozusagen infiziert von Magie.¹³ Im Falle der Religion werden je nach konfessioneller Ausprägung magische Praktiken in den Kult integriert. In Reinform wäre Religion aber keine Magie.

A3. Religion und (nicht) Spiritualität

Ich bin schon oft der Aussage begegnet, *Spiritualität* sei auch eine Form von individueller Religiosität oder Religion. Bei dieser Aussage müssen wir aber bedenken, dass Spiritualität eigentlich nur *Geistigkeit* im Sinne von *Nicht-Materialität* bedeutet.¹⁴ Das Nicht-Materielle wird als etwas Transzendentes erfahren, muss aber nicht zwingend religiös konnotiert sein, wie z.B. beim Hören einer berührenden (weltlichen) Musik. Es muss sich nicht immer um religiöse Innerlichkeit handeln, wenn von Spiritualität die Rede ist. Ich denke, Spiritualität könnte man allenfalls als ein Experimentieren mit Religion verstehen.¹⁵ Umgekehrt pflegt Religion spirituelle Ansprüche. Sie geht beispielsweise Verbindungen mit Mystik ein.¹⁶ Wie im obigen Falle der Magie ist Religion das umfassende Feld oder Funktionssystem, worin verschiedene spirituelle Praktiken und Techniken ihren Platz finden. Eine relativ neue religionswissenschaftliche Forschung von Paul Heelas und Linda Woodhead stellt *Spiritualität* als Oberbegriff für eine *subjektive Religiosität* dar, welche ganz auf individuelle Bedürfnisse baut. Sie geht mit den weit verbreiteten Körper- und Psychokulten wie Yoga, Reiki, Tai-Chi etc. und mit Esoterikwissen einher. In dieser

¹¹ Vgl. Harenberg 2002: 975. Über den Unterschied von Religion und Magie schrieb schon Max Weber, vgl. Knoblauch 1999: 51 – 54.

¹² Luhmann 2002: 255.

¹³ In der modernen Krankenbehandlung (Medizinsystem) sind magische Leistungen umstritten.

¹⁴ Vgl. Duden Bd. 5, 1982: 721.

¹⁵ Vgl. Campiche 2004: 240.

¹⁶ Ernst Troeltsch bezeichnete religiöse Innerlichkeit als Mystik, vgl. Troeltsch 1919: 967 – 974.

Darstellung folgt die neue Religiosität dem bekannten funktionalistischen Schema der unsichtbaren, dem Individuum ganz alleine anheimgestellten Erfahrung.¹⁷ – Genau hier zeigt, dass der Religionsbegriff zu unterbestimmt bleibt. Werfen wir deshalb zur weiteren Klärung noch einen Blick in die Kommunikationssoziologie.

A4. Religion in kommunikationssoziologischer Sicht

Niklas Luhmann hat sich mehrmals zum Funktionssystem Religion geäußert, zuletzt in seinem posthum herausgegebenen Werk *Die Religion der Gesellschaft*. Darin wiederholt er seine Überzeugung, dass der Leitcode einer religiösen Kommunikation die Unterscheidung von *Immanenz und Transzendenz* sei.¹⁸ Die immanente Welt wird von der Transzendenz aus betrachtet, was als grundlegende Perspektive für jede Religion sicher richtig ist – zumindest gilt sie für jeden religiösen Einsiedler. Gemäss Luhmann ist Transzendenz „zunächst eine Richtungsangabe, sie verweist auf ein Überschreiten von Grenzen“.¹⁹ Doch ist diese Religionsdefinition nicht etwas zu wage und zu offen formuliert? Können wir nicht darin auch Metaphysik oder Parapsychologie erkennen? Und was wäre denn noch der Unterschied zur Religion? Luhmann erklärt dazu selbsteinschränkend, Religion operiere mit dem symbolisch generalisierten Kommunikationsmedium *Glauben*²⁰. Dieses Medium ist für diejenigen, dies es brauchen, unhinterfragbar. Es stellt – im Gegensatz zur Logik in der Metaphysik - ein Paradox her. Dieses Paradox muss dann mit einer Kontingenzformel, wie beispielsweise dem Begriff *Gott*, verhüllt bleiben.²¹ Religion versucht nun, dieses verhüllte Unbeobachtbare beobachtbar zu machen, wie dies in der sakralen Kultpraxis deutlich zum Ausdruck kommt (z.B. die Hostie, welche im katholischen Ritus den Leib Christi verkörpern soll). Insofern möchte ich Luhmann Recht geben.

Unzureichend finde ich aber, den Prozess der Säkularisierung nur von der Perspektive des Funktionssystems, also von der Makroebene aus, beobachten zu wollen. Wenn Religion nur die Funktion hat, Kontingenz zu bewältigen und das Unbestimmbare in Bestimmbares²² zu verwandeln, können dafür immer auch säkulare Äquivalente

¹⁷ Vgl. Heelas 2005: 2 ff. Vgl. Luckmann 1991: 58.

¹⁸ Vgl. Luhmann 2002: 77. Die Unterscheidung Immanenz/Transzendenz als Erstcode, aber mit dem Hinweis auf die Unterscheidung von Heil/Verdammnis als Zweitcode, unter der Hinzuführung von Moral, vgl. Luhmann 2005: 252 ff.

¹⁹ Luhmann 2002: 79 f. Die Grenzüberschreitungen unterstreicht auch Luckmann, vgl. Luckmann 1991: 87.

²⁰ Vgl. Luhmann 1998: 318. Vgl. Luhmann 2002: 205.

²¹ Vgl. Luhmann 2002: 36, 147 ff. und 158. Vgl. Pollack 2003: 63.

²² Vgl. Luhmann 1977: 26 f. Vgl. Luhmann 2002: 127, 154, 344. Zu diesem grundlegenden Bezugsproblem von Religion, vgl. Pollack 2000: 41 und vgl. Pollack 2003: 62.

einspringen.²³ Das Problem ist, dass funktionale Religionsdefinitionen den Beobachtungshorizont generell viel zu weit öffnen. Sie zeigen zwar ein gesellschaftsrelevantes Problem an (z.B. die Kontingenzbewältigung), doch fehlt die passende Performanz, welche Religion bieten könnte (z.B. das Gebet, ein Ritual, ein Symbol).²⁴ Ich komme deshalb zum Schluss, dass Luhmann bezüglich seiner Religionsdefinition (der Plural wäre hier zutreffender!) einigermaßen laviert. Wie schon gesagt, führt der Fokus auf die Funktion von Religion alleine nicht weiter.²⁵ Hingegen würde der Blick auf die Kommunikations- bzw. Systemebene der Organisation (im Verständnis Luhmanns) helfen, zu der empirisch überprüfaren Praxis von Religion vorzustossen. Erst auf dieser Mesoebene von Organisation sind die institutionellen Verfestigungen und Erwartungsstrukturen von Religion erkennbar. Zu Recht betont Detlef Pollack in diesem Zusammenhang die „Veranschaulichungsformen des Transzendenten“.²⁶ An ihnen wird Religion als Sozialform fassbar, nämlich in den Performanzen (Gebete, Rituale, Symbole), in den Mitgliedschaftsrollen, in der Tradierung des Mythos und in den Verhaltensanweisungen für den Alltag.²⁷ Damit komme ich zu meinem Vorschlag.

A5. Vorschlag einer eingrenzenden Religionsdefinition

Ich definiere Religion als Sozialform, die aufgrund einer spezifischen Botschaft oder Lehre die Gläubigen zu transzendenter Kommunikation anweist. Sie verpflichtet die Gläubigen zur Teilnahme an Performanzen (Gebete, Ritualpraxis, Symbolgebrauch), wo das Transzendente nach Massgabe der geoffenbarten Lehre oder Botschaft verehrt wird. Die Gläubigen, also Menschen, welche eine Bindung zur Religion und dessen Kult pflegen, zeigen ein davon beeindrucktes Verhalten im Alltag. Wie bei allen Menschen verkoppelt sich ihr psychisches System strukturell mit dem sozialen System (hier also an die religiöse Kommunikation) und lässt sich von letzterem sozialisieren. Gläubige Menschen beten daher gelegentlich und sie versuchen, sich an religiös motivierte Moralvorschriften zu halten. Gelingt ihnen dies nicht, empfinden sie Skrupel oder ein

²³ Vgl. Luhmann 1977: 45. Zum Beispiel Naturwissenschaften wie Physik, vgl. Luhmann 1998: 326. Zum Beispiel das eigene immanente Tun, vgl. Pollack 2003: 128.

²⁴ Vgl. Luhmann 1977: 9 ff. Vgl. Pollack 1990: 112 und 115. Vgl. Wallis 1992: 9ff.

²⁵ Diese Art von Sackgasse kommt sehr deutlich zum Ausdruck, vgl. Luhmann 2005: 263 ff.

Kritik an Luhmanns Sicht von Religion führt auch Pollack an, vgl. Pollack 2003: 73.

²⁶ Pollack 1995: 190 und Pollack 2003: 54. Selbst Luckmann spricht von Repräsentationen, wenn er Religion als spezifische historische Sozialform meint, vgl. Luckmann 1991: 98 f.

²⁷ Mit diesen Eingrenzungen folge ich weitgehend Pollack. Allerdings erwähnt Pollack die religiösen Verhaltensanweisungen im Alltag nicht. Bezüglich dem nicht-institutionellen „Religiösen“ bleibt auch er diffus. Vgl. Pollack 2003: 49 und Anhang I.

schlechtes Gewissen. Religion will also ernst genommen und in die Alltagspraxis umgesetzt sein, um überhaupt eine zu sein.²⁸ Das Adjektiv oder Adverb *religiös* bezeichnet demnach ein Verhalten, das *auf Religion bezogen* ist. In derselben Bedeutung ist auch das Substantiv *Religiosität* zu verstehen. Wichtig scheint mir die dreifache Koppelung, nämlich der Glaube an eine religiöse Lehre, die gelegentliche Teilnahme an Performanzen (Gebete, Rituale, Symbole) sowie eine entsprechende Verhaltens-orientierung im Alltag.²⁹ – Soweit diese substantiell orientierte Religionsdefinition, die sich nochmals massgeblich vom Vorschlag Pollacks unterscheidet, nämlich Religion auf den Achsen eines Transzendenz- und Kontingenzzulassungsgrades in vier verschiedenen flexiblen Formen zu definieren.³⁰ Dem Einwand, man könne ja auch ohne Teilnahme an einer Kult- oder Ritualpraxis religiös sein, würde ich entgegen, dass Religion ohne solche Teilnahmen über kurz oder lang untradierbar wird; mit Ausnahme vielleicht von intensiven Familienliturgien, -lektüren oder Erzählpraktiken, die dieses Tradierungsmanko auffangen. Mit Steve Bruce meine ich, dass Religion ein distinktes soziales Produkt ist. Damit sich dieses soziale Produkt erhält, muss es gepflegt werden.³¹ Mit Luhmann würde ich etwas abstrakter formulieren und betonen, dass Religion Situationsdifferenzierungen braucht. Das religiöse Erleben (und damit die Wahrnehmungen im psychischen System) müssen sich in Mythen und Riten, sowie an bestimmten sakralen Orten und Zeiten dokumentieren.³² Ich vermute sogar sehr, ohne kollektive Zelebrationen, Liturgien und Inszenierungen wird keine Religion überleben. Eine Religion, die nur aus Einsiedlern bestünde, hätte somit keine langfristigen Überlebenschancen. Die Forschungen von Grace Davie weisen ebenfalls stark in diese Richtung.³³ Ihr Hinweis auf eine aktive Gedächtniskultur ist zugleich ein gewichtiges Argument gegen die Privatisierungs- und Individualisierungsthese, welche bisher Thomas Luckmann am vehementesten vertreten hat.³⁴ Ob sie zutrifft oder nicht, möchte ich im Weiteren näher anschauen. Zuerst muss ich aber etwas ausholen.

²⁸ Vgl. Bruce 2002: 3. Vgl. Campiche 2004: 55.

²⁹ Für diese restriktive Definition habe ich mich u.a. vom Modell der „manifesten Religiosität“ von Oevermann und Franzmann inspirieren lassen, vgl. Oevermann 2006: 75. Und nicht zuletzt auch am frühen Luhmann, der in den 1970er Jahren noch die Wichtigkeit von Ritualen betonte, vgl. Luhmann 1977: 56.

³⁰ Vgl. Pollack 1995: 189 und vgl. Pollack 2003: 52. Eine kurze Kritik meinerseits dazu im [Anhang I](#).

³¹ Vgl. Bruce 2002: 147.

³² Vgl. Luhmann 2002: 189 ff. Pollack berücksichtigt diesen Aspekt bei seinem Vorschlag für eine bessere Religionsdefinition, vgl. Pollack 1995: 186 f. und vgl. Pollack 2003: 49 f.

³³ Vgl. Davie 2000: 193.

³⁴ Am deutlichsten dargestellt mit dem Begriff der *Unsichtbaren Religion*, vgl. Luckmann 1991.

Teil B. Religion im Prozess der Säkularisierung

Ich möchte im Folgenden zur Säkularisierungsthese zurückkehren und fragen, was mit der Religion, so wie ich sie oben stehend eingegrenzt habe, geschieht, wenn sie sich in einer säkularen Umwelt behaupten muss. Oder anders herum gefragt: Wie reagiert Religion auf Modernisierung und funktionale Differenzierung?³⁵ Unter *Religion* verstehe ich nun auf Europa blickend v.a. die institutionalisierte Form der christlichen und jüdischen Religionsgemeinschaften³⁶ - und dies unter der oben genannten (Pkt. A5) einschränkenden Religionsdefinition. Mit *Säkularisierung* soll hier der geistesgeschichtliche Verweltlichungsprozess gemeint sein, der die moderne Gesellschaft aus der religiösen Herrschaft entliess und in welcher Religion ein eigenes Funktionssystem zugewiesen bekam.³⁷ Dieser Verweltlichungsprozess ist in Europa weit fortgeschritten. Aus der Sicht der Religion wird er tendenziell als Problem wahrgenommen, während die anderen Funktionssysteme diesen Prozess als normalen, unproblematischen Vorgang in der Welt ansehen.³⁸ Aus diesem Grund bleiben sie auch gegenüber religiösen Vorstellungen indifferent.³⁹ Als Reaktion(en) der Religion auf Modernisierung können aus theoretischer Sicht zwei Thesen formuliert werden, nämlich die Transformations- und die Schwundthese. Schauen wir diese beiden Thesen etwas näher an.

B.1. Die Transformationsthese

Die Transformationsthese besagt, dass Religion in der Moderne nicht schrumpft, sondern sich nur qualitativ und in ihrer Form verändert, nicht aber ihren Bestand einbüsst oder schmälert.⁴⁰ So wird etwa behauptet: "Die Modernisierung der Gesellschaft führe nicht zum Niedergang der Religion. Vielmehr wandle die Religion in der Moderne nur ihre Formen."⁴¹ Es entstehe eine moderne, privatisierte Form von Religiosität, die sich an Themen wie Selbstverwirklichung, Sexualität, Bewusstseins-erweiterung und Gruppendynamik festmache.⁴² An Stelle der traditionellen religiösen Institutionen treten nun zahlreiche *sekundäre* Institutionen, welche der Religion das

³⁵ Vgl. Pollack 2003: 17. Das ist auch die Hauptfrage im religionssoziologischen Frühwerk Luhmanns, vgl. Luhmann 1977: 52 f.

³⁶ Diese Einschränkung gilt ebenso für die Schweiz. Zur Begründung, warum sich diese beiden Religionen zur Untersuchung am besten eignen, vgl. Schieder 1997: 312.

³⁷ Vgl. Pollack 2003: 5.

³⁸ Vgl. Luhmann 2002: 285. Vgl. Bruce 2002: 147.

³⁹ Vgl. Kaufmann 2000: 91.

⁴⁰ Vgl. Luckmann 1991: 76. Vgl. Pollack 1996: 57. Vgl. Pohlig 2006: 34.

⁴¹ Pollack 2003: 133. Hier werden die derzeit bekanntesten Säkularisierungs-Kritiker vorgestellt.

⁴² Vgl. Luckmann 1991: 155 ff. Vgl. Pollack 1990: 107.

Monopol auf Weltdeutung streitig machen.⁴³ Ich persönlich zweifle nicht, dass es die soeben genannten Symptome gibt, doch können wir sie noch unter dem Begriff *Religion* oder *Religiosität* einzuordnen? Das ist die zentrale Frage und zugleich der Kernpunkt meiner Abhandlung: Reagieren die soziologischen (und auch religionswissenschaftlichen) Beobachter nicht allzu gerne mit der Abschwächung der Anforderungen an den Begriff der Religion – und bezweifeln damit die Gültigkeit der Säkularisierungsthese?⁴⁴ Denn nur mit einer begrifflichen Abschwächung und Ausweitung können sie eine Transformation von Religion auf Individualisierung und Privatisierung hin überhaupt feststellen.⁴⁵ Die begriffliche Abschwächung liefert erstens eine grössere Datenmenge, die dann als religiöse Form interpretiert werden kann. Daraus entsteht das falsche Bild, dass Religiosität nicht schwinde, sondern transformiert werde. Zweitens liegt die Versuchung nahe, gewisse Gruppierungen, die selbst mit einer restriktiven Religionsdefinition als religiös gelten, statistisch überzubewerten, und zwar bloss aufgrund des aktuellen medialen Hypes. Ohne kritische statistische Analyse entsteht darum wieder der Eindruck einer Transformation statt eines Schwundes.

Bei der Durchsicht der Literatur fällt auf, dass es zur Transformationsthese wenig empirisches Material gibt.⁴⁶ Die These basiert primär auf theoretischen, funktionalen Religionsdefinitionen.⁴⁷ In der Regel behaupten Transformationstheoretiker eine anthropologisch begründete Ubiquität des Religiösen und machen diese an der Individualität der Individuen fest.⁴⁸ Zudem wird meiner Meinung nach eine falsche Kritik an der sogenannten *Kirchensoziologie* geübt, welche angeblich ethnozentrisch verengend, trivial und einseitig sei.⁴⁹ Ich hingegen meine, Kirchensoziologie bewegt sich gerade im Zentrum einer Forschung von europäischer Religion, liefert sie doch bis heute die überzeugendsten Daten zur Entwicklung in diesem Bereich. Sicher kann Religion mit Kirche(n) nicht gleichgesetzt werden, aber umgekehrt sind Kirchen ein Paradebeispiel für Religion(en) in Europa.⁵⁰ Als Quintessenz sehe ich: die Soziologie schafft sich ihre Prämissen in der Säkularisierungsdebatte selber. - Im Folgenden

⁴³ Vgl. Knoblauch 1991: 19 ff. und 30. Vgl. Luckmann 1991: 180.

⁴⁴ Vgl. Pollack 1996: 58. Vgl. Luhmann 2002: 307 f.

⁴⁵ Vgl. Pollack 2000: 30.

⁴⁶ Eine löbliche Ausnahme scheint mir www.kendalproject.org.uk oder vgl. Heelas 2005: 45.

⁴⁷ Vgl. Wallis 1992: 10.

⁴⁸ Vgl. Pollack 2003: 9.

⁴⁹ Vgl. die bissige Kritik von Luckmann, vgl. Luckmann 1991: 51 ff und 78. Vgl. Knoblauch 1991: 18 f.

⁵⁰ In diesem Zusammenhang mache ich auf die Widersprüche in Luckmanns Argumentation aufmerksam. Er postuliert beispielsweise eine institutionsfreie, individuelle Religion und möchte diese dann doch an Gottesdienstbesuchen messen, vgl. Luckmann 1991: 58 f. Die kirchensoziologischen Daten kritisiert er als methodisch unzureichend und verwendet sie dennoch für seine Überlegungen zu einer freischwebenden, unsichtbaren Religiosität, vgl. Luckmann 1991: 62 ff.

möchte ich fünf Unteraspekte aus der Transformationsthese aufzeigen und je kurz kritisch kommentieren.

B.1.1. Kleine und mittlere Transzendenzen

Einer der ersten Begründer der Transformationsthese war Thomas Luckmann. Er stellt Religiosität mit dem Prozess der Menschwerdung schlechthin gleich und folgert aus dieser Optik drei Stufen von Transzendenz (klein, mittel und gross).⁵¹ Kleine Transzendenzen sind Grenzüberschreitungen in der subjektiven Vorstellung, Erinnerung oder Vorwegnahme eines Zustandes. Mittlere Transzendenzen sind die Grenzen in der Interaktion, die nicht überschritten werden können. So ist beispielsweise ein direkter Einblick ins Bewusstsein des Gegenübers unmöglich. Grosse Transzendenzen sind ausseralltägliche Erfahrungen wie Ekstase, Nachträume oder Tod.⁵² Religion im engeren Sinne lokalisiert sich um die grossen Transzendenzen.⁵³ Luckmann stellt in der modernen Gesellschaft einen Schwund bei den grossen Transzendenzen fest. Zugleich nimmt die Autonomie im privaten Lebensalltag zu.⁵⁴ Der aktuelle Trend verläuft hin zu den kleinen und mittleren Transzendenzen.⁵⁵ So dreht sich die Aufmerksamkeit vorwiegend um das eigene Körper- und Seelenheil. Moderne Menschen suchen nach Techniken der Stressbewältigung, der Harmoniegewinnung und teils auch der Naturromantisierung. Sie sehnen sich insbesondere nach Behaglichkeit und Nestwärme.⁵⁶ In allen diesen Trends kann ich Luckmann gut folgen, jedoch nicht in seiner Interpretation, dass diese Entwicklungen noch Religion oder Religiosität darstellen. Meiner Meinung nach drücken kleine und mittlere Transzendenzen eher eine Art *Freizeitbeschäftigung*⁵⁷ oder *Lifestyle* aus (wie beispielsweise die Umdeutung des chinesischen Feng Shui zu einer Wohnberatung), so dass es sich aufgrund der fehlenden Verbindlichkeiten nicht um ein *Religare* oder *Relegere* im ursprünglichen Sinne handeln kann (vgl. Pkt. A1).

B.1.2. Diffuse Religiosität

Diffuse Religiosität bestimmt sich durch Individualisierung und Pluralisierung der Lebensformen. Sie ist frei schwebend, vagabundierend und hat nichts mit

⁵¹ Vgl. Knoblauch 1991: 12 ff. Vgl. Luckmann 1991: 86 und 166 ff. Vgl. Knoblauch 1999: 123 ff.

⁵² Vgl. Luckmann 1985: 28 – 33.

⁵³ Vgl. Luckmann 1985: 34 f. Vgl. Luckmann 1991: 165.

⁵⁴ Vgl. Knoblauch 1991: 24 f. Vgl. Luckmann 1991: 45 und 157.

⁵⁵ Vgl. Luckmann 1991: 181.

⁵⁶ Vgl. *Das Kulturmagazin* No 10. Luzern 2006: 9.

⁵⁷ Vgl. Wallis 1992: 13.

© regula zwahlen

institutionalisierter Religion zu tun.⁵⁸ In dieser theoretischen Perspektive wird Religion primär ins Bewusstseinssystem der Individuen verlagert und stellt dort eine unspezifische, subjektive Erfahrung dar.⁵⁹ Religion rückt also aus ihrem eigenen System heraus und ist nicht mehr in sozialen Körperschaften zu verorten.⁶⁰ Damit wird das eigene Selbst divinisiert oder sakralisiert.⁶¹ Religiöses Handeln stellt sich in dieser Umdeutung als eine Art *Psychotherapie* dar.⁶² Gewiss hat die Pflege der eigenen Identität, die Steigerung der eigenen Bewusstseinswahrnehmung und dergleichen seit rund drei Jahrzehnten enorme Konjunktur.⁶³ Doch ist eine solcherlei ins eigene Bewusstsein der Menschen hinein verlagerte Beschäftigung für Soziologen nicht mehr beobachtbar, zumal mit ihr keine entsprechende religiöse Lehre oder Botschaft identifiziert werden kann. In einer blossen *individuellen Erfahrung* drin hat Religion keine Sozialform, sie ist inkommunikabel und empirisch unzugänglich.⁶⁴ Als Sozialform bräuchte sie aber, wie Charles Taylor moniert, ein „solidarisches Vokabular“,⁶⁵ oder mit den Worten von Helmut Schelsky ausgedrückt mindestens eine „Institutionalisierung“.⁶⁶ Als reine private Erfahrung (Privatangelegenheit) ist sie meiner Ansicht nach keine *Religion*, weil ihr ein verbindliches Transzendenzmodell fehlt.⁶⁷ Auch der Begriff *Religiosität* kann hier nicht einfach als *Transzendenz Erfahrung* einspringen oder sogar mit ihr gleichgesetzt werden. Er wird so schlicht überzogen.

B.1.3. Einflüsse aus dem Osten

Mit dem kulturellen Umbruch der 1960er Jahre und mit dem darauf folgenden Aufkommen des New Age in den 1980er Jahren flossen Ideen aus östlichen Religionen in den Westen. Seither ist bei den Europäern der diffuse Glaube an Wiedergeburt markant gestiegen, jedoch ohne die religiöse Furcht, wie sie in den Herkunftsländern dieser Reinkarnationslehren noch empfunden wird.⁶⁸ Die Menschen in Europa übernehmen lieber nur die positiv scheinenden Ganzheitlichkeitsvorstellungen und meinen, sie würden damit schmerzlos in den nächst höheren Zustand transferieren. Einer disziplinierten Lebensführung oder gar Askese, wie sie die östlichen Religionen

⁵⁸ Vgl. Knoblauch 1991: 24. Vgl. Pollack 2003: 11.

⁵⁹ Vgl. Luckmann 1991: 118 f.

⁶⁰ Diese Idee stammt von William James, vgl. Taylor 2002: 13 und 54.

⁶¹ Vgl. Luckmann 1991: 108 und 110. Vgl. Knoblauch 1991: 29 und 32.

⁶² Vgl. Berger 1973: 158 ff.

⁶³ Vgl. Knoblauch 1991: 33. Vgl. Heelas 2005: 78 ff.

⁶⁴ Vgl. Luhmann 2002: 293. Vgl. Campiche 2004: 28. Vgl. Pohlig 2006: 37.

⁶⁵ Vgl. Taylor 2002: 30 f.

⁶⁶ Vgl. Schelsky 1965: 264 f.

⁶⁷ Vgl. Berger 1973: 144. Die fehlende Transzendenz stellt Luckmann am Ende seines Essays selber fest, vgl. Luckmann 1991: 182.

⁶⁸ Vgl. Bruce 2002: 120 – 122, 132.

lehren, gehen sie aus dem Wege. Aus einer Lektüre oder einem Wochenendkurs erhoffen sie sich schnell und einfach eine religiöse Erleuchtung. Ich denke aber, mit solcherlei Einstellungen wird der mit der *religio* verbundene Ernst karikiert. Bruce z.B. vermutet, dass die Versatzstücke aus den östlichen Religionen den Europäern vielmehr als Beihilfen dienen, um die eigene religiöse Unsicherheit zu verdecken.⁶⁹ Empirisch und institutionell gesehen hat sich das aus östlichen Religionen inspirierte New Age als eigenständige Religion nicht durchsetzen können, sondern verbleibt hauptsächlich als Buchladen- und Internetphänomen.⁷⁰

B.1.4. Esoterik

Esoterik ist ein nach innen gerichtetes, monistisches Geheimwissen über den immanenten und transzendenten Aufbau der Welt. Dieses Wissen behauptet beispielsweise einen feinstofflichen Körper (Astralleib), dessen Energien sich die Menschen nutzbar machen können.⁷¹ Auf der Basis von Esoterik sind in den letzten Jahrzehnten viele Produkte entwickelt worden, die sich recht gut vermarkten lassen. Oftmals verweisen diese Produkte auf östliche Weisheiten und Transzendenzvorstellungen.⁷² Zudem können die Konsumenten ihre bevorzugten Stücke nach Belieben selber zusammensetzen; und sie müssen sich nicht zwingend mit den miteingekauften, transzendenten Botschaften auseinandersetzen.⁷³ Im Vordergrund steht vielmehr das Bedürfnis nach Wohlbefinden. Bei manchen Therapie- und Körperbehandlungen (wie Shiatsu-Massage und dergleichen) geht die Motivation in dieselbe Richtung.⁷⁴ Natürlich versprechen die Anbieter solcher esoterischer Behandlungen auch Seelenheil, doch die Konsumenten möchten in der Regel die gesundheitsfördernden, immanenten Wirkungen genießen– und zwar möglichst instant, und dafür sind sie auch bereit zu zahlen.⁷⁵

B.1.5. Synkretismus

Der Hinweis auf den religiösen Synkretismus dient im Zusammenhang mit der Transformationsthese als Argument, den Schwund an institutioneller Religion

⁶⁹ Vgl. Bruce 2002: 133, 137 – 139.

⁷⁰ Vgl. Bruce 2002: 75 – 105.

⁷¹ Vgl. Harenberg 2002: 970.

⁷² Ein schönes Beispiel wäre der Yogi-Tee, den ich mir gelegentlich zubereite, vgl. www.goldentemple.nl oder Anhang IV.

⁷³ Vgl. Luckmann 1991: 145 f. und 180. Vgl. Bruce 2002: 80 und 85.

⁷⁴ Vgl. Bruce 2006: 46.

⁷⁵ Vgl. Bruce 2002: 101.

© regula zwahlen

aufzufangen oder wettzumachen.⁷⁶ Detlef Pollack und Roberto Cipriani hingegen stellen fest, dass der Synkretismus (als Vermischung von unterschiedlichen Traditionen und Praktiken) in erster Linie eine Unentschiedenheit in religiösen Dingen markiert.⁷⁷ Synkretismus ist ein Phänomen der Halbdistanz zur traditionellen Religion.⁷⁸ Oft sind es diejenigen Personen, die noch halbwegs in organisierten Religionsgemeinschaften mitmachen, die zu synkretistischen Religionsvorstellungen neigen.⁷⁹ Sie mischen beispielsweise den Auferstehungsglauben ungeniert mit dem Wiedergeburtsglauben, oder sie trinken Kristallwasser und beten darauf den Rosenkranz. Gerade im katholischen Umfeld sind solche religiösen Cross-Overs unschwer zu bewerkstelligen.⁸⁰ Jedoch vermögen auch diese synkretistischen Angebote die steigenden Kirchenaustritte nicht aufzuhalten. Obwohl man Religiosität und Kirchlichkeit nicht identisch setzen kann, lässt sich trotzdem auf eine hohe Korrelation schliessen.⁸¹ Die Ausgetretenen gründen nämlich keine neuen Religionsgemeinschaften, und sie beschäftigen sich auch nicht in dem Masse mit alternativen Religionen, wie da und dort spekuliert wird.⁸² Die synkretistische Religiosität vermag den abnehmenden Einfluss der institutionellen Religionen offenbar nicht zu kompensieren.⁸³ Sind nämlich die aus den Kirchen Ausgetretenen einmal konfessionslos geworden, geben sie bei Umfragen mehrheitlich an, sie bräuchten Religion in ihrem Leben nicht (mehr).⁸⁴

B.2. Die Schwundthese

Diese These basiert auf substantiellen Religionsdefinitionen und stellt Säkularisierung als ein Verdünnen, Schmelzen oder Verdampfen des religiösen Glaubens dar.⁸⁵ In erster Linie geht es um einen sozialen Bedeutungsschwund von Religion.⁸⁶ Es ist sicher eine unbestrittene Tatsache, dass der moderne Individualismus an der traditionellen Religion nagt und ihr schwer zu schaffen macht.⁸⁷ Individualisierte Menschen sind in der Regel viel zu selbstbewusst, als dass sie noch ans Fegefeuer- oder gar an die Hölle glauben

⁷⁶ Vgl. Knoblauch 1991: 21.

⁷⁷ Vgl. Pollack 2003: 138. Vgl. Cipriani 2006: 125.

⁷⁸ Vgl. Pollack 1996: 81.

⁷⁹ Vgl. Cipriani 2006: 127.

⁸⁰ Pro Pfarreiblatt-Ausgabe der Katholischen Kirchgemeinde Stadt Luzern gibt es im Minimum ein nicht-christliches, esoterisches Angebot. Vgl. Pfarreiblatt Nr.4 vom 15.2.-1.3.2007, S. 6: A+O Yoga.

Vgl. Pfarreiblatt Nr. 5 vom 1.3.-15.3.2007, S. 10: Klangmassage.

⁸¹ Vgl. Pollack 1996: 79. Vgl. Bruce 2002: 67. Vgl. Pollack 2003: 91 f. und 126.

⁸² Mehrere Autoren weisen auf diese Überschätzung hin, vgl. Pollack 2003: 155. Vgl. Bruce 2002: 71.

⁸³ Vgl. Wallis 1992: 22. Vgl. Heelas 2005: 48.

⁸⁴ Vgl. Pollack 1996: 78. Vgl. Pollack 2003: 137.

⁸⁵ Vgl. Oevermann 2006: 49 ff.

⁸⁶ Vgl. Wallis 1992: 11. Vgl. Pohlig 2006: 32 f.

⁸⁷ Vgl. Luhmann 2002: 298.

und ihr Leben furchtsam darauf ausrichten. Wie schon im vorhergehenden Abschnitt erwähnt, gibt es zur Säkularisierungsthese quantitative empirische Studien, welche die steigende Kirchenaustrittsrate belegen.⁸⁸ Diese Studien gehen davon aus, dass diese Austrittsrate auch den Verfall von zentralen religiösen Glaubensinhalten der Mehrheitsbevölkerung bedeutet.⁸⁹ Mit dem religiösen Praxisschwund soll (mindestens für Europa) die Säkularisierungsthese bestätigt werden.⁹⁰ Die Schwundthese möchte ich nun anhand von fünf Unteraspekten diskutieren.

B.2.1. Schrumpfendes Gedächtnis

Durch die Ausdünnung der religiösen Praxis werden die traditionellen Mythen und Riten logischerweise vergessen. Die religiöse Lehre verbleibt unspezifiziert und kann nicht mehr weitererzählt werden.⁹¹ Gingen im ausgehenden 20. Jahrhundert beispielsweise noch eine mittlere Anzahl Kinder regelmässig zur Sonntagschule, sind es im 21. Jahrhundert noch eine verschwindende Minderheit.⁹² Ich schliesse daraus, dass dieser Rückgang das Ende einer vitalen Religiosität bedeutet. Die religiöse Kommunikation wird schwammig und undeutlich. Symbole müssen heute in Gottesdiensten erklärt werden. Da sie in der Praxis unbekannt sind, „sprechen“ auch nicht mehr selber. So wird in den Predigten eher philosophiert, als religiös kommuniziert, und die eigene religiöse Lehre wird zunehmend selbstkritisch gedeutet.⁹³ Mit diesem Umschwenken der Kanzel auf Philosophie und teilweise auch auf Psychologie oder Politik, erhöht sich aber die Unsicherheit betreffend den verbindlichen Glaubensinhalten. Manche Eltern überlassen es daher den Katecheten, wenigstens im schulischen Religionsunterricht ihren Kindern noch ein klein wenig über die eigene Religion zu erzählen, wobei meiner Erfahrung nach heute zur Hauptsache eine allgemeine humanistische Moral vermittelt wird.⁹⁴

B.2.2. Emanzipation von religiöser Autorität

Der Emanzipationsaspekt von Religion ist ebenfalls wichtig. Da Religion auf die gesellschaftlichen Veränderungen wie Individualisierung oder Gleichstellungsansprüche (Frauenemanzipation) reagieren muss, bedeutet dies implizit auch eine Entzauberung

⁸⁸ Für die Schweiz, vgl. Campiche 2004: 43 – 47, 167, vgl. Darstellung im Anhang II.

⁸⁹ Vgl. Kaufmann 2000: 15.

⁹⁰ Vgl. Casanova 1994: 223.

⁹¹ Dies räumt selbst der Individualisierungsthesenbefürworter William James ein, vgl. Taylor 2002: 26.

⁹² Vgl. Bruce 2002: 73.

⁹³ Vgl. Schelsky 1965: 270.

⁹⁴ Gemäss mündlichen Berichten meiner Tochter aus der Primarschule.

© regula zwahlen
der religiösen Lehrautoritäten.⁹⁵ Die religiösen Lehrgebäude wackeln, da sie von der Bevölkerungsmehrheit nicht mehr unhinterfragt hingenommen werden.⁹⁶ Moderne Menschen lieben ihre persönlichen Freiheiten viel zu sehr, als dass sie sich von irgendeiner religiösen Autorität etwas vorschreiben lassen.⁹⁷ Zudem lässt sich die kritische Wissensgewinnung aus Massenmedien schlecht mit absoluten Wahrheiten vereinbaren. Auch relativiert der religiöse Pluralismus die einzelnen Glaubenswahrheiten eher, als dass er sie stärkt. Wahrheitsansprüche werden relativ.⁹⁸

Tendenziell zeigt die rapide Zunahme von Konfessionslosen, dass sich moderne Menschen von religiösen Ansprüchen emanzipieren.⁹⁹ Dieser Trend bedeutet aber nicht, dass die Transzendierungsmöglichkeiten ebenfalls schrumpfen - im Gegenteil. Die Transzendierungsmöglichkeiten steigern sich in der Moderne geradezu. Die virtuellen Räume für Phantasien sind inzwischen u.a. dank Internet riesig, doch diese Imaginationen haben nicht mehr unbedingt die Form einer Religion.¹⁰⁰ Das Problem in der Moderne ist nicht die Sehnsucht nach Transzendenz oder die Diskussion darüber, sondern das Medium *Glaube*, welches die Menschen befähigt, sich an spezifische religiöse Lehren zu halten. Doch moderne Menschen glauben nicht einfach unhinterfragt an irgendwelche offensichtlichen Paradoxien (z.B. an die Trinität), viel eher halten sie sich an dieseitsorientierte Lehren. Berger stellt meiner Meinung treffend fest, „dass die christliche Theodizee des Leidens ihre Plausibilität verloren hat; dadurch wurde die Bahn frei für eine Fülle innerweltlicher Erlösungslehren“.¹⁰¹

B.2.3. Tradierung auf dem Prüfstand

Mitte der 1960er Jahren kam es zu einer markanten Erosion der konfessionellen Milieus. Die Bindungen an religiöse Organisationen brachen stark ein.¹⁰² Für Europa zeigen neuere empirische Untersuchungen zur Religionsaktivität nahezu alle niedrige Werte.¹⁰³ Wie kam es zu dieser Krise in der Weitergabe von religiösen Orientierungen? Erstens einmal schwächt die moderne Gesellschaft grundsätzlich die sozialen Herkunftsbindungen.¹⁰⁴ Zweitens werden religiöse Verbindlichkeiten oder

⁹⁵ Vgl. Franzmann 2006: 20.

⁹⁶ Vgl. Bruce 2002: 30.

⁹⁷ Diese Abneigung gegen solcherlei Zwänge manifestierte sich bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts, vgl. Troeltsch 1919: 981. Für das beginnende 21. Jahrhundert vgl. Bruce 2006: 43 f. und 47.

⁹⁸ Vgl. Luckmann 1991: 104. Vgl. Bruce 2002: 233.

⁹⁹ Vgl. Bovay 2004: 53 – 62. Vgl. Campiche 2004: 167. Vgl. Anhang II.

¹⁰⁰ Vgl. Luhmann 2002: 299.

¹⁰¹ Berger 1973: 120.

¹⁰² Für die Schweiz sprechen die Zahlen aus den letzten drei Volkszählungen, vgl. Anhang II.

¹⁰³ Vgl. Bruce 2002: 119. Vgl. Hahn 1997: 25.

¹⁰⁴ Vgl. Pollack 1996: 64. Vgl. Pollack 2003: 1.

Verpflichtungen schlicht nicht mehr ernst genommen. Die moderne Gesellschaft kennt nämlich keine Kohärenzzwänge für die einzelnen Individuen.¹⁰⁵ Hingegen verlangt(e) die (traditionelle) Sozialform von Religion nach Vergemeinschaftungsformen, die den heutigen individuellen Freiheiten diametral entgegenlaufen¹⁰⁶. Viele Menschen mögen sich nicht mehr verbindlich binden, auch nicht in einer Subgruppe oder in einer religiösen Bewegung. Drittens kämpft Religion mit offensichtlichen Plausibilitätsproblemen. Die nachwachsende Generation lässt sich angesichts dieser Lage nicht mehr von Religion überzeugen.¹⁰⁷ Beim Thema der religiösen Tradierung müssen wir uns vergegenwärtigen, dass die familiäre Sozialisation eine Schlüsselrolle spielt.¹⁰⁸ Seit dem letzten Viertel des 20. Jahrhunderts verblasst die innerfamiliäre religiöse Erziehung, so werden beispielsweise Tischgebete kaum mehr gesprochen.¹⁰⁹ Da die heutigen Eltern grossmehrheitlich selber religiös lau sind, steigt bei den Kindern die Wahrscheinlichkeit, dass sie sich im Erwachsenenalter auf ähnliche Weise verhalten werden.¹¹⁰ Hinzu kommt der eine Tradierung erschwerende Umstand, dass immer mehr Mischehen geschlossen werden. Die gemeinsame und einigende Konfession der Heiratswilligen ist längst nicht mehr Ehevoraussetzung.

Wie Bruce richtig sieht, gibt es im Grunde zwei zu erforschende Personengruppen: Die religiös Sozialisierten, die dies nicht mehr sein möchten und die nicht-religiös Sozialisierten, die gerne religiös sein möchten.¹¹¹ Das Wissen und die Wahrnehmung von Religion sind in beiden Fällen völlig anders. Die letztere Gruppe tendiert dazu, Religion zu romantisieren und nur das Positive daran sehen zu wollen, während sich die erste eher frustriert davon zurückzieht. Wie wir es auch drehen mögen, religiöse Glaubensinhalte lassen sich nur unterstützt von Institutionen weitergeben.¹¹² Dies zeigt das heute bereits wieder verblassende New Age aus den 1980er Jahren. Ihm fehlte die sozial bindende Form, denn Religion wäre, wie Émile Durkheim schon wusste, eine kollektive Angelegenheit.¹¹³ Hier wäre allerdings im Anschluss an Durkheim zu vermuten, dass heute mit Hilfe des Internets (Web 2.0) *Communities* erzeugt werden, die grundsätzlich religiös kommunizieren könnten. Als *Netzwerke* könnten sie die

¹⁰⁵ Vgl. Luhmann 2002: 295.

¹⁰⁶ Vgl. Bruce 2002: 38 und 237.

¹⁰⁷ Vgl. Berger 1973: 143 ff. Vgl. Luckmann 1991: 126. Vgl. Kaufmann 2000: 139 und 143. Vgl. Campiche 2004: 24 und 83.

¹⁰⁸ Vgl. Luckmann 1991: 129 f. Vgl. Pollack 1996: 71. Vgl. Campiche 2004: 71 – 74, 87.

¹⁰⁹ Die Weitergabe von Religion ist gefährdet, vgl. Luckmann 1991: 46 f. und 103. Vgl. Bruce 2006: 45.

¹¹⁰ Vgl. Bruce 2002: 104 und 239 f. Vgl. Pollack 1990: 118. Vgl. Pollack 2003: 194.

¹¹¹ Vgl. Bruce 2002: 192 und 240.

¹¹² Vgl. Bruce 2002: 99. Vgl. Luhmann 2002: 293. Die Notwendigkeit von tragenden Institutionen gibt selbst Luckmann für komplexe Gesellschaften zu, vgl. Luckmann 1991: 100 f.

¹¹³ Vgl. Campiche 2004: 38. Subjektive, verschwiegene Innerlichkeit alleine genügt nicht, vgl. Schelsky 1965: 273. Zu Durkheim, vgl. Bruce 2006: 46.

nötige institutionelle Tradierungsstütze übernehmen. Wie weit sie dies wirklich tun und im Rahmen von welchen religiösen Lehren, wäre empirisch noch zu untersuchen.

B.2.4. Von Konventionalität bis Indifferenz

Die aktuelle gesellschaftliche Situation weist auf einen Übergangsprozess hin: Vorerst ist die nominelle Religionszugehörigkeitsrate noch einigermaßen hoch, was sich mit dem Faktor Konventionalität begründen lässt.¹¹⁴ Die Religions- bzw. Konfessionsangehörigen nehmen bestimmte Kasualien wie Firmung oder Trauung in Anspruch, aber ansonsten stellt Religion höchstens eine Art Lebenshintergrund dar, der bei Bedarf, also v.a. in Krisensituationen aktualisiert werden kann.¹¹⁵ Die *rites de passage* zu den Lebenswenden wie Geburt, Heirat oder Tod geniessen eine gewisse Nachfrage.¹¹⁶ Sie werden aber nur punktuell und als exklusive Angebote beansprucht. Insgesamt beleben sie die Religiosität der Menschen nicht. Zudem entwickeln sich auf dem Markt der Übergangsrituale konkurrenzierende Alternativen zu denjenigen aus den konventionellen Religionen.¹¹⁷

Bisherige Studien zeigen, dass sich die lang ansässige Bevölkerung Europas in religiösen Belangen eher lau, ja sogar indifferent verhält, was jedoch nicht mit knallhartem Atheismus gleichzusetzen ist. Vielmehr dominiert ein dumpfer Agnostizismus.¹¹⁸ Gewiss hat diese vorherrschende religiöse Indifferenz auch mit dem freiheitlichen Verständnis der modernen Individuen zu tun. So findet Luhmann: „Das Prinzip der Freiheit aller Menschen setzt Bindungen, die einst als ‚religio‘ formiert und anerkannt waren, zu etwas Äusserem und letztlich Indifferentem herab.“¹¹⁹ Und Bruce meint: „The major symptom of secularization is massive indifference.“¹²⁰ Schlussendlich kommt der Säkularisierungsprozesses mit der Indifferenz gegenüber Religion zum Stillstand.¹²¹ Religion wird dann schlicht irrelevant sein für die Gesellschaft. Die Letztsinn-Fragen der Menschen und die Bewältigung von Grenzsituationen füllen sich nicht mehr automatisch mit religiösen Vorgaben, sondern bleiben offen oder sie werden von anderen Funktionssystemen „bewältigt“, worauf ich noch im Teil C zu sprechen komme.

¹¹⁴ Vgl. Pollack 2003: 87 und 147. Vgl. Campiche 2004: 147.

¹¹⁵ Vgl. Pollack 1996: 82. Vgl. Pollack 2003: 139.

¹¹⁶ Vgl. Pollack 1996: 77. Vgl. Luhmann 2002: 286. Vgl. Campiche 2004: 47. Vgl. Bovay 2004: 15.

¹¹⁷ Vgl. Kaufmann 2000: 131.

¹¹⁸ Vgl. Berger 1973: 122. Vgl. Campiche 2004: 122 und 127 f.

¹¹⁹ Luhmann 2002: 292.

¹²⁰ Bruce 2002: 194.

¹²¹ Vgl. Bruce 2002: 43.

B.2.5. Religion als Kultur

In der modernen Gesellschaft wird Religion vorwiegend als *Kultur* behandelt. Sie wird als ein Kulturgut unter andern dargestellt, und damit vergleichbar und beobachtbar aus zweiter Ordnung. Begreift man Religion aber als Rahmenformel für Vergleiche, hat dies unmittelbare Folgen für die Religion selbst: Sie verblasst und wird verharmlost.¹²² Sie lässt sich jetzt besichtigen als museales, exotisches Kuriosum.¹²³ Die Kommunikation verläuft nun nicht mehr *als* Religion (also *mit* dem Gebrauch des Religions-Codes von Immanenz/Transzendenz), sondern *über* Religion.¹²⁴ Diese Meta-Kommunikation ist säkular konnotiert und nicht religiös. Gerade aus diesem Grund kann sie aber für Religion gefährlich werden. Religion riskiert Karikaturen über sich selbst oder sie erstarrt in einer Art Sprachsklerose.¹²⁵ Diesen Vorgang finde ich entscheidend gerade auch mit Blick auf die aktuelle Praxis der Religionspädagogik, die sich in ganz Europa entkonfessionalisiert, und zwar zugunsten einer Kulturlehre *über* Religion(en) im Plural.¹²⁶ Wie schon (auf S. 16) erwähnt, wird in den Predigten de facto eher philosophiert, psychologisiert manchmal auch politisiert. Es werden viele Fragen aufgeworfen, ohne jedoch klar mit der eigenen religiösen Lehre zu antworten.¹²⁷

Mit dem Umschwenken der modernen Gesellschaft auf den Begriffsgebrauch von *Kultur* (ab ca. 1800) wird geradezu bestätigt, dass Religion jetzt nur noch eine gesellschaftliche Funktion unter anderen hat und ihre ehemalige Zentralstellung definitiv verliert. Dieser Verlust impliziert zugleich einen Funktionswandel für Religion. Sie kann jetzt nur noch ein *Angebot* unter vielen andern sein.¹²⁸ Lässt Religion diesen Wandel zu, dann löst sie sich quasi unbemerkt selbst von ihrem transzendenten Hintergrund. Die Räume, die sie vorher besetzte, werden langsam aber sicher von anderen Funktionssystemen eingenommen, wie z.B. von der Kunst, was wir nun gleich näher ansehen möchten.¹²⁹

¹²² Vgl. Luhmann 1996: 291 – 305. Vgl. Luhmann 2002: 310 – 315.

¹²³ Vgl. Schelsky 1965: 271.

¹²⁴ Vgl. Luhmann 1996: 305.

¹²⁵ Vgl. Anhang III.

¹²⁶ Vgl. Campiche 2004: 36.

¹²⁷ Vgl. Schelsky 1965: 260.

¹²⁸ Vgl. Luhmann 1996: 313. Vgl. Luhmann 2002: 297. Die Form des *Angebots* hat mit dem Zwang zur Individualisierung zu tun, vgl. Pollack 1996: 63.

¹²⁹ Zum Funktionswandel von Religion, vgl. Luhmann 1977: 241.

Teil C. Mögliche Folgen für Religion

Durch die Umstellung auf funktionale Differenzierung kann Religion nicht mehr in die Gesamtgesellschaft integrieren. Diese Tatsache ist aus soziologischer Sicht wohl unbestritten.¹³⁰ Die Religion muss sich heute in einem recht schwierigen Adaptationsprozess auf geänderte Umweltbedingungen einstellen.¹³¹ Sie muss mit Pluralisierung, Segmentierung und Diversifizierung auch innerhalb ihres eigenen Bereiches zurechtkommen, was strukturell gesehen eher schwächend auf sie zurückwirkt.¹³² Für die Zukunft sehe ich für Religion grundsätzlich drei Szenarien, nämlich: sich einrichten im Exklusionsbereich, sich infolge Anpassung an die säkulare Umwelt unbemerkt vom eigenen transzendenten Hintergrund ablösen oder sich auf religioide Wohlfühlansprüche einstellen. Ich werde nun auf die einzelnen Szenarien etwas näher eingehen.

C.1. Sich einrichten im Exklusionsbereich

Eine mögliche Säkularisierungsfolge für Religion ist, dass sie sich am Rande der Gesellschaft in einer eigenen Sphäre einrichtet.¹³³ Sie wird versuchen, die auseinander triftenden Wirklichkeiten der modernen Gesellschaft möglichst in einer sehr exklusiven, einzigen Welt- und Heilsschau zu vereinen. Von den Rändern der Gesellschaft aus kann sie mit Heilsangeboten locken, die Minderheiten und disparate Gruppen ansprechen.¹³⁴ So findet Luhmann beispielsweise, wer heute zu den gesellschaftlich marginalisierten Persongruppen gehöre, dem stehen „immer noch religiöse Formen zur Verfügung, die keine Ausweise und keine Identität, keine Rechte und kein Geld, keine Familie und kein geprüftes Wissen brauchen, um teilnehmen zu können, sondern nur ihre Körper“.¹³⁵ Das heisst mit anderen Worten, Religion vermag in der Moderne Exkludierte aufzunehmen, die anderswo nicht unterkommen. Nicht von ungefähr zeichnen sich die Begleitprogramme von Religion mit Diakonie und Sozialarbeit aus. Ein Beispiel wäre die kirchliche Gassenarbeit in Luzern. In dieser spezialisierten Form kann man nicht mehr von Volkskirche sprechen, sondern höchstens noch von einer besonderen „intermediär-gesellschaftlichen Institution“.¹³⁶ Als eine intermediäre Institution muss

¹³⁰ Vgl. Luhmann 1977. Vgl. Pollack 2003: 265 ff.

¹³¹ Vgl. Schelsky 1965: 251 f.

¹³² Vgl. Luckmann 1991: 120. Vgl. Hahn 1997: 22 f. Vgl. Franzmann 2006: 26.

¹³³ Vgl. Luckmann 1991: 73, 132 und 137. Vgl. Pollack 1990: 127.

¹³⁴ Vgl. Knoblauch 1991: 23. Vgl. Bruce 2002: 17.

¹³⁵ Luhmann 1996: 315.

¹³⁶ So sieht dies zumindest der Bischof von Basel, Kurt Koch: Vgl. Pfarreiblatt Nr. 12 von 9. – 23.6.2005, S. 4.

© regula zwahlen
sich Religion in der Zivilgesellschaft öffentlich positionieren.¹³⁷ Sie muss aber mit Konkurrenz aus den eigenen Reihen rechnen. Der Trend geht eindeutig in Richtung, Religion zu vermarkten, nicht nur in den USA, sondern auch in Europa.¹³⁸ Vermutlich wird es – wie schon im Laufe des 19. Jahrhunderts geschehen - zur Spontangnese von neuen religiösen Sozialformen kommen, die genau diejenige Freiheit gebrauchen, die in der Ausschliessung liegt, auch in der Selbst-Ausschliessung aus dogmatisch und rituell organisierten Hochreligionen.¹³⁹ Zudem wird es immer Menschen geben, die sich religiös verpflichten lassen, und gerade darin ihre besondere Identität und möglicherweise Freiheit von der Welt gewinnen. Bei den entsprechenden Zahlen sollte man aber vorsichtig sein. Die aus den traditionellen Religionen Ausgetretenen wechseln bei weitem nicht in derselben hohen Zahl wieder zu Neuen Religionen, wie dies gemeinhin vermutet wird.¹⁴⁰ Gerade Neue Religionen und neue religiöse Bewegungen sind in Europa quantitativ gesehen irrelevant.¹⁴¹ Sie wecken zwar da und dort Neugier, doch nur knapp 1 % der lang ansässigen Bevölkerung beschäftigt sich ernsthaft mit ihnen.¹⁴²

C.2. Anpassung an die säkulare Umwelt

Offenbar wird es für Religion zunehmend schwierig, an die weitgetriebenen Komplexitätsverhältnisse der modernen Gesellschaft anzuknüpfen und glaubwürdige Sinnkohärenzen herzustellen.¹⁴³ Dem gesellschaftlichen Modernisierungsprozess mehr oder weniger reaktiv ausgeliefert muss Religion bereit sein, die funktionale Autonomie der anderen Gesellschaftsbereiche zu respektieren. Doch zugleich begrenzt sich ihre kommunikative Anschlussfähigkeit.¹⁴⁴ Die Interdependenzen mit anderen Funktionssystemen reduzieren sich – und trotzdem sind sie für das Religionssystem unerlässlich.¹⁴⁵ Zudem verzettelt und zersetzt die ebenfalls weitgetriebene Individualisierung und Pluralisierung der Werte die religiösen Inhalte. In dieser widersprüchlichen Situation versucht Religion, an aktuelle Themen anzuknüpfen, wie z.B. während den 1970er und -80er Jahren an die politisch-humanistische Friedensbewegung. Dazu nimmt sie gewisse Umbildungen und Neudefinitionen der

¹³⁷ Vgl. Casanova 1994: 63 f.

¹³⁸ Vgl. Berger 1973: 131 f.

¹³⁹ Vgl. Luhmann 1996: 315.

¹⁴⁰ Vgl. Pollack 2003: 12 und 89 f. Vgl. Wallis 1992: 27.

¹⁴¹ Vgl. Bruce 2002: 70 f.

¹⁴² Für die Schweiz, vgl. Bovay 2004: 11.

¹⁴³ Vgl. Schelsky 1965: 254 ff. Vgl. Pollack 2003: 68 f und 267.

¹⁴⁴ Vgl. Luhmann 1977: 52, Fussnote Nr. 74. Vgl. Hahn 1997: 21. Vgl. Pollack 2003: 198 f.

¹⁴⁵ Vgl. Luhmann 2002: 304.

Lehre in Kauf, womit sie nicht unerhebliche institutionsinterne Konflikte schafft.¹⁴⁶ Die eigene religiöse Selbstlegitimation wird in Folge des Anpassungsdrucks umgebaut. So wird beispielsweise den Menschenrechten eine religiöse Begründung hinterhergeschickt, die es vormals gar nicht gab.¹⁴⁷ Religion steigert die Selbstreflexion und nimmt in Kauf, durch Anpassung an die säkulare Umwelt ihren eigenen transzendenten Hintergrund zu vernachlässigen, und zwar bis zu einem Grad der „Unleserlichkeit“ der eigenen Lehre.¹⁴⁸ Diese Entwicklung gilt zumindest für die traditionellen Religionsgemeinschaften. Infolge des Mitgliederschwundes sehen sie sich gezwungen, unter dem Stichwort „Ökumene“ intensiver zusammenzuarbeiten und gemeinsam neue Mittel der Kundengewinnung zu wagen.¹⁴⁹ So wird in Luzern dieses Jahr zu Ostern wieder eine „Nacht der Nächte“ angeboten, die an die aktuelle Clubkultur anschliesst.¹⁵⁰ Unter dem Stichwort Marketing scheuen sich gewisse Organisatoren auch nicht, Fussballspiele in ihren Gottesdiensträumen zu zeigen.¹⁵¹ Neben dem Sportsystem wird auch das Kunstsystem für die eigene religiöse Sache bemüht, mit dem Effekt allerdings, dass Kirchenmusik eher als Kunstform verstanden und nach ihrer Ästhetik beurteilt wird, und nicht (mehr) nach ihrer religiösen Botschaft. Die Kirchenmusik ist dann höchstens noch eine Sublimierung von Religion.¹⁵²

Anhand des Geschilderten geht meine Überzeugung nun dahin, dass sich die Religion vom eigenen transzendenten Hintergrund abzulösen beginnt. Transzendenzverweise finden wir heute nicht mehr so häufig in Kirchen, dafür umso mehr in Bildungshäusern, in psychologischen Weiterbildungskursen, in Drogerien und Buchläden.¹⁵³ Die religiöse Heilssuche verlagert sich zunehmend auf immanente Therapie. Ein Blick in die charismatischen Erneuerungsbewegungen des Christentums zeigt, dass auch dort die diesseitige Heilssuche grossen Auftrieb hat. Im amerikanischen Protestantismus macht sich seit den 1990er Jahren ebenso eine Trendwende hin zu einem Psychotherapeuten-Gottesbild bemerkbar.¹⁵⁴ So geschieht die säkulare Unterwanderung der bestehenden religiösen Gemeinschaften im Westen vermutlich mehr als gemeinhin angenommen von

¹⁴⁶ Kontroversen um die „Humanisierung“ von Religion zum Beispiel, vgl. Taylor 2002: 96.

¹⁴⁷ Vgl. Luhmann 2002: 292.

¹⁴⁸ Die Dauerreflexion führt nicht zu einer gestärkten Religiosität, sondern löst sie im Gegenteil auf, vgl. Schelsky 1965: 261 f. Vgl. Campiche 2004: 280 f. Vgl. Anhang III.

¹⁴⁹ Luckmann betont die gestiegene Abhängigkeit der Religion von sekundären Institutionen, vgl. Luckmann 1991: 147 und 152. Vgl. Bruce 2002: 25.

¹⁵⁰ Vgl. *Das Kulturmagazin* No 10. Luzern 2006: 9. Vgl. Pfarreiblatt Nr. 7 vom 29.3.-12.4.2007: 3.

¹⁵¹ Im Hinblick auf die Fussball-Euro 2008, vgl. Neue Luzerner Zeitung NLZ, Samstag 20.1.2007: 21.

¹⁵² Zur Sphäre der Kunst und ihrer latenten Konkurrenz zur Religion, vgl. Weber 1972: 554 ff. Dazu auch meine persönliche Erfahrung als Kirchenchorsängerin sowie meine Kenntnis über Publikumsreaktionen auf das Dargebotene.

¹⁵³ So z.B. Aromatherapie, Mineralstofftherapie, Bachblütentherapie. Als Beispiel aus meinem Wohnquartier, vgl. www.nurnatur.ch.

¹⁵⁴ Vgl. Bruce 2002: 180 – 183, 210 ff.

innen her. Religion schwenkt langsam aber sicher in den Gesundheits-, Therapie- und Unterhaltungsbereich ein.¹⁵⁵

C.3. Eine religiöse Wohlfühlangelegenheit

Im dritten Szenario möchte ich an die Annahme Luckmanns anschliessen, dass sich der Bedarf nach kleinen Transzendenzen erhöht hat, während derjenige nach grossen zurückgewichen ist. Moderne Menschen beschäftigen sich immer häufiger mit ihrer eigenen Individualität und Gesundheit. Damit steigt aber die Tendenz, dass Religion als blosser Wohlfühlangelegenheit verstanden wird.¹⁵⁶ Der Fokus der religiösen Suche geht in Richtung immanenter Heilung. Es verwundert deshalb nicht, dass magische Praktiken auf dieser Suche akzeptiert werden.¹⁵⁷ Im Weiteren steigt die Nachfrage nach *Spiritualität* (siehe Pkt. A3). Ich deute diese Nachfrage als Sehnsucht nach Religion. Oft mündet sie in eine Suche nach Ganzheitlichkeit und Selbstverwirklichung.¹⁵⁸ Bruce deutet dies als „Religion des Selbst“¹⁵⁹, wobei diese *Selbstreligion* oft nicht über ein käufliches Angebot (einen Yogakurs beispielsweise) hinaus verpflichtet.¹⁶⁰ Manchmal genügen auch säkulare Surrogate, um die Daseins- und Sinnfragen zu beantworten.¹⁶¹ Ich würde diesen verwischenden Zustand zwischen Religiosität und Surrogat suchender Säkularität – in Anlehnung an Georg Simmel – als *religioid*¹⁶² bezeichnen, und eben nicht als religiös, bzw. auf eine konkrete Religion bezogen. *Religiöse* Menschen neigen sich ebenso *religiösen* Therapie- und Beratungsangeboten zu, wo sie nur gelegentlich und vielleicht am Rand auf Transzendentes verwiesen werden, sich aber nicht mit umfassenden Wahrheitsansprüchen auseinandersetzen müssen.¹⁶³ Damit fallen Aspekte wie Verbindlichkeit, Gehorsam, Ehrfurcht und Gemeinschaftsverpflichtungen weg. Religiöses Verhalten ist ein Konsumverhalten, welches Bindungen meidet und einer hedonistischen Lebensorientierung den Vorzug gibt.¹⁶⁴ Ich denke, eine moderne liberale Demokratie ermöglicht dies, denn sie schafft und unterstützt einen entsprechenden Produkte- und Dienstleistungsmarkt.

¹⁵⁵ Vgl. Pollack 1996: 83.

¹⁵⁶ Vgl. Taylor 2002: 99. Vgl. Luhmann 2002: 289. Vgl. Heelas 2005: 83 ff.

¹⁵⁷ Vgl. Luckmann 1985: 35. Magie wird gebraucht, um verlorene Gegenstände zu suchen oder Krankheiten zu heilen.

¹⁵⁸ Vgl. Kaufmann 2000: 124 f.

¹⁵⁹ Vgl. Bruce 2002: 86 f. und 121.

¹⁶⁰ Vgl. Knoblauch 1991: 20. Vgl. Hahn 1997: 26. Vgl. Pollack 2003: 135 und 139.

¹⁶¹ Vgl. Knoblauch 1991: 27. Vgl. Pollack 1990: 115. Vgl. Campiche 2004: 282.

¹⁶² Vgl. Luhmann 1998: 259. Vgl. Simmel 1995.

¹⁶³ Wer einen Yogi-Tee trinkt, muss nicht unbedingt die Texte auf der Packung lesen. vgl. Anhang IV.

¹⁶⁴ Vgl. Knoblauch 1991: 21. Vgl. Campiche 2004: 24.

Zusammenfassung und Fazit

Zuerst habe ich die Säkularisierungsthese vorgestellt, die von einer grundsätzlichen Spannung zwischen Moderne und Religion ausgeht. Mit dieser Spannung geht ein unvermeidlicher Wandlungsprozess von Religion einher. Im Weiteren wollte ich die Prämissen in der Säkularisierungsdebatte aufzeigen. Ich bin der Meinung, die Analyse des Säkularisierungsprozesses kann nur angemessen erfolgen, wenn Klarheit über die Definition des Religionsbegriffes besteht. Vor der Analyse muss klar sein, von welchem Religionsmodell man ausgeht, denn: „Was man unter Religion versteht, entscheidet mit darüber, wie viel an Religion man in der Gesellschaft wahrnimmt.“¹⁶⁵ Ich habe eine substantielle Religionsdefinition vorgeschlagen, welche auf die Kommunikationsebene von Organisationen (mindestens aber von Institutionen) herabgebrochen wird, um empirisch überprüfbar zu sein.¹⁶⁶ Der Verweis auf einen wie auch immer gearteten „individuellen Glauben“ oder auf „individuelle Religiosität“ genügt meiner Ansicht nach soziologischen Ansprüchen nicht. Ich wollte mich auch nicht auf Hinweise aus der Metaphysik- oder Parapsychologie verlassen, ebenso wenig auf bloße Magie oder Spiritualität. Die dortigen Kommunikationen wären zwar Bausteine einer Transzendenz suchenden Kommunikation, doch genügen sie alleine nicht, um Religiosität und gar Religion zu konstituieren. Für eine soziologische Untersuchung von Religion müssen transzendenzverweisende Botschaften, Rituale und Alltagspraktiken erkennbar sein. Nur in deren *gläubiger Annahme* kann die Funktion von Religion erfüllt sein.¹⁶⁷ Ich habe aufgezeigt, dass aus Säkularisierung kein vollständiger Funktions- oder Bedeutungsverlust von Religion erfolgt, jedoch mit einem gewissen Rückzug aus der Öffentlichkeit und aus sozialen weitergehenden sozialen Bezügen zu rechnen ist. Am ehesten mag sich Religion in Europa als spezialisierte Sozialform im Exklusionsbereich bzw. als Subkultur der Gesellschaft halten. Ihre gesamtgesellschaftliche Bedeutung hat sich allerdings sehr relativiert.¹⁶⁸ Religion passt mit ihren Absolutheitsansprüchen schlecht zu den Bedingungen von funktionaler Differenzierung.¹⁶⁹ Die strukturellen Inkompatibilitäten sind nur allzu offensichtlich.¹⁷⁰ Mit je fünf Aspekten habe ich auf die Transformation wie auch auf den Schwund von Religion hingewiesen. Aus diesen Teilaspekten ziehe ich den Schluss, dass es beim aktuellen Wandel von Religion um mehr als nur um einen systeminternen Umbau geht. Die Säkularisierung in Europa hat

¹⁶⁵ Pollack 1996: 59 und Pollack 2003: 23. Sowie vgl. Pollack 2003: 6.

¹⁶⁶ Hiermit gehe ich mit Bruce einig, der für bessere empirische Methoden plädiert, vgl. Bruce 2002: 203.

¹⁶⁷ Vgl. Luhmann 1977: 56.

¹⁶⁸ Vgl. Wohlrab-Sahr 2001: 311.

¹⁶⁹ Vgl. Luhmann 2002: 301. Vgl. Pohligh 2006: 33.

¹⁷⁰ Vgl. Luhmann 1977: 232. Vgl. Luhmann 2002: 318. Vgl. Luckmann 1991: 179.

eine tiefgreifende Beschneidung des Religionssystems ausgelöst. Andere Teilsysteme übernehmen nun ehemalige Funktionen aus der Domäne der Religion. Dass dies möglich wurde, hat vermutlich mit den sehr geschwächten Tradierungsmöglichkeiten von Religion tun. Das symbolisch generalisierte Kommunikationsmedium *Glaube* kann nicht mehr einfach als selbstverständlich vorausgesetzt sein. In anderen Funktionssystemen lässt sich für moderne Menschen offenbar in lohnendere Vertrauens- und Anerkennungspotentiale investieren, nämlich in: Sport (Körpertraining, Human Potential), Kunst (Ästhetik, Sublimierung), Medizin (Heilung, Therapie) oder Sozialarbeit (soziale Inklusion).

Möglicherweise liessen sich auch noch weitere Systeme wie Bildung oder Intimbeziehungen anfügen. Meine Vermutung geht dahin, dass säkulare Substitute ehemals religiöse Funktionen übernommen haben.¹⁷¹ Eine etwas vorsichtigere Einschätzung wäre, dass Religion derzeit noch experimentiert, aber eine für sie passende Form noch nicht gefunden hat. Ich habe für diesen verwischten, unklaren Zustand den Begriff *religioid* vorgeschlagen. Optimisten, wie Luhmann, mögen dann immer noch auf zeitangepasste religiöse Sozialformen hoffen.¹⁷² Ich bin skeptisch gegenüber solchen Evolutionshoffnungen. Die kulturelle Epochenwende seit den 1960er Jahren sehe ich deutlich, doch geht sie für Religion nicht mit einer Umwandlung in eine unsichtbare Ersatzreligion einher, so wie dies Luckmann beispielsweise darstellt,¹⁷³ sondern in Richtung verstärkter Säkularisierung und Zurückdrängung von Religion.

Als Fazit tendiere ich dazu, der Transformationsthese zu misstrauen und der Schwundthese zuzustimmen. Ich denke, ohne aktive Gedächtniskultur wird Religion nicht überleben. Religion muss mehr als blosser Information sein; sie muss vielmehr als Mitteilung kommuniziert werden. Deshalb vermag mich auch die Individualisierungs- und Privatisierungsthese von Luckmann (vgl. S. 9) nicht zu überzeugen. Das sogenannte „believing without belonging“¹⁷⁴ hat zu wenige Tradierungschancen. Ich denke, Religion transformiert sich nicht einfach mit einem Nullsummenverlust, sondern schrumpft im (christlich-jüdisch geprägten) Europa schon in recht grossem Masse. Mit Bruce, Pollack, Luhmann, Wohlrab-Sahr und weiteren mehr vermute ich, dass wir aktuell in den funktional differenzierten Teilen der Welt eine sehr breite Abkehr von Religion beobachten können. Diese Abkehr hat zumeist die Form einer Indifferenz gegenüber Religion und sie lässt sich, so eine weitere Hypothese, mit den dichten sozialen Sicherungssystemen und dem gefestigten Rechts- und Staatsverständnis auf

¹⁷¹ Vgl. Knoblauch 1991: 28.

¹⁷² Vgl. Luhmann 2002: 307.

¹⁷³ Vgl. Knoblauch 1991: 33. Vgl. Luckmann 1991: 132.

¹⁷⁴ Dieses Motto stammt von Grace Davie (1994), zit. in Pollack 2003: 184.

© regula zwahlen

unserem Kontinent erklären - sehr anders dann die USA.¹⁷⁵ Da die dortige politische Struktur den einzelnen Religionsgemeinschaften viel mehr Spielraum lässt, spielen diese in der Zivilgesellschaft eine grössere Rolle als in Europa.¹⁷⁶ Der Westen ist also nicht gleich Westen. Ich bin überzeugt, dass die Säkularisierung in Europa eine auf mehreren Ebenen nachweisbare Tendenz darstellt. Global gesehen verbleibt sie aber erst in den Anfängen. Religion hat als gesellschaftliches Funktionssystem noch lange nicht ausgedient. Derzeit probt sie an diversen Orten der Welt heftige Aufstände gegen die Moderne und gegen eine Ethik ohne religiöse Bezüge, doch werden ihre Übergriffsversuche auf andere Systeme auch zunehmend behindert.¹⁷⁷ Religion wird in ihre eigenen Schranken verwiesen, und was sie dort anbietet, hat Exklusivitätscharakter.

Ausblick

Unter dem Schlagwort Säkularisierung ist weiterer Forschungsbedarf vorhanden. Insbesondere wäre der prekären Tradierungslage von Religion und den damit verbunden Funktionswechsellern mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Die Religionspädagogik liesse sich beispielsweise auf religiöse Kommunikation hin überprüfen.¹⁷⁸ Auch wäre es interessant, den Entwicklungen in anderen Funktionssystemen wie Wirtschaft, Politik oder Massenmedien nachzugehen und Rückschlüsse auf die Möglichkeiten respektive Grenzen von Religion zu ziehen. Es reicht nicht, bloss zu philosophieren, so wie dies die Säkularisierungsthesen-Gegner tun. Man müsste selber empirisches Material und Vergleiche einbringen. Im Weiteren finde ich es ungerechtfertigt, die Kirchen- und Christentumssoziologie als ethnozentrisch oder trivial zu verunglimpfen.¹⁷⁹ Wer die jüngste Geschichte des europäischen Kontinentes studieren will, kommt nicht umhin, das veränderte Gesicht der hiesigen Religion zu betrachten. Ich habe hier die Schwundthese als insgesamt plausibler vorgestellt. Die Transformationsthese möchte ich jedoch nicht wegwünschen, hebt sie nämlich auf ihre Weise interessante Wandlungsprozesse hervor. Wer auf sie setzt, müsste sich aber der dahinter stehenden Religionsdefinition bewusst sein und sich bei der Beobachtung vergewissern, ob er oder sie bei Gläubigen Anzeichen von Ernsthaftigkeit, Skrupel und frommer Scheu

¹⁷⁵ Vgl. Wohlrab-Sahr 2001: 329. Vgl. Bruce 2002: 204 – 228. Vgl. Bruce 2006: 46.

¹⁷⁶ Vgl. Bruce 2002: 217. Zur Religion in der Zivilgesellschaft vgl. Casanova 1994: 63 f.

¹⁷⁷ Vgl. Bruce 2002: 41.

¹⁷⁸ Vgl. Davie 2000: 97.

¹⁷⁹ So die teils massiven Vorwürfe Luckmanns an die Adresse von Theologen und Soziologen, vgl. Luckmann 1991: 117.

aufdecken kann (oder nicht), die den entsprechenden religiösen Lehren entgegengebracht werden. Es geht in dieser Stossrichtung um das Auffinden und Analysen von noch vorhandener religiöser Tradition, die nicht schon massenmedial verbrämt ist. Mit Blick auf das säkularisierte Europa schliesslich finde ich, darf man aus sozialwissenschaftlicher Sicht weder dem verbreiteten Konsum von immanentem Wohlbefinden (noch dem aussereuropäischen Religionsimport) unbedarft eine hohe religiöse Kulturbedeutung zuschreiben. Hier wäre eine etwas sorgfältigere Abgrenzung zu den massenmedial vermittelten Einschätzungen nötig. Ich hoffe, mit dieser Arbeit einen Beitrag in diese Richtung geleistet zu haben.

Literaturverzeichnis

Berger, Peter L.: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie. Frankfurt 1973.

Bovay, Claude: Religionslandschaft in der Schweiz. Eidgenössische Volkszählung 2000. Herausgegeben vom Bundesamt für Statistik. Neuchâtel 2004.

Bruce, Steve (Hrsg.): Religion and Modernization. Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis. Oxford 1992.

Bruce, Steve: God is Dead. Secularization in the West. Oxford 2002.

Bruce, Steve: What the Secularization Paradigm really says. In: Franzmann, Manuel et al. (Hrsg.): Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie. Wiesbaden 2006, 39 - 48.

Brunner; Otto et al. (Hrsg.): Geschichtliche Grundbegriffe. Band 5. Stuttgart 1984, 789 – 829.

Campiche, Roland J.: Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung. Zürich 2004.

Casanova, José: Public Religions in the Modern World. Chicago 1994.

Cipriani, Roberto: Secularization or “diffused religion”? In: Franzmann, Manuel et al. (Hrsg.): Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie. Wiesbaden 2006, 123 – 140.

Davie, Grace: Religion in Modern Europe. A Memory Mutates. Oxford 2000.

Duden Band 5. Fremdwörterbuch. 4. neubearbeitete und erweiterte Auflage. Mannheim 1982.

Etymologisches Wörterbuch des Deutschen. Erarbeitet unter der Leitung von Wolfgang Pfeifer. 5. Auflage der dtv-Taschenbuchausgabe. München 2000.

Franzmann, Manuel et al. (Hrsg.): Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie. Wiesbaden 2006.

Gabriel, Karl; Reuter, Hans-Richard (Hrsg.): Religion und Gesellschaft. Texte zur Religionssoziologie. Paderborn 2004.

Hahn, Alois: Religion, Säkularisierung und Kultur. In: Lehmann, Hartmut (Hrsg.): Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung. Göttingen 1997, 17 – 31.

Haller, Gret: Die Grenzen der Solidarität. Europa und die USA im Umgang mit Staat, Nation und Religion. Berlin 2002.

Harenberg Lexikon der Religionen. Die Religionen und Glaubensgemeinschaften der Welt. Ihre Bedeutung in Alltag, Geschichte und Gesellschaft. Mit Beiträgen von Schirmacher et al. Dortmund 2002.

Heelas, Paul; Woodhead, Linda: The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality. Oxford 2005.

Kallscheuer, Otto (Hrsg.): Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus. Frankfurt 1996.

Kaufmann, Franz-Xaver: Wie überlebt das Christentum? Freiburg i.Br. 2000.

Knoblauch, Hubert: Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse. Thomas Luckmanns Unsichtbare Religion. In: Luckmann, Thomas: Die unsichtbare Religion. Frankfurt 1991, 7 – 41.

Knoblauch, Hubert: Religionssoziologie. Berlin 1999.

Lehmann, Hartmut: Säkularisierung. Der europäische Sonderweg in Sachen Religion. Göttingen 2004.

Lübbe, Hermann: Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. 3. Auflage. Freiburg 2003.

Luckmann, Thomas: Über die Funktion der Religion. In: Koslowski, Peter (Hrsg.): Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien. Tübingen 1985, 26 – 41.

Luckmann, Thomas: Die unsichtbare Religion. Frankfurt 1991.

Luhmann, Niklas: Die Funktion der Religion. Frankfurt 1977.

Luhmann, Niklas: Religion als Kultur. In: Kallscheuer, Otto (Hrsg.): Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus. Frankfurt 1996, 291 - 315.

Luhmann, Niklas: Die Ausdifferenzierung der Religion. In: Ders.: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Band 3. 2. Auflage. Frankfurt 1998, 259 – 357.

Luhmann, Niklas: Die Religion der Gesellschaft. Herausgegeben von André Kieserling. Frankfurt 2002.

Luhmann, Niklas: Die Unterscheidung Gottes. In: Ders.: Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft. 3. Auflage. Wiesbaden 2005, 250 – 268.

Oevermann, Ulrich; Franzmann, Manuel: Strukturelle Religiosität auf dem Wege zur religiösen Indifferenz. In: Franzmann, Manuel et al. (Hrsg.): Religiosität in der

säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie. Wiesbaden 2006, 49 – 81.

Pohlig, Matthias: Luhmanns Mond. Ist Säkularisierung ein historischer Prozess? In: Vorgänge 173. Zeitschrift für Bürgerrechte und Gesellschaftspolitik. 45. Jahrgang. Heft. 1. März 2006, 30 – 39.

Pollack, Detlef: Vom Tischrücken zur Psychodynamik. Formen ausserkirchlicher Religiosität in Deutschland. In: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie. Volume 16. Nummer 1. Montreux 1990, 107 - 134.

Pollack, Detlef: Was ist Religion? Probleme der Definition. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft ZfR 3. Marburg 1995, 163 – 190.

Pollack, Detlef: Individualisierung statt Säkularisierung? Zur Diskussion eines neueren Paradigmas in der Religionssoziologie. In: Gabriel, Karl (Hrsg.): Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität. Gütersloh 1996, 57 – 85.

Pollack, Detlef: Wiederkehr des Religiösen? Neue religiöse Bewegungen im Kontext des religiösen und gesellschaftlichen Wandels. In: Sociologia internationalis. Internationale Zeitschrift für Soziologie, Kommunikations- und Kulturforschung. Band 38. Berlin 2000, 13 – 45.

Pollack, Detlef: Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland. Tübingen 2003.

Schelsky, Helmut: Ist Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema der modernen Religionssoziologie (1957). In: Ders.: Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze. Köln 1965, 250 – 275.

Schieder, Wolfgang: Säkularisierung und Sakralisierung der religiösen Kultur in der europäischen Neuzeit. Versuch einer Bilanz. In: Lehmann, Hartmut (Hrsg.): Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung. Göttingen 1997, 308 – 313.

Simmel, Georg: Die Religion. In: Ders.: Gesamtausgabe. Band 10. Herausgegeben von Otthein Rammstedt. Frankfurt 1995 [1906/1912], 39 – 118.

Taylor, Charles: Die Formen des Religiösen in der Gegenwart. Frankfurt 2002.

Troeltsch, Ernst: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen 1919 [1912].

Wallis, Roy; Bruce, Steve: Secularization: The Orthodox Model. In: Bruce, Steve (Hrsg.): Religion and Modernization. Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis. Oxford 1992, 8 - 30.

Weber, Max: Zwischenbetrachtung. Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Band I. 6. photomechanisch gedruckte Auflage. Tübingen 1972 , 536 – 573.

Wohlrab-Sahr, Monika: Säkularisierte Gesellschaft. In: Kneer, Georg et al. (Hrsg.): Klassische Gesellschaftsbegriffe der Soziologie. München 2001, 308 -332.

Publizistik

Kontroverse zum angeblichen religiösen Boom in der Schweiz: Vgl. **Das Kulturmagazin**. Monatszeitschrift für Luzern und die Zentralschweiz. No 10. Luzern Oktober 2006, 6 – 10 und 12 f.

Kirchenmarketing im Hinblick auf die Fussball-Euro 2008: Vgl. **Neue Luzerner Zeitung** NLZ, Samstag 20.1.2007: 21.

Zu den intermediären Institutionen: Vgl. **Pfarreiblatt** der Kath. Kirche Stadt Luzern, Nr.12, 9. - 23.6.2005, S. 4.

Zum Synkretismus innerhalb der katholischen Kirche: Vgl. **Pfarreiblatt** der Kath. Kirch Stadt Luzern, Nr.4, 15.2. - 1.3.2007, Seite 6: A+O Yoga. Vgl. **Pfarreiblatt** Nr. 5, 1.3. -15.3.2007, S. 10: Klangmassage.

Zur ökumenischen “Nacht der Nächte”: Vgl. **Pfarreiblatt** der Kath. Kirche Stadt Luzern, Nr. 7, 29.3. - 12.4.2007, S. 3.

Websites

From The Times / online /November 04, 2004: **Midgley**, Carol: Spirited away: why the end is nigh for religion. Christianity will be eclipsed by spirituality in 30 years, startling new research predicts. Our correspondent reports on the collapse of traditional religion and the rise of mysticism:

www.timesonline.co.uk/tol/life_and_style/article502475.ece?token=null&offset=0,

eingesehen am 16.2.07

Zu den Yogi-Tee Produkten und den dortigen Transzendenzverweisen:

www.goldentemple.nl, eingesehen am 20.2.07

Als Beispiel für einen Drogerie-Ratgeber:

www.nurnatur.ch, eingesehen am 7.3.07

Zur Käuflichkeit von physischem und psychischem Wohlbefinden. Eine lokale empirische Studie zu moderner Spiritualität und Religion in Kendal (GB), Department of Religious Studies, Furness College, Lancaster University LA1 4YG: www.kendalproject.org.uk, eingesehen am 23.2.2007

Anhang

Anhang I

Kritik zur Kreuztabelle in Pollack 1995: 189 und Pollack 2003: 52

Kommentar:

Die vier Idealtypen von Religionsformen scheinen mir zu überzogen und sprengen den Rahmen von dem, was noch als *Religio* (vgl. S. 5) zu übernehmen wäre. Gemäss meinem Vorschlag (vorstehend S. 8 f) kann nur der Idealtyp *Vitale Religiosität* einer echten Sozialform von Religion entsprechen. Der Gegenpol des von Pollack vorgeschlagenen *Pragmatismus* ist meiner Meinung nach schlicht keine Religion oder Religiosität mehr. Dieser Typ dürfte eigentlich in dieser Kreuztabellierung nicht vorkommen. Über die *religiöse Routine* und die *religiöse Suche* als Religions-Idealtypen liesse sich allenfalls noch diskutieren. Ich habe mich aber entschieden, restriktiver zu sein und solche Übergangsformen nicht zu berücksichtigen. Jedenfalls zeigen diese beiden etwas diffusen Formen genau auf die schwierige Abgrenzung der Religion von Nicht-Religion. Sie enthüllen sozusagen die „ausgefranst Ränder“ des Gegenstandes Religion, die bisher weder in der Religionssoziologie noch in der Religionswissenschaft abgeschnitten worden sind.

Anhang II

Schweizer Wohnbevölkerung nach deklariertem Konfession oder Religion auf Basis der eidgenössischen Volkszählungen von 1980, 1990 und 2000. Aus: **Campiche** 2004: 51 (siehe Literaturverzeichnis)

Entwicklung der Konfessionslosen in der Schweiz 1960 – 2000 (eidgenössische Volkszählungen).
Aus: **Campiche** 2004: 167 (siehe Literaturverzeichnis).

Anhang III

Aus: Pfarreiblatt Nr. 19.
Katholische Kirchgemeinde
Stadt Luzern. 26.10. –
9.11.2006, Rubrik: Blickfang.

Anhang IV

Transzendenzverweise auf einer Yogi-Tee-Packung, Januar 2007.