



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Der Stellenwert von Religion und Ethik im Zeitalter der
Säkularisierung – Philosophische Erklärungsansätze
und religionssoziologische Perspektiven“

verfasst von

Lisa Wurdak

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Philosophie (Mag. Phil.)

Wien, 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 190 344 299

Studienrichtung lt. Studienblatt: Lehramtsstudium UF Psychologie und Philosophie UF Englisch

Betreut von: A.o. Univ. Prof. Dr. Alfred Pfabigan

Erklärung zum selbständigen Verfassen der Arbeit

Ich erkläre hiermit an Eides Statt, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel angefertigt habe.

Die aus fremden Quellen direkt oder indirekt übernommene Gedanken sind als solche kenntlich gemacht. Dies gilt auch für Quellen aus dem Internet, bei denen zusätzlich URL und Zugriffsdatum angeführt sind.

Die Arbeit wurde bisher in gleicher oder ähnlicher Form keiner anderen Prüfungsbehörde zur Beurteilung vorgelegt und auch noch nicht veröffentlicht.

Wien, Dezember 2014

Lisa Wurdak

Mit großer Dankbarkeit

widme ich diese Diplomarbeit meiner Familie

und meinem 2012 verstorbenen Vater.

Ihre tatkräftige Unterstützung und Motivation

ermöglichten mir mein persönliches Ziel,

die Beendigung meines Studiums, zu erreichen.

Persönliche Danksagung

Ich möchte mich hiermit bei allen Menschen herzlich bedanken, die mich während meines gesamten Studiums sowie in der Zeit während des Verfassens meiner Diplomarbeit unterstützt und immer wieder motiviert haben. Ich möchte mich zu allererst bei meiner Mutter bedanken, die mir mein Studium ermöglicht hat und mich stets unterstützte, und auch meinem Bruder, der mir stets Halt im Leben gegeben hat.

Ich möchte meinem Freund Norbert von Herzen danken, der immer an mich geglaubt und mich immer wieder aufs Neue motiviert hat, auch wenn mich manchmal Zweifel während der Zeit des Studiums und des Verfassens der Diplomarbeit überkamen. Ich danke Dir dafür, dass du besonders während dieser Zeit immer sehr verständnisvoll und geduldig warst, da du viele Abende und Wochenenden alleine verbringen musstest.

Ein ganz großes Dankeschön möchte ich meiner langjährigen Freundin Verena, die ich leider eine lange Zeit aus den Augen verloren hatte und letztlich durch mein Studium in Wien „wiederfand“, aussprechen. Ich möchte mich für ihre tolle Unterstützung und Begleitung während der gesamten Diplomarbeit, ihre zahlreichen und zugleich bereichernden Gespräche und Diskussionen hinsichtlich des Themas und für das Korrekturlesen bedanken. Ich danke Dir herzlich dafür!

Dank gebührt Direktor Hofrat Prof. Mag. Wolfgang Weingartner, welcher mir die Durchführung des Online Fragebogens an der Handelsakademie Traun ermöglichte. Außerdem möchte ich mich bei all jenen Schülerinnen und Schülern bedanken, die durch ihre Teilnahme an dem Online Fragebogen einen entscheidenden Beitrag zu meiner Diplomarbeit geleistet haben.

Abschließend möchte ich meinem Betreuer A.o. Univ. Prof. Dr. Alfred Pfabigan für seine konstruktive Kritik und seine Anmerkungen danken und für die Zeit, die er sich nahm, während und auch außerhalb seiner Sprechstunden, um sämtliche Herausforderungen, die in Zusammenhang mit meiner Diplomarbeit aufkamen, durchzusprechen.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	7
1 Annäherung an eine Begriffsbestimmung	10
1.1 Ethik	10
1.1.1 Etymologische Herkunft und mögliche Definitionen	10
1.1.2 Moderne Begriffsbedeutung	12
1.1.3 Erster Überblick über die Theorien	14
1.2 Spiritualität	15
1.2.1 Etymologische Herkunft und mögliche Definitionen	15
1.2.2 Moderne Begriffsbedeutung	18
1.2.3 Spiritualität vs. Religiosität	20
1.3 Religion und Religiosität	22
1.3.1 Etymologische Herkunft und Verwendung	22
1.3.2 Problematik unterschiedlicher Begriffskonzeptionen	25
1.3.3 Funktionaler Religionsbegriff	30
1.3.3.1 Funktionen der Religion nach Kaufmann	31
1.3.4 Substantieller Religionsbegriff	33
1.3.4.1 Religion als „Heiliger Kosmos“ nach Berger	35
1.3.5 Vereinigung von substantiellem und funktionalem Religionsbegriff	37
1.3.6 Modelle zur Messung von Religion	38
1.3.6.1 Mehrdimensionales Modell der Religion nach Glock	39
1.3.6.2 Multidimensionales Modell der Religion nach Smart	41
2 Der Wandel der Gesellschaft und Religion	43
2.1 Religion in der Moderne	43
2.1.1 Was wird als Moderne bezeichnet?	43
2.1.2 Modernisierung und ihre Effekte auf Religion	46
2.2 Individualisierung	50
2.3 Säkularisierung	55
2.4 Synkretismus und Bricolagedynamik	61
2.5 Der religiöse Markt	66
2.6 Religion als Privatsache	70
2.7 Neue religiöse Bewegungen	73
3 Religion und Religiosität in Österreich	76
3.1 Religiöser Wandel in Österreich allgemein	76
3.1.1 Religionsmonitor der Bertelsmann-Stiftung	77
3.1.1.1 Modell der Religiosität	78

3.1.1.2	Struktur des Religionsmonitors	79
3.1.1.3	Zusammenfassung der österreichischen Ergebnisse 2008	82
3.2	Religiöser Wandel österreichischer Jugendlicher	83
3.2.1	Jugendwertestudie 1999/2000 - Zusammenfassung	83
3.2.2	Jugendwertestudie 2011 – Zusammenfassung	85
4	Eigene wissenschaftliche Studie	87
4.1	Untersuchungsgegenstand	87
4.1.1	Ziel der Untersuchung	88
4.1.2	Forschungsfragen	90
4.1.3	Hypothesen	93
4.2	Methode	95
4.2.1	Forschungsdesign	96
4.2.1.1	Fragebogenkonstruktion	96
4.2.2	Durchführung und Zeitraum der Erhebung	99
4.2.3	Beschreibung der Stichprobe	100
4.2.3.1	Soziodemografische Variablen	101
4.3	Auswertung – Deskriptive Statistik	104
4.3.1	Interpretation der Ergebnisse nach Dimensionen	104
4.3.1.1	Ideologische Dimension (religiöser Glaube)	107
4.3.1.2	Dimension der öffentlichen und privaten religiösen Praxis (Rituale)	113
4.3.1.3	Intellektuelle Dimension (religiöses Wissen)	117
4.3.1.4	Dimension der religiösen Wirkung (Konsequenzen)	120
4.3.1.5	Dimension – Haltung zur Moderne	123
5	Diskussion und Interpretation der wichtigsten Ergebnisse	125
5.1	Religion vs. Spiritualität	125
5.2	Haltung Jugendlicher zur Moderne	128
5.3	Ethik als Alternative zu Religion?	129
6	Zusammenfassung und Ausblick	131
7	Literaturverzeichnis	133
8	Abbildungsverzeichnis	139
9	Fragebogen	140
10	Abstract	148
11	Curriculum Vitae	151

Einleitung

Die Debatte um einen Religions- bzw. Ethikunterricht ist ein politisch diskutiertes Thema und fokussiert sich auf die Frage, ob Ethik verzichtbar und der Religion der Vorzug zu geben ist. Gleichzeitig berührt es die Philosophie und das Schicksal des Philosophieunterrichts.

Man geht davon aus, dass die Erziehung einen Akt für die Zukunft darstellt, was bedeutet, dass die Kinder für die Zukunft erzogen werden. Auf die Erziehung hat man nur geringen Einfluss, deshalb kann auch eine Entscheidung für die Zukunft hinsichtlich des Religions- und Ethikunterrichts nicht hinreichend getroffen werden. Im Zuge der aktuellen religionssoziologischen Debatte und der Existenz zahlreicher Studien über die Mentalität der Jugendlichen wird in dieser Arbeit versucht, die persönlichen Ansichten oberösterreichischer Jugendlicher ausführlicher zu beleuchten. Es wurde eine durchschnittliche Schule aus dem Raum Oberösterreich ausgewählt, um dort Jugendliche, die entweder den Ethik- oder den Religionsunterricht besuchen, hinsichtlich ihrer Meinung zu befragen. Zu diesem Zweck wurde ein Kleinmilieu gesucht, welches zunächst näher beschrieben wurde und damit gleichzeitig als erster wichtiger Stein des Mosaiks eingefügt werden kann. Allgemein lässt sich festhalten, dass Studien nicht repräsentativ sind, da sie lediglich über das Gesamte etwas aussagen und unter Umständen, wie im Falle dieser empirischen Studie, nichts Konkretes über Kleinmilieus ausdrücken.

Die vorliegende Diplomarbeit soll daher der Frage nachgehen, welchen Stellenwert Religion und Ethik in der Moderne in religiösen Weltbildern mit besonderem Augenmerk auf die Meinung oberösterreichischer Jugendlicher einnehmen, vor allem im Hinblick auf die beschriebene individualistische, nicht institutionelle „neue Religiosität“ oder sogenannte Spiritualität. Die gesamte Arbeit lässt sich grob in einen theoretischen und einen empirischen Teil gliedern. Die Herangehensweise in der Arbeit ist nicht unmittelbar philosophisch. Der Zugang bezieht sich mehr auf ein soziologisches, psychologisches und mentalitätsmäßiges Umfeld, in dem sich die Debatte über Religion und Ethik abspielt.

Im ersten Teil der vorliegenden Arbeit werden unterschiedliche Begrifflichkeiten wie Religion, Religiosität, Ethik und Spiritualität näher beschrieben, wobei auch Kritikpunkte und Abgrenzungsschwierigkeiten genannt werden. Es erfolgt eine erste Annäherung an eine Begriffsbestimmung und eine Einschränkung der Thematik, wobei festgehalten werden muss, dass in dieser Arbeit immer die christliche Religion gemeint ist, bzw. immer in korrekter Weise Bezug auf das Christentum genommen wird. Überdies erfolgt eine nähere Ausführung zweier unterschiedlicher Modelle zur Messung von Religion nach Glock und Smart.

Der zweite Teil der Arbeit beschreibt den Wandel der Gesellschaft und Religion in der Moderne ganz allgemein. Ein besonderes Augenmerk wird dabei auf unterschiedliche Modernisierungs- und Wandlungsprozesse wie die Individualisierungs- und Säkularisierungsthese gelegt, die davon ausgehen, dass die Moderne das Religiöse verdrängt. Im Anschluss daran werden die Privatisierungsthese, sowie der religiöse Synkretismus und die Bricolagedynamik näher erläutert. Diese sich zum Teil überschneidenden Themenfelder werden zunächst ganz allgemein vorgestellt und im Anschluss daran in Beziehung zu den Ergebnissen der wissenschaftlichen Studie gesetzt. Des Weiteren erfolgt eine nähere Beleuchtung des religiösen Marktes, der sich bereits etabliert hat und zugleich werden neue religiöse Bewegungen wie unter anderem die New-Age Bewegung näher erörtert.

Der dritte Teil widmet sich zum Einen dem religiösen Wandel in Österreich ganz allgemein und zum Anderen befasst sich dieser Teil mit dem religiösen Wandel mit Hauptaugenmerk speziell auf österreichische Jugendliche. Im Zuge dessen wird der Religionsmonitor der Bertelsmann-Stiftung und dessen Struktur kurz vorgestellt. Im Anschluss erfolgt eine zusammenfassende Darstellung der österreichischen Ergebnisse der bereits 2008 durchgeführten Studie, mittels Religionsmonitors, hinsichtlich der Glaubenseinstellungen der Österreicher/innen. Abschließend werden, die für die Diplomarbeit wichtigsten und relevantesten Ergebnisse beider österreichischer Jugendwertestudien aus den Jahren 1999/2000 und 2011, zusammengefasst und darauf Bezug genommen.

Der vierte Teil der Arbeit gibt einen Überblick über die eigene wissenschaftliche Studie, die im Zuge dieser Diplomarbeit durchgeführt wurde. Die Interpretation der Ergebnisse der quantitativen Online Befragung, die Ende Juni 2014 unter den Schüler/innen der Schule HAK/HAS Traun in Oberösterreich durchgeführt wurde, erfolgt nach den einzeln festgelegten Dimensionen. Diese werden ausführlich in individuellen Unterkapiteln unter Zuhilfenahme von Abbildungen präsentiert und näher erörtert. Gestützt auf weitere Studien, wird ein unterschiedliches Feld eröffnet, nämlich das Feld: Was denken eigentlich oberösterreichische Jugendliche über die Moderne und die Begriffe Religion und Ethik. Dies kann zugleich die Herangehensweise einer ausgewählten soziologischen Methode rechtfertigen.

Der letzte Teil der Arbeit umfasst eine Gesamtdarstellung und Diskussion der Ergebnisse der wissenschaftlichen Studie und bietet einen Ausblick auf die mögliche Zukunft der religiösen Landschaft österreichischer Jugendlicher. Weiters wird versucht, die Haltung junger Österreicher/innen zur Moderne zu beschreiben und auf die Frage einzugehen, ob Ethik zukünftig tatsächlich als Alternative zu Religion gesehen werden kann. Im Rahmen des mentalitätsmäßig, soziologisch gewählten Paradigmas, das gerechtfertigt ist, werden die Bedingungen der Möglichkeiten für den zukünftigen Unterricht dargestellt.

1 Annäherung an eine Begriffsbestimmung

1.1 Ethik

Im folgenden Kapitel richtet sich der Fokus auf die begrifflichen Grundlagen des Terminus Ethik. Zunächst wird versucht, auf die etymologische Herkunft des Wortes Ethik näher einzugehen. Im Anschluss werden moderne Begriffsdefinitionen aus dem Sprachgebrauch näher erläutert und es erfolgt eine Einteilung der Ethik. Insbesondere wird Augenmerk auf die drei Hauptebenen der Ethik gelegt, zu denen die deskriptive, normative und Metaethik zählen. Aufgrund der Tatsache, dass dem Terminus Ethik keine eindeutige Begriffsbestimmung zugeordnet werden kann, bleibt die Frage nach „der“ Ethik somit offen. Der Ausdruck wird in bestimmten Kontexten unterschiedlich gebraucht und deshalb kommt es oftmals zu Diskussionen hinsichtlich der wahren Bedeutung und Definition des Begriffs. Daher ist es nötig, Abstand von der Idee zu nehmen, dass Ethik unter einer einzigen und allgemeingültigen Definition zusammengefasst werden kann.

1.1.1 Etymologische Herkunft und mögliche Definitionen

Folgende weitgefasste Definitionen des Ethikbegriffs sind im deutschen Duden zu finden:

1. „Philosophische Disziplin oder einzelne Lehre, die das sittliche Verhalten des Menschen zum Gegenstand hat; Sittenlehre, Moralphilosophie
2. [...] Gesamtheit sittlicher Normen und Maximen, die einer [verantwortungsbewussten] Einstellung zugrunde liegen [...]“¹

Ganz allgemein werden etliche Ausdrucksweisen wie unter anderem „Ethos, Moral, Sittenlehre, Sittlichkeit oder Verantwortungsgefühl“ als Synonym für Ethik verwendet.²

Wirft man einen Blick auf die etymologische Herkunft des Terminus, tauchen im Griechischen zwei unterschiedliche Abwandlungen des Begriffs „ethos“ auf (Vgl. Hübner 2014: 11) Zum einen der Begriff „ethos“ mit dem „Buchstaben Epsilon“, unter dem man so viel wie „Wohnstätte, Wohnung, Wohnort, gewohnter Sitz, Sitte, gewöhnlicher Aufenthalt oder Gewohnheit“ versteht (Hübner 2014: 11; Suda 2005: 15).

¹ Bibliographisches Institut 2014

² Ebd.

Zum anderen existiert das gleiche Wort „*ēthos*“ mit dem Buchstaben Eta, welches mit „Sitte, Sittlichkeit, Charakter oder Brauch“ übersetzt wird und gemeinsame Handlungsweisen meint (Hübner 2014: 11; Suda 2005: 15).

Der deutsche Professor Dietmar Hübner beschreibt den Begriff „*ethos*“ als „Charakter, Denkweise oder Sinnesart“ (Hübner 2014: 11). Darunter versteht man jedoch die Weltanschauung und Betrachtungsweise eines einzelnen Individuums. Zudem kann das „*ethos*“ einer Gemeinschaft oder einer Einzelperson sogleich gut oder schlecht sein oder wertfrei aufgefasst werden (Vgl. Hübner 2014: 11). Das entsprechende Adjektiv „*ethikos*“ aus dem Altgriechischen „[...] bedeutet dann die Sitten betreffend oder den Charakter betreffend [...]“ (Hübner 2014: 11). Weiterführend kann gesagt werden, dass der Terminus „*ethikos*“ ebenfalls eine Problematik beschreiben kann und im deutschen Sprachgebrauch als ethische Fragestellung oder Diskussion definiert wird (Vgl. Hübner 2014: 11).

Der deutsche Religionspädagoge Rüdiger Kaldewey hingegen, versteht unter Ethik „[...] die wissenschaftliche Disziplin, die Aussagen über das gute und gerechte Handeln erarbeitet“ (Kaldewey 2009: 200). Dies meint eine Ausrichtung an einer erfolgreichen Lebensweise. Der Fokus richtet sich dabei sowohl auf den Verlauf des Lebens eines jeden einzelnen Individuums, die als sogenannte „*Individualethik*“ bezeichnet wird, als auch letztlich auf das Zusammenwohnen aller und der Disposition der Gesellschaft, die sogenannte „*Sozialethik*“ (Vgl. Kaldewey 2009: 200).

Jedoch bleibt die Frage offen, was nun unter einem wunschgemäß und erfolgreich verlaufenden Leben zu verstehen ist und wie dieses am ehesten erreicht werden kann (Vgl. Kaldewey 2009: 200). Hierbei spielt die Ansicht über Gerechtigkeit eine tragende Rolle. Wie einst Jeremy Bentham bereits formulierte: „[...] die größte Zahl“ soll „in den Genuss eines guten Lebens kommen“ (Bentham zitiert in Kaldewey 2009: 193). Ein Leben kann nur dann als gelingendes und gutes Leben bezeichnet werden, wenn dieses von vielen einzelnen Individuen als richtig erachtet wird. Dies bedeutet, dass es von einem Großteil der Gesellschaft als eine gute Lebensform akzeptiert und danach auch gelebt wird (Vgl. Kaldewey 2009: 192f).

1.1.2 Moderne Begriffsbedeutung

Im Laufe der Zeit hat sich jedoch das frühere Bild von einem „guten und gerechten Leben“ allmählich gewandelt. Die Veränderungen sind beispielsweise auf abweichende Lebensbedingungen, unterschiedliche Auffassungen und Einstellungen hinsichtlich eines guten und gerechten Lebens, in Abhängigkeit von der modernen Gesellschaft, zurückzuführen (Vgl. Kaldewey 2009: 193).

Es stellt sich die Frage, ob das damalige Bild in der jetzigen Phase der Globalisierung noch zweckdienlich ist (Vgl. Kaldewey 2009: 219). Die Ethik versucht kontinuierlich, unter Zuhilfenahme verschiedener methodischer Vorgehensweisen, Fragen hinsichtlich eines guten und gelingenden Lebens zu klären und beantworten zu können. In der Moderne funktioniert dies durch Klärung zahlreicher Werthaltungen und Normen, die in der Gesellschaft eine unterschiedliche Rolle spielen, und durch die mögliche Begründung eines erfolgreichen Lebens (Vgl. Kaldewey 2009: 200f).

Mit Bezug auf den deutschen Sprachgebrauch postuliert Hübner:

„Ethik ist die *Wissenschaft von der Moral*, d.h. diejenige Fachdisziplin, die sich damit befasst, welche Moralen es gibt, welche Begründungen sich für sie angeben lassen und welcher Logik ihre Begriffe, Aussagen und Argumentationen folgen“ (Hübner 2014: 17).

Ist vom ethischen Verhalten die Rede, meint man eine Verhaltensweise, die einem spezifischen „Normensystem“ gerecht wird. Moral wird als ein Normensystem bezeichnet und Ethik ist dessen Reflexion davon. Doch das alleinige Reflektieren über „moralisches Handeln“ erfordert nicht auch gleichzeitig den Akt des Handelns an sich (Vgl. Hübner 2014: 18f). Unter ethischer Reflexion versteht man die „[...] Begründbarkeit ihrer Ansprüche [...]“ (Martin, 1990: 22). Es geht um „[...] etwas, was sein soll oder sein sollte“, nicht „[...] um etwas was gewesen ist“ (Martin, 1990: 22). Kurzum „Moral ist der Gegenstand, Ethik ist die Wissenschaft“ (Hübner 2014: 19).

Das Adjektiv moralisch wird mit der Ausdrucksweise sittlich gleichgesetzt und unter ethisch versteht man sittenwissenschaftlich. Man kommt zu dem Schluss, dass moralische Betrachtungsweisen ethische Thematiken sind und der einzige Unterschied liegt allein im Sinngehalt beider Wendungen. Der Grund für Berührungspunkte beider Begriffe ist darauf zurückzuführen, dass Ethiken spezifische Moralen bekräftigen und sogar erschaffen. Dies bedeutet so viel wie ethische Beweisgründe können individuelle moralische Überzeugungen bestärken (Vgl. Hübner 2014: 19f).

Moral meint in diesem Sinne lediglich die Existenz einer dezidierten Auffassung, wobei Ethik wiederum durch eine konkrete Untermauerung bzw. Sicherung einer solchen Auffassung charakterisiert wird (Vgl. Hübner 2014: 20). Somit „[...] geht ethisch gerechtfertigt mit einem höheren Anspruch auf kritische Prüfung einher als moralisch richtig“ (Hübner 2014: 20).

Die bisherigen Begriffsmöglichkeiten und Verwendungsweisen von Ethik und Moral beziehen sich überwiegend auf den deutschen Sprachraum. Es ist Umsicht gegenüber dem Gebrauch der Ausdrücke in anderen Sprachen geboten. Unter anderem bezeichnet das englische Wort „ethics“ einerseits eine „akademische Disziplin“ und andererseits ein „bestimmtes Normensystem“. Darüber hinaus ist der Begriff „ethics“ ein sinnverwandtes Wort zu den englischen Alternativmöglichkeiten wie „morality oder morals“. Das englische Adjektiv „ethical“ bezieht sich ebenfalls auf das bereits zuvor erwähnte Phänomen der „wissenschaftlichen Reflexion“ und sieht Ethik als Wissenschaft (Vgl. Hübner 2014: 20).

Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass sowohl in der deutschen Sprache als auch in anderen Sprachen unter dem Begriff „ethos“ im Allgemeinen eine besondere Form von tradierter Moral, die sich im Laufe der Zeit innerhalb einer festgelegten Gemeinschaft ausbildet und deren Lebensweise formt, verstanden wird. Dies kann im Übrigen als sogenannter „Standes- oder Berufsethos“ bzw. „Ethos der Wissenschaft“ klassifiziert werden (Vgl. Hübner 2014: 20). Ethik kann daher als eine Wissenschaft wie jede andere Wissenschaft gesehen werden, die sich in verschiedene Ansätze aufteilt und eine zeitliche Entwicklung genommen hat.

1.1.3 Erster Überblick über die Theorien

Prinzipiell kann Ethik als Wissenschaft der Moral interpretiert werden, die sich grob in drei unterschiedliche Ebenen bzw. Theorien einteilen lässt, die sich mit unterschiedlichen Aspekten des Phänomens Moral beschäftigen (Vgl. Hübner 2014: 21). Diese werden jedoch im weiteren Verlauf dieser Arbeit nur in einem kurzen Überblick dargestellt, um ein besseres Gesamtbild zu erhalten. Eine detailliertere Beschreibung über die Einteilung von Ethik bedürfe einer gesonderten Ausarbeitung, deshalb werden nachstehende Ausführungen für ein besseres Gesamtbild lediglich im Überblick dargestellt.

Kurz gesagt, kann die Ethik in folgende drei Ebenen eingeteilt werden:

1. Deskriptive Ethik
2. Normative Ethik
3. Metaethik (Vgl. Hübner 2014: 22).

Die deskriptive Ethik oder sogenannte empirische Ethik beschäftigt sich wesentlich mit der Existenz und Gültigkeit moralischer Ansichten, sprich Wertevorstellungen und Normen, die inmitten einer Gesellschaft und gleichzeitig für jedes einzelne Individuum gelten (Vgl. Hübner 2014: 22).

Die normative Ethik hat die Begründung moralischer Auffassungen zum Gegenstand und versucht Erklärungen und Rechtfertigungen sowohl für als auch gegen spezifische moralische Prinzipien zu finden (Vgl. Hübner 2014: 22).

Die letzte Ebene der Ethik umfasst die Metaethik, welche sich als selbstbestimmte Disziplin entwickelt hat und als Grundlage beider bereits erwähnten Ethiken bezeichnet werden kann.³ Die Metaethik selbst gibt kein moralisches Urteil ab, sie versucht lediglich zu erfahren, wodurch die moralische Denkweise überhaupt geprägt ist und wie normative Aussagen begründet werden können (Vgl. Hübner 2014: 22).

³ Vgl. Scarano, Nico. 2002 Metaethik

1.2 Spiritualität

Der folgende Abschnitt beschäftigt sich zunächst mit der etymologischen Herkunft des Begriffs Spiritualität und möglichen unterschiedlichen Begriffsdefinitionen. Im Anschluss wird versucht, sowohl eine Verbindung als auch Abgrenzung zwischen den Begriffen Religiosität und Spiritualität näher zu bestimmen und zu beschreiben. Die Frage, ob beide Begriffe kontrovers bzw. übereinstimmend sind oder sich sogar überschneiden, soll möglichst genau beantwortet werden.

1.2.1 Etymologische Herkunft und mögliche Definitionen

Laut dem online Wörterbuch „Duden“ werden dem Begriff Spiritualität drei ganz simple, aber dennoch unterschiedliche Bedeutungen bzw. Definitionen zugeordnet:

- (1) „Geistigkeit
- (2) inneres Leben
- (3) geistiges Wesen“.⁴

Als Synonyme für „spirituell“ lassen sich folgende Ausdrücke wie „geistig, geistlich, kirchlich, klerikal, religiös und sakral“ ableiten.⁵

Begibt man sich auf die Reise der Begriffsgeschichte, findet man den Ursprung von Spiritualität beim griechischen Wort „pneumatikos“, was so viel wie die „christliche Existenz aus dem Geist Jesu“ bedeutet.⁶ Laut dem Theologen Bucher leitet sich der Begriff Spiritualität „vom lateinischen Terminus „spiritus“ ab“ und verkörpert anfänglich „Luft, Hauch“, aber auch „Atem, Atmen“, „Seele, Geist“ sowie „Begeisterung, Mut, Sinn““ (Bucher 2007: 22). Viele Lateiner assoziierten Spiritualität vorwiegend mit dem Ausdruck Atmen, wobei sich allmählich ein Wandel der Terminologie vollzog und Spiritualität sich immer mehr auf kirchliches Frommsein bzw. kirchliche Gläubigkeit bezog (Vgl. Bucher 2007: 22).

Der Ausdruck „spiritualité“ tauchte ebenfalls in Frankreich als weitverbreiteter Begriff auf. Hier bezog er sich auf die Lehre vom religiös-geistlichen Leben. Im Laufe der Zeit wurde er jedoch verdrängt und Spiritualität substituierte die einst gebräuchlichen „[...] Kategorien wie „Frömmigkeit“, „geistliches Leben“ „inneres Leben““ (Baier 2006: 27).

⁴ Bibliographisches Institut 2014

⁵ Ebd.

⁶ BG/BRG/BORG Hartberg Spiritualität

Der Terminus Spiritualität kommt aus dem Christentum, wurde jedoch im 18. und 19. Jahrhundert eher selten verwendet. Zwei unterschiedliche Bewegungen, nämlich die „angelsächsische, neureligiöse“ und die „katholische“, sind entstanden, die sich teilweise kreuzen. Beide bilden den Ausgangspunkt der aktuellen Bezeichnung von Spiritualität (Vgl. Baier 2006: 21).

Während der 90er Jahre des 19. Jahrhunderts entwickelte sich in England ein Interesse an neuen Arten der Spiritualität und Mystik wie „esoteric philosophy“ oder „magische Orden und Okkultismus“, weshalb die Rede von einem sogenannten „spiritual movement of the age“ war. Es erfolgte ein regelrechter „Spiritualitäts-Boom“, der bereits seine Anfänge im 19. Jahrhundert fand (Vgl. Baier 2006: 23).

Ab Ende des 19. Jahrhunderts entwickelte sich der „erste Traditionsstrom“ (Baier 2006: 22) im angelsächsischen Raum. Man sprach vom Begriff „spirituality“, der in zahlreichen Abhandlungen „christlicher Reformbewegungen [...] und anderer neureligiöser Strömungen“ aufschien (Baier 2006: 22). Damit war nicht mehr nur der klassisch christliche Sinn gemeint, wie die Gotteserfahrung. Es ging vielmehr um eine Absorption der Religion über ihre Grenzen hinaus (Vgl. Baier 2006: 27). Der katholische Ausdruck von Spiritualität verlor an Bedeutung und es erfolgte eine Ausdehnung des Begriffs auf jegliche christlichen Lebensweisen und „nicht-christliche Religionen“ (Vgl. Baier 2006: 27).

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts legte die angelsächsische Richtung durch den Einfluss des englischsprachigen Raums eine Definition des Begriffs Spiritualität in der deutschen Szene fest (Vgl. Baier 2006: 23). Laut dem Theosophen Franz Hartmann verstehen sowohl der „angloamerikanische Bereich“ als auch die „deutsch alternativ-religiöse Szene“ Spiritualität als „[...] persönliche Erfahrung [...]“ und „berufende, tolerante Haltung zu religiösen Fragen [...]“ (Hartmann 1894 zitiert in: Baier 2006: 24). Dies als Kontrast zur „dogmatischen Religion“ – welche als entwickeltes Konzept im „Christentum“ angesehen wurde (Vgl. Baier 2006: 24).

Mitte des 20. Jahrhunderts, während der New-Age-Bewegung, vollzog sich ein weiterer Wandel der Begrifflichkeit moderner Spiritualität, welcher global gesehen, immensen Einfluss auf die „Popularisierung“ des Terminus Spiritualität hatte (Vgl. Baier 2006: 25).

Ursprünglich war der Begriff Spiritualität im christlich-kirchlichen Bereich etabliert. Später sprach Ferguson von einer „spirituellen Revolution“ (Vgl. Ferguson zitiert in Baier 2006: 25-29). Seit Ende des 20. Jahrhunderts wurde der Begriff Spiritualität ebenfalls ein fester Bestandteil in allen anderen Religionen (Vgl. Baier 2006: 29). Infolgedessen ist der explizite Bezug zum Christentum sukzessive abhanden gekommen und wurde zugleich zum zentralen Ausdruck „postmoderner Religiosität“ (Vgl. Baier 2006: 21).

Das Festklammern an determinierten Glaubensinhalten und bestimmten Glaubensgemeinschaften wird als zu sehr einschränkend und gleichzeitig als behindernd erachtet. Spiritualität gehörte zunächst einer kleinen „Subkultur“ an, bevor sie sich im Laufe der Zeit zu einem wichtigen Bestandteil des „Mainstreams“ entwickelte (Vgl. Baier 2006: 25). Heute mischen sich „spirituelle Praktiken“ - vorwiegend aus dem asiatischen Raum kommend - wie Yoga oder Meditation vermengt mit Esoterik und werden eine Art „[...] neue Populärkultur mit eigenen Organisationsstrukturen, Schulen, Diskursen und Märkten [...]“ (Baier 2006: 25f). Sie haben sich sehr schnell auf der ganzen Welt verbreitet und werden unter dem Terminus Spiritualität zusammengefasst (Vgl. Baier 2006: 26).

1.2.2 Moderne Begriffsbedeutung

Spiritualität umfasst heute

„[...] mehr denn je zugleich einen Lebensvollzug, zu dem man aufgrund einer sehr persönlichen Entwicklung und Entscheidung kommt. Spiritualität hat den Nimbus des Echten und Persönlichen, einer Lebenshaltung, die nicht bloß konventionell ist, sondern mit der sich jemand wirklich identifiziert“ (Baier 2006: 29).

Die Österreicherin Regina Polak führt drei erforderliche Bedeutungsdimensionen von Spiritualität auf, die für die moderne Gesellschaft relevant sind:

1. „[...] als Abgrenzungswort gegen als die als dominant erfahrene [...] christlich-kirchliche Religion [...]“
2. „[...] den Anspruch, seine je individuellen (religiösen) Sinnkonstrukte auf der Basis konkreter Erfahrung bewusst zu konstruieren [...] im Zentrum steht das bewusste, gefühlte und konkret gelebte individuelle Sinnkonzept“
3. „[...] Platzhalter für eine vielfach namenlose Sehnsucht nach einem „anderen“ Leben [...] hat aber zu tun mit Glück, Liebe, Selbstentfaltung, Heilung, Innerlichkeit und Orientierung. Diese Sinndimensionen werden in einer Gesellschaft unter dem Primat ökonomischer Rationalität offenbar als fehlend erfahren“ (Polak 2008 zitiert nach Gräb 2008: 98f).

Weiters meint Baier, dass Spiritualität mehr für jedes Individuum an Bedeutung gewinnt und betont, sich an eine Spiritualität zu halten, die den individuellen Lebensweg hervorhebt, und macht die Suche nach der spirituellen Lebensweise zum Gegenstand einer individuellen Suche. Diese Erkundung hält lediglich an der Idee der Wertschätzung der Freiheit anderer Individuen fest (Vgl. Baier 2006: 1; 29f).

Regina Polak verwendet den Terminus Spiritualität in Anlehnung an die angloamerikanische Forschung:

„[...] nicht als praktisch-gelebte Ausdrucksform einer bestimmten Konfession oder Religion, sondern als anthropologisch jeder konkreten Religiosität vorgängige allgemein-menschliche Fähigkeit des Menschen, „Sinn“ zu leben, zu erfahren und zu denken bzw. sich im Modus von Erfahrung und deren Reflexion auf eine letzte Wirklichkeit sinn- und identitätsstiftend zu beziehen“ (Polak 2008 zitiert nach Gräb 2008: 94).

Polak spricht im Zusammenhang mit Spiritualität über das Nachdenken der „persönlichen Religiosität“ (Vgl. Polak 2002: 47). Der Terminus wird als eine Art „Selbstbeschreibung“ kategorisiert, alternativ zu „New Age und Esoterik“ und stellt im heutigen religiösen Feld eine selbst mitgestaltende Komponente dieses „populären Phänomens“ dar (Vgl. Baier 2006: 2).

„Spiritualität ist heute ein florierender Sektor, der nahezu alle Schichten der säkularen Gesellschaft beeinflusst“ (Baier 2006: 2). Neue und verschiedene Formen der Spiritualität entwickeln sich und grenzen sich immer mehr von kirchlichen Organisationen ab. Es bildet sich eine große Gesamtheit an verschiedenen Frömmigkeitsformen, die nicht zwingend der persönlichen Religion entspringen müssen (Vgl. Baier 2006: 2). Gleichzeitig hat sich die Einstellung der Gesellschaft gegenüber der Religion gewandelt und die Tendenz geht in Richtung Religionsverlust bzw. Gleichgültigkeit. Durch diese verschiedenartigen Prozesse der Modernisierung orientieren sich die Menschen im religiösen Feld neu (Vgl. Baier 2006: 2f).

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass eine einzige globale Definition des Begriffs Spiritualität sich nicht festschreiben lässt und gleichzeitig auch nicht zufriedenstellend ist. Dennoch lässt sich festhalten, dass Spiritualität mehr umfasst als verschiedene Glaubensrichtungen und deren Glaubensinhalte. Vielmehr spielt für viele Autoren die individuelle Sinnsuche eine wichtige Rolle. Spiritualität kann als eine Art der individuellen Selbstverwirklichung in der aktuellen Lebenswelt angesehen werden (Vgl. Bucher 2007: 11).

1.2.3 Spiritualität vs. Religiosität

Laut Bucher gibt es verschiedene Modifikationen der beiden Begriffe Spiritualität und Religiosität. Auch wenn sich beide Begriffe aufeinander beziehen, sind sie nicht kongruent (Vgl. Bucher 2007: 10). Der Terminus Religiosität bezieht sich auf „konfessionell-kirchliche Glaubensüberzeugungen, Dogmen, vorgeschriebene Verhaltensweisen und Riten [...]“ (Bucher 2007: 10). Bei Religiosität ist zu unterscheiden, ob diese intrinsisch oder extrinsisch praktiziert wird (Vgl. Bucher 2007: 12).

Spiritualität umfasst weit mehr, wobei auch hier beachtet werden muss, ob deren Ursprung in religiösen Traditionen zu finden ist und sich auf das Heilige, die Transzendenz, auf Gott oder eine übermenschliche Gestalt bezieht oder die Elemente profan sind (Vgl. Bucher 2007: 26ff). Spiritualität kann als persönliche Beziehung eines Individuums zu etwas Heiligem verstanden werden (Vgl. Bucher 2007: 10).

Man kann Spiritualität nicht lehren, sie kann lediglich subjektiv durch jedes einzelne Individuum in Erfahrung gebracht werden. Spiritualität ist gekennzeichnet durch eigene Erlebnisse und Wissen, welche außer einem selbst niemand sonst verspüren kann. Jedes Individuum hat seinen persönlichen spirituellen Pfad, der auch gleichzeitig den Sinn des Lebens ausmacht (Vgl. Bucher 2007: 11).

Der zuvor angesprochene Wandel in der religiösen Landschaft, bei dem viele Menschen der Kirche den Rücken kehrten oder Desinteresse an Religion zeigten, führte regelrecht zu einem Aufwärtstrend neuer, verschiedener Formen von Spiritualität. Wobei festgehalten werden muss, dass unmittelbar die Religionen spirituelle Methoden überlieferten (Vgl. Bucher, 2007: 50).

Somit sind die Begriffe Spiritualität und Religiosität nicht widersprüchlich oder deckungsgleich, vielmehr ergänzen sie sich gegenseitig. Dennoch können in folgender Tabelle einige Differenzen zwischen den Termini aufgezeigt werden:⁷

Religiosität	Spiritualität
Institutionell	Individuell
Dogmenorientiert	Erfahrungsorientiert
Traditionalistisch	Innovativ
Festgelegt, vordefiniert	Suchend, offen

Abb. 1: Vergleich Religiosität und Spiritualität

Spiritualität kann als „Bewusstseinsweise, die sich auf eine geistige Welt bezieht, [...]“ jedoch keine spezifische Vorstellung von der Welt vorgibt oder als eine Transzendenzerfahrung beschrieben werden.⁸ Im Gegensatz dazu versteht man Religiosität als „das Phänomen, das Menschen zu allen historisch bekannten Zeiten und in allen Kulturen nach Orientierung, Halt und Sinn jenseits der unmittelbar erfahrbaren Wirklichkeit suchten“.⁹

⁷ Vgl. BG/BRG/BORG Hartberg Spiritualität und Religion

⁸ BG/BRG/BORG Hartberg Spiritualität und Religion

⁹ BG/BRG/BORG Hartberg Spiritualität und Religion

1.3 Religion und Religiosität

Dieses Kapitel beschäftigt sich mit zwei wesentlichen Fragen: Was ist Religion? Und was leistet Religion? Das Grundproblem ist, dass in der Literatur eine immense Anzahl an vielfältigsten Begriffsdefinitionen vorkommt und unzählige davon einerseits zu weitläufig oder andererseits zu begrenzt gefasst sind. Das Hauptaugenmerk dieses Kapitels richtet sich daher auf die Bestimmung des Terminus Religion aus ganz spezifischer Sicht, zum einen aus einer theologischen und zum anderen aus einer soziologischen Betrachtungsweise. Es muss auch vorweggenommen werden, dass sich der Begriff Religion in dieser Arbeit verstärkt auf den westlichen Kulturkreis, der durch das Christentum geprägt ist, beschränkt.

Im weiteren Verlauf dieses Kapitels wird näher auf die wichtigsten Bestimmungsversuche von Religion eingegangen und zwischen drei Methoden zur Begriffsbestimmung, nämlich dem substantiellen, dem funktionalen und letztlich dem phänomenologischen Ansatz unterschieden. Anschließend werden die zentralen religiösen Glaubensdimensionen, die zusätzlich für die wissenschaftlich durchgeführte Studie relevant sind, ausführlicher beschrieben. Letztlich bildet die Begriffsdifferenzierung zwischen Religion vs. „neuer“ Religiosität den Abschluss dieses Kapitels.

1.3.1 Etymologische Herkunft und Verwendung

Laut dem deutschen Duden finden sich folgende Bedeutungen des Begriffs Religion:

1. „(meist von einer größeren Gemeinschaft angenommener) bestimmter, durch Lehre und Satzungen festgelegter Glaube und sein Bekenntnis
2. gläubig verehrende Anerkennung einer alles Sein bestimmenden göttlichen Macht; religiöse Weltanschauung [...]“.¹⁰

Ausdrücke wie „Bekenntnis, Glaube, Glaubenslehre, Konfession oder Religionslehre [...]“ werden als Synonyme verwendet.¹¹

¹⁰ Bibliographisches Institut 2014

¹¹ Ebd.

Der Begriff Religiosität lässt sich laut Duden folgendermaßen beschreiben:

1. „Das Religiössein
2. religiöse Haltung“.¹²

Nur zwei Synonyme lassen sich darunter finden: „Frömmigkeit“ und „Glaube“.¹³

Es kann festgestellt werden, dass keine einzelne, „allgemein anerkannte wissenschaftliche Definition des Begriffs Religion“¹⁴ bzw. Religiosität bis heute existiert. In Anbetracht vielfältigster Erklärungsversuche von bereits mehr als hundert verschiedenen Begriffsdefinitionen hinsichtlich des Terminus Religion, kann auch über die etymologische Herkunft keine eindeutige Auskunft gegeben werden (Vgl. Knoblauch 1999: 8f). Es wird angenommen, dass in der Antike die Römer das lateinische Wort „religio“ verwendeten und damit ihre eigene persönliche Kultur bezeichneten. Nach der „konstantinischen Wende“ beanspruchte das Christentum sowohl die Exklusivität des Begriffs „religio“ als auch die des Ausdrucks „superstitio“, unter dem so viel wie „Aberglaube“ verstanden wurde. Der Ausdruck „religio“ bezog sich auf die eigene Lebensweise des Christentums und „superstitio“ verstand man als Begriff zur Gegenwehr gegenüber abweichenden Kulturkreisen (Vgl. Wunder 2005: 22).

Cicero hat angenommen, dass „religio“ vom lateinischen Verb ‚relegere‘ abstammt, was als Götterverehrung beschrieben wird. Der Theologe Augustinus nahm dagegen an, dass sich Religion vom Wort ‚religare‘ ableiten lässt und das Verhältnis des Menschen zu Gott beschreibt (Vgl. Knoblauch 1999: 9).

Der Ausdruck Religion, der in einer klassisch kulturellen und historischen Umgebung aufkam, zählt zur abendländisch geistesgeschichtlichen Strömung. Es gilt festzuhalten, dass der Begriff Religion trotz seiner vielfältigen Form durchwegs nicht in allen Sprachen und Kulturkreisen anzutreffen bzw. äquivalent ist. Der Fokus richtet sich auf die Einschränkung des Begriffs Religion auf ein „westliches Denken“, sprich einer westlichen Kultur, da der Ausdruck von der „lateinisch-abendländischen Tradition“, vorrangig durch das Christentum beeinflusst wurde (Vgl. Knoblauch 1999: 9).

¹² Bibliographisches Institut 2014

¹³ Ebd.

¹⁴ Definition von Religion

Aufgrund der Tatsache, dass der Begriff Religion lediglich in einigen Kulturkreisen gängig ist, war man der Ansicht, dass Religion mit Ethnozentrismus in Verbindung steht. Religion fasst man zu jener Zeit als eine „westliche Erscheinung“ auf, die Anspruch auf Gültigkeit innerhalb einer spezifischen Gruppe hatte. Erst im Laufe der Zeit wurde dieses Phänomen verschiedenen Kulturen aufgedrängt (Vgl. Knoblauch 1999: 10).

Es ist anzumerken, dass der westliche Kulturkreis unter Religion etwas anderes versteht, als etwa der Buddhismus, da er nicht in allen Sprachen vorkommt und durch christliches Denken geformt wurde. In einigen Sprachen, beispielsweise im Arabischen, wurde der lateinische Begriff „religio“ nicht mit einbezogen und daher existiert auch kein Äquivalent dazu. In der westlichen Kultur stehen vor allem die Wertschätzung transzendenter Mächte, deren Glaube und die Verkörperung von Gott und deren Vorstellungen darüber im Vordergrund. Dadurch wird hier die Verbindung des Begriffs Religion zum abendländischen Kulturkreis und dem Christentum nochmals ersichtlich (Vgl. Knoblauch 1999: 9).

Heute muss ein wissenschaftlich zufriedenstellender Ausdruck von Religion „[...] eine christo-, euro- und ethnozentrische Perspektive vermeiden, er muss intersubjektiv vermittelbar sein und darf deshalb selbst keine ontologisch-weltanschaulichen Prämissen beinhalten, genau so wenig wie pejorative Wertungen“ (Wunder 2005: 57). Ebenso sollen keine geringschätzigen und kritischen Urteile gefällt werden (Vgl. Wunder 2005: 57).

1.3.2 Problematik unterschiedlicher Begriffskonzeptionen

Grundsätzlich ist das Verständnis der Begriffe Religion sowie Religiosität sehr vielfältig. Man kommt zur Einsicht, dass es keine explizite Definition von Religion gibt, da eine genaue Beschreibung unmöglich erscheint. Die Pluralität der Religionsbegriffe lässt sich nicht abstreiten. Dennoch kann festgehalten werden, dass Religionen ihren Ursprung durch die Erfahrung göttlicher Zuwendung finden, stets in Abhängigkeit von Ort und Zeit (Vgl. Arnoldshainer Konferenz 1991: 15f).

Die Ungleichheit sowie die Verbindung von Religion und Religiosität lassen sich in dreierlei Aspekten beschreiben:

1. „Methodisch“: Religion existiert lediglich in den Religionen, die sowohl historisch als auch kulturell geformt sind. Der Ausdruck der Religiosität ist für alle Menschen auf der Welt gleichermaßen verständlich und zählt zur „Menschennatur“ (Vgl. Arnoldshainer Konferenz 1991: 18).
2. „Formal“: Religionen sind immer Teil einer Institution und gleichzeitig für mehrere Betrachter in gleicher Weise erkennbar und nachvollziehbar. Religiosität wiederum ist nur durch das Individuum selbst wahrnehmbar (Vgl. Arnoldshainer Konferenz 1991: 18).
3. „Inhaltlich“: In Religionen erfolgen gleichzeitig die Negativitätserfahrung menschlicher Existenz und ihre göttliche Bewältigung (Vgl. Arnoldshainer Konferenz 1991: 19).

Laut Polak sind Religion und Religiosität ein Gespann aus zwei zusammengehörenden Begriffen, die eng zusammenhängen und praktisch nicht gänzlich trennbar sind (Vgl. Polak 2002: 83). Der Begriff Religiosität ist weiter gefasst und beschreibt die „[...] Fähigkeit des Menschen sich auf Transzendenz zu beziehen“ (Polak 2002: 83). Religiosität bezieht sich auf die gesamte „[...] Daseinsmöglichkeit [...]“, ist „[...] sozio-kulturell, politisch-ökonomisch, historisch und psychisch“ geformt und folglich wandlungsfähig (Polak 2002: 83). Demgegenüber steht der Ausdruck Religion, welcher eher enger gefasst und als „[...] gesellschaftlich strukturierte und institutionalisierte Form von Religiosität [...] also die soziokulturelle Verfasstheit von Religiosität“ beschrieben wird (Polak 2002: 83).

Kennzeichen von Religion sind laut Polak:

„[...] mehr oder weniger kanonisierte Texte, [...] eine Lehre bzw. Weltanschauung, eine normierte Praxis (Kult und Ritus, Moral, Vergemeinschaftung) und ein spezifisches Verständnis von Spiritualität d.h. der Art des Transzendenzbezuges“ (Polak 2002: 83f).

Kurz gesagt ist Religion ein Werk, das von der Menschheit selbst kreiert wurde (Vgl. Polak 2002: 84). Beide Begriffe sind nicht ident, dennoch können sie auch nicht ohne einander auskommen. Sowohl Religion als auch Religiosität definieren sich über ihren Transzendenzbezug. Die Beziehung beider Begriffe kann folglich beschrieben werden:

„Religion ohne Religiosität ist ein steriles, leeres Gehäuse ohne Lebensrelevanz, Religiosität ohne Religion gibt es faktisch nicht, denn sie wäre wort-, bild-, ort- und gestaltlos“ (Polak 2002: 84).

Jene Differenzierung zwischen den beiden Ausdrücken, welcher der deutsche Soziologe und Philosoph Georg Simmel in einer Gegenüberstellung unternommen hat, erscheint bedeutsam (Vgl. Simmel 1989: 34). Simmel beschreibt „Religiosität ist die „Befindlichkeit einer Person, die Offenheit einer Seele, die Erlebnisbereitschaft als Voraussetzung für die Begegnung mit dem Mysterium [...]“ (Simmel 1989: 34). Der Begriff Religiosität beschreibt daher einen viel ausgedehnteren und abstrakteren Bereich (Vgl. Polak 2002: 83). Hingegen der Begriff Religion als „[...] Kulturform, die – wie Kunst oder Wissenschaft – aus dem kontinuierlichen Zusammenwirken vieler Personen objektiviert hervorgeht“ definiert ist (Simmel 1989: 34). Simmel ist der Ansicht, dass „nicht die Religion die Religiosität, sondern die Religiosität die Religion“ erschaffen hat (Simmel 1989: 34).

Grundsätzlich kann gesagt werden, dass die Begriffsbestimmung von Religion auf unterschiedliche Weise erfolgen kann, dennoch geschieht dies immer in Nennung eines „Bezugsgegenstandes“ (Vgl. Pollack 2009: 62). Jede Religion bezieht sich auf ein beliebiges, religiöses Erscheinungsbild wie beispielsweise die Achtung und Bewunderung von einem Gott oder mehreren Göttern. Da die Form der Verehrung auf Gott oder Götter nicht in allen Religionen gleich ist, wie beispielgebend dafür im Buddhismus, wo der Bezug zu Gott nur eine nebensächliche bzw. gar keine Rolle spielte, ersetzen Religionswissenschaftler den „Gottesbegriff“ mit der Klassifikation „des Heiligen“ (Vgl. Pollack 2009: 62).

Doch auch hier entstehen Probleme hinsichtlich unterschiedlich ausfallender Auffassungen von „heilig“. Der Begriff des „Heiligen“ kann alles umfassen, was für bestimmte Menschen als heilig erachtet wird und uneingeschränkt gültig ist. Demzufolge wird die Klassifikation bzw. Kategorie auf den Ausdruck des „Übernatürlichen“ erweitert und rückt so in den Mittelpunkt (Vgl. Pollack 2009: 62f).

Nach Hans F. Angel ist der Terminus Religiosität, gleich wie Religion, ein sehr komplexes menschlich geformtes Produkt und es haben daher die Sprache, Kultur und Denkweise Einfluss auf die Begrifflichkeit. In anderen Sprachen wie im Englischen wird das Äquivalent „religiousness“ oder „religiosity“ verwendet, während im Französischen der Begriff „religiosité“ verwendet wird. Diese Ausdrücke scheinen jedoch altmodisch und überholt zu sein, als jeder deutsche Ausdruck (Vgl. Angel 2006: 8f).

Laut dem französischen Soziologen Emile Durkheim wird Religion ganz spezifisch durch das „Übernatürliche“ oder Mysteriöse charakterisiert. Seiner Ansicht nach, sei dies all jenes, das außerhalb des menschlichen Verstandes liegt (Vgl. Durkheim 1994: 47). Weiters kann Religion auch als „Idee der Göttlichkeit“ (Durkheim 1994: 52) verstanden werden. „Die Religion ist die Bestimmung des menschlichen Lebens durch das Gefühl eines Bandes, das den menschlichen Geist mit dem geheimnisvollen Geist vereint [...]“ (Durkheim 1994: 52). Mit „Göttlichkeit“ bezeichnet er neben Gott jedes erdenkliche geistige Wesen (Vgl. Durkheim 1994: 53).

Religion ist ausnahmslos eine kulturelle, sprich vom Menschen selbst hervorgerufene Einbildung, wie es beispielsweise Kunst, Musik oder auch Literatur sind. Sie finden ihren Anfang genau dort, wo Erklärungen nicht mehr ausreichen (Vgl. Kaldewey 2009: 13; Kehrer 1998: 425 zitiert nach Wunder 2005: 17).

Wie bereits erwähnt, ist Religion eine Art Erzeugnis des europäischen Kulturraums und demnach ist die Bedeutung des Religionsbegriffs immerzu in Zusammenhang mit der christlich-abendländischen Kultur zu sehen (Vgl. Wunder 2005: 17).

Wissenschaftlich gesehen, gibt es keine richtige und falsche Begriffserläuterung von Religion. Denn unter der Bezeichnung Religion findet sich eine Vielzahl an unterschiedlichen Begriffserklärungen vieler kultureller Phänomene (Vgl. Glock 1969: 159 zitiert nach Wunder 2005: 16).

Bereits seit Jahrhunderten beschäftigen sich verschiedene Wissenschaften, darunter die Religionswissenschaft, Religionsgeschichte, Religionssoziologie, Religionspsychologie, Theologie oder die Philosophie, mit möglichen Bestimmungsversuchen des Begriffes Religion und sie stehen nach wie vor vor demselben Grundproblem (Vgl. Polak 2002: 83).

„Der Begriff RELIGION wird ganz verschieden definiert. Manche sprechen vom Ergriffensein des Heiligen, von der Summe der Glaubensvorstellungen oder der Summe von zu befolgenden Vorschriften, Marxisten sprechen vom Opium für das Volk und Freud von einer Illusion (Phantasiebilder)“ (Cap 2006: 36).

All diese genannten Wissenschaften versuchen durch verschiedene Ansätze den Begriff Religion näher zu beschreiben, jedoch hat sich bis dato keine allgemeingültige Definition durchgesetzt.

Aus soziologischer Sicht kann Religion als Phänomen, das in Verbindung mit unterschiedlichsten Interessen steht, beschrieben werden und ist auch unter dem Begriff „Glaube“ anzutreffen (Vgl. Knoblauch 1999: 9ff). Die Soziologie ist der Meinung, dass der Glaube durch den Menschen und seinen Handlungsweisen selbst hervorgebracht wird. Der Glaube entsteht nicht etwa durch den Einfluss der Kirche oder Gott (Vgl. Knoblauch 1999: 13).

Einige nehmen an, dass individuelle Handlungsweisen und außergewöhnliche Mächte in Kombination mit dem Glauben eine wichtige Rolle spielen. Es kann zusammengefasst werden, dass Menschen schon seit jeher auf die eine oder andere Weise immerzu wussten, „was Religion ist“ (Knoblauch 1999: 11). Diese religiösen Vorstellungen sind also keineswegs neu. Dieses vielfältige Wissen über Religion ist unterschiedlichen Ursprungs, unter anderem „existenzieller“, „spiritueller“ oder rein „wirtschaftlicher“ oder „finanzieller“ Natur (Knoblauch 1999: 11). Auch die Vielfältigkeit des Terminus Religion ist schließlich auf die verschiedenartige Gestaltung dieses Wissens zurückzuführen (Vgl. Knoblauch 1999: 11).

Es gibt Menschen, die der Meinung sind, sie wüssten explizit, was die „richtige“ Religion ist, und andere wiederum wissen es nicht, doch sie haben eine Art Vorahnung, was Religion sein könnte. Somit kommt man zum Ergebnis, dass jeder Mensch „Alltagswissen über Religion“ (Knoblauch 1999: 12) hat und dies durch die Besonderheit des individuellen, perspektivischen Aspekts gekennzeichnet ist. Das Alltagswissen eines jeden Menschen hängt von unterschiedlichen Faktoren ab, nämlich die der individuellen Glaubenseinstellung und der Verbundenheit zu einer speziellen Gruppe. Die persönliche Auseinandersetzung mit Religion und all ihren damit verbundenen Praktiken spielt ebenfalls eine wichtige Rolle. Letztlich darf auch das explizite Alltagswissen, das die Beschreibung von Gott oder Glaubensinhalte umfasst, nicht außer Acht gelassen werden (Vgl. Knoblauch 1999: 11f).

Ferdinand Cap postuliert, global betrachtet „ist Religion der Glaube an übernatürliche unpersönliche oder persönliche Mächte [...]“ (Cap 2006: 36f) denen die Gesellschaft unterliegt und deren Aufmerksamkeit sie wecken möchte (Vgl. Cap 2006: 37).

Man kommt zur Einsicht, dass es keine einheitliche Definition von Religion geben kann. Es ist ausgeschlossen, den Begriff Religion festzumachen, da er stets dynamisch ist und immerzu neuartige Erscheinungen annimmt (Vgl. Wunder 2005: 18). Daher wird der Versuch unternommen, den Begriff Religion von der „Funktion“ bzw. Leistung her sowohl für die Gemeinschaft als auch für jede einzelne Person zu determinieren (Vgl. Wunder 2005: 24). Beim Bestimmungsversuch von Religion wird grundsätzlich zwischen dem substantiellen und dem funktionalen Ansatz unterschieden (Vgl. Neuhold 2000: 25). Vorwiegend vertritt der Religionssoziologe Emile Durkheim einen streng funktionalistischen Religionsbegriff.

1.3.3 Funktionaler Religionsbegriff

Der grundlegende Ursprung des funktionalen Religionsbegriffs liegt in der Religionswissenschaft selbst. Dennoch beschreibt der Religionssoziologe Emile Durkheim, dass sowohl gesellschaftliche als auch soziale Elemente die wesentlichen Aspekte der Religion sind und nicht auf individuell resultierender Vernunft und Beschlussfassung basieren (Vgl. Polak 2002: 60f).

Emile Durkheim kommt in seinem Werk ‚Die elementaren Formen des religiösen Lebens‘ zu folgender Definition:

„Eine Religion ist ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d.h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören“ (Durkheim 1994: 75).

Daraus lässt sich schließen, dass die „Idee der Religion“ nicht von der „Idee der Kirche“ abgegrenzt werden kann (Durkheim 1994: 75). Was unter heilig bzw. unter Bräuche zu verstehen ist, definiert nicht ein einzelnes Individuum, sondern das Kollektiv (Vgl. Wunder 2005: 26). Es wird angenommen, dass Religion daher immer als eine gemeinschaftliche Aufgabe gesehen wird (Vgl. Durkheim 1994: 75). Beide „Gründerväter der Religionssoziologie“ (Wunder 2005: 26), nämlich Emile Durkheim und Max Weber, vertreten die Auffassung, dass die „soziale Funktion“ (Figl 2003: 67) der Religion im Gegensatz zum religiösen Gehalt betont wird und der Mittelpunkt das gemeinschaftliche Handeln ist (Vgl. Figl 2003: 67; Wunder 2005: 26f).

Der Religionswissenschaftler Hartmut Zinser ist der Ansicht, dass Religion keine gesellschaftliche Verpflichtung sein soll. Er plädiert dafür, dass jedes Individuum die Möglichkeit und das Recht zur freien Entscheidung für oder gegen Religion besitzt (Vgl. Zinser 1997: 156-160). In der modernen Zeit soll die einzelne Person als Bezugspunkt für die Definition von Religion dienen. Reichertz postuliert, dass es nicht ausschlaggebend ist, ob es eine ganze Gruppe an Gläubigen gibt, die bestimmte Glaubensinhalte oder Vorstellungen vertreten, sondern vielmehr zählt, ob etwas die Funktion des Religiösen auch tatsächlich besitzt (Vgl. Reichertz 2001: 844 zitiert nach Wunder 2005: 27), dass es „[...] so wirkt wie Religion“ (Reichertz 2001: 844 zitiert nach Wunder 2005: 28). Hier stellt sich jedoch die Frage, was kann unter der Funktion bzw. den Funktionen der Religion überhaupt verstanden werden.

1.3.3.1 Funktionen der Religion nach Kaufmann

Der Schweizer Soziologe Franz-Xaver Kaufmann vermutet, dass die Funktionen, die die Religion erfüllt, innerhalb der Gesamtheit der Menschen in der Moderne, stärker als bisher gegeneinander abgegrenzt werden und dass die „[...] ihnen zugrundeliegenden Leistungen von unterschiedlichen Einrichtungen erbracht werden“ (Kaufmann 1989: 62f). Die altbewährte Religionsdefinition kann in der Moderne nicht mehr als zeitgemäß angesehen werden. Die altertümlichste und wichtigste Funktion der Religion, nämlich die der Sicherheit im Leben eines jeden Menschen, verschwindet (Vgl. Kaufmann 1989: 62). Stattdessen rücken weitere Funktionen, wie das Verlangen nach Sinngehalt, Gemeinschaftsgefühl und Zugehörigkeit sowie Identitätsfindung, in den zentralen Mittelpunkt (Vgl. Kaufmann 1989: 61).

Kaufmann differenziert zwischen sechs vorstellbaren, jedoch verschiedenartigen Funktionen:

1. „Identitätsstiftung“ durch „Affektbindung und Angstbewältigung“
2. „Handlungsführung“ durch Moral, Ritus und Magie
3. „Kontingenzbewältigung“ durch Beantwortung oder Kompensation der Theodizeefrage
4. Sozialintegration und „Gemeinschaftsbildung“
5. „Kosmisierung“ durch Eröffnung eines „Deutehorizonts“
6. Welt-Distanzierung durch Widerstandskraft gegen ungerechte und unmoralische Verhältnisse, die zur Klärung von Schwierigkeiten menschlichen Zusammenlebens beitragen sollen (Kaufmann 1989: 63; 84f).

Wobei anzumerken ist, dass „spezifisch Religiöses“ nur dann erreicht wird, wenn alle sechs Funktionen gleichzeitig erfüllt werden (Vgl. Wunder 2005: 25). Religion kann daher nicht nur auf eine einzige Funktion eingeschränkt werden (Vgl. Kaufmann 1999: 79 zitiert nach Wunder 2005: 25).

Heutzutage ist es hingegen so, dass es „[...] keine Instanz und keinen zentralen Ideenkomplex [...]“ (Kaufmann 1989: 86) gibt, der die Fähigkeit besitzt, alle sechs oben genannten Funktionen bzw. Leistungen gleichzeitig zu erfüllen – in diesem Sinne würde Religion nicht mehr existieren (Vgl. Kaufmann 1989: 86).

Heute geht man von der Idee aus, dass die erwähnten Leistungen von unterschiedlichen Instanzen vollbracht werden, wobei fraglich ist, ob diese fähig sind zu einer langanhaltenden Verwirklichung der Funktionen beizutragen. Es ist ratsam vorerst Funktionen individuell zu erforschen. Anzumerken ist auch, dass die Ausübung der Funktionen nicht ausschließlich von religiösen Instanzen geschehen muss. Funktionen bzw. Leistungen können auch teilweise von Institutionen erfüllt werden, die nicht als religiös angesehen werden, auch dann spricht Kaufmann noch von Religion. Beispiel hierfür ist die Psychotherapie, welche einer Person Hilfestellung in Bezug auf ihre Ängste leistet. Im Gegensatz dazu stellt die Form des Gebets, die gleichzeitig eine religiöse Praktik ist, für eine weitere Person ebenfalls eine andere Art der Entlastung dar. Beide Ansätze können laut Kaufmann als religiöses Phänomen bzw. allgemein als Religion verstanden werden (Vgl. Kaufmann 1989: 86f). Dennoch gilt zu klären, inwieweit bzw. ab welchem Zeitpunkt solche Institutionen mit religiösen Charakterzügen tatsächlich „als religiös zu qualifizieren sind“ (Kaufmann 1989: 88). Dies ist für Kaufmann abhängig davon, ob die Institution fähig ist etliche der sechs vorausgegangenen Funktionen gleichzeitig zu erfüllen (Vgl. Kaufmann 1989: 88).

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass der funktionalistische Ansatz zum Ziel hat, die „soziale Funktion“ (Figl 2003: 67) bzw. Leistung, welche Religion für eine Gemeinschaft haben soll, zu erforschen. Der Fokus richtet sich dabei auf den Bezug zum gesellschaftlichen Kollektiv, ganz im Gegensatz zum substantiellen Ansatz, bei dem das Individuum und dessen Bezug zur Religion und zur Transzendenz im Vordergrund stehen (Vgl. Figl 2003: 74f). Religion „wird nicht aus sich selbst heraus bestimmt, sondern von dem her, was sie nicht ist, im Ausgang von den gesellschaftlichen oder individuellen Zusammenhängen, in denen sie steht“ (Pollack 1995: 178 zitiert nach Figl 2003: 67).

Den zentralen Kernpunkt dieses Ansatzes von Religion stellen also die unterschiedlichen Funktionen dar. Der funktionale Religionsbegriff definiert:

„[...] ohne Unterschied alles als religiös, was nur irgendeine Funktion übernimmt, die man traditionell der Religion zuschreibt. Er hat die Tendenz, Religion zu unterstellen, wo aus substantieller Sicht keine mehr vorhanden ist“ (Polak 2002: 67).

Auf diese Weise ist es möglich „profane“ Bereiche durch „religiöse“ auszugleichen bzw. zu ersetzen (Vgl. Polak 2002: 67).

1.3.4 Substantieller Religionsbegriff

Der substantielle Religionsbegriff der Religionssoziologie findet seine Wurzeln in der christlichen Theologie und Philosophie. Diese Art des Religionsbegriffs kennzeichnet eine Betonung der inhaltlichen Merkmale von Religion, die zugleich streng theozentrisch sind. Es wird versucht, das Wesentliche der Religion mit einzubeziehen (Vgl. Polak 2002: 55). Dieses Wesen des religiösen Phänomens beinhaltet explizit das Heilige, das Transzendente, das Numinose, das Göttliche und den Glauben an ein höheres Wesen (Vgl. Figl 2003: 65f; Polak 2002: 55). Es muss erkenntlich sein, dass der Inhalt reiner Transzendenzerfahrung entspringt und nicht irdisch und greifbar ist (Vgl. Polak 2002: 55).

Der substantielle Religionsbegriff geht auf das Christentum zurück und lässt sich wie folgt kurz zusammenfassen: „Religiös ist, wer an Gott glaubt“ (Polak 2002: 55). Im Laufe der Zeit wurde das Wort „Gott“ durch andere Ausdrücke wie beispielsweise „Allah“ substituiert und somit weiter gefasst als bisher im christlichen Glaubensinhalt (Vgl. Polak 2002: 55). Zwei essentielle Komponenten des Inhalts können hinsichtlich Religion und Religiosität bestimmt werden, nämlich einerseits der „Glaube“ und andererseits die „Substantialität“ (Polak 2002: 55) oder kurz gesagt, der Gehalt. Beide Faktoren erlauben die eindeutige Unterscheidung zwischen „Diesseits und Jenseits“, „Immanenz und Transzendenz“, „Numinoses und Irdisches“ (Polak 2002: 55).

Ein Vorteil des substantiellen Religionsbegriffs ist, dass er „[...] zwischen dem, was geglaubt wird, und dem Wie des Glaubens [...]“ differenziert (Polak 2002: 56). Daher kann im Wesentlichen der substantielle Ansatz in zwei weitere Kategorien eingeteilt werden. Zum einen unterscheidet man den „soziologisch substantiellen Religionsbegriff“ und zum anderen den „psychologisch orientierten substantiellen Religionsbegriff“ (Knoblauch 1999: 114). Letztere Kategorie differenziert zwischen religiösen und alltäglichen Erfahrungen. Die Betonung liegt auf besonderen Erfahrungen, denen durch „Kraft ihres Inhalts“ etwas Religiöses innewohnt (Vgl. Knoblauch 1999: 114). Die zweite Kategorie, nämlich bezogen auf den soziologisch substantiellen Religionsbegriff, erkennt jene Kerngedanken einer Gesellschaft an, die von ihnen als religiös interpretiert werden. Deshalb werden religiöse Wahrnehmungen oftmals „[...] mit Ritualen und Dogmen sowie mit als religiös ausgewiesenen Gemeinschaftsformen (Sekten oder Kirchen)“ in Verbindung gebracht (Knoblauch 1999: 114). Es kann zusammengefasst werden, dass in beiden Kategorien des substantiellen Religionsbegriffs stets die religiöse Erfahrung zentral ist.

Durch die zentrale Betonung des inhaltlichen Merkmals wird Religion von Religiosität abgegrenzt. Zugleich kreiert die Fokussierung auf die Substanz das Pendant, nämlich den funktionalen Religionsbegriff. Durch die Festlegung, lediglich jenes Transzendieren als religiös zu erachten, welches überirdisch sein muss, werden etliche Formen und Funktionen der Religion außer Acht gelassen. Dadurch ist die Klassifizierung zwischen religiös und nicht-religiös simpler, jedoch erscheint die Analyse hinsichtlich neuer religiöser Erscheinungsformen schwieriger (Vgl. Polak 2002: 56). Darüber hinaus führt dies zu einer sogenannten einseitigen bzw. einschränkenden Begriffsdefinition von Religion, gekennzeichnet durch: „[...] einen elitären und exklusivistischen Zug, und bezeichnet nur jenes Transzendieren als religiös, das eine anders als irdisch geartete numinose Substanz als letzten Bezugspunkt nachweist“ (Polak 2002: 56).

Polak ist der Ansicht, dass der substantielle Religionsbegriff sehr begrenzt ist und etliche Funktionen der Religion unbeachtet lässt. Polak behauptet: „[...] die neuen übersieht er, die alten hält er für selbstverständlich und den „richtigen Normalfall““ (Polak 2002: 56). Dies hat zur Folge, dass in der Moderne der substantielle Religionsbegriff für die „Analyse religiöser Phänomene, die oft wenig institutionalisiert und stark individualisiert sind [...]“, nicht geeignet ist (Polak 2002: 56). Dennoch zieht eine Vielzahl an religionssoziologischen Studien den substantiellen Religionsbegriff als eine sogenannte Vorlage heran (Vgl. Polak 2002: 55f).

1.3.4.1 Religion als „Heiliger Kosmos“ nach Berger

Bereits Ende der 50er Jahre hatte Peter Berger einen eigenständigen Ansatz über Religion skizziert, bevor er einige Zeit später mit Luckmann zusammenarbeitete. Auch Peter Bergers Verständnis von Religion steht im Zusammenhang mit dem substantiellen Religionsbegriff. Er geht davon aus, dass „nichtalltägliche Erfahrungen“ existieren. (Vgl. Knoblauch 1999: 117).

Berger spricht davon, dass „andere Wirklichkeiten“, wie Unfall oder Leid, eine Gefahr für den routinierten Alltag der Gesellschaft darstellen und deshalb bedarf es einer allumfassenden Ordnung, die von der Gesellschaft kreiert wird und als „Nomos“ bezeichnet wird (Vgl. Knoblauch 1999: 117). Berger beschreibt dies als „Setzen eines verbindlichen Sinns“ (Berger 1973: 22), was zugleich die wichtigste Aufgabe der Gesellschaft ist. Wird dieser „verbindliche Sinn“ (Berger 1973: 22) erzielt, so ist die Rede vom „Heiligen Kosmos“ (Berger 1973: 21f). Weiters beschreibt Berger Religion als einen menschlichen Versuch, einen heiligen Kosmos zu kreieren. Anders formuliert: „Religion ist die Kosmisierung auf heilige Weise“ (Knoblauch 1999: 118). Diese setzt sich aus „[...] gesellschaftlich konstruierten Legitimationen [...]“ (Knoblauch 1999: 118) zusammen, die dem Einzelnen durch verschiedenartige Erfahrungen, wie des Leidens oder des Todes, zu Sinn verhelfen und in die Biographie integriert werden (Vgl. Knoblauch 1999: 118). Des Weiteren dienen religiöse Riten zur Stabilisierung des Alltags und Bewältigung außergewöhnlicher Ereignisse sowohl positiver als auch negativer Natur. Verschiedenste kulturelle Mittel, wie beispielsweise „Kirchen“ oder „Symbole“, kommen in diesem Zusammenhang zum Einsatz (Vgl. Knoblauch 1999: 118).

Berger definiert Religion in folgendem Sinne:

„Aggregat menschlicher Einstellungen, Glaubenshaltungen und Handlungen angesichts von zwei Erfahrungsformen: der Erfahrung des Übernatürlichen und der Erfahrung des Heiligen. [...] Die Realität dieser Erfahrung, die Welt des Übernatürlichen, ist radikal, überwältigend anders. Man begegnet dabei einer Welt, die sich von der irdischen Erfahrung abhebt, ihr übergeordnet ist. [...] Die andere Welt wird als Welt erlebt, die immer dagewesen ist, auch wenn sie zuvor nicht wahrgenommen wurde, und sie drängt sich dem Bewusstsein als unleugbare Realität auf, als Realität, die darauf wartet, betreten zu werden. Die Welt des Übernatürlichen wird als ‚draußen‘ erfahren, als eine Welt, die unwiderstehliche Realität besitzt, unabhängig vom Wissen des einzelnen, und dieser überwältigend objektive Charakter stellt den alten Realitätsstatus der normalen Welt in Frage“ (Berger 1980: 55f).

Berger nimmt hier Bezug auf das Übernatürliche und beschreibt Religion als „Heiligen Kosmos“, den die Gesellschaft notwendigerweise aufgrund von Ordnung und Sinngebung für die Welt erschafft. Für ihn ist Religion aufgrund der höheren und außergewöhnlichen Möglichkeit der Erfahrung eine ganz außerordentliche Eigenart der Kosmisierung (Vgl. Berger 1980: 55f).

1.3.5 Vereinigung von substantiellem und funktionalem Religionsbegriff

Nach ausführlicher Auseinandersetzung und Betrachtung des substantiellen und funktionalen Religionsbegriffs kommt man zur Erkenntnis, dass das außergewöhnliche Phänomen Religion sich nicht so schlicht und primitiv beschreiben lässt. Infolge vielfältigster Begriffsdefinitionen von Religion aufgrund ihrer Komplexität hat die Unterscheidung beider Religionsbegriffe eine heuristische Bedeutung:

„wenn die Forschung nach der „Leistung“ der Religion bzw. der religiösen Erfahrung fragt, wird sie andere Aspekte hervorkehren, als wenn sie nach dem „Inhalt“ derselben fragt; doch beides bedingt einander: ohne Bezug auf den spezifischen „Inhalt“ einer tragenden Wirklichkeit ist die „Leistung“ von Religion nicht erklärbar, und ohne Beachtung der „Leistung“, in gewissem Sinn der Folgewirkungen des „Inhalts“, ist dieser nicht umfassend verstanden“ (Figl 2003: 75).

Der Religionssoziologe Roland Campiche ist einer derjenigen, welcher eine Beziehung beider Ansätze über Religion herstellt und die Kombination folgendermaßen definiert:

„Religion ist jedes Set von mehr oder weniger strukturierten Glaubensinhalten und – praktiken, das sich auf eine transzendente supraempirische Realität bezieht und in einer gegebenen Gesellschaft eine oder mehrere der nachstehenden Funktionen erfüllt: Integration, Identifikation, Erklärungsgrund der kollektiven Erfahrung, Antwort auf die strukturelle Ungewissheit des individuellen und sozialen Lebens“ (Campiche 2004: 49).

Sowohl der substantielle als auch der funktionale Ansatz von Religion teilen sich den Aspekt der Erfahrung (Vgl. Figl 2003: 76). Figl spricht davon, dass ein Individuum eine gewöhnliche Welt des Erlebens überschreiten muss, um diese zu widerfahren (Vgl. Figl 2003: 76).

Der Unterschied beider Ansätze besteht darin, dass sich beim substantiellen Religionsbegriff die Wahrnehmung der Transzendenz in Verbindung mit „Religion und Religiosität“ auf konventionelle Weise ergibt, während hingegen beim funktionalen Religionsbegriff dies durch eine indirekte Verbindung erfolgt. Damit meint man eine Form der Erfahrung jenseits institutioneller Religionen, die jedoch „religiösen“ Charakter aufweisen (Vgl. Figl 2003: 76).

Daraus resultierend, lassen sich zwei unterschiedliche Formen von Religion feststellen, nämlich nach Luckmann einerseits eine „explizite“ oder auch sogenannte direkte und bewusste Religion und andererseits eine „implizite“ oder auch „unsichtbare Religion“ (Vgl. Figl 2003: 76). Bei beiden Formen der Religion geht es um die Transzendenzerfahrung, welche letztlich zum uneingeschränkten Verständnis eines substantiellen und funktionalen Religionsbegriffs führt und den „Gegenstandsbereich“ angemessen erfasst (Vgl. Figl 2003: 76).

Zum Schluss kommt man also zur Erkenntnis, dass eine umfassende Definition von Religion vielmehr eine Einheit aus substantiellem und funktionalem Ansatz darstellt. Edgar Wunder hat dazu einen Ansatz entwickelt, nämlich das sogenannte „Grundmodell von Religion“ (Wunder 2005: 49). Dieses Modell wird jedoch an dieser Stelle nicht detaillierter ausgeführt, da dies einer gesonderten Ausarbeitung bedürfe und den Rahmen sprengen würde.

1.3.6 Modelle zur Messung von Religion

Nicht nur der Religionsphänomenologe „Ninian Smart“, sondern auch der „Soziologe Franz-Xaver Kaufmann“ schlagen zur Messung von Religion bzw. Religiosität ein mehrdimensionales Modell vor (Vgl. Thomas 2001: 365). Beide Vertreter sind der Ansicht, dass die einzelnen Dimensionen und Elemente, die die Modelle ausmachen, auch außerhalb der Religion existieren. Es ist anzunehmen, dass beide Modelle hinsichtlich einer empirischen Untersuchung allenfalls einen „heuristischen Wert“ besitzen (Vgl. Wunder 2005: 56).

Im Folgenden wird versucht, deren Modelle, die sich vorwiegend auf die individuelle Religiosität konzentrieren, näher zu erläutern und einzelne Dimensionen ausführlicher zu beschreiben.

1.3.6.1 Mehrdimensionales Modell der Religion nach Glock

Die Kirchensoziologie erweist sich als sehr hilfreich, wenn es um die Erfassung der Religion geht. Die „kirchensoziologische Forschung“ versucht Religion anhand von verschiedenen Aspekten, die in Beziehung zur „Glaubensform, Ritualen und der Kirche“ (Knoblauch 1999: 92) selbst stehen, zu messen. Ehemalige „Religionsmodelle“ zur Messung von Religion und Religiosität wurden jedoch oftmals als zu einseitig beschrieben. Es wurde immer ersichtlicher, dass es verschiedener Kriterien bedarf, um Religion messen zu können. Eine Heranziehung vielfältigster Kriterien schien unumgänglich zu sein. Folglich mussten unterschiedliche Dimensionen zur Messung von Religiosität festgelegt werden. Insbesondere das mehrdimensionale Modell „von Charles Y. Glock“ (Knoblauch 1999: 92), das aus fünf unterschiedlichen Dimensionen zur Messung von Religion bestand, setzte sich durch (Vgl. Knoblauch 1999: 92f).

Glocks Grundannahme beruht darauf, dass die folgenden fünf Dimensionen in allen Religionen vorkommen, doch auf unterschiedliche Weise betont werden. Im Vordergrund seines mehrdimensionalen Modells steht die Religiosität des Einzelnen. Für Glock stellt „Religion als ein System von Symbolen“ (Knoblauch 1999: 93), Praktiken, Glaubensformen und religiösen Praktiken dar, das sich auf die jenseitigen Dinge im Universum bezieht (Vgl. Knoblauch 1999: 93).

Es wird untersucht, welche Wichtigkeit der Glaube und die religiöse Praxis für das Individuum haben. Welche Rolle Religion in Bezug auf die Gesellschaft spielt, darauf wird nicht eingegangen (Vgl. Knoblauch 1999: 92f).

Glock differenziert zwischen den folgenden fünf Dimensionen der Religion:

1. Die „ideologische Dimension des Glaubens“ oder religiöser Glaube

Diese Dimension umfasst die kollektiven Glaubensüberzeugungen aller Beteiligten einer Religion (Vgl. Knoblauch 1999: 93).

2. Die „rituelle Dimension der Praxis“ oder religiöse Praxis

Diese Dimension inkludiert Besuche des Gottesdienstes oder „Trauung bzw. Tischgebet“ (Knoblauch 1999: 93).

3. Die „Dimension der religiösen Erfahrung“ oder subjektives religiöses Erleben

Diese Dimension bezieht sich auf „gefühlsmäßige, emotionale“ Verbindungen zu „jenseitigen Kräften oder Wesen“, die inexistent und somit kein Teil der Realität sind (Knoblauch 1999: 93).

4. Die „intellektuelle Dimension des religiösen Wissens“

Diese Dimension umfasst die Kenntnis über die jeweiligen Glaubenssätze einer Religion (Vgl. Knoblauch 1999: 93).

5. Die „ethische Dimension der religiösen Wirkung“

Diese Dimension bezieht sich auf die „Normen und Werte“, die eine Religion ausmachen und sich in „Handlungen“ der Menschen äußern (Knoblauch 1999: 93).

Die Grundannahme Glocks, dieses mehrdimensionale Modell zur Messung der Religion zu entwickeln, war, dass jedes Individuum sein ganz persönliches Verständnis von Religion bzw. Religiosität hat und somit auch im Mittelpunkt dieser Dimensionen steht (Vgl. Knoblauch 1999: 93). Wie Knoblauch bereits erwähnte, liegt der Fokus auf dem individuellen Zugang zur Religion, da man von der Annahme ausgeht, „[...] dass Religion ihr eigentliches Potential erst auf der individuellen Ebene entwickelt“ (Knoblauch 1999: 93). Die Schattenseite hierbei ist, dass sich die Messung von Religion lediglich auf das Individuum bezieht und die Gesellschaft außer Acht lässt. Glock wird vorgehalten, dass er „[...] die gesellschaftliche Form der Religion“ (Knoblauch 1999: 93) vernachlässigt, die aber mehr ausmacht als die Gesamtheit der Religiosität aller einzelnen Menschen (Vgl. Knoblauch 1999: 93f).

Auch der österreichisch-amerikanische Soziologe Thomas Luckmann übt Ende der 50er Jahre Kritik an der Messung von Religion. Er ist der Ansicht, dass auch hier die Frage der Bedeutung der Religion für die Gemeinschaft vernachlässigt wird (Vgl. Luckmann 1991: 108f).

1.3.6.2 Multidimensionales Modell der Religion nach Smart

Im Gegensatz zu Glock definiert der englische Religionsphänomenologe Ninian Smart zur Messung des komplexen Phänomens Religion sieben klar abgrenzbare, dennoch „aufeinander bezogene Dimensionen“ von Religion (Vgl. Thomas 2001: 370).

1. Die „rituelle Dimension“

Diese Dimension umfasst Rituale, welche das Verhalten oder eine Aktivität bezeichnen und eine andere „Dimension der Wirklichkeit zugänglich“ und erfahrbar machen (Thomas 2001: 371). Beispiele dafür sind „Gebete, Opfer“ und unterschiedliche Arten des „Gottesdienstes“ (Vgl. Thomas 2001: 371).

2. Die „mystische oder narrative“ Dimension

Diese Dimension lässt sich von der Dimension der „doktrinalen Formulierung“ nur mühsam abgrenzen. Sie bezeichnet „narrative Aspekte der Weltanschauung“ (Thomas 2001: 372), alle Mythen in jeglicher Art und Weise und letztlich leitende Symbole (Vgl. Thomas 2001: 372ff).

3. Die Dimension der „doktrinalen Formulierung“

Sie repräsentieren das Vorhaben eine Weltanschauung bzw. ein zusammenhängendes Weltbild darzustellen, indem sie „[...] systematisieren und intellektuelle bzw. begriffliche Klarheit in die stärker symbolischen und narrativen Vollzüge von Ritual und Mythos einführen“ (Thomas 2001: 374).

4. Die „ethische und rechtliche“ Dimension

Hier spielen Aspekte, [...] „die zur Formung und Prägung des Verhaltens, dem Aufbau handlungsleitender Motivationen und der Ausbildung eines Ethos beitragen“, eine wichtige Rolle (Thomas 2001: 375).

5. Die „soziale“ Dimension

Diese Dimension untersucht „Die Bedeutung der Weltanschauung für das soziale Leben und die Kultur im Blick auf die durch sie entstehenden und beförderten Gestalten sozialen Lebens wird zusammen mit den Prozessen der Institutionalisierung und Gemeinschaftsbildung [...]“ (Thomas 2001: 376).

6. Die „materiale“ Dimension

Hierbei versteht Smart, dass Religion nach „Versinnbildlichung im Materiellen“ (Thomas 2001: 378) strebt und meint damit gegenständliche Manifestationen und allgegenwärtige Dinge wie „Tempel“ an außergewöhnlichen Orten, jedoch auch Kunstwerke, bis hin zu intimen Bereichen, die die Privatsphäre betreffen (Vgl. Thomas 2001: 378f; Wunder 2005: 56).

7. Die Dimension „individueller religiöser Erfahrung“

Diese Dimension zeichnet sich durch ihre schwierige Konkretisierbarkeit aus. Smart bezieht sich hier auf „[...] die Frage nach dem spezifischen Gegenstandsbezug der religiösen“ und gleichzeitig besonderen Erfahrung (Thomas 2001: 379). Diese „religiöse Erfahrung beinhaltet eine Art Wahrnehmung der unsichtbaren Welt“ [...] oder eine „sichtbare Person oder Sache eine Manifestation der unsichtbaren Welt ist“ (Thomas 2001: 380).

Smart vertritt die Ansicht, dass all diese sieben oben genannten Dimensionen von Religion in fast allen Religionen zu finden sind (Vgl. Figl 2003: 70). Abschließend lässt sich festhalten, dass die oben näher definierten Dimensionen von Glock und Smart im Grunde keine eigentlichen Definitionen von Religion in diesem Sinne sind. Vielmehr können sie als Darstellungen von unterschiedlichen Kriterien, die bei vielen Religionen vorkommen, fungieren (Vgl. Figl 2003: 71).

Es muss kritisch angemerkt werden, dass zu Smarts multidimensionalem Modell zur Messung von Religion noch keine empirischen Untersuchungen vorliegen. Dies führt zur Annahme, dass sowohl Glocks als auch Smarts mehr- bzw. multidimensionales Modell von Religion eher einen heuristischen Charakter aufweisen (Vgl. Wunder 2005: 56).

2 Der Wandel der Gesellschaft und Religion

Über Jahrzehnte hinweg wurde die Verbindung von Religion und der Moderne als eine Art schwieriges Spannungsverhältnis bezeichnet. Unterschiedliche Transformationsprozesse, wie Individualisierung, Pluralisierung und Privatisierung, die Einfluss auf Religion und Religiosität, Gesellschaft und Individuum haben, lassen sich unter Bezugnahme auf die Modernisierungsprozesse näher erläutern. Die im vorigen Kapitel unterschiedlich beschriebenen Begriffsdefinitionen von Religion und Religiosität wurden aus theoretischer Sicht genauer skizziert, sie können jedoch nicht zeitlich eingeschränkt oder enger gefasst werden. Daher wird in diesem Kapitel versucht, den Bezug der Begrifflichkeiten zur Moderne ausführlicher zu beschreiben. Zunächst erfolgt eine kurze Begriffserklärung hinsichtlich des Terminus Moderne. Danach werden die Modernisierung und ihre Effekte auf Religion näher erläutert. Im Anschluss werden unterschiedliche Wandlungsprozesse im religiösen Bereich und dessen Auswirkungen ausführlicher betrachtet und analysiert. Das letzte Kapitel bildet den Abschluss mit einer kurzen Darbietung unterschiedlichster neuer religiöser Bewegungen innerhalb des religiösen Felds der Moderne.

2.1 Religion in der Moderne

2.1.1 Was wird als Moderne bezeichnet?

Der Terminus kann anfangs vom lateinischen Wort „modo“ abgeleitet werden. Der Begriff „modernus“ bezeichnet erstmalig in einer Schrift von Papst Gelasius „die derzeit geltenden Regelungen“ (Kaufmann 1986: 286 zitiert nach Wunder 2005: 59). Die Definition beschreibt also einen reinen „Zeitbegriff“, um die Gegenwart von der Vergangenheit abzugrenzen. Im 19. Jahrhundert vollzog sich eine kontinuierliche Verknüpfung mit einem „ideologischen Programm“. Der Begriff „Moderne“ war sowohl positiv als auch negativ besetzt. Aufgrund seiner intensiven Nachwirkung bis heute ermöglichte dies ein Umformen des Begriffs in einen „Epochenbegriff“ (Vgl. Wunder 2005: 59). 1848 kam der französische Terminus „modernité“ auf und 1887 tauchte erstmals die deutsche Begriffsdefinition „Moderne“ auf. Erst in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts gewann der Begriff an immenser Bedeutung. Vor allem der Soziologe Max Weber beschäftigte sich mit der Begriffsdifferenzierung sehr intensiv (Vgl. Wunder 2005: 60).

Es kann festgehalten werden, dass diese kurze Erläuterung zu dem Ergebnis führt, dass heute vier unterschiedliche Begriffsdefinitionen hinsichtlich der Moderne existieren und analytisch zu differenzieren sind (Vgl. Seiwert 1995 zitiert nach Wunder 2005: 60):

1. eine „gegenwartsreferenzielle, der zufolge das jeweils Aktuelle stets „modern“ ist“;
2. eine „normative, die die Postulate der historischen Aufklärung zum „Projekt der Moderne“ apostrophiert und daran den „Modernisierungsgrad“ von Gegenwartsgesellschaften misst“;
3. eine „historisch periodisierende, die eine universalhistorisch begriffene „Epoche der Moderne“ postuliert, deren Beginn in der Regel Ende des 18. Jahrhunderts angesetzt wird [...] und deren Ende [...] nur eine Frage der Zeit ist“;
4. eine „soziologische, die eine bestimmte Gesellschaft nur und genau dann als „modern“ bezeichnet, wenn sie spezifische Strukturmerkmale aufweist [...]“ (Wunder 2005: 60).

Es muss angemerkt werden, dass der Begriff Moderne bzw. Modernität auf unterschiedlichste Weise und in unterschiedlichen Kontexten gebraucht werden und daher oftmals zu einer Diskussion führen. Deshalb muss, bevor man sich mit der Frage beschäftigt, was mit Religion in der Moderne geschieht, geklärt werden, in welchem Zusammenhang von der „Moderne“ gesprochen wird (Vgl. Wunder 2005: 61).

Wenn im Folgenden die Rede von „Moderne“ ist, so meint man ein:

„[...] theoretisch soziologisches Rahmenkonzept, das zur Beschreibung der jüngeren Entwicklung europäischer Gesellschaften entwickelt wurde und diese bis auf weiteres mehr oder minder gut abbildet. Es ist mehrdimensional angelegt und weist verschiedene Strukturmerkmale von „modernen“ Gesellschaften aus, wobei als primär das Phänomen der funktionalen Differenzierung gelten kann“ (Wunder 2005: 63).

Aufgrund der wachsenden Vielschichtigkeit der Gesellschaft entwickeln sich „eigenlogisch operierende Teilsysteme“, die sich „funktional ausdifferenzieren und verselbständigen“, sodass kein „ordnendes Zentrum mehr existiert“ (Wunder 2005: 63). Ein wesentliches Merkmal „moderner Gesellschaften ist die Ausgliederung institutioneller Bereiche [...]“ (Wunder 2005: 63). „Die Sinnhorizonte der menschlichen Handlungen in verschiedenen Bereichen sind nach dieser Entwicklung überhaupt nicht mehr auf die Sinnintegrationserfordernisse einer persönlichen Identität bezogen“ (Wunder 2005: 63).

Im Gegensatz dazu stehen sie in Verbindung mit dem Bedarf an Funktionen spezifischer Institutionen. Es gibt keinen Bezug mehr zwischen einem „übergeordneten symbolischen Universum“ und den menschlichen Alltagshandlungen (Vgl. Wunder 2005: 63). Es entsteht eine sogenannte persönliche Atmosphäre, in dem das „Individuum [...] seiner Subjektivität überlassen wird“ (Wunder 2005: 63). Dieser „Privatbereich“ des Individuums „[...] außerhalb institutionell eng definierter Handlungsbereiche“ führt zu einem hohen Grad an „[...] funktionaler Differenzierung der Sozialstruktur in der modernen Gesellschaft“ (Wunder 2005: 63f).

Dieser Vorgang kann als „gesellschaftliche Freisetzungsdynamik“ bezeichnet werden. In der Moderne wird das Individuum gezwungenermaßen zur eigenen aktiven Gestaltungs- und Organisationsinstanz seiner sozialen Verbindungen. Die Moderne ist jene Form die sich auf Kultur und Gesellschaft bezieht und ein Individuum dazu zwingt, sich selbst zu kreieren (Vgl. Wunder 2005: 64f).

Dies steht in engem Zusammenhang mit dem Vorgang bzw. Prozess der Rationalisierung, da sich beide Prozesse, sowohl einerseits die funktionale Differenzierung und andererseits die Rationalisierung wechselseitig intensivieren. Wie schon bereits Max Weber hervorhob, nicht nur durch den „kapitalistischen Produktionsprozess“ charakterisiert, sondern viele unterschiedliche Lebensbereiche durchquert (Vgl. Wunder 2005: 64f). Diese „Rationalisierungsdynamik“ bedeutet eine „[...] Entzauberung aller konkurrierenden vormodernen Weltdeutungsangebote [...]“, und aus der Sicht der Religion kann von einer „Trivialisierung und Verweltlichung“ bzw. sogar „Objektivierung“ gesprochen werden (Wunder 2005: 65f).

Aufgrund der Tatsache, dass die „funktional ausdifferenzierten, eigenlogisch operierenden Teilsysteme der modernen Gesellschaft nicht durch eine zentrale Instanz koordiniert werden, konstituieren ihre komplexen Interdependenzen ein äußerst labiles Gleichgewicht [...], das ständige und schnelle Anpassungsleistungen einfordert“ (Wunder 2005: 66). Krüggeler definiert die Moderne als „Gesellschaftsform“ einer stetigen Umgestaltung, welche eine fortwährende Veränderungsfähigkeit voraussetzt (Vgl. Krüggeler & Voll 1993: 21 zitiert nach Wunder 2005: 66). Krüggeler spricht davon, dass „moderne Gesellschaften“ nur ihren aktuellen Status beibehalten, wenn sie sich permanent verändern und anpassen, um so eine Bestandsvoraussetzung zu gewährleisten (Vgl. Krüggeler & Voll 1993: 21 zitiert nach Wunder 2005: 66).

2.1.2 Modernisierung und ihre Effekte auf Religion

Pollack definiert fünf wesentliche Merkmale, die für die moderne Gesellschaft eine wichtige Bedeutung und gleichzeitig grundlegenden Einfluss auf den religiösen Bereich haben. Er versucht zwei in Frage kommende Konsequenzen „[...] für die Stabilität und Vitalität religiöser Orientierungen und Praktiken“ zu formulieren und diese näher zu beschreiben (Pollack 2009: 69). Die religiösen Auswirkungen der beschriebenen Modernisierungsprozesse werden auf der Individualebene erkenntlich (Vgl. Pollack 2009: 69).

Das erste bedeutende Merkmal moderner Gesellschaften, worauf Pollack hinweist, ist der längst stattgefundene und gleichzeitig beachtliche Anstieg des globalen „Wohlstandniveaus“ aufgrund eines atemberaubenden Wachstums der Wirtschaft (Vgl. Pollack 2009: 69).

„Der Lebensstandard steigt, soziale Sicherungssysteme werden ausgebaut, technologische Fortschritte erzielt und medizinische Verfahren verbessert, der Schutz gegenüber Bedrohungen der inneren und äußeren Sicherheit verstärkt“ (Pollack 2009: 69f).

Auf Grundlage dieser ineinandergreifenden bzw. verknüpften Prozesse ist der Mensch fähig „Kontrolle über natürliche und gesellschaftliche Umwelt auszuüben“, simultan sinkt die „Abhängigkeit von unkontrollierbaren Gefahren [...]“ (Pollack 2009: 70). Hier stellt sich die Frage, welche Konsequenzen ergeben sich daraus für die Religion? „[...] Mit der Erhöhung der Gesellschafts- und Naturkontrolle“ nimmt die Nachfrage an „religiöser Sicherung und Kontingenzbewältigungspraktiken“ ab (Pollack 2009: 70).

Grund dafür ist, dass sich der moderne Mensch nicht mehr wie damals den möglichen Begebenheiten schutzlos ausgeliefert sieht (Vgl. Pollack 2009: 70). Eine zweite mögliche Auswirkung wäre das Interesse an einer Verschiebung „von materialistischen hin zu postmaterialistischen Werten, also „von der Orientierung auf Ruhe, Ordnung, Sicherheit und Wohlstand zu einer Orientierung an Sinnfragen, Problemen der Selbstverwirklichung [...]“ (Pollack 2009: 70f). Dies führt zu einer neuen Aufgeschlossenheit und Bereitschaft gegenüber religiösen Fragen (Vgl. Pollack 2009: 71).

Das zweite wesentliche Merkmal moderner Gesellschaften ist laut Pollack das bereits erwähnte „Prinzip der funktionalen Differenzierung“ (Pollack 2009: 71). Es meint, dass „gesellschaftliche Bereiche, wie Wirtschaft, Politik, [...] oder auch Religion“ sich mehr und mehr ausdifferenzieren und aus einer Einheit lösen und zugleich „[...] jeweils eigenen Codes und Funktionsgesichtspunkten folgen“ (Pollack 2009: 71). Die Gültigkeit in einzelnen Abschnitten ist nicht abhängig von allgemeinen gesellschaftlichen Anordnungen und „Werten“, sondern vielmehr von internen Mustern (Pollack 2009: 71). Auf Grundlage der funktionalen Differenzierung moderner Gesellschaften kann aufgezeigt werden, dass die „Möglichkeiten einer einheitlich religiös motivierten Lebensführung im familialen, politischen, beruflichen, nachbarschaftlichen Bereich und einer einheitlichen religiös begründeten Interpretation dieser Bereiche abnehmen“ (Pollack 2009: 71f).

Dies zeigt in diesem Sinne auf, dass jedes Individuum „[...] in seinem Handeln, Denken und Fühlen in den unterschiedlichen, voneinander differenzierten Lebensbereichen nicht mehr von einem Funktionssystem her, etwa dem Religionssystem, bestärkt zu werden vermag [...]“ (Pollack 2009: 71). Andererseits postuliert Pollack die Gegenbehauptung, dass die „[...] funktionale Differenzierung der modernen Gesellschaften nicht nur den nichtreligiösen Bereichen, sondern auch der Religion einen Zuwachs an teilsystemspezifischer Autonomie garantiert und damit die Möglichkeiten des Angebots einer nicht durch außerreligiöse Gesichtspunkte kontaminierten religiösen Antwort auf das Kontingenzproblem erhöht“ (Pollack 2009: 72).

Das dritte Hauptmerkmal moderner Gesellschaften ist der bereits zuvor beschriebene Prozess der Individualisierung. Laut Beck ist bereits durch die Herkunft und das Milieu das Denken und Fühlen eines jeden Individuums geprägt (Vgl. Beck 1994: 12f). Trotz Autonomie ist jeder Einzelne in der modernen Gesellschaft nicht etwa frei, sondern dennoch an gesellschaftliche Normen und Strukturen wie etwa kulturelle Codes gebunden und muss sich zugleich mit Grenzen der Individualisierung auseinandersetzen (Vgl. Pollack 2009: 72f).

Mögliche Konsequenzen des Individualisierungsprozesses können darin gesehen werden, dass religiöse Orientierungen und Handlungen des Einzelnen nicht mehr so intensiv bekräftigt und bestärkt werden und gleichzeitig religiöse Vorstellungen und Praktiken durchlässiger erscheinen. Das religiöse Auf-sich-allein-gestellt-Sein eines Individuums kann zu Erschütterung, Hinterfragung und Kritik führen. Demgegenüber steht die Behauptung, dass diese Unverbindlichkeit und Abgrenzung von religiösen Institutionen eine Chance auf individuelle Religiosität und hochindividualisierte religiöse Glaubens – und Praxisformen eröffnen. Folglich führt diese Selbstverantwortung der Individuen gegenüber ihrer Glaubenspraktiken zu einem verstärkten religiösen Engagement (Vgl. Pollack 2009: 73).

Viertes Merkmal moderner Gesellschaften besteht in der „Pluralisierung kultureller Orientierungen und Identitäten“ (Pollack 2009: 73). „Aus der kulturellen und religiösen Pluralisierung“ kann „[...] keine einzige Religionsgemeinschaft für ihre Glaubenssätze und Praktiken mehr Anspruch auf unbefragte und selbstverständliche Gültigkeit erheben“ (Pollack 2009: 74). Die Wahrscheinlichkeit, dass unter diesen Gegenebenenheiten aufgestellte Wahrheitsbehauptungen beschädigt werden bzw. sich aufweichen, ist naheliegend. Die Umstände einer „allgemeinen Plausibilitätsstruktur“, die Bezugsrahmen für religiöse Riten sind, seien nicht mehr gegeben und folglich müssen diese dem Druck gegenüber verschiedenartigen Meinungen und Ausübungen standhalten (Vgl. Pollack 2009: 74). Andererseits lässt sich festhalten, dass die religiöse Variationsbreite je größer ist, je „pluraler“ der Markt der Religionen ist (Vgl. Pollack 2009: 74).

Die Rede ist von einer sogenannten religiösen Konkurrenz, die unter Anbietern dazu führt, dass zunehmend um neue Mitglieder geworben wird und alles getan wird, um „alte“ Mitglieder nicht zu verlieren. Gleichzeitig findet eine Adaption der religiösen Leistungen statt, um optimal auf die Bedürfnisse der Zielpopulation eingehen zu können und diese an sich zu binden (Vgl. Pollack 2009: 74). Die Details eines religiösen Markts bzw. Marktmodells werden anschließend noch ausführlicher im Kapitel „Der religiöse Markt“ beschrieben.

Fünftes und letztes wesentliches Merkmal moderner Gesellschaften nach Pollack sind die „Prozesse der Horizonterweiterung“ (Vgl. Pollack 2009: 74). Durch die Erhöhung des Lebensstandards aufgrund wirtschaftlichen Wachstums, die Zunahme des „gesellschaftlichen Komplexitätsniveaus durch funktionale Differenzierung“ und „kulturelle und religiöse Pluralisierung kommt es zu einem Wachstum des „verfügbaren Wissens- und Erfahrungshorizonts“ (Pollack 2009: 74). Konsequenz hierbei ist, dass keine „Gewissheit, keine Sicherheit und keine Erfassung des Ganzen“ mehr existiert (Pollack 2009: 74f).

Zum einen kann aufgrund der Horizonterweiterung und der daraus unvermeidlich resultierenden Kompetenz zu reflexivem Selbstverständnis die Eignung der „Religion zur Kontingenzbewältigung“ eingegrenzt werden, weil „religiöse Sinnformen“ selbst kontingent sind und gewisse Funktionen nicht mehr erfüllen können (Vgl. Pollack 2009: 75). Pollack führt an, dass in Anbetracht der Umstände, „die durch die Horizonterweiterung“ hervorgerufene existente Reflexivität, die Nachfrage für „[...] letzte Wahrheiten steigt und die religiösen Sinnformen in einem Prozess der Konkretisierung und Essentialisierung einen stärker substantialistischen Charakter annehmen“ (Pollack 2009: 75). Die damit zusammenhängende Unsicherheit und „Orientierungslosigkeit“ hinsichtlich des gesamtgesellschaftlichen und individuellen Weltbilds, führt nicht zu einer „Verflüssigung“ religiöser Gestalten (Vgl. Pollack 2009: 75).

Folgende Bilanz kann hinsichtlich der möglichen Konsequenzen des Modernisierungsprozesses gegenüber der Religion gezogen werden: die gesellschaftlichen Entwicklungen und Trends sind alles andere als deutlich begreifbar und können folglich als ambivalent bezeichnet werden (Vgl. Polak 2002: 75). Polak verweist darauf, dass „[...] jeder Trend quasi vom Gegenteil seiner selbst begleitet“ wird und folglich lösen Trends immer Gegentrends aus (Polak 2002: 75). Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das Wechselspiel von endgültigen Veränderungsprozessen, wie „Individualisierung oder Pluralisierung“, stets nie zur Vollkommenheit führt. Die zahlreichen Kombinationsmöglichkeiten, von denen nur wenige erfüllbar und wirklichkeitsnah sind, ziehen ein zerbrechliches und stets unvollständiges Bild des Lebens mit sich (Vgl. Polak 2002: 76).

2.2 Individualisierung

In der modernen Gesellschaft muss nach Beck jedes Individuum selbst handeln und sein Leben in die eigenen Hände nehmen. Laut Beck wurden Individuen

„in die traditionelle Gesellschaft und ihre Vorgaben hineingeboren (wie etwa in Stand und Religion). Für die neuen Vorgaben dagegen muß [sic] man etwas tun, sich aktiv bemühen. Hier muß [sic] man erobern, in der Konkurrenz um begrenzte Ressourcen sich durchzusetzen verstehen – und dies nicht nur einmal, sondern tagtäglich“ (Beck 1994: 12).

Bei Beck vollzieht sich dieser Wandel von der „Normalbiographie“ eines Menschen hin zur „Wahlbiographie“, „reflexiven Biographie oder Bastelbiographie“. Für Beck ist Individualisierung zwingend und nötig, um die eigene Biographie zu gestalten. Er bezeichnet Individualisierung als einen „paradoxen Zwang“ (Beck 1994: 14), um eine Zusammenfügung der eigenen Biographie inklusive Einbindung und Netzwerke mit einer ständigen Abstimmung der anderen und unterschiedlichen institutionellen Bedingungen mit der außergewöhnlichen Aufforderungscharakteristik ein eigenständiges Leben zu führen (Vgl. Beck 1994: 12ff). Die Trennung traditionaler Strukturen und Muster führt zu einer „biografischen Eigenverantwortung“ und gleichzeitig zu einer höheren Kompetenz Entschlüsse hinsichtlich religiöser Überzeugungen und Praktiken zu fällen, kurz gesagt zu einer Optionsvielfalt (Vgl. Pollack 2009: 45).

Individualisierung kann daher als eine „gesellschaftliche Dynamik“ verstanden werden, dessen Grundlage nicht die individuelle Entscheidungsfreiheit ist (Vgl. Beck 1994: 14). Wie Jean-Paul Sartre so schön meint: „Die Menschen sind zur Individualisierung verdammt“ (Beck 1994: 14). Diese individuelle Leistung ist ein wesentliches Merkmal von Individualisierungsprozessen und wird gefordert:

„In erweiterten Optionsspielräumen und Entscheidungszwängen wächst der individuell abzuarbeitende Handlungsbedarf, es werden Abstimmungs-, Koordinations- und Integrationsleistungen nötig“ (Beck 1994: 14f).

Jedes Individuum ist explizit für eine Planung auf längere Zeit verantwortlich, um ein Misslingen zu verhindern. Der Entwurf von Zielen, die Erkenntnis von Hindernissen, der Umgang mit etwaigen Misserfolgen und das erneute Aufrufen zu einem Neubeginn sind notwendig. Beck spricht von Eigenschaften wie „Initiative, Zähigkeit, Flexibilität und Frustrationstoleranz“, die die Individuen benötigen (Beck 1994: 15). Im Mittelpunkt steht nun die individuelle Fähigkeit eines Menschen, der Anforderungen unterschiedlichster Art und Weise zu bewältigen hat. Es wird erst im Vergleich von Generationen sichtbar, wie rasant die jeweiligen Ansprüche eines Individuums zunehmen, denen es unterliegt (Vgl. Beck 1994: 15).

Pollack zeigt in diesem Sinne auf, dass daher auch eine Begrenzung der Individualisierung ersichtlich ist. Es ist jedoch „[...] unstrittig, dass im Prozess der Modernisierung die Anteile einer selbstbestimmten Biografie zu- und ihre fremdbestimmten Anteile abnehmen“ (Pollack 2009: 73). Er betont, dass genau dieses Verschieben „der Anteilsverhältnisse verbundene Veränderung des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft“, unter dem Terminus „Individualisierung“ zusammengefasst werden kann (Pollack 2009: 73).

Es muss angemerkt werden, dass Individualisierungsprozesse sowohl sichtbar als auch verdeckt stattfinden können, abhängig von der jeweiligen Gemeinschaft, Milieu oder Region. Des Weiteren ist die Individualisierung kein kontinuierlicher Prozess. Fakt ist, dass Individualisierungsprozesse nicht flächendeckend und gleichmäßig passieren und darüber hinaus auch nicht die Gesamtbevölkerung betreffen. Vielmehr ist die Rede vom Begriff „Individualisierung“ als eine Art „Trendaussage“ zu begreifen (Vgl. Beck 1994: 16f).

Das bestimmende Entwicklungsmuster ist mit dem Fortschritt der Moderne verbunden. Was so viel bedeutet wie, dass sie sich an der gesamtwirtschaftlichen Gegebenheit orientiert (Vgl. Beck 1994: 16). Kurz gesagt, Individualisierung betrifft sowohl die Gegenwart als auch gleichzeitig die Zukunft aller Individuen (Vgl. Beck 1994: 16).

Kaufmann spricht davon, dass „jedes Individuum [...] sieht sich damit zunehmend einer heterogenen, plural gewordenen Wirklichkeit gegenüber, die sich seinem Anspruch oder seiner Sehnsucht nach der ‚einen Welt‘ immer radikaler verweigert“ (Kaufmann 1989: 22). Kaufmann definiert diese Entstehung als „Pluralisierung von Wirklichkeit“, die sich auf verschiedene Arten verwirklichen lässt. Ein Beispiel dafür ist die „Ausdifferenzierung unterschiedlicher Kommunikationsmedien und strukturierter Handlungsbereiche innerhalb einer Gesellschaftsformation“ (Kaufmann 1989: 22).

Laut Berger gibt es in der modernen Gesellschaft keine einzigartige universale Weltauffassung. Es existieren vielmehr unterschiedliche „Glaubens- und Wertsysteme“, die in Konkurrenz zueinander stehen (Vgl. Berger 1994: 15). Berger gibt an, dass jeder einzelne Mensch in der Zeit der Gegenwart von einem „modernen Bewusstsein“ gebildet wird (Vgl. Berger 1994: 31ff).

Die Annahme, dass Prozesse der Modernisierung zum Verschwinden von Religion und Glaube führen, ist schlichtweg nicht der Wahrheit entsprechend (Vgl. Pollack 2009: 20). Pollack postuliert, dass hingegen „die Behauptung, dass der die gesamte soziale Struktur umwälzende Prozess der Modernisierung an den Beständen religiöser Traditionen und Institutionen nicht folgenlos vorübergeht“, wahr ist (Pollack 2009: 20).

Für ihn sind folgende Charakteristika in Bezug auf die Modernisierung essentiell:

„In den klassischen Ansätzen der Modernisierungstheorie wurden in erster Linie Prozesse der Industrialisierung, der Technisierung, der Rationalisierung und die damit verbundenen Prozesse der Wohlstandsmehrung, der Urbanisierung, des Bildungsanstiegs und der Demokratisierung mit dem Begriff der Modernisierung assoziiert“ (Levy 1952; Parsons 1964; Smelser 1966; Bendix 1967; Lerner 1968; 387; Huntington 1976 zitiert nach Pollack 2009: 22).

Vielfältige Theorien beinhalten unterschiedliche Konzepte, wie beispielsweise die Prozesse der Individualisierung, die bei Beck im Mittelpunkt stehen (Vgl. Pollack 2009: 22). Es gilt festzuhalten, dass nicht nur lediglich ein charakteristisches Merkmal für den Prozess der Modernisierung feststellbar ist, sondern eine „Kombination unterschiedlicher Entwicklungstendenzen [...], und dessen Auswirkungen diese auf die soziale Relevanz von Religion haben“ (Pollack 2009: 22).

Der beschriebene Prozess der Individualisierung in modernen Gesellschaften hat auch einen Effekt auf das religiöse Feld. Die Verbindung jedes Individuums zur Religion hat sich gewandelt und wird durch eine Loslösung von religiösen Institutionen und der gleichzeitigen Verschiebung der Verantwortung hin zur Selbstbestimmtheit jeden Individuums charakterisiert (Vgl. Pollack 2009: 45). Pollack spricht von einer Verflüchtigung religiöser Orientierungen und einer „[...] Individualisierung des Religiösen durch seine Pluralisierung [...]“ (Pollack 2009: 45).

Diese sogenannte „Wiederverzauberung der Welt“ und Rückkehr des Religiösen beschreibt Wippermann wie folgt als einen Gegentrend zur Modernisierung:

„Gerade in der radikalisierten, fortgeschrittenen Moderne, [...], blühen Mythos und Magie auf, finden Jugendreligionen, Guru-Bewegungen, Esoterik, fernöstliche und archaische Religionen großen Zulauf“ (Wippermann 1998: 165).

Eine mögliche Begründung für solch wachsendes Interesse gegenüber „Mythos und Magie“ liegt darin, dass die Menschen immerfort von der

„modernen Kultur enttäuscht oder verunsichert, mißtrauen [sic] der Vernünftigkeit des okzidental Rationalismus und suchen, mehr oder weniger gezielt, in vergangen oder gegenwärtigen Religionen nach dem, was ihnen ihre fragmentierte Alltagswelt nicht bieten kann: eine alle Erfahrungen integrierende und übersteigende Gesamtorientierung“ (Wippermann 1998: 165).

Mit dem Beginn der Moderne tritt die Individualisierung in das Leben eines jeden Menschen. Die bereits erwähnte „Bastelbiographie“ ist nicht mehr nur durch vorgegebene Fixpunkte definiert, sondern erfolgt durch das Subjekt selbst. Daraus ergibt sich, dass die „Moderne“ weder ein reiner Zeitbegriff noch eine Epochendefinition ist, sondern vielseitiger und mit festgelegten Strukturmerkmalen von Gesellschaften verknüpft ist (Vgl. Wunder 2005: 67). Die Zusammenwirkung von „funktionaler Differenzierung und Rationalisierung“ kann als wesentliches Kriterium der Gesamtstruktur festgestellt werden (Vgl. Wunder 2005: 67). Die darauf aufbauenden „sekundären Strukturmerkmale“ können als „Individualisierung, Subjektivierung, Privatisierung, Pluralisierung, Objektivierung, permanenter und beschleunigter sozialer Wandel eingeordnet werden [...]“ (Wunder 2005: 67). Der Prozess der Individualisierung wird von einigen Menschen als Risiko und Gefahr angesehen. Allerdings führt die Zunahme des Verhandlungsspielraums zur Verlagerung von der Verbindlichkeit hin zu einer Option (Vgl. Wunder 2005: 67).

Laut Gross kann die Gesellschaft der Moderne bzw. die sogenannte „Multioptionsgesellschaft“ wie folgt näher beschrieben werden:

„Die Kennzeichnung unserer Gesellschaft durch die multiple Option führt zur Frage, ob die Gesellschaft in einen qualitativ neuen Zustand gekippt ist, in einen Zustand, dessen überall genannte Erscheinungsformen wie Komplexität, Kontingenz, Fluktuation, Dynamik, Nichtlinearität, Turbulenz, Chaos alle auf eine gemeinsame Grunderscheinung rückführbar sind: die durchgreifende Optionierung aller Lebensbereiche und Seinsebenen“ (Gross 1994: 69f).

Abschließend kann gesagt werden, dass die Individualisierung von Religion nicht zu einem Zerfall des religiösen Felds führt, sondern sich lediglich gewandelt hat. Trotz der Herausbildung eines freien religiösen Markts manifestieren sich für viele Menschen in der modernen Gesellschaft klassische religiöse Lehren und Praktiken immer noch als ein sinngebendes Vorbild. Gleichzeitig entwickeln sich auf dem religiösen Markt neue religiöse Formen und Produkte, die zur Kontingenzbewältigung religiöse Elemente enthalten.

2.3 Säkularisierung

Unter dem Begriff der „Säkularisation“ versteht man die Auflösung bzw. Enteignung des „katholischen Kirchengutes“ (Vgl. Knoblauch 2009: 16; Wippermann 1998: 22). Damit gemeint ist, das Überführen geistlichen Eigentums in eine weltliche Regentschaft (Vgl. Knoblauch 2009: 16; Wippermann 1998: 22). Für Wippermann ist die Säkularisierung ein „geistes- und kulturgeschichtliches Phänomen“, das die Beziehung zwischen Gemeinschaft und durch das Verleihen eines religiösen Sinns näher definiert (Vgl. Wippermann 1998: 22). Vorbild war hierfür Frankreich, wo aufgrund der „bürgerlichen Revolution“ die Religion von „staatlichen“ Einrichtungen losgelöst wurde (Vgl. Knoblauch 2009: 16).

Der Terminus Säkularisierung beinhaltet auch den Begriff der Säkularisation und beschreibt einen soziologisch gründlicheren Ablauf, der sich wie folgt in drei Gesichtspunkte unterteilen lässt. Zum Einen meint man die Verringerung und den Rückgang der Religion (Vgl. Knoblauch 2009: 16). Als zweiter Aspekt ist die „Ausdifferenzierung der Religion“ (Knoblauch 2009: 16) angeführt und der letzte Punkt umfasst die „Privatisierung der Religion“ (Knoblauch 2009: 16).

Unter „Säkularisierung“ kann der Bedeutungsverlust der Religion in der modernen Gemeinschaft verstanden werden. (Vgl. Knoblauch 2009: 16). Diese These behauptet, dass sich Religion mit der Modernisierung auflöst bzw. verschwindet und daher ist auch die Rede von einer „Schwund- und Abschwächungsthese“ (Vgl. Knoblauch 2009: 16). Sie stellt eine Art Gegensatzverhältnis von Religion und Moderne dar und sagt aus, dass die soziale Bedeutung von Religion durch die Modernisierung der Gesellschaft einen Verlust erleidet. Hinsichtlich der These gibt es verschiedene Ansichten darüber, was nun wirklich mit Religion in der Moderne geschieht. Einerseits gehen einige von der Annahme aus, dass Religion vollständig verschwindet, da sie dem Anspruch gegenüber der Moderne nicht gewachsen ist. Andererseits mutmaßen Andere, dass Religion, trotz eines Bedeutungsverlustes und merkbaren Rückgangs, als eine wesentliche Komponente in der modernen Gesellschaft stets existiert (Vgl. Knoblauch 2009: 16f).

Bruce ist der Überzeugung, dass Säkularisierung eine unabwendbare und fortandauernde Tendenz ist, während zugleich Pollack die These vertritt, dass sich die „Säkularisierung auf lange Sicht verwirklichen werde (Vgl. Bruce 2002 zitiert nach Knoblauch 2009: 16).

Für Sozialwissenschaftler galt seit Jahrzehnten, dass

„[...] mit der Ausbreitung moderner Lebensformen – mit Urbanisierung, Industrialisierung und Rationalisierung, mit Wohlstandsanhebung, Pluralisierung und Individualisierung – die soziale Relevanz von Religion und Kirche abnehmen und religiöse Weltansichten mehr und mehr durch säkulare Weltdeutungen ersetzt werden würden“ (Pollack 2009: 1).

Bereits Weber und Durkheim legten den Grundstein der sogenannten Säkularisierungstheorie und nahmen an, dass Religion in der modernen Gesellschaft ihre gesellschaftliche Position abgeben musste (Vgl. Pollack 2009: 19). Sie ziehen die „[...] strukturelle und kulturelle Differenzierung der Gesellschaft [...]“ (Pollack 2009: 19) dafür zur Verantwortung, dass Religion und Kirche nicht mehr fähig sind eine verbindliche Weltauffassung zu bieten und einen Zusammenhalt der Gemeinschaft zu garantieren. Es muss jedoch angemerkt werden, dass weder Weber noch Durkheim der Ansicht waren, dass Religion in der Zeit der Moderne verschwindet und ersetzt wird (Vgl. Pollack 2009: 19).

Durkheim und Weber verweisen darauf, dass die Religion in der modernen Gesellschaft, lediglich ihre leitende Position verloren hat (Vgl. Pollack 2009: 2; 19). Die Annahme, dass Modernisierungsprozesse zu einem kompletten Verlust von Religion führen, entspricht nicht der Wahrheit. Der Kerngedanke der Säkularisierungsthese ist, dass Modernisierungsprozesse „[...] letztlich einen negativen Einfluss auf die Stabilität und Vitalität von Religionsgemeinschaften, religiösen Praktiken und Überzeugungen“ (Pollack 2009: 20) haben und deren Bereitschaft eines Zuspruchs verringern (Vgl. Pollack 2009: 20). Der Prozess der Modernisierung löst Umwälzungsprozesse aus, die nicht spurlos an religiösen Bräuchen und Institutionen vorübergehen, sondern zu einem Zerschlagen der religiösen Traditionen und Rituale führen (Vgl. Pollack 2009: 30). Diese Entwicklungen sind unabdingbar und vollziehen sich mit hoher Wahrscheinlichkeit (Vgl. Pollack 2009: 20). Infolgedessen kann von einem Spannungsverhältnis zwischen Religion und Moderne gesprochen werden (Vgl. Pollack 2009: 30). Viele Sozialwissenschaftler vermeiden den Begriff der Säkularisierung und stehen der „klassischen Säkularisierungstheorie“ skeptisch gegenüber. Heutzutage wird von ihnen verlangt „[...] sich von diesen Säkularisierungs- und Modernisierungstheorien zu distanzieren und sie als eindimensional, deterministisch und fortschrittsgläubig abzutun“ (Pollack 2009: 2).

In Bezug auf die Säkularisierungsthese hebt Pollack hervor, dass „[...] Veränderungen auf der gesamtgesellschaftlichen und der institutionellen Ebene Auswirkungen sowohl auf das Handeln als auch auf das Denken und Erleben der Individuen haben“ (Pollack 2009: 31). Dies hat zur Folge, dass eine Argumentation über den Prozess der Säkularisierung letztendlich nur möglich ist, wenn alle Dimensionen der Religion inkludiert werden.

In Hinblick auf Pollacks Erklärungen hinsichtlich der Säkularisierungsthese kann festgehalten werden, dass aufgrund der Moderne ein Bedeutungsverlust der Religion spürbar ist, aber gleichzeitig immer mehr die Rede ist von „Re-Spiritualisierung“ oder einer Wiederkehr der Religion in Verbindung mit neuen, teils nicht-religiösen bzw. nicht-institutionalisierten Formen ist (Vgl. Pollack 2009: 2).

Wunder beschäftigt sich ebenfalls mit der Säkularisierungsthese und hat ein umfassenderes Verständnis von der Säkularisierung als die oben beschriebenen Vertreter. Er zeigt auf, dass Säkularisierung stets über die Moderne charakterisiert werden kann, jedoch nicht umgekehrt (Vgl. Wunder 2005: 75). Wunder bezeichnet als Säkularisierung die Umwandlung der Religion unter den Gegebenheiten der „Moderne“ (Vgl. Wunder 2005: 74). Er spricht von der Verwendung modernisierungstheoretischer Konzeptionen in Bezug auf den spezifischen Gegenstand der Religion. Kurzum definiert er Säkularisierung mit der „Modernisierung der Religion“ (Wunder 2005: 74). Es muss angemerkt werden, dass die Transformation von Religion eine Art Anpassung an die Moderne darstellt und somit eine religiöse Neugestaltung in Gang setzt, die unveränderlich ist (Vgl. Wunder 2005: 75).

Für Wunder lässt sich die Moderne grundsätzlich mit der Religion vereinbaren, ganz im Gegensatz zur Säkularisierungsthese. Er ist der Ansicht, dass dies sogar zu einer höheren Religionsproduktivität führen kann, da durch die steigende Pluralisierung zugleich „auch das Bewusstsein für Kontingenz steigt und somit das Bezugsproblem von Religion nicht etwa aufgelöst, sondern ganz im Gegenteil deutlich verschärft wird“ (Wunder 2005: 81). Wunder antwortet auf die Frage, ob Religion in der Moderne allmählich schwächer wird, mit der Antwort, dass dies immer in Zusammenhang mit der Beschränkung eines jeweiligen Religionsbegriffs zusammenhänge (Vgl. Wunder 2005: 81).

Weber definiert den Prozess der Säkularisierung als eine Entzauberung und Versachlichung der Welt. Er mutmaßt einen aufkommenden Bedeutungsverlust der Religion in der modernen Gesellschaft hinsichtlich der Traditionen, Kultur und Lebensweise (Vgl. Weber zitiert nach Wippermann 1998: 23f).

Der Soziologe Tschannen konstruierte ein „allgemeines Strukturmodell der Säkularisierung“, welches wesentlich simpler als das später von Wunder entwickelte Modell ist. Tschannen zählt drei unterschiedliche Kernkonzepte der Säkularisierung auf, nämlich die „funktionale Differenzierung, Rationalisierung sowie „worldliness““ (Wunder 2005: 88f). Daraus lassen sich sechs zusätzliche Prozesselemente herleiten, etwa: „Autonomisierung, Privatisierung, Generalisierung, Pluralisierung, [...] sowie Verwissenschaftlichung und „sociologization“ [...]“ (Wunder 2005: 89f).

Wunder übernimmt Tschannens Systematik als Ausgangspunkt für seinen weiteren Gedankengang und erweitert und verändert diese, sodass seine Konzeption klar seinen ursprünglichen Ansatz überschreitet (Vgl. Wunder 2005: 89f). Für Wunder sind die primären Prozesselemente der „Rationalisierung und funktionalen Differenzierung“ federführend und von wesentlicher Bedeutsamkeit hinsichtlich des Modells der Säkularisierung (Vgl. Wunder 2005: 88ff).

Wunder unternimmt den Versuch, den Prozess der Säkularisierung durch „modernisierungstheoretische“ Lehren zu definieren und jegliche religiöse Umwandlungsprozesse mit Prozessen der Modernisierung zu assoziieren (Vgl. Wunder 2005: 74). Bislang handelt es „sich um das komplexeste formal-systematische Modell der Säkularisierung [...]“, das bis heute existiert (Wunder 2005: 90).

Die folgende Abbildung enthält alle Prozesselemente des „allgemeinen Strukturmodells der Säkularisierung“ nach Wunder (2005: 91):

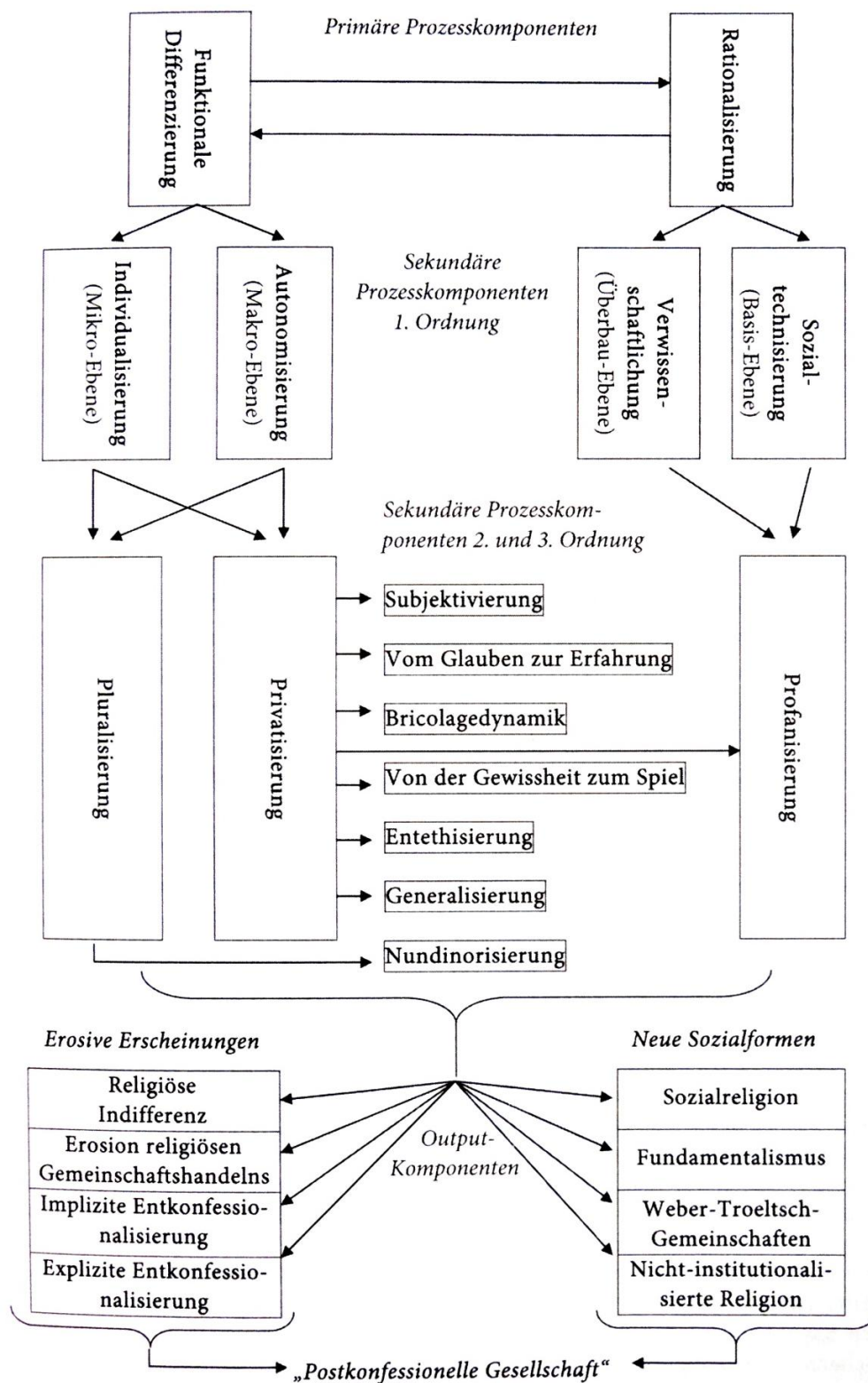


Abb. 2: Allgemeines Strukturmodell der Säkularisierung (Wunder 2005: 91)

Am Ende der Abbildung des Modells findet man die sogenannte „Postkonfessionelle Gesellschaft“, eine Art „[...] Gesellschaftstypus, der zwar keineswegs als postreligiös charakterisiert werden kann, in dem aber Religion nicht mehr in der Sozialform von Konfessionen auftritt“ (Wunder 2005: 145).

Im Gegensatz zur vormodernen Sachlage gibt es somit kein dominantes Modell der Religion mehr, und alle neu aufkommenden Sozialformen der Religion innerhalb der modernen Gesellschaft können als unsicher und nicht beständig charakterisiert werden (Vgl. Wunder 2005: 146). Wunder spricht von einem „[...] religiösen Haushalt postkonfessioneller Gesellschaften, der nicht nur durch eine, sondern durch mehrere alternative Sozialformen von Religion bestimmt sein wird [...]“ (Wunder 2005: 145). Die genannte „Instabilität“ und dadurch bedingte „Dauerrelativierung“ unterstützt ebenfalls die „Ausbreitung einer religiösen Indifferenz [...]“ (Wunder 2005: 146). Auf lange Sicht gesehen wird es so sein, dass die „Rekrutierungsbasis von Religion“ einem Schwinden ausgeliefert ist, doch ein Untergang der Religion wird nicht eintreten (Vgl. Wunder 2005: 146).

2.4 Synkretismus und Bricolagedynamik

Menschen in der Moderne müssen in Bezug auf ihre religiöse Orientierung und ihre Weltanschauung eine Entscheidung treffen. Bereits vorgegebene Weltauffassungen können nicht einfach übernommen oder entlehnt werden. Jeder Einzelne steht einer Anzahl an religiösen Weltauffassungen gegenüber und muss eine für sich selbst passende auswählen und bastelt sich somit seine individuelle Weltanschauung. Dieses sogenannte „Basteln“ wird auch unter dem Begriff „Bricolage“ oder das Vermischen zahlreicher religiöser Einstellungen zusammengefasst. Pollack führt an, dass trotz Zusammengehörigkeit von Kirche und Gesellschaft die Glaubenseinstellungen der Menschen immer mehr von Selbstbestimmtheit und individueller Vielfalt geprägt sind (Vgl. Pollack 2009: 45).

Der französische Anthropologe Claude Levi-Strauss prägte den Terminus „Bricolage“. Er verstand unter dem Begriff -in Bezug auf die Religion- „ein Basteln mit Bruchstücken der Vergangenheit zur Schaffung neuer strukturierter Ganzheiten“ (Wunder 2005: 103). Dieses Phänomen mit unzähligen Bezeichnungen umfasst andere Begriffe wie „Bastelreligion (nach Hitzler), „religiöser Fleckerlteppich“, „Patchwork-Religiosität“ oder „Hybridisierung von Religion“ (nach Ebertz) und allesamt nehmen sie Bezug auf den Aspekt der Privatisierung von Religion (Vgl. Wunder 2005: 103). Die Individuen sind frei und „basteln“ sich ihre ganz persönliche Religion durch die Zusammensetzung verschiedener gesellschaftlicher und religiöser Glaubensinhalte in unterschiedlichsten Kombinationen. Es muss angemerkt werden, dass „Bricolage“ keine beständige bzw. gleichbleibende Gestalt annimmt. Sie zeichnet sich vielmehr durch ihre permanente Neugestaltung und Erweiterung aus (Vgl. Wunder 2005: 103).

Knoblauch merkt an, dass „in unterschiedlichen Situationen können sich Individuen auf sehr verschiedene ‚Religionen‘ beziehen – ohne dass sie sich daraus eigenständig eine eigene synkretistische Mixtur bauen müssen“ (Knoblauch 1999b: 220 zitiert nach Wunder 2005: 103). Laut Hempelmann braucht „Bricolage weder intern konsistent, noch zeitlich stabil oder dauerhaft zu sein, typischerweise ist sie es nicht“ (Wunder 2005: 103). Ganz allgemein bezeichnet er dieses Phänomen als „Religiöses Vagabundieren“ oder in Bezug auf ein Individuum als einen „chronischen religiösen Sucher“ (Vgl. Wunder 2005: 103).

Levi-Strauss' Wortbildung hat sich neben allen anderen durchgesetzt und umfasst im Wesentlichen den theologischen und religionswissenschaftlichen Terminus des „Synkretismus“, der zunehmend kritisiert wurde aufgrund seiner Instabilität und (nicht-) religiösen Unbeständigkeit, weshalb der Begriff „Bricolagedynamik“ bevorzugt verwendet wird (Vgl. Wunder 2005: 103).

„Synkretismus“ bezeichnet die [...] „Verbindung, Verflechtung oder auch Vermischung von ursprünglich nicht zusammengehörigen weltanschaulich-religiösen Ideen und Vorstellungen“ (Dubach/Campiche 1993: 304). Er resultiert aus einer Verflechtung von unterschiedlichen, teilweise religiösen Wahrnehmungen. Es wird angenommen, dass diese Vermengung hinsichtlich verschiedener (religiöser) Anschauungen in der Gesellschaft der Moderne steigt. Für Dubach und Campiche stellt der Ausdruck „Synkretismus“ eine „dominante Sozialform der Religion, als gesellschaftlich verbreitetste Form des Umgangs mit religiöser Pluralität dar“ und diese religiöse Vielfältigkeit wird dem Individuum auferlegt (Dubach/Campiche 1993: 304). Der Schwerpunkt richtet sich auf eine synkretistisch beeinflusste Religiosität, wobei das Individuum im Mittelpunkt steht und selbst entscheidet, welche religiöse Orientierung es vertritt, gleichgültig ob kirchlicher oder außerkirchlicher Herkunft. Entscheidend ist lediglich der positive Nutzen für eine subjektive Lebensführung (Vgl. Dubach/Campiche 1993: 305).

Wippermann unterscheidet basierend auf bisherige theoretische und empirische Ergebnisse zwei unterschiedliche Formen des „Synkretismus“: den „Container-Synkretismus“, dessen Hauptkennzeichen der starke Hang zum Kritisieren und die praktische Inkompetenz sind. Laut Luckmann existiert für Religion kein ‚System‘ mehr (Vgl. Wippermann 1998: 233). Die einzelnen Bestandteile werden lediglich „unsystematisch adaptiert, nicht an- und zugeordnet“. (Wippermann 1998: 233). Die „Bausteine“ der Weltauffassung sind nur noch selbstkreierte Bruchteile. Für dessen Verknüpfungen ist ebenfalls das Individuum verantwortlich (Vgl. Wippermann 1998: 233).

Die „unvollständige und unsystematische“ Abstimmung der Bruchteile bzw. Fragmente führt zu einem Gegenstand, der „[...] von außen anfällig wird und vor allem durch interne Abstimmungsprobleme destabilisiert“ (Wippermann 1998: 233). Wippermann gibt an, dass aufgrund der teilweise inkompatiblen Fragmente aus verschiedenen Weltanschauungen die Sicherung der Identität eines Individuums nicht mehr gegeben ist und demzufolge dieses Modell des „Synkretismus“ durch eine „[...] Dysfunktionalität für die Identität und Lebensführung [...]“ charakterisiert erscheint (Wippermann 1998: 233).

Es wird beobachtet, dass Menschen „[...] Techniken und Routinen der selektiven Positionierung einzelner Weltanschauungsteile in verschiedenen Alltagsbereichen“ herstellen und dies führt zu der Unmöglichkeit, die „[...] Weltanschauung als Material und Horizont sowohl einer konsistenten als auch einer kontinuierlichen Identitätsfortschreibung zu verwenden“ (Wippermann 1998: 234).

Das Individuum hat zwei unterschiedliche Bewältigungsstrategien zur Auswahl. Einerseits die Lebensauffassung aus dem Reservoir der identitätsdefinierenden Kennzeichen zu exkludieren oder andererseits sich der Gefahr einer andauernden und sich repetierenden „Identitätskrise“ auszusetzen (Vgl. Wippermann 1998: 234).

Demgegenüber steht das Modell des „Ergänzungssynkretismus“, welches durch beständigere und kontrollierbare Merkmale gekennzeichnet ist. Diese zweite Art des „Synkretismus“ versteht eine „dominante und zentrale“ Weltauffassung, die durch Fragmente verschiedenartiger Weltbilder komplettiert wird (Vgl. Wippermann 1998: 234). Kriterium zur „[...] Implementierung neuer oder ‚fremder‘ Bausteine oder Techniken ist zum Einen die Kompatibilität oder Problemlösungsfähigkeit [...]“ und zum Anderen die Aufnahme dieser Elemente, um „Stabilität und Funktionalität der Kern-Weltanschauung“ zur Sicherung bzw. Gewährleistung der Identität und Lebensführung [...]“ (Wippermann 1998: 234).

Das bereits erwähnte und sogenannte „Basteln der Religionen“ (nach Claude Levi-Strauss) ist kein unkenntliches bzw. neu aufgekommenes Phänomen in der modernen Gesellschaft. Die Prozesse finden jedoch laut Wippermann in der Moderne auf einer anderen Ebene statt (Vgl. Wippermann 1998: 232f).

Laut Karl Gabriel können sogar extreme Formen der „Bricolage“ entstehen, wie beispielsweise ein lebenslängliches Auswählen und Suchen eines Sinns, was in der Moderne besser unter dem neureligiösen Phänomen „New Age“ bekannt ist (Vgl. Gabriel In: Höhn 1996: 40). Das neue religiöse Feld, welches durch vielfältigste Muster der „Bricolage“ geprägt ist, tendiert zu einer Ausweitung des Religiösen. In Verbindung damit stehen Phänomene wie die Rückkehr des „Okkulten“, die in der modernen Gesellschaft eine immer wichtigere Rolle einnehmen. Auch hinsichtlich der „Qualität der Religion“ lässt sich feststellen, dass Religion eine immer intensivere „bedürfnis- und erlebnisorientierte“ Gestalt annimmt (Vgl. Gabriel In: Höhn 1996: 40).

Laut Carsten Wippermann kann das Individuum als unsicherer Kunde, der viele Bruchstücke sammelt, „ohne Zeit und Anleitung zu haben, sie zu einer homogenen Einheit bündeln und konfigurieren zu können“ beschrieben werden (Wippermann 1998: 232). Seiner Ansicht nach, sind religiöse Fragestellungen und Antwortmöglichkeiten bereits durch die Industrie vorgegeben und von existenten Wahrnehmungen des Individuums fast vollständig abgespalten. Die individuellen Erfahrungen sind nicht Ausgangspunkt für eine „religiöse Reflexion“, sondern lediglich ein Rohstoff, „an dem das vorfabrizierte Weltanschauungsfragment reproduziert“ (Wippermann 1998: 232f).

Im Sinne Wippermanns kann die gegenwärtige Lage folgendermaßen beschrieben werden:

„Religionssysteme werden heute kaum noch in ihrer Ganzheit adaptiert. Das Individuum ‚durchforstet‘ diverse Weltanschauungen nach ‚brauchbaren Teilen‘ und setzt diese, zum Teil zweckentfremdet und neu modelliert, zu einem neuen Konstrukt zusammen. Dabei werden mitunter auch die Quellen autonom, selektiv und unkonventionell interpretiert. Der Exklusivitätsanspruch der originären Weltanschauung sowie ihre ‚Orthodoxie‘ werden unterlaufen. ‚Lehre‘ und ‚Jüngerschaft‘ verlieren ihre Bedeutung und Wirkung. Weltanschauliche Flexibilität und Mobilität führt hier zur ‚position-jumping‘. Man probiert Verschiedenes aus, kann es relativ einfach modifizieren oder verwerfen. Die Inflation weltanschaulicher Partizipationen und Zugehörigkeiten führt aber nicht zu größerer Sicherheit und Beheimatung, sondern zu Orientierungslosigkeit und Heimatlosigkeit“ (Wippermann 1998: 233).

Es kann festgehalten werden, dass Individuen in der modernen Gesellschaft, die in zahlreichen Weltauffassungen beheimatet sind, im Grunde nirgendwo beheimatet sind und dies zu Sinn- und Identitätskrisen jedes Einzelnen führen kann (Vgl. Wippermann 1998: 233). Er betont daher die Notwendigkeit einer starken und beständigen (religiösen) Weltauffassung, um Sicherheit, Orientierung und Halt, besonders im Leben junger Menschen, zu gewährleisten (Vgl. Wippermann 1998: 232ff).

Laut Luckmann ist die Möglichkeit, seine individuelle Religiosität selbst zu gestalten, ein wesentliches Merkmal des „Synkretismus“. Zusammenfassend lässt sich aber sagen, dass das Individuum in eine schon existierenden Gesellschaft inklusive bereits konstruierter Weltanschauungen hineingeboren wird und dementsprechend auch handelt und agiert (Vgl. Luckmann 1991: 108). Er spricht von einer „Individuation“, die durch die „Internalisierung“ einer schon vorgefertigten Weltanschauung geschieht (Vgl. Luckmann 1991: 109).

2.5 Der religiöse Markt

Die Selbsteinschätzung „europäischer Religionen“ lässt die Vermarktung von Religion nicht zu und folglich ist das Handeln mit Religion auf dem Markt nicht möglich (Vgl. Zinser 1997: 7). Dennoch ist über Jahrzehnte eine Herausbildung religiöser Märkte neben den großen Kirchen erkennbar. Voraussetzung für die Entwicklung eines religiösen Marktes ist die Separation von „Kirche und Staat“, und gleichzeitig spielt die „Religionsfreiheit“, die jedem Individuum den Anspruch ermöglicht, seine/ihre Religion auszuwählen, eine entscheidende Rolle (Vgl. Zinser 1997: 7-10). Dadurch wird Religion zu einer staatsfreien Privatangelegenheit, und diese „Privatisierung von Religion“ ist zugleich die unverkennbarste Form „der seit etlichen Jahren zu beobachtenden Vermarktung von Religion“ (Zinser 1997: 8). Religion scheint ein beliebiges Etikett für alles zu sein und wird durch die Privatisierung als eine individuelle Angelegenheit angesehen. Dennoch ist feststellbar, dass Religion von einigen Aspekten abhängig ist, mitunter durch geschichtlich vordefinierte Interpretationen ausgewählter Gedanken und Einbildungen von Religion der einzelnen Menschen und der sozialen Umgebung, die diese Selbstinterpretation akzeptieren (Vgl. Zinser 1997: 8).

Wunder führt dazu einen neuen Begriff an, nämlich den der „Nundinorisierung“. Dieser kann vom Lateinischen hergeleitet werden und bedeutet so viel wie „[...] handeln, sich auf einem Markt betätigen [...]“ (Wunder 2005: 109). Im Fall der Religion ist hier die Entfaltung religiöser Märkte gemeint auf denen sich unterschiedliche religiöse Offerte in einer Wettbewerbssituation gegenüber stehen (Vgl. Wunder 2005: 109). Auf dieser Grundlage kann die Religion in der modernen Gesellschaft als eine sogenannte „Dienstleistung“ charakterisiert werden und gleichzeitig bilden ihre Nutzer eine Haltung, die man als „Konsumorientierung“ definieren kann. Als Ausgangspunkt der „Nundinorisierung“ von Religion kann deren Pluralisierung betrachtet werden. Damit gemeint ist der Bruch religiöser Monopole. Denn nur so kann eine Wettbewerbssituation entstehen (Vgl. Wunder 2005: 109f). Eine „Nundinorisierung“ kann nur wirksam sein, wenn zur Pluralisierung eine „Deregulierung des religiösen Systems einer Gesellschaft hinzukommt“, wie dies in der Moderne passiert (Wunder 2005: 110).

Höhn führt den Begriff der „City Religion“ an und meint damit alle „Passanten“, die im eigentlichen Sinne die gesamte Menschheit umfassen. Diese sogenannte „Laufkundschaft“ lässt sich für jede Art des Religiösen begeistern (Vgl. Höhn 1994: 120).

„Hin und wieder überfällt sie eine unkalkulierbare religiöse Neugier, eine Suche nach Symbolen, in denen sich ein ‚Mehr und Anderes‘ zur vorhandenen Wirklichkeit andeutet“ (Höhn 1994: 120). Unterschiedlichste Anbieter auf dem gesamten Gebiet der Weltauffassungen, gleichgültig ob religiös oder nichtreligiös, sind besonders an dieser sogenannten „Laufkundschaft“ interessiert (Vgl. Höhn 1994: 120).

Eine interessante Frage, auf die Zinser kurz eingeht und die zugleich zur Aufteilung des religiösen Marktes in unterschiedliche Merkmale führt, ist folgende: Worin unterscheiden sich der „Markt der Religionen“ und ein „Nebeneinanderbestehen von mehreren Religionen in einer Kultur?“ (Zinser 1997: 10). Zinser ist der Ansicht, dass die parallele Existenz mehrerer Religionen noch zu keiner Etablierung eines religiösen Marktes führt (Vgl. Zinser 1997: 10f). Voraussetzung für die Entwicklung eines religiösen Marktes ist das Festmachen eines Kontrollorgans zur Vermittlung zwischen den sozialen Verbindungen der Menschen, die unumgänglich ist und sich erst in der Moderne manifestiert hat (Vgl. Zinser 1997: 11).

Trotz der großen Unterschiede, die die Angebote aufzeigen, bringt Zinser eine unterschiedliche Aufteilung nach mehreren Aspekten hervor. Er schlägt insbesondere die „sozialen Beziehungen, die die Käufer, Anhänger und Mitglieder, sowie religiöse Spezialisten dieser Gruppen eingehen“, vor (Zinser 1997: 122) und fasst sie unter den folgenden vier Angeboten zusammen: Erstens existieren Angebote, die „jeweils nur für eine Veranstaltung oder zu einer Reihe von workshops [sic], Kulturen oder Kursangeboten einladen“ und gleichzeitig auf der Suche nach neuen Mitgliedern und Teilnehmern sind (Zinser 1997: 122). Diese Angebote gleichen vielfach esoterischen Angeboten und machen auf dem religiösen Markt den größten Anteil aus.

Zweitens gibt es Angebote, die ein wiederholtes Teilnehmen voraussetzen, damit eine Verbindung zwischen „Kultführer und Klienten“ entsteht, jedoch keine andauernde Gemeinschaft mit Anderen. Diese Form der Angebote wird unter dem Begriff „Klientenreligion“ zusammengefasst und beinhaltet den Bereich der religiösen Therapie und Meditation (Vgl. Zinser 1997: 122).

Als drittes Angebot wird eine beständige Verbindung der „Anhänger“ zu „ihrem“ Guru oder religiösen Experten und den „anderen Anhängern“ angesehen. Voraussetzung dafür ist die Bildung einer gemeinschaftlichen Beziehung und wird daher auch als „Gemeinschaftsreligion“ bezeichnet (Vgl. Zinser 1997: 122f). Letztlich gibt es Angebote von Gemeinschaften, „die wie die traditionellen Kirchen eine länderübergreifende Organisation mit einer festen hierarchischen und bürokratischen Struktur ausbilden [...], eine sogenannte „bürokratische Religion“ (Zinser 1997: 123). Darüber hinaus existieren unzählige Mischformen, die gleichzeitig Teil von mehreren sozialen Organisationsarten sind (Vgl. Zinser 1997: 123).

Knoblauch hält fest, dass die besondere Orientierung hinsichtlich der Kunden und die Nutzenmaximierung dazu führen, dass die soziale Funktion von Religion mitunter ganz im „ökonomischen Sinne“ aufgefasst werden kann (Vgl. Knoblauch 2009: 229). Wie bereits erwähnt, verweist Pollack auf einen religiösen Wettbewerb bzw. ein religiöses Marktmodell, das sich zusehends in der modernen Gesellschaft etabliert hat und davon ausgeht, dass der Bedarf an Religion innerhalb der Gesellschaft als kontinuierlich angesehen wird (Vgl. Pollack 2009: 37).

Religiöse Anbieter wollen durch verschiedene Strategien und Angebote neue „Kunden“ werben. Der freie religiöse Markt belebt die Konkurrenz. Dies führt zu Innovationsdruck sowie zu einer noch umfangreicheren Ausweitung des Angebots für das Individuum. So unterstützt es das religiöse Leben jedes Einzelnen, während die Vormachtstellung einer einzigen Religion an Bedeutsamkeit verliert (Vgl. Pollack 2009: 74f; 36ff).

Der „religiöse Pluralismus“ führe zu einem Anstieg der Konkurrenz und Produktivität des vollständigen religiösen Marktes. Laut Pollack dreht gerade dieses Modell die Argumentationslinie gegenüber der Säkularisierungstheorie um:

„[...] Religiöse Pluralität senkt nicht, sondern steigert das Niveau der Religiosität; Trennung von Kirche und Staat schadet nicht, sondern nützt der sozialen Bindungsfähigkeit von Religionsgemeinschaften und Kirchen; [...] Wenn Modernisierung durch Prozesse der kulturellen Pluralisierung, der institutionellen Differenzierung und der Urbanisierung charakterisiert ist, dann leidet Religion also nicht unter Prozessen der Modernisierung, sondern profitiert von ihnen“ (Pollack 2009: 36).

Religion ist nicht mehr nur eine abhängige Variable, sondern zeichnet sich durch eine „politische, wirtschaftliche, soziale und kulturelle“ Stellung aus (Vgl. Pollack 2009: 36).

Es kann festgehalten werden, dass dieses ökonomische Markmodell der Religion zunehmend kritisiert wird, weil es die jeweiligen Anliegen und Interessen eines jeden Einzelnen außer Acht lässt und zugleich als „Supply Side-Ansatz“ bezeichnet wird (Vgl. Pollack 2009: 37).

Voraussetzung für einen offenen religiösen Markt ist die Kommunikationsstruktur, die die Wahrnehmung eines umfangreichen Angebots erst in aller Öffentlichkeit und zugleich durch die Medien deutlich sichtbar macht (Vgl. Knoblauch 2009: 227).

Bis vor wenigen Jahren war die Verbreitung religiöser Bewegungen eher beschränkt. Durch den technischen Fortschritt in der Moderne ist es jetzt auch für kleine religiöse Gruppen oder Bewegungen möglich, ihre Weltauffassungen via Kommunikationsmittel wie den Medien allgemein bzw. durch das Internet zu vermitteln und so eine Vielzahl an „Neukunden“ zu werben. Diese Kommunikationsform der breiten Öffentlichkeit führt auch gleichzeitig zur Steigerung der Pluralisierung der religiösen Weltauffassungen (Vgl. Knoblauch: 2009: 227). Einen weiteren Aspekt der „Marktwerdung“ von Religion gibt Neuhold an. Für ihn bedeutet es, dass „der Markt selbst zur Religion bzw. Ersatzreligion werden kann“ (Neuhold 2000: 64).

2.6 Religion als Privatsache

Bereits der Philosoph John Locke spricht davon, dass Religion nach innen gewandt und eine Privatangelegenheit jedes Menschen ist (Vgl. Knoblauch 2009: 23). Das Merkmal der „Innerlichkeit“ ist nicht neu, jedoch bezieht Locke den Aspekt des Privaten nicht ausschließlich auf das Innere eines Individuums, sondern trennt ihn auch von dem Äußerlichen, dem Sozialen ab (Vgl. Knoblauch 2009: 23).

Knoblauch postuliert den Begriff „Privatisierung“. Darunter wird die Hinwendung zu religiösen Inhalten als private und subjektive Zone verstanden (Vgl. Knoblauch 2009: 23ff). Luckmann führt an, dass die „Privatisierung der Religion“ den Mittelpunkt einer vielseitigen „Privatisierung des Lebens“ außerhalb institutionell festgelegter Bereiche in modernen Gesellschaften darstellt (Vgl. Luckmann 1991: 179).

Es kann festgehalten werden, dass Religion nicht verschwinde, sondern sich lediglich verändert und mit einer „Entinstitutionalisierung“ verbunden ist. Luckmann benutzte hierbei die Verbildlichung „der unsichtbaren Religion“ (Vgl. Knoblauch 2009: 202). Für Luckmann ist die Religion nicht nur unsichtbar, weil sie nicht Teil großer kirchlicher Organisationen ist, sondern weil sie einem Vorgang der Privatisierung unterliegt (Vgl. Knoblauch 2009: 202).

Unterschiedlichste religiöse Weltauffassungen, gleichgültig welcher Religion, werden immer mehr zu einer Privatangelegenheit eines jeden Individuums. Aufgrund der Tatsache, dass Religion sich mehr im privaten Bereich ansiedelt, werden kirchliche Organisationen immer mehr zu einem sogenannten „Dienstleistungsanbieter“, die hart um ihre „Kunden“ kämpfen müssen. Die „kirchliche Religion“ ist nicht fähig, relevante Thematiken der Gesellschaft zu integrieren. Luckmann verweist auf unterschiedlichste Einrichtungen die Hilfestellungen anbieten, aber auch auf mediale Anbieter von „Sinnangeboten“, die sich zunehmend neben den kirchlichen Organisationen herausbilden (Vgl. Knoblauch 2009: 202f).

Die Individualisierungs- und Privatisierungsthese Luckmanns lässt sich kritisch von der Säkularisierungsthese differenzieren. Wenn man Luckmanns Privatisierungsthese genauer interpretiert, so lässt sich feststellen, dass Religion nicht an gesellschaftlicher Bedeutung verloren hat, sondern sich das Religiöse zu einem Individualisierungsprozess entwickelt hat (Vgl. Knoblauch 2009: 203).

Anhand seiner Privatisierungsthese lassen sich drei wichtige Merkmale feststellen. Das erste Merkmal kann man im Gegensatz zum „öffentlichen Raum“ festlegen. Hier wird die Privatisierung als eine Abspaltung der religiösen Auffassungen und Praktiken jedes Individuums von „lokalen Öffentlichkeiten“ verstanden, welche bis hin zur kompletten „Individualisierung“ führen kann (Vgl. Knoblauch 2009: 203). Zweiter Aspekt bezieht sich auf die „[...] Subjektivierung des religiösen Diskurses oder der religiösen Kommunikation“ (Knoblauch 2009: 203). Dabei findet eine Verschiebung von religiösen Thematiken hin auf individuelle Problemstellungen jedes Einzelnen statt. Dies geht für ihn Hand in Hand mit dem Verschwinden der Transendenzen einher (Vgl. Knoblauch 2009: 25; 203).

Als dritten und letzten Aspekt in Bezug auf die Privatisierung spricht Luckmann von der „Rolle oder Funktion der Öffentlichkeit in ihrer Wechselwirkung mit Politik, Wirtschaft, der Wissenschaft oder auch dem Bildungssystem“ (Knoblauch 2009: 203). In diesem Kontext versteht man unter der Privatisierung, dass sich die Religion vom „öffentlichen Raum“ abwendet und zugleich der Austausch „mit anderen Systemen“ abnimmt (Vgl. Knoblauch 2009: 203): Es kann angemerkt werden, dass dieser Aspekt der Privatisierung in der Moderne noch immer eine Rolle spielt. Die „organisierte Religion, also [...] Kirche und Konfession [...]“, ist immer noch eine sichtbare Institution der Öffentlichkeit (Knoblauch 2009: 205).

Die Basis der Religion siedelt sich immer mehr und mehr in der Privatsphäre an. Insbesondere innerhalb familiärer und sozialer Beziehungsnetze (Vgl. Luckmann 1991: 19; 154). Die Ausrichtung der Religion wird somit einerseits „zwischenmenschlich“ und bezieht sich auf die sozialen Verbindungen und andererseits „innerlich“ und bezieht sich auf die „Identitätsprobleme“ (Vgl. Luckmann 1991: 19). Luckmann zeigt auf, dass die individuelle Identität im Großen und Ganzen zu einer reinen Privatangelegenheit wird (Vgl. Luckmann 1991: 139). Dies kann als eines der fortschrittlichsten Kennzeichen innerhalb der modernen Gesellschaft angesehen werden.

„Die Freisetzung des einzelnen Bewußtseins [sic] von der Sozialstruktur und die Freiheit in der Privatsphäre bilden die Grundlage für die etwas trügerische Bedeutung der Autonomie, die ein typisches Merkmal der Persönlichkeit in der modernen Gesellschaft ist“ (Luckmann 1991: 139).

Diese Form der Bemühung nach individueller Autonomie jedes Einzelnen hängt zusammen mit der bereits beschriebenen „Konsumorientierung“. Daraus ergibt sich, dass auch die Privatisierung der Religion zu einer gleichzeitigen Subjektivierung führt (Vgl. Wunder 2005: 101). Damit postuliert Wunder, dass alle Subjekte nicht nur individuell über ihre Religion bestimmen, sondern gleichzeitig auch Merkmale ihrer Entscheidungen autonom bestimmen (Vgl. Wunder 2005: 101).

Wippermann dagegen meint, dass nicht mehr die Weltauffassung den Lebensstil eines Individuums festlegt, sondern genau der umgekehrte Fall eintritt: „Der Lebensstil selbst ist das eigentlich letzte Relevanzsystem, zu dem sich der einzelne eine passende Weltanschauung sucht“ (Wippermann 1998: 309). Natürlich muss die Weltauffassung in irgendeinem entsprechenden Verhältnis zur jeweiligen Art der Lebensführung passen. Aspekte wie Autonomie und Selbstverwirklichung beschränken sich nicht nur auf den Bereich der Religion, sondern sind in vielen anderen Umkreisen, in dem sich das menschliche Leben abspielt, essentiell (Vgl. Wippermann 1998: 309).

Im Anschluss folgt eine ausführlichere Darstellung der Angebote neuer religiösen Bewegungen und Praktiken auf dem religiösen Markt, die in „mannigfaltigen“ Gestalten wie beispielsweise die der Esoterik, zum Vorschein kommen (Vgl. Zinser 1997: 10).

2.7 Neue religiöse Bewegungen

Es bieten sich umfassende Angebote und es herrscht eine Vielzahl an unbegrenzten neuen (nicht)religiösen Bewegungen in der Moderne vor. Fraglich ist hier der Umgang mit diesen neuen sinnvermittelnden Anregungen und Angeboten. Immer mehr Menschen wenden sich abstrusen Weltanschauungen oder Glaubensrichtungen zu, doch was passiert eigentlich mit der Gesellschaft in der Moderne? Fühlen sich Menschen der Moderne orientierungslos und flüchten sich daher in sogenannte neue religiöse Bewegungen? (Vgl. Gross 1996: 7ff).

Heutzutage ist die Rede von einem sogenannten „spirituellen Supermarkt“, der alles verspricht und anbietet, was das Herz eines jeden begehrt. Unterschiedlichste Angebote für jegliche Zielgruppe, ob jung oder alt, ob gebildet oder weniger gebildet, ob konservativ und/oder religiös orientiert, und jede einzelne, noch so kleine Gruppierung ist auf der Suche nach ihrer persönlichen „Marktnische“, mag sie auch noch so winzig sein bzw. hat sich „mehr oder minder“ positiv etabliert (Vgl. Gross 1996: 7).

Im folgenden Kapitel werden nur einige dieser neuen religiösen Bewegungen, unter anderem die hierzulande bekanntesten wie „New-Age Bewegung, die Esoterik und der Okkultismus“, näher skizziert. Diese drei Bewegungen haben entscheidende Gemeinsamkeiten: In der heutigen Gesellschaft erleben sie einen unglaublichen Aufschwung und verzeichnen einen immensen Zuwachs bzw. zugleich eine beträchtliche Ausbreitung (Vgl. Knoblauch 2009: 81). „Ideologisch zeichnen sie sich durch das aus, was man einen religiösen Positivismus [...]“ bezeichnen kann (Knoblauch 2009: 81). Darunter versteht man zum einen, die eigentlichen Wörter im Sinne der Bibel zu übernehmen oder andererseits, den Glauben an „Mythen, wie etwa die Reinkarnation [...] oder Ufos, deren Realität, wie sie glauben, mit empirischen Methoden überprüft werden könne“ zu verbreiten (Knoblauch 2009: 81).

Diese Bewegungen definieren sich durch die Anerkennung einer etwas andersförmigen Wissenschaft (Vgl. Knoblauch 2009: 81). Weiters kann festgehalten werden, dass in diesen Bewegungen eine „demokratisierte Form der Religiosität“ (Knoblauch 2009: 82), die sich von Institutionen und jeglichen anderen Kontrollsystemen losgelöst hat, ausgeübt wird. Knoblauch postuliert „alle suchen die eine Form des umfassenden Sinns, die es dem Individuum erlaubt, dem fragmentierten Alltag einen festen Rahmen zu geben“ (Knoblauch 2009: 82).

Die Religion dieser Bewegungen verankert sich gleichzeitig im innersten Bereich eines jeden Individuums und dessen Wahrnehmung. Das Subjekt hat sich zum Ziel einen individuellen Transformationsprozess zu durchwandern oder aber die Hoffnung auf die Chance „einer psychosomatischen (Wunder-) Heilung“ entwickelt. Darüber hinaus ergibt sich die dritte Möglichkeit der Suche nach einer persönlichen Möglichkeit der „Offenbarungserfahrung“ (Vgl. Knoblauch 2009: 82). Wie bereits vorher beschrieben, stehen die oben genannten neuen religiösen Bewegungen oder Gruppierungen im Mittelpunkt des Interesses. Es kann angemerkt werden, dass diese Gruppen einerseits neue Inhalte integrieren, andererseits jedoch ähnlich bekannte Strukturen aufweisen und zumeist sektenartige Muster religiöser Orientierungen einschließen (Vgl. Knoblauch 2009: 100).

Eine neue religiöse Bewegung ist unter dem Begriff „New Age“ bekannt. Der Terminus umfasst weitaus mehr und ist eher ein Ansatz bzw. eine Art religiös orientierter Lebensweise. Der Begriff „New Age“ kam erstmals in den 60er Jahren auf und wird durchaus höchst unterschiedlich und weitumfassend gebraucht. Daher wird eine nähere Skizzierung vorgeschlagen (Vgl. Knoblauch 2009: 101ff). Zunächst stieß der Begriff „New Age“ noch auf kein allzu großes Interesse (Vgl. Knoblauch 2009: 100). Erst in den 80er Jahren wurde die „New Age Bewegung“, die ihren „Ausgang im angelsächsischen Bereich“ nahm, das „Schlagwort“, das den Menschen zur „Selbstverwirklichung, Bewusstseinsweiterung und Spiritualität“ verhelfen sollte“ (Gross 1996: 7; Knoblauch 2009: 100). In den 1980er Jahren erweiterte sich die populäre Szene der Bewegungen durch die „Esoterik“ oder auch „Spiritualität“. Diese entwickelten sich aufgrund des sogenannten „Psychomarktbooms“ in den 70er und 80er Jahren (Vgl. Gross 1996: 22). Gleichzeitig entstanden neue Grenzen hinsichtlich der Bewegungen, die immer durchlässiger und offener wurden (Vgl. Knoblauch 2009: 101f).

Esoterik kann als eine weitere neue religiöse Bewegung angegeben werden. Anfänglich war man der Ansicht, dass Esoterik zu jenen „Erfahrungs-, Glaubens- und Handlungsmustern“ (Knoblauch 2009: 102) hinzugezählt werden kann, die nicht für alle Menschen fassbar sind (Vgl. Knoblauch 2009: 102). Ausschließlich ein spezieller Kreis von Individuen war empfänglich für diese stark „theoretisch und weltanschaulich“ ausgerichtete Form (Vgl. Knoblauch 2009: 102f). Im Gegensatz dazu existiert unmittelbar der Begriff des „Okkultismus“, der in etwa „Magie, Wahrsagepraktiken, die Astrologie, die Alchemie, die okkulte Medizin [...] und verschiedene andere Grenzwissenschaften [...]“ mit einbezieht (Knoblauch 2009: 103).

Der Okkultismus ist im Vergleich zu Esoterik, dementsprechend eher praktisch orientiert (Vgl. Knoblauch 2009: 103). Galbreath differenziert zwischen einem „theoretischen Okkultismus“, der Bezug auf esoterisches Wissen nimmt, und einem „praktischen Okkultismus“, für den die Handlung im Zentrum steht. Er betont, dass der Unterschied nicht genau definierbar ist und deshalb scheint eine klare Abgrenzung beider Begriffe, sowohl für Esoterik als auch für Okkultismus, nicht möglich zu sein (Vgl. Knoblauch 2009: 103). Oftmals wird behauptet, dass mit dem Begriff Okkultismus das Wissen eines „verborgenen Bereichs“ gemeint ist. Max Weber bezeichnet dieses Phänomen als „Hinterwelt“ (Vgl. Knoblauch 2009: 103).

Die Vorstellungen von „[...] geistigen Aspekte der Beziehung von Mensch, Natur und Kosmos sowie die damit verbundenen Ideen einer höheren Wirklichkeit und damit eines tieferen Sinnes der menschlichen Existenz [...]“ betonen die Begrifflichkeit Esoterik und zugleich bilden sie den Nährboden für okkulte Tätigkeiten (Knoblauch 2009: 103). Es kann festgehalten werden, dass Esoterik kein lehrbares Wissen enthält und trotz seiner Verbreitung nicht als ein angesehenes Wissen in Anlehnung an eine Institution definiert werden kann (Vgl. Knoblauch 2009: 104). Dennoch überrollt die „Esoterikwelle“ die Menschen in der Moderne und unternimmt den Versuch religiöse Weltauffassungen durch abergläubische Erklärungen zu substituieren (Vgl. Knoblauch 2009: 104f).

3 Religion und Religiosität in Österreich

3.1 Religiöser Wandel in Österreich allgemein

Einige Experten sind der Ansicht, dass Religion im Leben moderner Menschen verschwinde, andere wiederum meinen, dass sich die Religion lediglich gewandelt hat und es eine sogenannte „Wiederkehr“ oder Rückkehr der Religion geben wird (Vgl. Wippermann 1998: 165). Längst hat man bereits bemerkt, dass sich die Institution Kirche und die Gesellschaft unter heutigen moderneren Bedingungen voneinander distanzieren. Religion wurde mehr und mehr zu einer persönlichen und wählbaren Privatsache (Vgl. Luckmann 1991: 179).

In diesem Kapitel werden zunächst der Religionsmonitor der Bertelsmann-Stiftung und seine Struktur vorgestellt. Dann folgt eine nähere Skizzierung des Modells der Religiosität. Anschließend erfolgt eine kurze Zusammenfassung der österreichischen Ergebnisse des Religionsmonitoring von 2008, für dessen Auswertung Paul M. Zulehner verantwortlich war. Den Abschluss des Kapitels bildet die Darstellung der Ergebnisse der Jugendwertestudien 1999/2000 und 2011, die den religiösen Wandel österreichischer Jugendlicher schwerpunktmäßig analysiert hat.

3.1.1 Religionsmonitor der Bertelsmann-Stiftung

Der Religionsmonitor der Bertelsmann-Stiftung ist ein „interdisziplinäres und interreligiöses“¹⁵ Instrument zur Messung der Ausprägung von Religiosität. Er richtet seine Aufmerksamkeit auf einen „substanziellen Religionsbegriff“ (Vgl. Pollack 2000 zitiert nach Kurzbericht Bertelsmann-Stiftung 2007), der zugleich für alle Religionen Anwendung findet und individualisierte Eigentümlichkeiten von Religiosität berücksichtigt. Hauptmerkmal zwischen dem religiösen Erleben und Verhalten ist demnach das Verhältnis zur „Transzendenz“.¹⁶ Einerseits werden „theistische“, andererseits auch „pantheistische Konstruktionsweisen der Transzendenz“ bedacht und dies ermöglicht einen sehr weitreichenden Gültigkeitsbereich des Religionsmonitors.¹⁷

Dieses Projekt innerhalb der empirischen Religions- und Religiositätsforschung ist weltweit einzigartig und wurde im Jahr 2007 in 21 verschiedenen Ländern auf der Welt durchgeführt. Der Religionsmonitor ermöglicht somit erstmals einen fundierten Vergleich individueller Religiosität der Menschen aller Kontinente. Bis zum Jahr 2013 wurde der Religionsmonitor überarbeitet und mit Fragen erweitert, die die Besonderheiten moderner Gesellschaften analysiert. Aus diesem Grund wurden neben den Fragen zur „Zentralität von Religion“ auch Fragestellungen bezüglich Werteeinstellung, zur Erfassung der religiösen Mannigfaltigkeit und zur gesellschaftlichen Zusammengehörigkeit hinzugefügt.¹⁸

¹⁵ Kurzbericht Bertelsmann-Stiftung 2007

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Vgl. Kurzbericht Bertelsmann-Stiftung 2007

3.1.1.1 Modell der Religiosität

Zunächst wird auf die „interdisziplinären Prinzipien der Modellkonstruktion“ (Huber 2008b: 3) und ihre Bedeutung für die Religionspsychologie Bezug genommen. Anschließend wird die „Operationalisierung“ des Modells im „Religiositäts-Struktur-Test“, kurz R-S-T, und im Religionsmonitor dargestellt (Vgl. Huber 2008b: 3). „Der R-S-T integriert theoretische Konzepte und operationale Konstrukte, die aus verschiedenen Disziplinen der empirischen Religionsforschung stammen (Religionssoziologie, Religionspsychologie, Religionswissenschaft, Theologie)“ (Huber 2008a: 138).

Die folgenden Prinzipien der Modellkonstruktion von Religiosität stellen den theoretischen Bezugsrahmen für eine „möglichst umfassende, differenzierte und systematische Abbildung der inhaltlichen Vielfalt von individuellen religiösen Konstruktionsprozessen“ dar (Huber, Stefan. 2008b: 3).

Man beruft sich auf theoretische Konzepte, die sich aus drei unterschiedlichen Disziplinen zusammensetzen:

1. „Aus der Religionssoziologie stammt die Frage nach allgemeinen Sozialformen des Religiösen. Darauf bezieht sich als erstes Konstruktionsprinzip die Differenzierung zwischen religiösen *Kerndimensionen*.
2. Aus der Religionspsychologie stammt die Frage nach der Relevanz des Religiösen im kognitiv-emotionalen System der menschlichen Persönlichkeit. Darauf bezieht sich als zweites Konstruktionsprinzip die Differenzierung zwischen qualitativ unterscheidbaren *Zentralitätsstufen*.
3. Aus Theologie und Religionswissenschaft stammt die Frage nach der Materialität und den darauf aufbauenden Eigenlogiken des Religiösen. Darauf bezieht sich als drittes Konstruktionsprinzip die Differenzierung zwischen allgemeinen und spezifischen *inhaltlichen Gestalten*“ [...] (Huber 2008a: 138).

3.1.1.2 Struktur des Religionsmonitors

Das oben beschriebene Modell der Religiosität wurde zuvor im R-S-T und anschließend im Religionsmonitor der Bertelsmann-Stiftung präzisiert (Vgl. Huber 2008b: 3). Die wechselseitige Vermischung dieser „Konstruktionsprinzipien“ und der „Ort“ in der „interdisziplinären Systematik des Modells“ wird in der folgenden Tabelle näher dargestellt (Huber 2008a: 138; Huber 2008b: 3). Die Struktur unterscheidet systematisch zwischen Zentralität, Inhalte und Kerndimensionen der Religiosität (Vgl. Huber 2008a: 138f).

Die Hauptstütze des Religionsmonitors bilden die sechs religionssoziologisch definierten Kerndimensionen der Religiosität:

1. „Intellekt
2. Ideologie (Glaube)
3. Öffentliche religiöse Praxis
4. Private religiöse Praxis
5. Religiöse Erfahrung
6. Konsequenzen im Alltag“ (Huber 2008b: 4ff).

Der Soziologe Charles Glock hat die Dimensionen der Religiosität definiert. Verschiedene religionssoziologische Studien zeigen die eingeschränkte Freiheit der einzelnen Dimensionen. Unter dieser begrenzten „Autonomie“ meint man, dass Religiosität innerhalb der Dimensionen eine individuelle Dynamik entwickeln kann und daraus resultiert, dass man die Wirksamkeit einer Dimension nicht gleichzeitig für die anderen Dimensionen nutzbar machen kann (Vgl. Huber 2008b: 5). Um dennoch ein „[...] umfassendes und differenziertes Bild der individuellen und gesellschaftlichen Relevanz [...]“ (Huber 2008b: 5) der Religiosität zu erhalten, ist die Berücksichtigung aller sechs Dimensionen der Religiosität notwendig. Nachdem alle sechs Dimensionen in allen großen Religion anzutreffen sind, stellen sie gleichzeitig einen allgemeinen Bezugsrahmen und „tertium comparationis“¹⁹ für interreligiös vergleichende Betrachtungen dar (Vgl. Huber 2008b: 4f; Kurzbericht Bertelsmann-Stiftung 2007).

¹⁹ Bedeutung: „das Gemeinsame, in dem zwei verschiedene Gegenstände oder Sachverhalte übereinstimmen“ http://www.duden.de/rechtschreibung/Tertium_Comparationis [letzter Zugriff: 14.10.2014; 12.25h]

I n h a l t e				
		Allgemeine multidimensionale Struktur	Spezifische Themen	
		Theistische Semantik	Pantheistische Semantik	
Kerndimensionen	Intellekt	Interesse an religiösen Themen		Religiöse Reflexivität; Religiöse Suche; Theodizée; Spirituelle u religiöse Bücher;
	Ideologie (Glaube)	Glaube an Gott oder etwas Göttliches		Gottesbilder; Weltbilder; Religiöser Pluralismus; Religiöser Fundamentalismus; Einzelne Dogmen (Engel, Dämonen, Endzeit); Astrologie;
	Öffentliche Praxis	Gottesdienst, Gemeinschaftsgebet, Tempelbesuch, Spirituelle Rituale		
	Private Praxis	Gebet	Meditation	Pflichtgebet; Hausaltar;
	Erfahrung	Du-Erfahrung	Einheits-Erfahrung	Emotionale Tönung der religiösen Erfahrungen
	Konsequenzen	Allgemeine Alltagsrelevanz der Religion		Relevanz der Religion in elf Lebensbereichen (z.B. Partnerschaft, Arbeit, Krankheit)
Zentralität		Summenindex zur Zentralität theistischer und pantheistischer Semantik		Religiöses und spirituelles Selbstkonzept

Abb. 3: Schema zur Struktur des Religionsmonitor²⁰

Die sechs „religionssoziologischen Kerndimensionen definieren die Zeilen des Schemas“ in der Tabelle (Huber 2008b: 5). Die Unterscheidung erfolgt zwischen der „allgemeinen Intensität“ und der „Intensität spezifischer Themen“. Sowohl die wechselseitigen Verbindungen zwischen den einzelnen „Kerndimensionen“ als auch die Beziehung innerhalb dieser, also die Untersuchung der Zusammenhänge zwischen „allgemeiner Intensität und Intensität spezifischer Inhalte“, können erforscht werden.²¹

Vorbedingung zur Differenzierung von „[...] allgemeiner Intensität [...]“ und Intensität besonders charakteristischer Inhalte ist die Festlegung von „religiösen Basissemantiken“, die in unterschiedlichen „religiösen Kulturen über einen hohen Generalisierungsgrad verfügen“ (Huber 2008a: 140). Dieses Konzept nimmt Bezug auf „[...] fundamentale inhaltliche Bestimmungen der Transzendenz, die einen strukturierenden Einfluss auf weitere religiöse Inhalte ausüben [...]“ und so das „[...] religiöse Erleben und Verhalten [...]“ sorgfältig und systematisch vorbereiten (Huber 2008a: 140).

²⁰ Kurzbericht Bertelsmann-Stiftung 2007

²¹ Kurzbericht Bertelsmann-Stiftung 2007

Daher wird zwischen einer theistischen und pantheistischen Basissemantik unterschieden. In der „[...] theistischen Basissemantik wird die Transzendenz in der Gestalt“ eines „Gegenübers [...]“ errichtet, „[...] das im Gebet ansprechbar und in der Lebenspraxis als interaktive Instanz erfahrbar ist“ (Huber 2008a: 140). Die Verbindung zur Transzendenz zeichnet sich durch eine dialogische Anordnung aus. Betreffend die ideologische Basis wird die Verwendung in der Abbildung des Symbols „Gott“ ersichtlich.²²

Im Gegensatz dazu, wird bei einer pantheistischen Basissemantik die Transzendenz „[...] in der Gestalt eines alles durchdringenden Prinzips konstruiert, das in kontemplativen Praktiken [...]“ oder Meditation sichtbar ist (Huber 2008a: 140). In der Lebenspraxis ist dies als nach innen gewandten Einfluss spürbar. Demzufolge bekommt die Verbindung zur „Transzendenz“ eine „partizipative“ Anordnung (Vgl. Huber 2008a: 140).

Beide Konstruktionsweisen der Transzendenz kommen in vielen großen religiösen Kulturen vor, lediglich mit unterschiedlich festgelegten Schwerpunkten. Das Christentum kann als traditionell eher theistisch orientierte Religion beschrieben werden.²³

Aus den Messungen der „allgemeinen Intensitäten“ der ersten fünf Kerndimensionen der Religiosität können „Skalen zur Abbildung der Zentralität der Religiosität in der Persönlichkeit“ hergeleitet werden (Huber 2008a: 140). Mit dem „Zentralitätskonzept“ beschäftigt sich hauptsächlich die Religionspsychologie und greift auf das persönlichkeitspsychologische Religiositätsmodell nach Gordon W. Allport zurück. Basierend auf eine persönlichkeitspsychologische Reflexion wird zwischen den folgenden drei charakteristischen Typen unterschieden:

1. Hoch-Religiöse: Religiöse Inhalte spielen eine wesentliche Rolle in der Persönlichkeit. Dies kann als intrinsisch religiöse Orientierung bezeichnet werden.
2. Religiöse: Religiöse Inhalte und religiöse Praktiken spielen eine eher weniger wichtige Rolle. Hier kann von einer extrinsisch religiösen Orientierung gesprochen werden.
3. Nicht-Religiöse: Religiöse Inhalte und religiöse Praktiken haben hier nur einen geringen Einfluss auf die Persönlichkeit. (Vgl. Huber 2008a: 141).

²² Vgl. Kurzbericht Bertelsmann-Stiftung 2007

²³ Vgl. Kurzbericht Bertelsmann-Stiftung 2007

3.1.1.3 Zusammenfassung der österreichischen Ergebnisse 2008

Beim Religionsmonitoring im Jahr 2008 von der Bertelsmann-Stiftung wurde auch Österreich inkludiert und die Auswertung des Landes wurde Paul M. Zulehner übertragen. Zunächst muss angemerkt werden, dass die Ergebnisse des Religionsmonitors mit den Jugendwertestudien bzw. der eigens wissenschaftlich durchgeführten Studie nicht Eins-zu-Eins vergleichbar sind, da diese Form der Befragung lediglich einen minimalen Teil einer großangelegten internationalen Erhebung, die 21 verschiedenen Staaten miteinschließt, ausmacht.²⁴ Dennoch lassen sich anhand der Zahlen signifikante Trends und Entwicklungen aufzeigen, die ebenfalls in den Ergebnissen der Jugendwertestudien und der wissenschaftlichen durchgeführten Studie zu finden sind.

Allgemein kann festgehalten werden, dass insgesamt gesehen die Themen Religion und Glaube nach wie vor eine wichtige Rolle im Leben der Österreicher/innen spielen und daher diese Tendenz als besonders beständig beschrieben werden. Die Annahme, dass Religion in Österreich langsam verschwindet, lässt sich mittels Zahlen widerlegen. In der Bevölkerung sind sowohl Glaube als auch Religiosität sichtlich stärker verbreitet als generell angenommen.²⁵

72% aller befragten Menschen können als religiös eingestuft werden und überraschenderweise sogar jeder Fünfte, kann als hoch-religiös bezeichnet werden. Mithilfe von den Ergebnissen lässt sich bereits ein Trend erkennen: Für die älteren Altersgruppen ist Religion überwiegend ein wichtiger Lebensbestandteil und dient der Orientierung und Sinngebung im Leben. Für die Altersgruppe unter 30 Jahren ist jedoch genau das Gegenteil der Fall. Fast 40% sind zweifellos nicht religiös. Dieses Resultat wird auch durch die Ergebnisse der Jugendwertestudien bestätigt. Es lässt sich ein langsamer, aber kontinuierlicher Rückgang an jungen und zugleich religiösen Menschen erkennen. Dies führt zu einem deutlichen Unterschied zwischen den einzelnen Altersgenerationen.²⁶

Aus diesen Ergebnissen lässt sich kein exakter Trend oder Verlauf für die moderne Gesellschaft ablesen. Es bleibt abzuwarten, wie sich die Einstellung und Haltung der Österreicher/innen gegenüber Religion, Religiosität und dem Glauben ganz allgemein in den nächsten Jahren verändert.²⁷

²⁴ Vgl. Kurzbericht Bertelsmann-Stiftung 2007

²⁵ Vgl. Bertelsmann-Stiftung Artikel 2007

²⁶ Vgl. Bertelsmann-Stiftung Artikel 2007; Jugendwertestudie 1999/2000; Jugendwertestudie 2008

²⁷ Vgl. Bertelsmann-Stiftung Artikel 2007

3.2 Religiöser Wandel österreichischer Jugendlicher

Da die kompletten Analysen der Ergebnisse beider Jugendwertestudien 1999/2000 und 2011 den Rahmen der Diplomarbeit sprengen würden und teilweise für die behandelte Thematik nicht von Relevanz sind, richtet sich der Fokus hauptsächlich auf die Ergebnisse hinsichtlich der Thematik Religion und Religiosität bzw. die Einstellung und Haltung Jugendlicher gegenüber der Zukunft. Diese sind die für die Arbeit am relevantesten Themen, die im Zusammenhang mit Religion und Ethik in diesem Kapitel näher beleuchtet werden.

3.2.1 Jugendwertestudie 1999/2000 - Zusammenfassung

Das gemeinsame Projekt des „Österreichischen Instituts für Jugendforschung, des Ludwig Boltzmann Instituts für Werteforschung, des Instituts für Pastoraltheologie der Universität Wien und des Instituts der Universität Graz“, welches im Auftrag von „Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft und Kultur und dem Bundesministerium für soziale Sicherheit und Generationen“ durchgeführt wurde, fand bereits erstmals 1990/1991 statt.²⁸ Im Zuge der „Neuaufgabe der Europäischen Wertestudie 1999/2000“ wurde die „Jugendwertestudie“ wiederum durchgeführt.²⁹ Ziel der Studie war es, die Lebenskonzepte, die Einstellung gegenüber Werten und die Bedeutung von Religion für junge Österreicher/innen im Alter von 14 bis 24 Jahren zu untersuchen.³⁰

Der für die Arbeit relevanteste und wichtigste Trend in Bezug auf Religion kann wie folgt zusammengefasst werden: Die Distanz der Jugendlichen gegenüber der kirchlichen Religion hat sich intensiviert. Nur noch die Hälfte aller besucht regelmäßig den Gottesdienst und auch die religiöse Praxis und die Glaubensvorstellungen der jungen Österreicher/innen haben sich verändert.³¹

²⁸ Jugendwertestudie 1999/2000

²⁹ Jugendwertestudie 1999/2000

³⁰ Vgl. Jugendwertestudie 1999/2000

³¹ Ebd.

Nimmt man Bezug auf die Ergebnisse der letzten Studien, lässt sich sagen, dass sich die Beziehung Jugend und Religion signifikant gewandelt hat. Der Stellenwert von Religion, lässt sich als „Religion ohne eine institutionelle Verbindung bestimmen und die Rede ist von einer „postchristlichen Religiosität“, was bedeutet, dass die Jugendlichen immer mehr ohne einen Gott zurechtkommen.³²

Es kann festgehalten werden, dass die religiösen Vorstellungen der Jugendlichen sich mehr und mehr individualisieren. Nicht mehr nur ein Gott existiert, auch die Vorstellung eines göttlichen Wesens oder von etwas Abstraktem stehen im Vordergrund. Gleichermäßen nimmt auch das Interesse an spirituellen bzw. esoterischen Praktiken zu. Diese Praktiken der „New-Age-Bewegung“ kann gleichwertig wie die traditionelle Religion verstanden werden.³³

³² Vgl. Jugendwertestudie 1999/2000

³³ Ebd.

3.2.2 Jugendwertestudie 2011 – Zusammenfassung

Die Ergebnisse der Jugendwertestudie 2011, die im Auftrag des Instituts Jugendkulturforschung durchgeführt wurde, skizzieren ein detailliertes Abbild dessen, woran junge Österreicher/innen im Alter von 14 bis 29 Jahren heutzutage glauben und wie sie in der heutigen Zeit leben. Zusammenfassend kann gesagt werden, dass für die Befragten der Jugendwertestudie die Aussage, dass Religion mitunter ein sehr wichtiger Bestandteil des menschlichen Lebens ist und nur von einer „kleinen Minderheit“ geteilt wurde.³⁴

Für lediglich 8% ist Religion „sehr wichtig“, für 15% „eher wichtig“, für 38% „weniger wichtig“ und 37% finden Religion „überhaupt nicht wichtig“. Diese Zahlen müssen jedoch immer relativ gesehen werden. Religion und Religiosität stehen immer in engem Zusammenhang mit einer bestimmten Konfession und deren „Dogmen“ und Einstellungen. Laut der Studie bezeichnen sich sogar Menschen, die meinen, sie glauben an einen Gott oder sind spirituell, „selbst als nicht religiös“.³⁵ Dies hat zur Folge, dass öffentliche religiöse Praktiken, wie mitunter der gewohnheitsmäßige Kirchenbesuch, immer seltener von sogar spirituellen bzw. religiösen Jugendlichen ausgeübt werden. Von Vielen werden „religiöse Dogmen und institutionalisierte Religion“³⁶ abgelehnt, daher sinkt auch die Anzahl jener, die einer Religionsgemeinschaft angehören. Vergleicht man die Ergebnisse der Studie von 1990 mit jenen von 2000, lässt sich erkennen, dass die Zahl von 91% der konfessionell gebundenen Jugendlichen auf 82% gesunken ist. Im Jahr 2011 ist der Anteil sogar auf 72% zurückgegangen.³⁷

In Bezug auf die gegenwärtige Lebenssituation bzw. Einstellung gegenüber der Zukunft lässt sich sagen, dass die jungen Österreicher/innen überwiegend glücklich sind. 88% der Befragten stimmen einer positiven Lebenszufriedenheit zu, während sich tendenziell 12% eher unzufrieden fühlen. Im Vergleich mit bisherigen Ergebnissen der Studie kann festgehalten werden, dass sich die Lebenszufriedenheit der Jugendlichen über die letzten 20 Jahre hinweg nicht besonders gewandelt hat. Die hohe Lebenszufriedenheit entspricht auch der Einstellung der Jugendlichen hinsichtlich ihrer Zukunft.³⁸

³⁴ Vgl. Jugendwertestudie 2011

³⁵ Jugendwertestudie 2011

³⁶ Ebd.

³⁷ Vgl. Jugendwertestudie 2011

³⁸ Ebd.

Allgemein lässt sich erkennen, dass die Jugendlichen eher eine positive Einstellung gegenüber ihrer Zukunft haben. Die Ergebnisse der Jugendwertestudie zeigen, dass 2/3 aller Befragten mit Optimismus in ihre Zukunft blicken. Lediglich 4% der Teilnehmer/innen blicken ihrer Zukunft pessimistisch entgegen. Aus den Zahlen der Jugendwertestudie 2011 ist klar eine Verbindung zwischen der individuellen Lebenszufriedenheit und der positiven Einstellung gegenüber der Zukunft erkennbar. Jugendliche, die mit ihrem Leben aktuell eher unzufrieden sind, blicken ihrer Zukunft tendenziell pessimistischer entgegen als diejenigen, die sich selbst zufriedener fühlen und somit gleichzeitig optimistischer in ihre Zukunft blicken. Darüber hinaus lässt sich auch erkennen, dass Jugendliche im Alter von 14 bis 20 Jahren ihrer Zukunft noch viel zuversichtlicher entgegen sehen als Jugendliche zwischen 20 und 24 Jahren, auch hier ist ein Zusammenhang zwischen dem Alter und dem Optimismus gegenüber der Zukunft augenfällig.³⁹

³⁹ Vgl. Jugendwertestudie 2011

4 Eigene wissenschaftliche Studie

4.1 Untersuchungsgegenstand

Heutzutage findet man überall Menschen, die von sich behaupten, dass sie religiös seien, weil sie an einen Gott glauben. Andere wiederum sind der Ansicht, sie seien ungläubig und bezeichnen sich daher folglich auch selbst nicht als religiös (Vgl. Kaldewey 2009: 20). Aber es stellt sich die Frage, ob Menschen, die sich selbst als nicht religiös definieren, auch gleichzeitig ungläubig sind. Ist es denn überhaupt möglich, an Nichts zu glauben? Glauben wir nicht alle an „irgendetwas“? Ist es nicht sogar möglich, dass ein Mensch lernt, religiös zu sein? (Vgl. Kaldewey 2009: 20).

Letzteres kann definitiv verneint werden. Es ist nicht der Fall, dass Religion erlernbar wäre, aber dennoch gibt es drei wesentliche Faktoren, die die religiöse Glaubenseinstellung eines Menschen maßgeblich beeinflussen und formen. Sie ist abhängig von den „kulturellen, sozialen und seelischen“ Gegebenheiten, unter denen sich eine Person entwickelt (Vgl. Kaldewey 2009: 20f).

Diese drei Faktoren können folgendermaßen näher definiert werden:

1. Soziokultureller Natur: dazu zählen „Familie, Freundeskreis, Umgebung und Kulturkreis“ (Kaldewey 2009: 21).
2. Innerseelischer Natur: darunter fallen die physische und psychische Entwicklung, die Identitätsbildung und Neugier gegenüber Religiösem (Vgl. Kaldewey 2009: 21).
3. Biografischer Natur: darunter versteht man Freundschaften, Liebesbeziehungen, Krisen und negative Lebensereignisse und Schicksalsschläge (Vgl. Kaldewey 2009: 21).

Diese unterschiedlichen Faktoren tragen zur religiösen Glaubenseinstellung einer Person bei, jedoch haben sie sich im Laufe der Zeit verändert (Vgl. Kaldewey 2009: 21). Heute findet ein religiöser Wandel innerhalb der Gesellschaft statt. Überwiegend in der Gruppe Jugendlicher verändert sich die Sichtweise gegenüber Religion. Die Frage ob und welche Bedeutung Religion eigentlich noch in der Moderne für die Jugendlichen von heute hat, ist entscheidend. Verspüren Menschen der Moderne Sehnsucht nach einer neuen oder anderen Religion bzw. steigt ihr Interesse an Spiritualität oder haben sie noch immer das Bedürfnis nach einer klassisch-religiösen Orientierung?

4.1.1 Ziel der Untersuchung

Der zuvor beschriebene Wandel der Gesellschaft und Religion in Kapitel 2 spielt für die heutige Jugend und deren Auffassung eines religiösen Weltbilds bzw. deren persönliche Einstellung zu Religion eine wesentliche Rolle.

Aufgrund der rasanten Ausbreitung verschiedener neuer Formen von Religion, ist es heutzutage besonders für junge Menschen schwierig, eine klare Glaubensposition zu beziehen. Die Rede ist von einer Veränderung hinsichtlich einer kausal-mechanisch-materiellen zu einer spirituell-Energie-freigebenden Weltauffassung. Es kann festgehalten werden, dass trotz Abnahme traditioneller Religiosität gleichzeitig ein Trend außerkirchlicher und freier Religionsformen entsteht. Laut aktuellen Jugendstudien, wie beispielsweise der österreichischen Jugendwertestudie von 2011, besteht nach wie vor großes Interesse der Jugendlichen an jeglicher Form von Religion, sei es eher im klassisch-religiösen oder auch im spirituellen Sinne.⁴⁰

Allgemeines Ziel der im Zuge dieser Arbeit durchgeführten Untersuchung ist es, die religiösen Weltbilder und Glaubenshaltungen in Hinblick auf Religiosität und Spiritualität von oberösterreichischen Jugendlichen zu analysieren und aufzuzeigen, woran religiöse bzw. spirituell befragte Personen glauben. Die Befragung soll einen Beitrag zur laufenden Debatte über Ethik, Religion und Spiritualität liefern und vorrangig der Frage nachgehen, welchen Stellenwert diese in religiösen Weltbildern - mit Hauptaugenmerk auf das Christentum - einnehmen.

Die Untersuchung soll einen möglichst umfassenden Eindruck von den Glaubensdimensionen und der Einstellung hinsichtlich Religion und Ethik junger Oberösterreicher/innen darbieten. Dabei werden die Glaubenssysteme verschiedener Teilnehmer/innen, die entweder den Religions- oder Ethikunterricht besuchen, erhoben. Fokus und Themenschwerpunkt dieser wissenschaftlichen Studie richtet sich hierbei auf das individuelle religiöse Weltbild, die Einstellung zu Religion, Spiritualität und Ethik, sowie auf Werte und Glauben im Allgemeinen, und letztlich wird versucht, die Haltung der Jugendlichen zur Moderne zu analysieren.

⁴⁰ Jugendwertestudie 2011

Ziel der Befragung ist es herauszufinden, woran die einzelnen Jugendlichen glauben, ob tatsächlich von einem Rückgang der christlichen Religion gesprochen werden kann und ob das Interesse gegenüber neuen religiösen Bewegungen bzw. gegenüber Spiritualität wächst. Des Weiteren soll die Frage geklärt werden, ob Religion als Privatsache gesehen wird, gleichgültig welchen Unterricht (Ethik oder Religion) die Schüler/innen besuchen und in welchem Verhältnis sich Ethik und Religion in der Moderne begegnen.

4.1.2 Forschungsfragen

In Anlehnung an bereits durchgeführte quantitative Studien, wie den Religionsmonitor der Bertelsmann-Stiftung 2008 und die österreichische Jugendwertestudie 2011 vom Institut der Jugendkulturforschung, die beide ähnliche Trends zeigen, richtet sich der Fokus auf Werte im Allgemeinen, den Wertewandel der Zeit, das persönliche Lebensgefühl und die Einstellung hinsichtlich Religion.⁴¹

Dabei wurden folgende Forschungsfragen zum Thema im Vorfeld formuliert, die forschungsleitend für die wissenschaftlich durchgeführte Online Befragung sind:

- Besteht die Möglichkeit der Separation der befragten oberösterreichischen Jugendlichen hinsichtlich ihres religiösen Weltbilds? Hier wird die Unterscheidung von religiösen und nicht-religiösen Menschen, sowie religiösen und spirituellen Menschen verstanden. Wie hat sich das Weltbild der religiösen und spirituellen Menschen über die Jahre verändert?
- Laut aktuell durchgeführten Studien verzeichnet die katholische Kirche einen erneuten Rückgang bei Kircheng Austritten. Aufgrund dieser Tatsache kämpft die Kirche auch mit einer sinkenden Zahl an Gottesdienstbesuchern.⁴² Des Weiteren lässt sich erkennen, dass die Ausübung anderer religiöser Praktiken, wie beispielsweise das Beten oder das Lesen der Bibel, in den Hintergrund gerückt sind. Religiöse Praktiken werden immer mehr zu einer Privatangelegenheit und eher individuell vollzogen als im Kollektiv. Fühlen sich die Menschen noch religiös oder tendieren sie eher in Richtung Spiritualität und sind offen für spirituelle Praktiken? Hängt dies mit einer möglichen Überforderung durch verschiedene und sich ständig verändernde Weltbilder zusammen?
- Ist Religion im Gegensatz zu Spiritualität oder Ethik ein wesentlicher Faktor, der das Handeln und Denken der Menschen bestimmt, weil die Religion als Orientierung und Lebenssinn verstanden werden kann, die den Menschen Halt gibt? Ist Religion überhaupt aus dem Leben der Menschen wegzudenken?

⁴¹ Vgl. Jugendwertestudie 2011

⁴² Vgl. Statistische Daten Katholische Kirche Österreich

- Religion wird immer mehr zur Privatsache und hat sogar dort nur noch geringen Einfluss auf die Lebensgestaltung der Menschen. Besonders die christliche Religion erlebt einen kontinuierlichen Rückgang.⁴³ Doch die Frage, was danach kommt, bleibt offen. Wie leben Menschen in Österreich ihre Religiosität aus? (öffentliche & private Praxis) Welchen Stellenwert nehmen Religion und Ethik im Alltag der Menschen in Österreich ein?
- Verspüren junge Menschen der Moderne die Sehnsucht nach einer neuen oder anderen Religion oder haben sie das Bedürfnis nach religiösen Erfahrungen? Neigen Menschen der Moderne dazu, sich ihre persönliche und private Religion und Spiritualität bzw. Ethik selbst zu formen? Sollte Glaube und Religion nicht reine Privatsache sein? Wie pflegen die Menschen den Umgang mit der wachsenden religiösen Mannigfaltigkeit? Sind manche Menschen wirklich orientierungslos oder von der modernen Welt überfordert? Stellt die zunehmende Vielfalt an religiösen Gruppen eine Ursache für Konflikte dar? Welche Rolle spielt Religion für den gesellschaftlichen Zusammenhalt?
- Lässt sich ein Zusammenhang feststellen zwischen traditionell Religiösen oder Spirituellen und ihrer optimistischen bzw. pessimistischen Einstellung hinsichtlich ihrer Zukunft? Blicken spirituelle Menschen positiver in die Zukunft als nichtreligiöse Menschen oder wissen sie heutzutage nicht, woran sie glauben sollen?
- Haben religiös erzogene Menschen ein anderes Verhältnis zu Religion und deren Praktiken als nicht-religiös erzogene Menschen? Erleben sie häufiger religiöse Erlebnisse aufgrund ihres starken Glaubens in Verbindung mit der Auseinandersetzung bestimmter religiöser Aktivitäten wie an Gottesdiensten teilnehmen, Kontakt zu religiösen Gemeinschaften zu pflegen oder persönliche Gebete zu vollziehen?

⁴³ Vgl. Katholikenzahlen 2012

- Abschließend stellt sich die Frage, ob Religion und Ethik eine Einheit bilden und zusammengehören oder ob Ethik eine moderne Alternative, Ergänzung oder ein Widerspruch zur Religiosität darstellt? Kann Ethik als funktionales Äquivalent zur traditionellen Religion gesehen werden oder ist Ethik schlichtweg überflüssig?

4.1.3 Hypothesen

Aufbauend auf die zuvor beschriebenen Forschungsfragen sollen die folgenden formulierten Hypothesen durch die wissenschaftlich durchgeführte Studie auf ihre Verifizierbarkeit bzw. Falsifizierbarkeit überprüft werden. Auf eine detaillierte Beschreibung und Erklärung der Ergebnisse in Zusammenhang mit einzelnen Hypothesen wird anschließend im Unterkapitel „Auswertung“ noch präziser eingegangen.

Folgende Hypothesen wurden aufgestellt und sind für die wissenschaftlich durchgeführte Studie relevant. Sie wurden gleichzeitig den einzelnen Glaubensdimensionen der Religion zugeordnet:

Ideologische Dimension der Religiosität (religiöser Glaube)

Hypothese 1

Die Anzahl der spirituellen Personen ist höher als die der religiösen Personen.

Hypothese 2

Je religiöser die Jugendlichen erzogen wurden, desto höher ist ihre religiöse Selbsteinschätzung.

Dimension der öffentlichen und privaten religiösen Praxis (Rituale)

Hypothese 3

Die befragten Jugendlichen üben tendenziell öfter religiöse Praktiken als spirituelle Praktiken aus.

Intellektuelle Dimension der Religiosität

Hypothese 4

Sehr bzw. ziemlich religiöse Jugendliche tendieren dazu, der Aussage zuzustimmen, dass Ethik überflüssig ist.

Dimension der religiösen Wirkung (Konsequenzen)

Hypothese 5

Für religiöse Jugendliche stellt Ethik im Gegensatz zu Religion eine Ergänzung dar.

Hypothese 6

Für befragte Jugendliche, die den Ethikunterricht besuchen, stellt Ethik eine Alternative zu Religion dar.

Dimension – Haltung zur Moderne und Dimension der Zentralität

Hypothese 7

Je höher die Religiosität bzw. Spiritualität, desto optimistischer der Blick in die Zukunft.

Hypothese 8

Je religiöser und spiritueller die befragten Jugendlichen sind, desto eher vertreten sie die Meinung, dass Religion und Glaube Privatsache sind.

4.2 Methode

Im Rahmen dieser Diplomarbeit wird eine quantitative Studie, in Form einer Online Befragung mit geschlossenen Fragen und festgelegten Statements (standardisierter Fragebogen) als angemessene Erhebungsmethode durchgeführt. Wichtigster Beweggrund für diese quantitative Studie ist es möglichst praxisnahe die Einstellung zu Religion und Ethik junger Menschen aufzuzeigen und zugleich zweifelsohne eine möglichst hohe Repräsentativität der Ergebnisse zu gewährleisten.

Ein wichtiger Grund für eine Online Befragung ist, dass diese Technik eine sehr gute Möglichkeit des Feldzugangs darstellt und eine hohe Erreichbarkeit der jungen Zielpopulation garantiert. Dabei wird den Teilnehmer/innen ein individueller Link zur Befragung per E-Mail gesendet bzw. es wird ein allgemeiner Befragungslink im Internet veröffentlicht, zu dem die Teilnehmer/innen Zugang haben. Gleichzeitig wird sowohl die Befragung als auch die Auswertung digital durchgeführt und es entstehen keine zusätzlichen Kosten wie beispielsweise Paper- und Druckkosten.

Auch der Zeitfaktor spielt eine nicht ganz unbedeutende Rolle. Vorteil einer Online Befragung ist, dass die Teilnehmer/innen sowohl den Zeitpunkt, als auch die Zeitdauer selbst individuell festlegen können. Die Schüler/innen waren nicht dazu verpflichtet den Fragebogen unmittelbar auszufüllen. Sie konnten den Fragebogen jederzeit abbrechen und zu einem anderen geeigneteren Zeitpunkt fortsetzen bzw. beenden, was beispielsweise bei der Form eines Interviewtreffens nicht möglich gewesen wäre. Außerdem garantiert diese Form der Untersuchung eine sofortige Verfügbarkeit der einzelnen Daten.

4.2.1 Forschungsdesign

4.2.1.1 Fragebogenkonstruktion

Der Online Fragebogen zur Durchführung der wissenschaftlichen Studie ist in Anlehnung an bereits absolvierte religionssoziologische quantitative Studien aufgebaut.⁴⁴ Somit bildeten die schon standardisierten Fragen eine Basis für die gesamte Konstruktion des Fragebogens. Zum Teil wurden einige Fragetypen und Formulierungen aus der Literatur übernommen, abgeändert bzw. erweitert. Es wurden neue Antwortmöglichkeiten entwickelt und hinzugefügt. Der Grund dafür ist eine einheitliche Form der Antwortmöglichkeiten von je vier Optionen pro Frage zu gewährleisten.

Darüber hinaus wurden neue Fragen passend zur eigens neu definierten bzw. kreierte Dimension, die die Einstellung und Haltung zur Ethik und Moderne analysiert, entwickelt. Diese Frageformulierungen beziehen sich größtenteils auf die vorhergehende Literatur, die Bezug auf die Moderne nimmt und die ausführlich im Kapitel 2 (Wandel der Gesellschaft und Religion) beschrieben wurde.

Als Vorbild für die Entwicklung des Online Fragebogens diene vor allem der Religionsmonitor der Bertelsmann-Stiftung, der auf den von Stefan Huber entwickelten Religiositäts-Struktur-Test zurückgeht (Vgl. Huber 2008a: 137-168). Gleichzeitig wurde das Dimensionenmodell von Glock herangezogen, um ein eigenständiges Dimensionenmodell zu entwickeln, das der Operationalisierung des Vergleichs dienen soll (Vgl. Knoblauch 1999: 92f).

Um die Glaubenswelt der Teilnehmer/innen ausreichend abdecken zu können, basiert somit die Fragebogenkonstruktion auf der Grundlage der Kerndimensionen, welche auf Stefan Hubers Religiositäts-Struktur-Tests bzw. auf die Dimensionen der Religiosität nach Glock zurückgehen (Vgl. Huber 2008a: 137-168; Knoblauch 1999: 92f).

⁴⁴ Vgl. Jugendwertestudie 2011

Die folgenden zentralen Glaubensdimensionen sind im Online Fragebogen inkludiert und bilden den allgemeinen Bezugsrahmen für interreligiöse Vergleiche:

- „Intellektuelle Dimension“ (beinhaltet allgemeine Inhalte wie das Interesse an Religion bzw. religiösen Fragen und spezifische Inhalte wie die religiöse Reflexivität, die religiöse Suche, Sinnsuche und Lebensinn)
- „Ideologische Dimension“ (beinhaltet die Plausibilität der Transzendenz – der Glaube an Gott / an eine göttliche Macht / an etwas Göttliches und die religiöse Einstellung)
- „Dimension der öffentlichen und privaten Praxis“ (beinhaltet die religiöse Zugehörigkeit, die Praxis, Rituale und Netzwerk)
- „Dimension der Erfahrung und Konsequenz“ (beinhaltet die persönliche Erfahrung und religiöse Gefühle; Religion im Alltag und verschiedenen Lebensbereichen)
- „Dimension der Zentralität“ (beinhaltet religiöse Sozialisation – das religiöse und spirituelle Selbstkonzept) (Vgl. Huber 2008a: 141-166).
- (eigens neu definierte) Dimension der Haltung zur Moderne (beinhaltet die Haltung und Einstellung gegenüber Religion, Werten und Glauben im Allgemeinen und den Einfluss der Moderne auf die Zukunft).

Der Beweggrund dieses Dimensionenmodell zu verwenden, liegt ganz einfach darin, dass es ein geeignetes Hilfsmittel zum Erzielen eines Vergleichs der Ergebnisse darstellt. Dieses Dimensionenmodell erlaubt es, die Glaubenshaltungen und religiösen Einstellungen unter einem eher heuristischen Blickwinkel zu betrachten und Vergleiche anzustellen. Wobei erwähnt werden muss, dass einige Fragen unter die Dimensionen zusammengefasst werden, die inhaltlich passend sind. Folglich schließt dies nicht aus, dass man eine bestimmte Fragestellung auch hypothetisch einer anderen Dimension zuordnen kann.

Insgesamt setzt sich der Fragebogen aus 13 Einzelfragen zusammen und gliedert sich in drei unterschiedliche Abschnitte bzw. Themenblöcke, diese fokussieren sich wiederum auf folgende Inhalte:

Im ersten Abschnitt werden Teilnehmer/innen hinsichtlich ihrer Religiosität und Spiritualität befragt – dies beinhaltet unter anderem Fragen zur individuellen Person wie Angaben zum Alter, Geschlecht, Wohnort bzw. Herkunft und „Berufsbezeichnung“ (Ethik- oder Religionsunterricht), Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft, Fragen zur religiösen Erziehung und letztlich zur religiösen und spirituellen Selbsteinschätzung.

Im zweiten Abschnitt wird das religiöse Weltbild eines/r jeden/er Teilnehmers/in ermittelt –dies inkludiert Fragen hinsichtlich der Ausübung unterschiedlicher religiöser und/oder spiritueller öffentlicher und/oder privater Praktiken bzw. Aktivitäten, wie beispielsweise persönliche Gebete oder Karten legen.

Im dritten Abschnitt werden Fragen hinsichtlich der Haltung und Einstellung der Teilnehmer/innen zur Moderne und der Zukunft gestellt. Beispielgebend dafür ist die Frage, ob Religion als Privatsache gesehen wird und ob die Teilnehmer/innen positiv oder negativ ihrer Zukunft entgegen sehen.

Ein Abbild des Online Fragebogens befindet sich in einem extra Kapitel der Diplomarbeit. Für jede einzelne Frage bestand eine Antwortpflicht (ansonsten war die Beantwortung der nächsten Frage bzw. das „Weiterklicken“ auf die nächste Seite nicht möglich), um so eine erfolgreiche Untersuchung durchführen zu können und eine richtige Auswertung der Daten zu gewährleisten.

4.2.2 Durchführung und Zeitraum der Erhebung

Im Befragungszeitraum vom 06. Juni bis zum 06. Juli 2014 wurde der Online Fragebogen im Internet veröffentlicht und die Schüler/innen hatten Zugriff auf die Fragestellungen durch einen bereitgestellten Link. Insgesamt haben 136 Schüler/innen der Bundeshandelsakademie und -schule Traun⁴⁵ den Online Fragebogen anonym ausgefüllt. Dies geschah in der Zeit während des Unterrichts (zumeist in Textverarbeitungs- und Religions- bzw. Ethikstunden), in dem Schüler/innen Zugang zu Computern und dem Internet (meist vormittags) unter Aufsicht von verschiedenen Lehrer/innen hatten.

Im Anschluss an die Durchführung der Befragung wurden sechs Fragebögen aufgrund von unvollständigen Angaben, sowie 24 weitere Datensätze aufgrund unzureichender Angehörigkeit der Zielpopulation (andere Religionszugehörigkeit: Islam) aus dem gesamten Datensatz entfernt und bei der Analyse ebenfalls außer Acht gelassen.

Die Größe der bereinigten Stichprobe beträgt daher 106 Schüler/innen, davon besucht jeweils genau die Hälfte den christlichen Religionsunterricht und die andere Hälfte den Ethikunterricht. Dieses Merkmal wurde bereits im Vorfeld fixiert, um ein umfassenderes und nicht zu einseitiges Ergebnis zu erhalten. Die Anzahl der Befragten von 106 Schüler/innen entspricht einer Rücklaufquote von 23%, gemäß der Gesamtpopulation der Schule von 460 Schüler/innen.

Die für die Arbeit relevantesten Ergebnisse der Erhebung wurden mittels des Programms PSPP (ähnlich wie SPSS) ausgewertet und anschließend unter Zuhilfenahme des Programms Microsoft Office Excel 2007 in zahlreichen, unterschiedlich gestalteten Grafiken visuell dargestellt.

⁴⁵ Vgl. HAK/HAS Traun

4.2.3 Beschreibung der Stichprobe

Die Stichprobe erfolgte nicht zufallsbezogen. Die Stichprobe dieser wissenschaftlich durchgeführten Studie ist als eine sogenannte Quotenstichprobe, quotiert nach Alter, Geschlecht, Wohnort, Beruf und Zugehörigkeit des Religions- oder Ethikunterrichts angelegt.

Die Online Fragebogenerhebung basiert auf einer repräsentativ bereinigten Stichprobe von 106 Schüler/innen der Bundeshandelsakademie und -schule Traun⁴⁶ (Oberösterreich). Zunächst sollen die folgenden soziodemografischen Variablen, die in der wissenschaftlich durchgeführten Studie berücksichtigt werden, klar definiert werden, um ein umfassenderes Bild der befragten Personen zu bekommen.

Vorweg muss festgehalten werden, dass in Zusammenhang mit dem Begriff „Schüler/innen“ eine klare Altersgrenze festgelegt wurde, um die Ergebnisse mit jenen der zuvor dargestellten Untersuchung (Jugendwertestudie 2011)⁴⁷ vergleichbar zu machen. Unter Schüler/innen werden demnach Jungen und Mädchen im Alter von 14 bis inklusive 20 Jahren verstanden. Die Online Befragung soll sich schwerpunktmäßig an den Ergebnissen der Bereiche wie beispielsweise die Einstellung gegenüber Religion und Religiosität bzw. der Zukunft der Jugendwertestudie 2011 orientieren können.⁴⁸

⁴⁶ Vgl. HAK/HAS Traun

⁴⁷ Vgl. Jugendwertestudie 2011

⁴⁸ Vgl. Jugendwertestudie 2011

4.2.3.1 Soziodemografische Variablen

An dieser Stelle werden die folgenden demografischen Merkmale der Teilnehmer/innen an der Studie näher definiert:

- Alter und Geschlecht

Die Alters- und Geschlechtsverteilung für die Gesamtstichprobe stellt sich wie folgt dar:

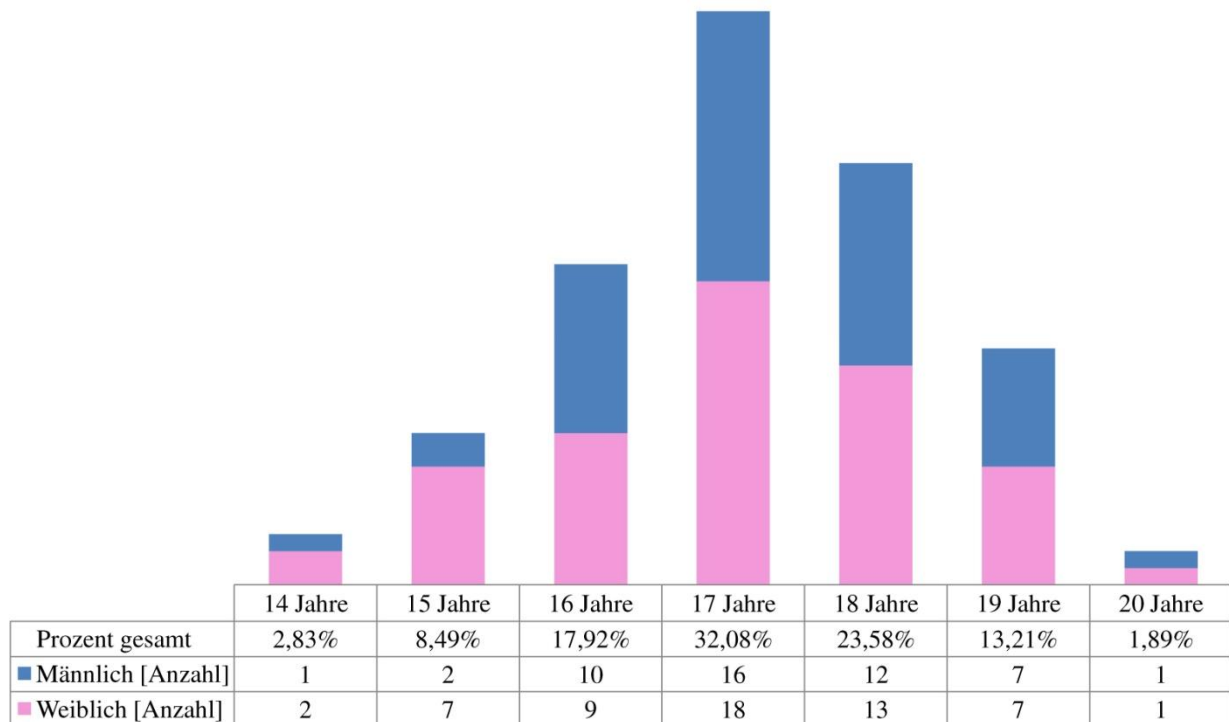


Abb. 4: Alters- und Geschlechtsverteilung im Gesamtkollektiv

Von allen 106 befragten Schüler/innen im Alter von 14 bis 20 Jahren waren insgesamt 57 weiblich, (53,77%) und 49 davon männlich (46,23%). Die Verteilung weist daher einen leicht höheren Anteil von weiblich befragten Personen auf.

Das Durchschnittsalter aller Befragten liegt bei 17,12 Jahre, wobei die jüngsten Befragten 14 Jahre und die ältesten Befragten 20 Jahre alt sind. Gesamt gesehen ist der prozentuale Anteil beider Geschlechter gegenüber dem jeweiligen Alter ähnlich aufgeteilt. 32,08% der befragten Schüler/innen sind durchschnittlich 17 Jahre alt, gefolgt von 23,58% mit 18 Jahren und an dritter Stelle findet man 17,92% der weiblichen und männlichen Personen, die 16 Jahre alt. 13,21% aller Schüler/innen sind 19 Jahre und 8,49% sind 15 Jahre alt. Lediglich 2,83% sind 14 Jahre und 1,89% der Befragten 20 Jahre alt.

- Wohnort

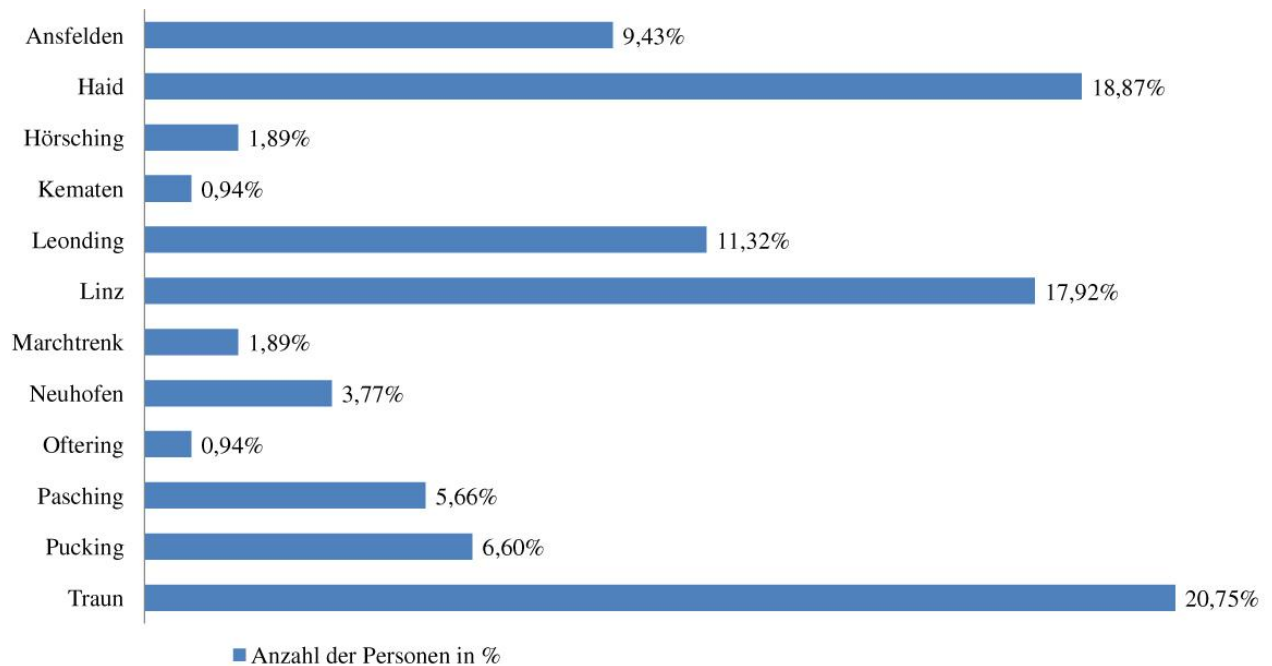


Abb. 5: Wohnortverteilung im Gesamtkollektiv

Die Herkunft der befragten Schüler/innen stellt sich wie folgt dar: Die Mehrheit der befragten Jugendlichen, nämlich 20,75% geben an, in der Stadt Traun zu leben, 18,87% wohnen in Haid und 17,92% in der Stadt Linz. Daher kommt ein Großteil der Befragten aus den angrenzenden Wohnregionen nahe des Standorts der Schule. Diese drei häufigsten genannten Wohnorte decken gleichzeitig mehr als die Hälfte der Gesamtstichprobe ab. 11,32% der Schüler/innen geben Leonding, 9,43% Ansfelden, 6,60% Pucking und 5,66% Pasching als Wohnort an. Der Rest der Befragten teilt sich auf die Orte (Gemeinden) Neuhofen an der Krems, Hörsching, Marchtrenk auf, zuletzt gefolgt von Kematen und Oftring.

- Beruf und Zugehörigkeit zum Religions- oder Ethikunterricht

Zielgruppe für die wissenschaftlich durchgeführte Studie waren Schüler und Schülerinnen der Bundeshandelsakademie und –schule Traun im Alter von 14 bis 20 Jahren.

Um die Stichprobe mit der Bevölkerung oberösterreichischer Jugendlicher vergleichen zu können, wurde auf Daten der Jugendwertestudie 1999/2000⁴⁹ und Jugendwertestudie 2011⁵⁰ zurückgegriffen. Grund dafür ist, dass sie ähnlich der Stichprobenstruktur der Repräsentativbefragung der bereits durchgeführten Studien definiert und festgelegt sind und somit zugleich für spezifische Vergleiche herangezogen werden können.

Um ein möglichst umfassendes und kein einseitiges Ergebnis hinsichtlich der Einstellung zu Religion und Ethik zu erhalten, wurde die Stichprobe durch das zusätzliche Merkmal „Unterrichtszugehörigkeit“ festgelegt. Folglich teilt sich die Gesamtstichprobe in jeweils 53 Schüler/innen, die den Religionsunterricht, und 53 Schüler/innen, die den Ethikunterricht besuchen.

Geschlecht	Schüler – Religionsunterricht	Schüler – Ethikunterricht	Gesamt
weiblich	31 (29,25%)	26 (24,53%)	57 (53,77%)
männlich	22 (20,75%)	27 (25,47%)	49 (46,23%)
gesamt	53 (50,00%)	53 (50,00%)	106 (100%)

Abb. 6: Jeweilige Unterrichtszugehörigkeit in Korrelation mit Geschlecht

In der Abbildung ist ersichtlich, dass die Mehrheit der Befragten insgesamt weiblich ist und den Religionsunterricht besucht. Es lässt sich feststellen, dass die Anzahl der männlichen Befragten, die gleichzeitig den Ethikunterricht besuchen (25,47%), nur minimal höher ist als die der weiblichen und zugleich Ethikunterricht besuchenden Befragten (24,53%) und daher für das Gesamtergebnis keine Bedeutung hat.

⁴⁹ Vgl. Jugendwertestudie 1999/2000

⁵⁰ Vgl. Jugendwertestudie 2011

4.3 Auswertung – Deskriptive Statistik

4.3.1 Interpretation der Ergebnisse nach Dimensionen

Dieses Unterkapitel bietet einen Überblick über die wichtigsten Ergebnisse der wissenschaftlich durchgeführten Studie. Um ein möglichst umfassendes Bild hinsichtlich der Religiosität der Teilnehmer/innen zu erstellen, ist es nötig neben den festgelegten Merkmalen auch die unterschiedlichen Glaubensdimensionen in Anlehnung an Charles Glock hinzuzuziehen (Vgl. Knoblauch 1999: 93). Glocks multidimensionales Modell zur Messung der Religiosität inkludiert weitere Bestimmungsfaktoren wie beispielsweise die religiöse Sozialisation oder die individuelle Konfession der Befragten.

Glaubensdimensionen nach Charles Glock ⁵¹	Frage des Online Fragebogens
Ideologische Dimension (religiöser Glaube)	Frage 6: Welcher Religionsgemeinschaft gehören Sie an? Frage 7: Wurden Sie religiös erzogen? Frage 8: Für wie religiös halten Sie sich selbst? Frage 9: Für wie spirituell halten Sie sich selbst? (unabhängig davon, ob Sie religiös sind oder nicht) Frage 12: <i>(Bitte beantworten Sie folgende Aussage nach Ihrem persönlichen Empfinden)</i> 12e. Ich trete mit dem Göttlichen auf meine eigene Weise in Verbindung. 12f. Gläubige sind anderen gegenüber intolerant.

⁵¹ Vgl. Knoblauch 1999: 92f

Dimension der öffentlichen und privaten religiösen Praxis (Rituale) + Religiöse Erfahrung	Frage 11: Wie häufig üben Sie folgende Aktivitäten aus? 11a. Am Gottesdienst teilnehmen. 11b. Gemeinschaftlichen Gebeten und Ritualen beiwohnen. 11c. Kontakt mit religiöser Gemeinschaft. 11d. Religiöse Texte oder die Bibel lesen. 11e. Heilige Orte besuchen. 11f. Persönliche Gebete und Rituale vollziehen. 11g. Meditieren (allein). 11h. Meditieren (in der Gruppe). 11i. Yoga und andere Entspannungsübungen ausführen. 11j. Karten legen. 11k. Pendeln. Frage 12: 12g. Ich habe Erfahrung mit einer göttlichen Macht gemacht, die mir etwas mitteilen wollte
Intellektuelle Dimension (religiöses Wissen)	Frage 5: Welche der folgenden Bereiche ist Ihnen persönlich im Leben wichtig? • Familie, Freunde, Arbeit/Beruf, Religion, Ethik, Spiritualität Frage 10: 10a. Sich mit Glaubensfragen beschäftigen. 10b. Bücher oder Texte über religiöse Themen lesen. 10c. Über den Sinn des Lebens nachdenken. 10d. Mit anderen Menschen über religiöse Themen austauschen. 10e. Sich mit dem Thema Ethik beschäftigen. Frage 12: 12h. Religion ist überflüssig. 12i. Ethik ist überflüssig.

Dimension der religiösen Wirkung (Konsequenzen)	Frage 12: 12a. Religion ist Aberglaube. 12b. Gott ist eine menschliche Erfindung. 12c. Ich bezeichne mich als Atheisten. 12d. Religionen sind schädlich. Frage 13: Was bedeutet für Sie Ethik im Gegensatz zu Religion?
Dimension – Haltung zur Moderne	Frage 12: 12j. Ich blicke mit Optimismus in die Zukunft. 12k. Ich fühle mich von der modernen Welt überfordert. 12l. Man weiß heutzutage nicht, woran man glauben soll. 12m. Die zunehmende Vielfalt von religiösen Gruppen ist eine Ursache für Konflikte. 12n. Religion und Glaube ist Privatsache.

Abb. 7: Verteilung Fragen zu Glaubensdimensionen

In den folgenden Teilkapiteln werden alle Fragestellungen und Aussagen, denen eine bzw. mehrere Hypothesen zugrunde liegen, der jeweiligen Dimension zugeordnet und näher skizziert. Es wird angemerkt, dass nicht jede Frage des Online Fragebogens in der Auswertung bzw. Interpretation in Bezug auf die jeweilige Dimension analysiert und näher beschrieben wird. Das Hauptaugenmerk wird auf die relevantesten Ergebnisse der wissenschaftlich durchgeführten Studie in Hinblick auf das Thema gerichtet.

4.3.1.1 Ideologische Dimension (religiöser Glaube)

Folgende Fragen des Online Fragebogens wurden der ideologischen Dimension zugeordnet und werden anschließend im Einzelnen ausführlicher analysiert und beschrieben:

Frage 6: Welcher Religionsgemeinschaft gehören Sie an?

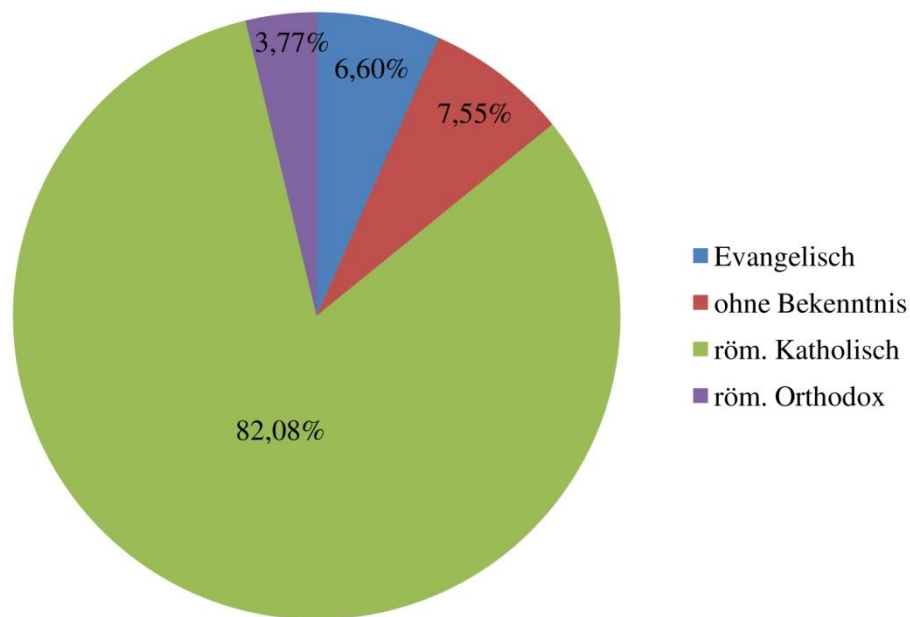


Abb. 8: Religionsgemeinschaft

Die Anzahl Katholiken der Diözese Linz (Stand: Jänner 2013) liegt bei 1.000.314 und entspricht 70,3% der katholischen Gesamtpopulation von Oberösterreich.⁵² In der wissenschaftlich durchgeführten Studie liegt der Anteil an römisch-katholisch Befragten bei 82,08%. Lediglich 7,55% sind ohne Bekenntnis, 6,60% bezeichnen sich als evangelisch und 3,77% sind römisch-orthodox.

⁵² Diözese Linz

Frage 7: Wurden Sie religiös erzogen?

Die Schüler/innen wurden im Zuge des Online Fragebogens zu ihrer religiösen Erziehung befragt, um die religiöse Sozialisation beziehungsweise die Übernahme kirchlich geprägter Verhaltensweisen, wie beispielsweise Gottesdienstbesuch oder Gebetspraxis, im engeren Sinne analysieren zu können.

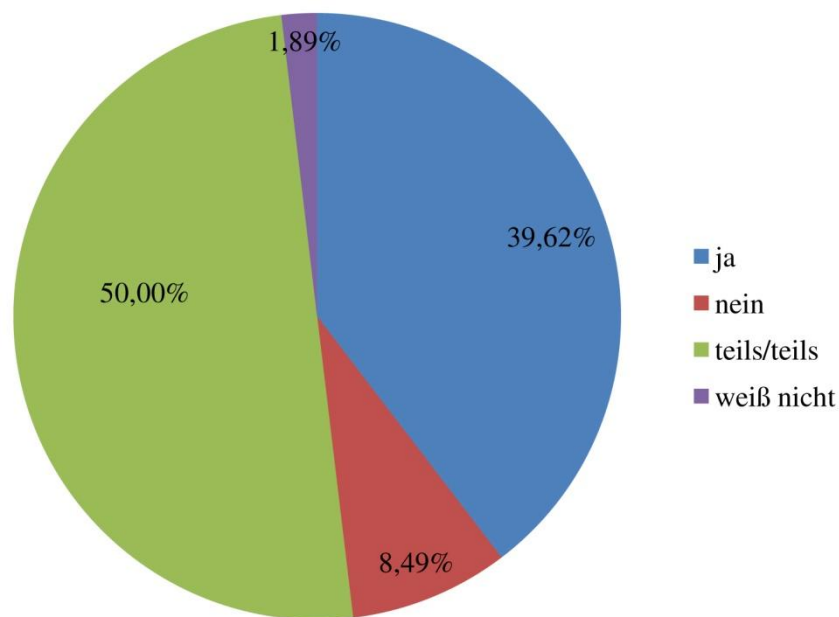


Abb. 9: Antwortverteilung religiöse Erziehung

Überraschenderweise waren exakt 50% aller Befragten unschlüssig darüber, ob sie nun religiös erzogen wurden oder nicht, und kreuzten daher die Antwortmöglichkeit „teils/teils“ an. 39,62% der Teilnehmer/innen gaben an religiös erzogen worden zu sein, 8,49% verneinten eine religiöse Erziehung und 1,89% konnten ihre religiöse Erziehung nicht einschätzen und antworteten mit „weiß nicht“.

Frage 8: Für wie religiös halten Sie sich selbst?

Frage 9: Für wie spirituell halten Sie sich selbst? (unabhängig davon, ob Sie religiös sind oder nicht)

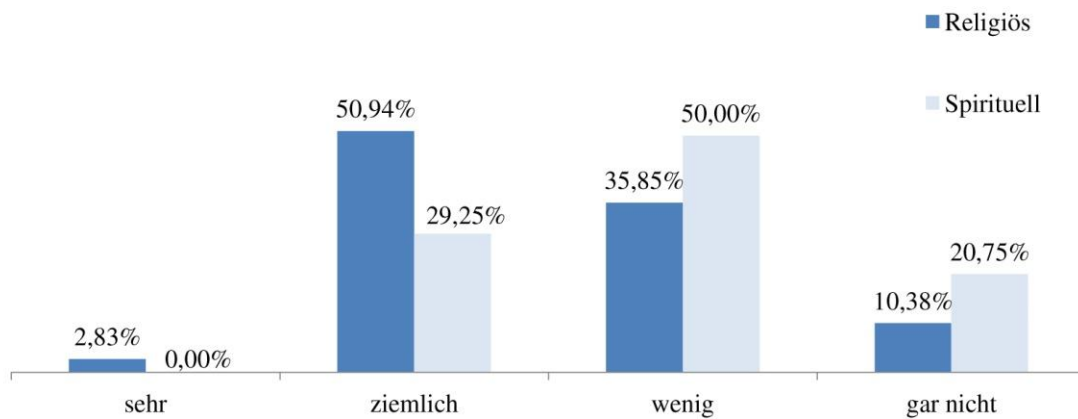


Abb. 10: Antwortverteilung Religiosität und Spiritualität (separat!)

Relativ knapp über die Hälfte der 106 Befragten bezeichnet sich selbst als sehr religiös (2,83%) oder ziemlich religiös (50,94%), während 35,85% sich als wenig religiös und 10,38% als gar nicht religiös einschätzen. Auffällig ist die Antwortverteilung hinsichtlich der spirituellen Selbsteinschätzung. Besonders auffallend ist die Anzahl jener, die sich für sehr spirituell halten, sie beträgt nämlich 0%. Insgesamt 70,75% aller befragten Teilnehmer/innen bezeichnen sich als wenig bzw. gar nicht spirituell. Zumindest 29,25% der 106 Befragten schätzen sich als ziemlich spirituell ein.

Somit kann festgehalten werden, dass sich Hypothese 1 „Die Zahl der spirituell befragten Personen ist höher als die der religiös befragten Personen“, in Bezug auf die empirischen Daten als falsch erwiesen hat. Die Annahme, dass die Anzahl der Spirituellen gegenüber jener der Religiösen höher ist, stellt sich daher als falsch heraus. Dies widerlegt den Trend bzw. die Annahme, dass Jugendliche in der heutigen Zeit mehr Interesse an Spiritualität haben als an Religiosität. Tatsache ist, dass sich nach wie vor 53,77% der Befragten als sehr oder ziemlich religiös einschätzen und überraschenderweise kein einzige(r) Teilnehmer/in sich als sehr spirituell einschätzt. Nur ein Anteil von 29,25% aller Befragten bezeichnet sich überhaupt als ziemlich spirituell.

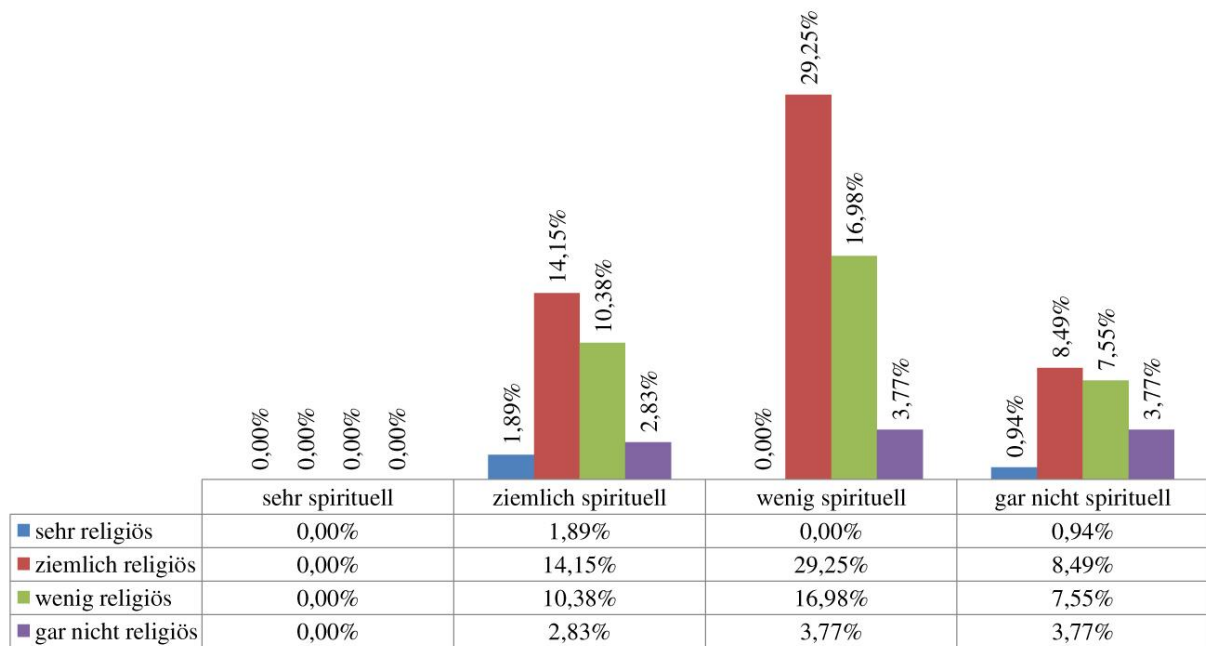


Abb. 11: Religiöse Selbsteinschätzung in Korrelation mit spiritueller Selbsteinschätzung

Hinsichtlich der religiösen Selbsteinschätzung in Korrelation mit der spirituellen Selbsteinschätzung lässt sich erkennen, dass 29,25% der Teilnehmer/innen ziemlich religiös sind, jedoch wenig spirituell. 16,98% bezeichnen sich selbst als wenig religiös und wenig spirituell und nur 14,15% der Befragten, die ziemlich religiös sind, sind auch gleichzeitig ziemlich spirituell. Allgemein kann gesagt werden, dass die Mehrzahl der Teilnehmer/innen eher ziemlich religiös, jedoch wenig bis gar nicht spirituell ist.

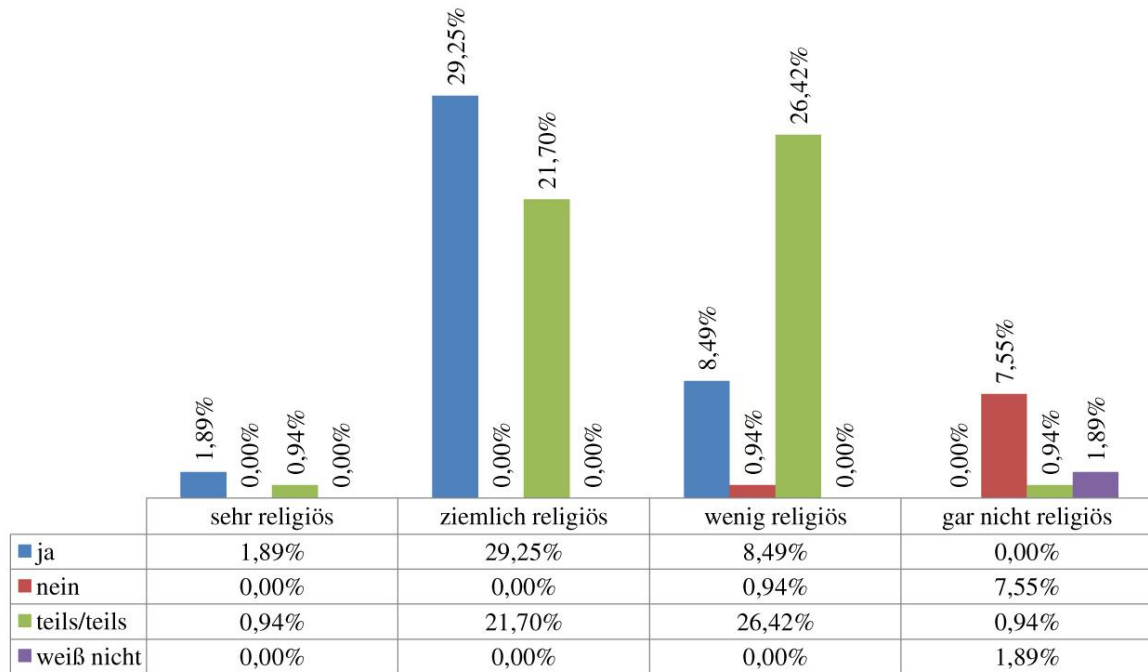


Abb. 12: Religiöse Erziehung in Korrelation mit religiöser Selbsteinschätzung

In der obigen Abbildung lässt sich erkennen, dass die folgende Hypothese 2: „*Je religiöser die Jugendlichen erzogen wurden, desto höher ist ihre religiöse Selbsteinschätzung*“ bestätigt werden kann. Etwa ein Drittel der Befragten, die religiös erzogen wurden, schätzt sich auch selbst als sehr (1,89%) oder ziemlich religiös (29,25%) ein und identifizieren sich somit mit ihrer Konfession.

Interessanterweise teilt sich die Anzahl derer, die die Antwortmöglichkeit „teils/teils“ hinsichtlich ihrer religiösen Erziehung angekreuzt haben fast gleichmäßig in „ziemlich religiös“ und „wenig religiös“ auf. 26,42% der Teilnehmer/innen geben an „teils/teils“ religiös erzogen worden zu sein und bezeichnen sich dennoch selbst als wenig religiös. Wiederum 21,70% sind „teils/teils“ religiös erzogen worden, jedoch schätzen sie sich selbst als ziemlich religiös ein.

Daraus lässt sich allenfalls schließen, dass möglicherweise die religiöse Erziehung nicht allzu streng war und den Jugendlichen daher die Möglichkeit zur jeweiligen individuellen Selbstentscheidung für oder gegen Religiosität gegeben war.

Frage 12 (e + f): Bitte beantworten Sie folgende Aussage nach Ihrem persönlichen Empfinden.

e.) Ich trete mit dem Göttlichen auf meine eigene Weise in Verbindung.

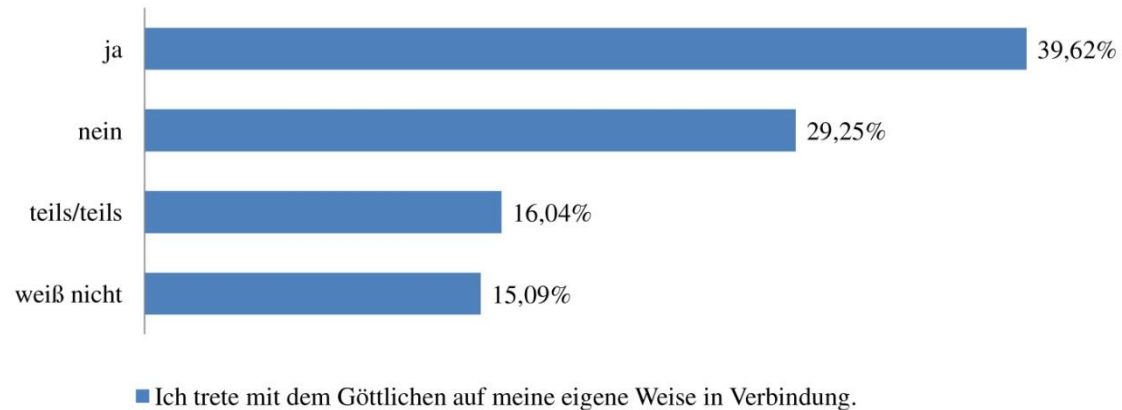


Abb. 13: Eigene Verbindung zu Gott

f.) Gläubige sind anderen gegenüber intolerant.

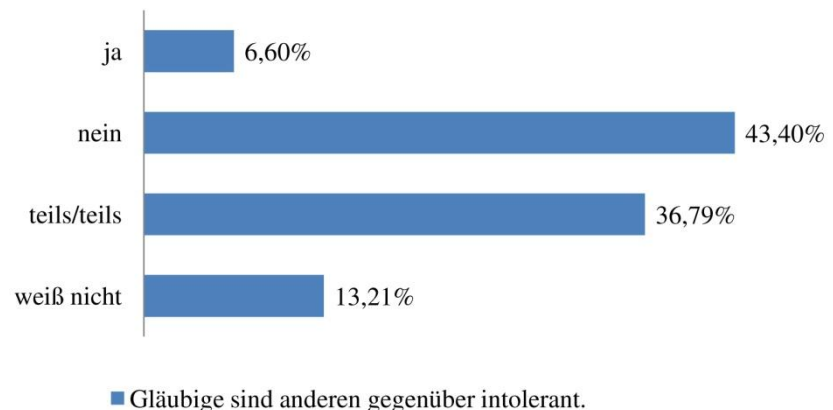


Abb. 14: Eigene Intoleranz

Hinsichtlich der Einstellung zu Religion kann festgehalten werden, dass die Befragten tendenziell eher positiv gestimmt sind. 39,62% der Befragten stimmen der Aussage „Ich trete mit dem Göttlichen auf meine eigene Weise in Verbindung“ zu. Hingegen haben 29,25% keine eigene Verbindung zu Gott bzw. etwas Göttlichem. Fast die Hälfte der Befragten (43,40%) vertritt die Aussage, dass „Gläubige anderen gegenüber intolerant sind“. 36,79% sind der Ansicht, dass Gläubige teilweise Intoleranz gegenüber anderen zeigen und nur 6,60% der Teilnehmer/innen stimmen der Aussage mit „ja“ zu.

4.3.1.2 Dimension der öffentlichen und privaten religiösen Praxis (Rituale)

Die folgenden religiösen Rituale wurden zur besseren Darstellung der Ergebnisse in jeweils religiöse und spirituelle Praktiken geteilt.

Frage 11: Wie häufig üben Sie folgende Aktivitäten aus?

Religiöse Praktiken (öffentlich und privat)

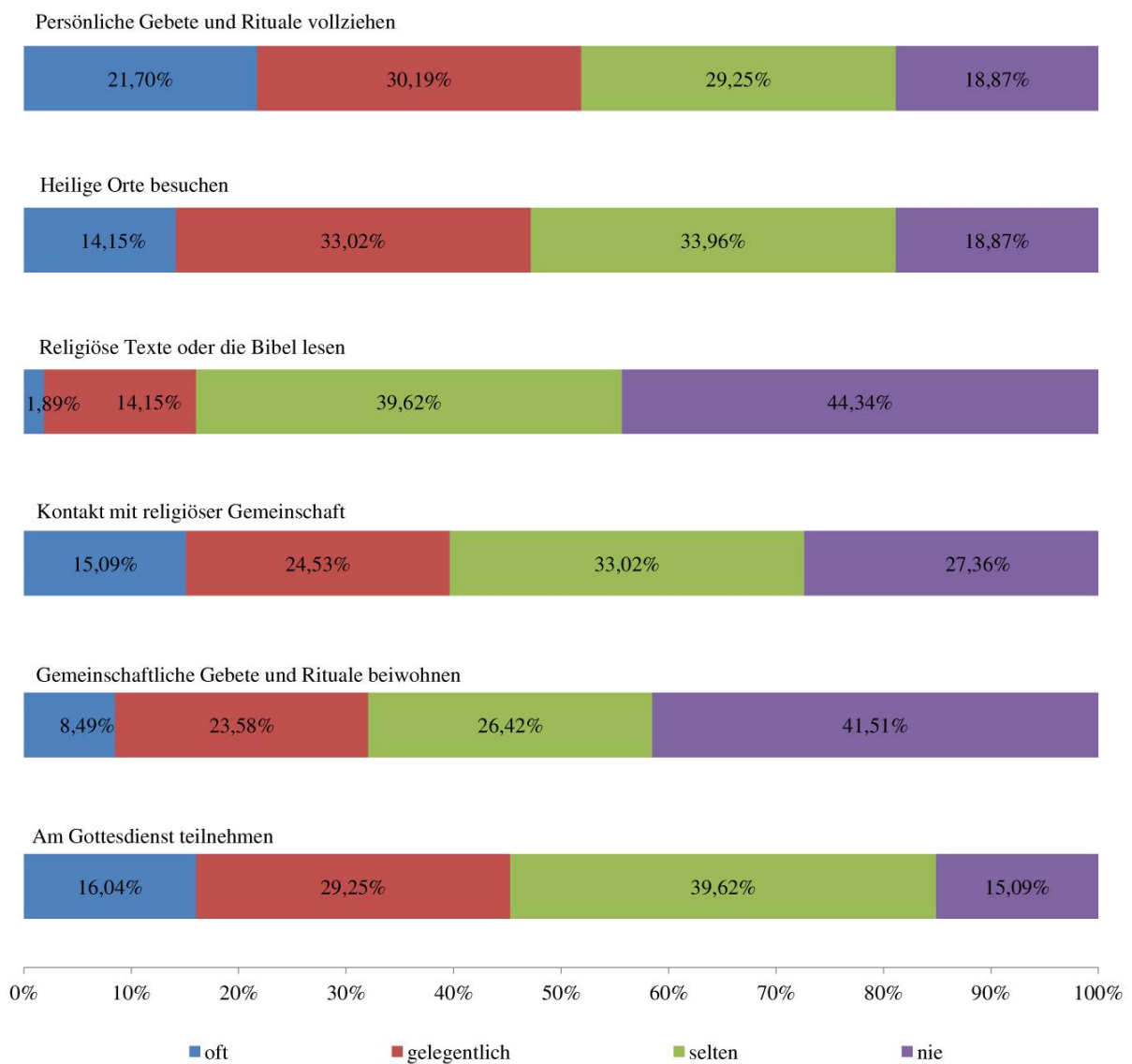


Abb. 15: Antwortverteilung religiöse Praktiken

Die wichtigste religiöse Praktik der Befragten ist die Ausübung persönlicher Gebete und Rituale, die 21,70% oft und 30,19% gelegentlich vollzogen wird. Für knapp mehr als die Hälfte hat der Besuch von heiligen Orten und die Teilnahme am Gottesdienst keine große Bedeutung. 26,42% der Befragten geben an, selten bzw. nie (41,51%) gemeinschaftlichen Gebeten und Ritualen beizuwohnen. Die am wenigsten ausgeübte religiöse Praktik sind das Lesen von religiösen Texten oder die Bibel. 39,62% der Teilnehmer/innen geben an, dies selten zu tun, und sogar 44,34% lesen beides nie. In etwa die Hälfte der 106 Befragten hat oft bzw. gelegentlich Kontakt mit einer religiösen Gemeinschaft.

Spirituelle Praktiken (öffentlich und privat)

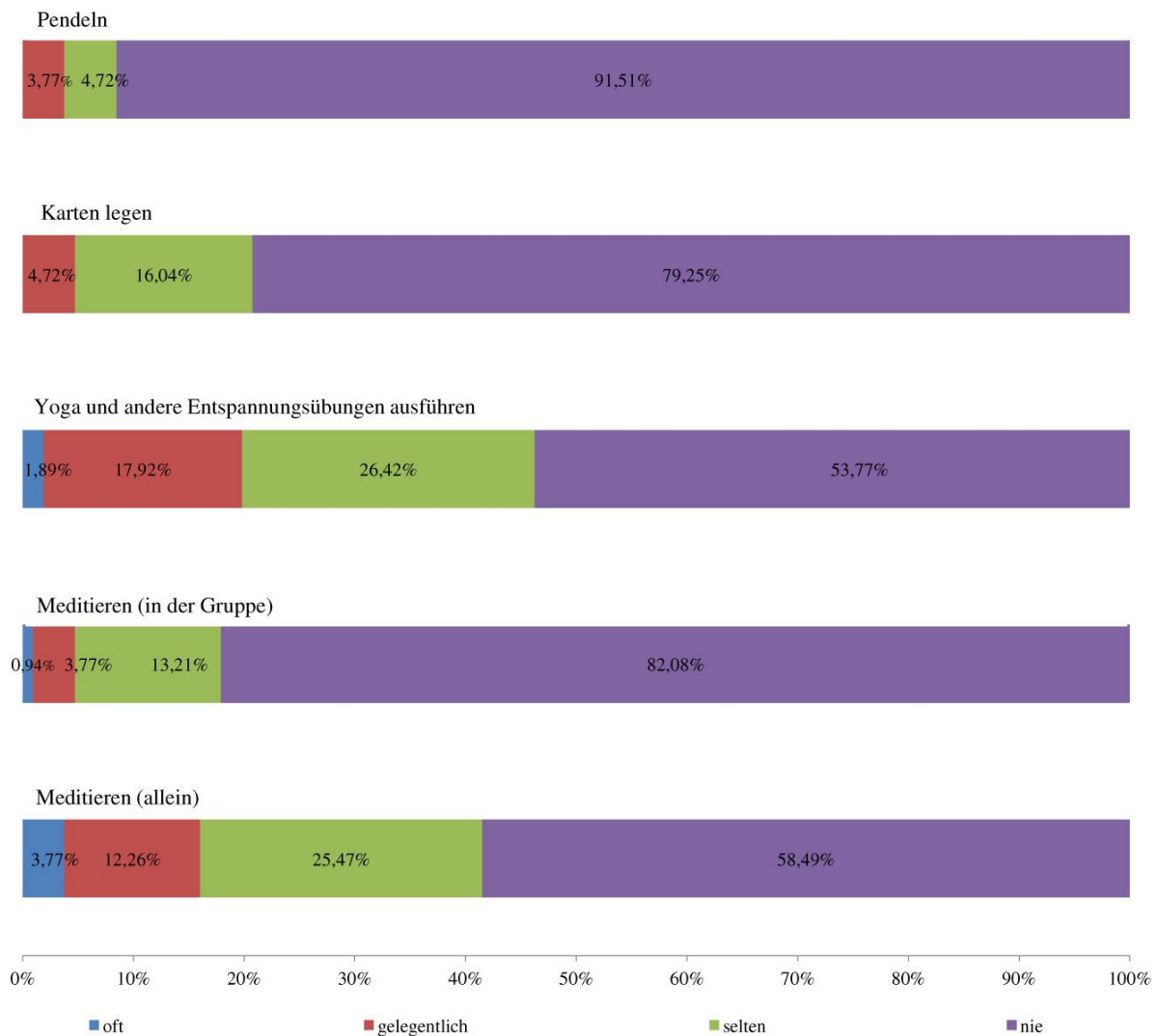


Abb. 16: Antwortverteilung spirituelle Praktiken

„Yoga und andere Entspannungsübungen ausführen“ ist die am meisten verbreitete spirituelle Praktik der Befragten – doch lediglich 17,92% geben an, dies gelegentlich zu tun. Danach geben die Teilnehmer/innen an, oft (3,77%) bzw. gelegentlich (12,26%) allein zu meditieren. Mehr als 90% aller Befragten geben an, spirituelle Praktiken wie Pendeln, Karten legen oder Meditieren in der Gruppe selten oder nie auszuüben. Dieses Ergebnis erweist sich als besonders augenfällig. Prinzipiell kann die Hypothese 3: „Die befragten Jugendlichen üben tendenziell öfter religiöse Praktiken aus als spirituelle Praktiken“ bestätigt werden, da ein großer Teil der Schüler/innen insgesamt eher religiöse Praktiken vollziehen und spirituelle Praktiken in ihrem Leben eine sehr untergeordnete Rolle spielen.

Frage 12:

12g. Ich habe Erfahrung mit einer göttlichen Macht gemacht, die mir etwas mitteilen wollte.

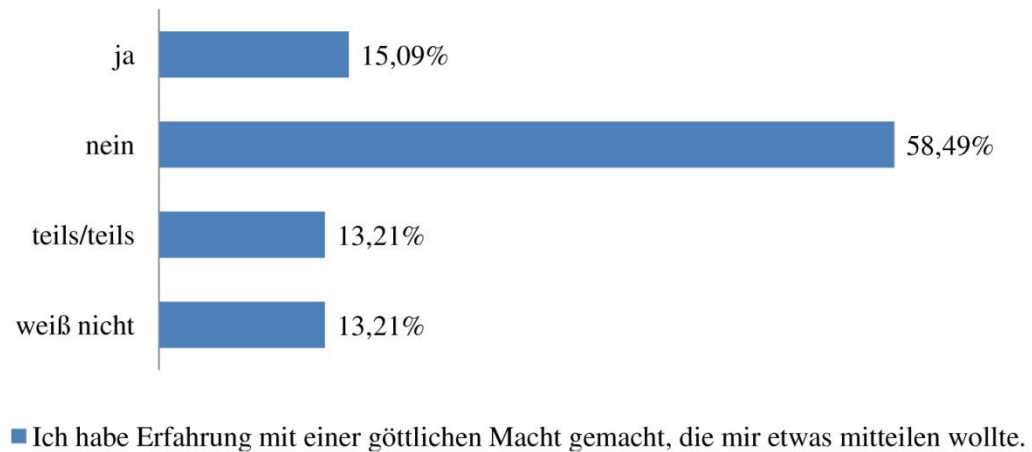


Abb. 17: Erfahrung mit göttlicher Macht

Mehr als die Hälfte der befragten Jugendlichen (58,49%) gibt an, keine Erfahrung mit einer göttlichen Macht in ihrem Leben gesammelt zu haben. Nur 15,09% bejahen diese Aussage und 13,21% stimmen ihr zum Teil zu.

4.3.1.3 Intellektuelle Dimension (religiöses Wissen)

Frage 10: Wie häufig üben Sie folgende Aktivitäten aus?

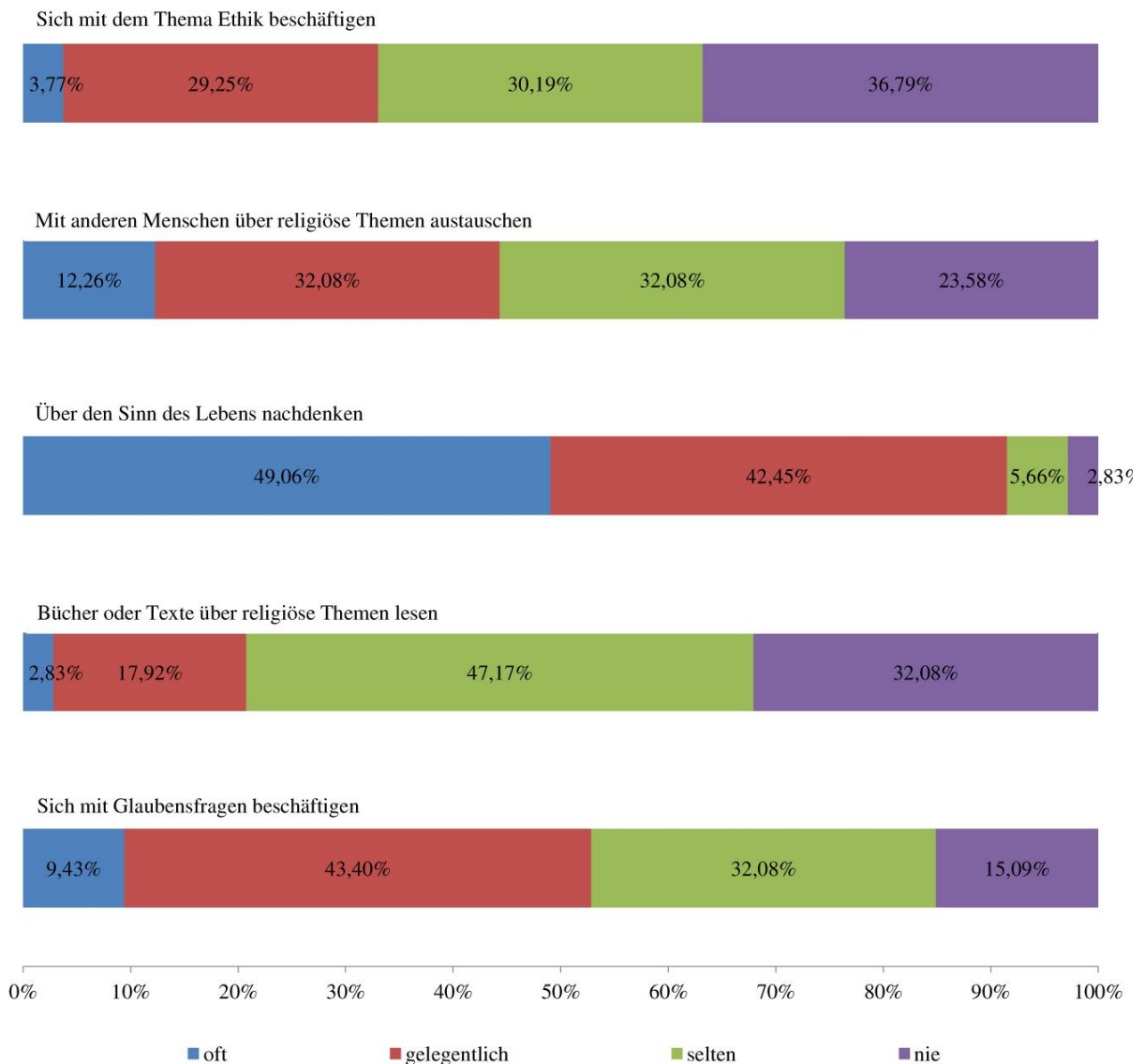


Abb. 18: Antwortverteilung religiöses Wissen/Einstellung

Die Antwortverteilungen der Befragten hinsichtlich ihrer Einstellung zu religiösen und spirituellen Thematiken bzw. ihrer religiösen Reflexivität lassen sich wie folgt zusammenfassen: Rund ein Drittel der Teilnehmer/innen (33,02%) beschäftigt sich oft oder gelegentlich mit dem Thema Ethik. 55,66% tauschen sich entweder selten oder nie mit anderen Menschen über religiöse Themen aus.

Die Mehrheit der Befragten, nämlich 91,51%, denkt oft oder gelegentlich über den Sinn des Lebens nach, während nur 2,83% angeben, nie darüber zu reflektieren. Das Lesen von Büchern oder Texten über religiöse Themen ist bei den Schüler/innen nicht sehr populär. 47,17% lesen Bücher oder Texte über religiöse Themen eher selten und 32,08% geben an, dies nie auszuüben. Knapp über die Hälfte (52,83%) aller Befragten beschäftigt sich oft (9,43%) oder gelegentlich (43,40%) mit Glaubensfragen.

Frage 12 (h + i): Bitte beantworten Sie folgende Aussage nach Ihrem persönlichen Empfinden.

h + i) Religion und Ethik sind überflüssig.

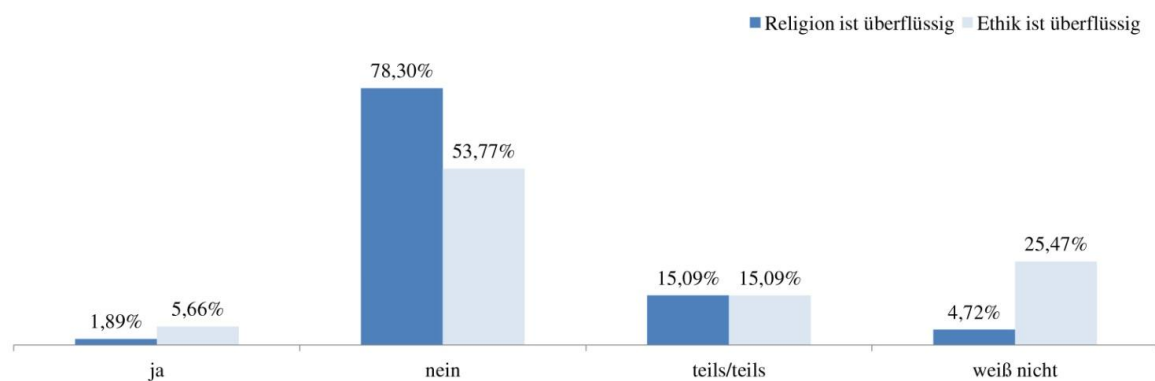


Abb. 19: Antwortverteilung Überflüssigkeit

Grundlegend haben die Befragten eine positive Einstellung gegenüber Religion, da 78,30% klar die Aussage „Religion ist überflüssig“ verneinen. Weniger als 2% sind der Ansicht, dass Religion überflüssig sei. Hinsichtlich der Einstellung zu Ethik und deren Überflüssigkeit bedienen sich 25,74% der Befragten der Antwortmöglichkeit „weiß nicht“. Knapp die Hälfte (53,77%) halten Ethik als nicht überflüssig, hingegen 5,66% schon. Die Anzahl der Befragten, die eine geteilte Meinung über die Überflüssigkeit von Religion und/oder Ethik haben, hält sich exakt die Waage mit 15,09%.

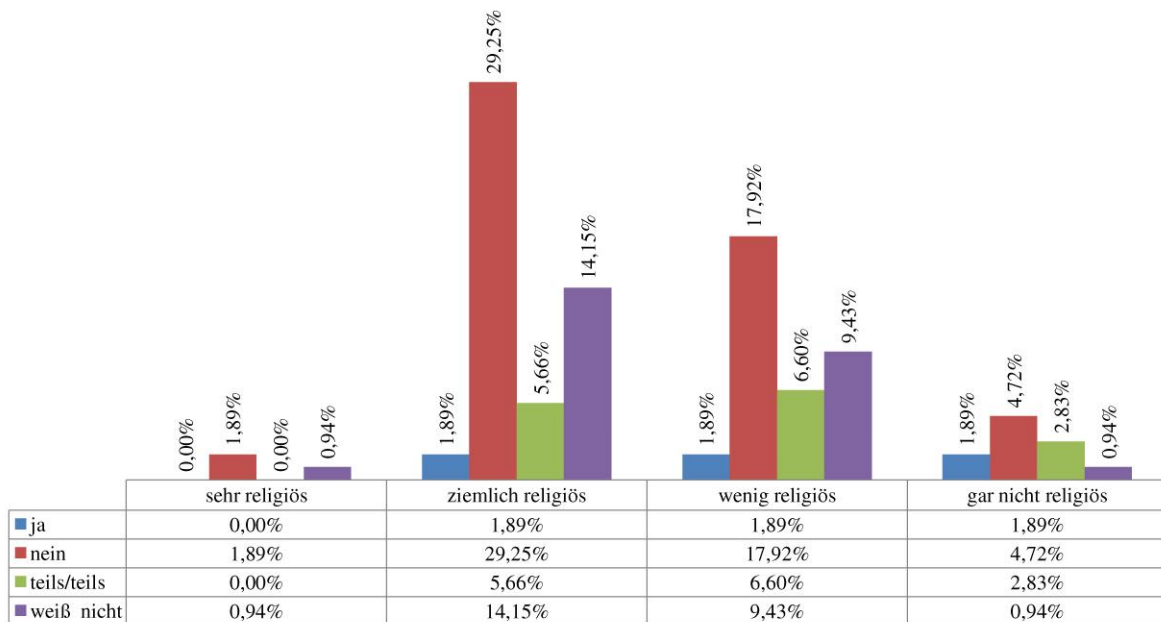


Abb. 20: Sehr und ziemlich Religiöse in Korrelation mit Ethik-Überflüssigkeit

Es ist erkennbar, dass die Hypothese 4: „Sehr bzw. ziemlich *religiös* befragte Jugendliche dazu tendieren, dass *Ethik überflüssig ist.*“, verneint werden muss. 31,14% der sehr bzw. ziemlich Religiösen widersprechen der Annahme und befinden Ethik als nicht überflüssig. Interessanterweise glauben aussagekräftige 17,92% der wenig Religiösen, dass Ethik nicht unnötig ist.

4.3.1.4 Dimension der religiösen Wirkung (Konsequenzen)

Frage 12 (a + d): Bitte beantworten Sie folgende Aussage nach Ihrem persönlichen Empfinden.

a + d) Religion ist Aberglaube und Religion ist schädlich.

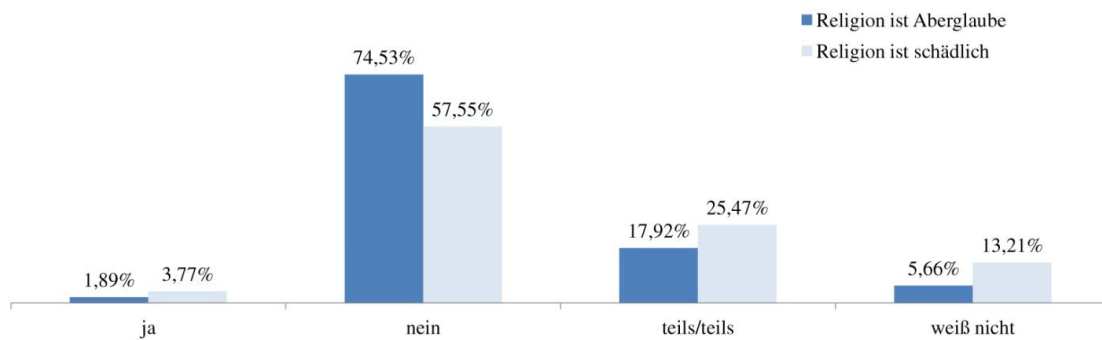
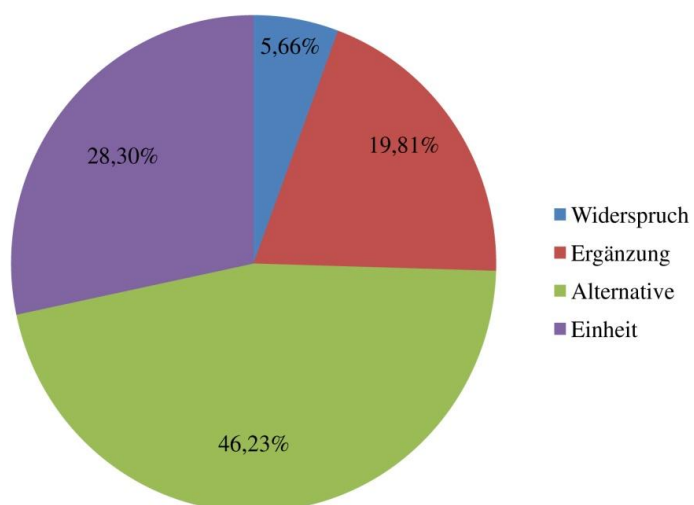


Abb. 21: Religion Aberglaube/Religion schädlich

Für 74,53% ist Religion kein Aberglaube und knapp über die Hälfte (57,55%) bezeichnet Religion als nicht schädlich. Immerhin haben 17,92% und 25,47% eine geteilte Meinung darüber, ob Religion zugleich Aberglaube und schädlich ist.

Frage 13: Was bedeutet für Sie Ethik im Gegensatz zu Religion?



46,23% aller Befragten sind der Ansicht, dass Ethik im Gegensatz zu Religion eine Alternative darstellt. 28,30% der Teilnehmer/innen empfinden Ethik und Religion als Einheit bzw. 19,81% würden es als Ergänzung beschreiben. Lediglich 5,66% bezeichnen Ethik und Religion als Widerspruch.

Abb. 22: Antwortverteilung Ethik vs. Religion

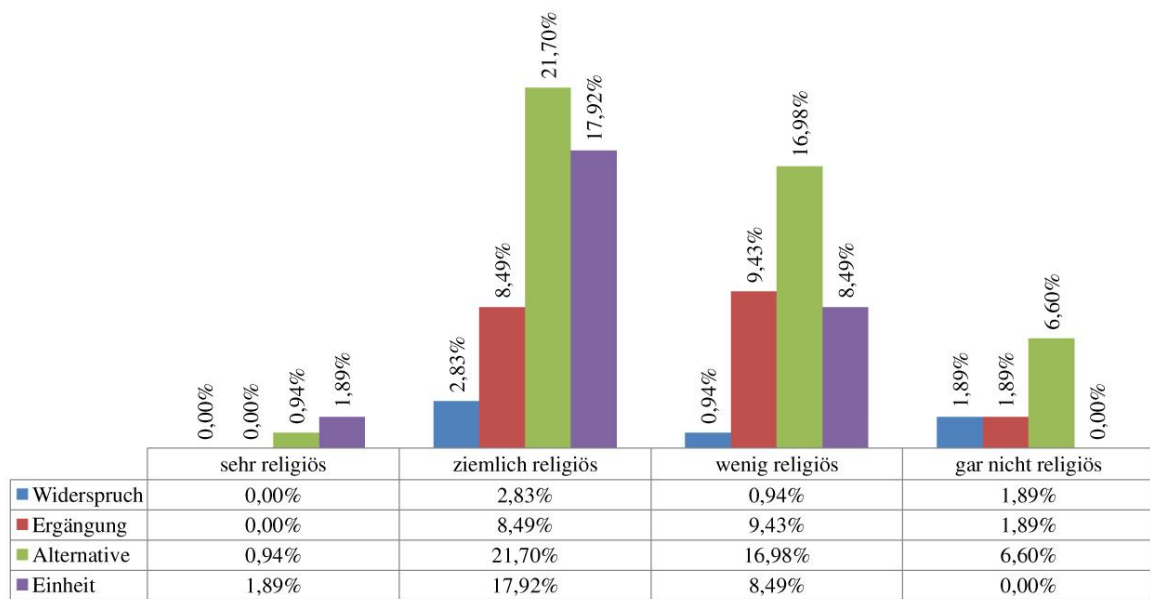


Abb. 23: Religiöse Selbsteinschätzung in Korrelation mit Bedeutung Ethik zu Religion

Laut der Abbildung kann die Hypothese 5: „Für religiös befragte Jugendliche stellt Ethik im Gegensatz zu Religion eine Ergänzung dar“ nicht verifiziert werden. Lediglich 17,92% der ziemlich und wenig religiös Befragten geben an, dass Ethik im Gegensatz zu Religion eine Ergänzung ist. Überraschenderweise bezeichnet kein/e einzig sehr religiöse/r Teilnehmer/in Ethik im Gegensatz zu Religion als Ergänzung. Für einen großen Teil der sehr, ziemlich und wenig religiösen Jugendlichen ist Ethik im Gegensatz zu Religion eine Alternative.

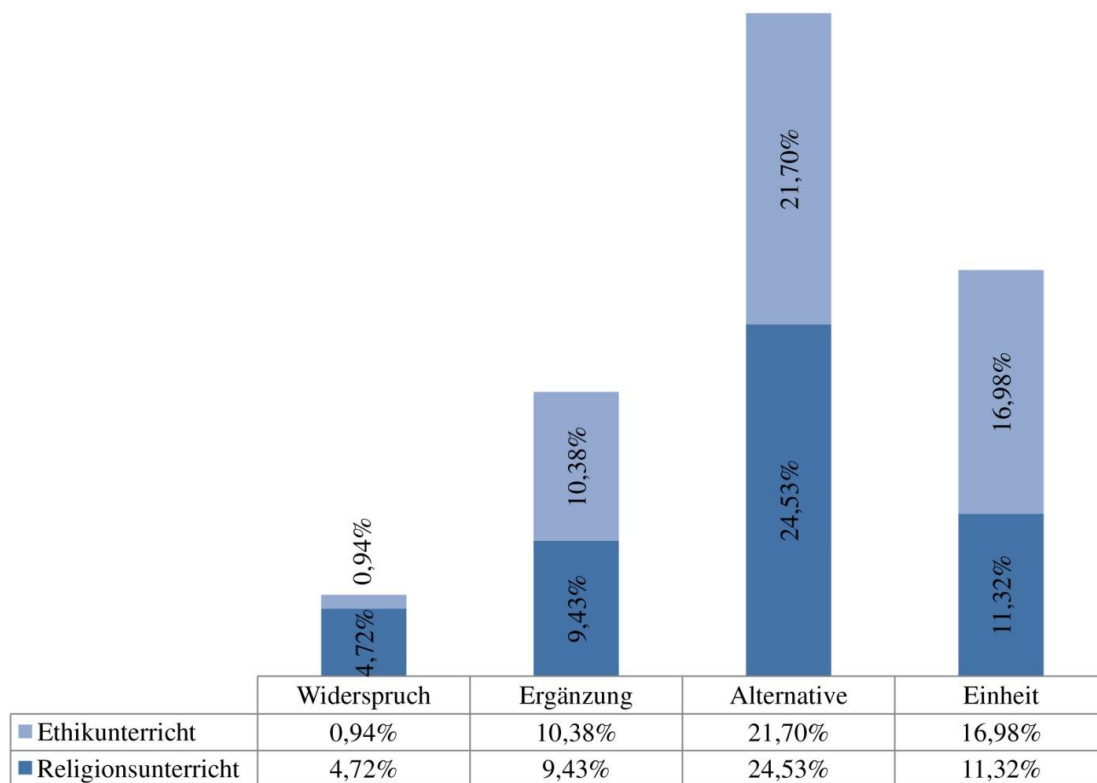


Abb. 24: Bedeutung Ethik zu Religion in Korrelation mit Beruf

In der Abbildung ist klar ersichtlich, dass die Hypothese 6: „Für befragte Jugendliche, die den Ethikunterricht besuchen, stellt Ethik eine Alternative zu Religion dar“ bestätigt werden kann. 21,70% aller Befragten, die den Ethikunterricht besuchen, gleich ob männlich oder weiblich, sind der Ansicht, dass Ethik im Gegensatz zu Religion eine Alternative darstellt. Interessanterweise lässt sich auch erkennen, dass für die Mehrheit der Befragten (24,53%), die den Religionsunterricht besuchen, Ethik verglichen mit Religion eine Alternative ist.

4.3.1.5 Dimension – Haltung zur Moderne

Hypothese 7: Je höher die Religiosität bzw. Spiritualität, desto optimistischer ist der Blick in die Zukunft.

Hypothese 8: Je religiöser und spiritueller die befragten Jugendlichen sind, desto eher vertreten sie die Meinung, dass Religion und Glaube Privatsache sind.

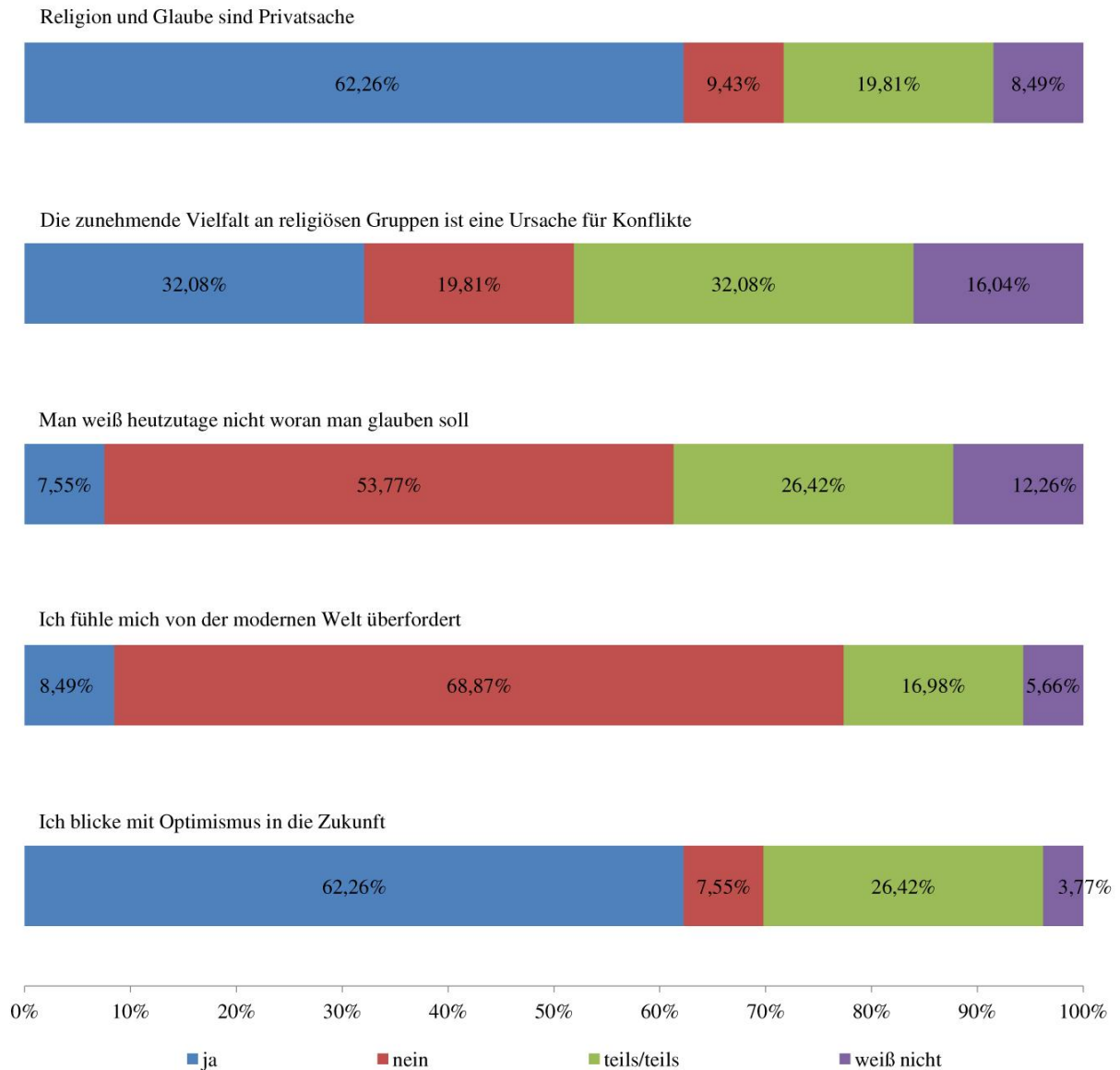


Abb. 25: Antwortverteilung Einstellung gegenüber Moderne

Es lässt sich bei der Aussage, dass Religion und Glaube Privatsache sind, eine relative Zustimmung von 62,26% der Befragten finden. Folglich kann die Hypothese 8: *„Je religiöser und spiritueller die befragten Jugendlichen sind, desto eher vertreten sie die Meinung, dass Religion und Glaube Privatsache sind“* bejaht werden. Nur 9,43% aller Befragten sehen Religion und Glaube nicht als Privatsache. Die Aussage, dass die zunehmende Vielfalt an religiösen Gruppen eine Ursache für Konflikte ist, teilen 32,08%, jedoch kreuzten auch gleich viele Befragte die Antwortmöglichkeit „teils/teils“ an, womit wiederum aufgezeigt wird, dass die Befragten hier keine klare Position beziehen. Knapp mehr als die Hälfte aller Teilnehmer/innen (53,77%) stimmen der Aussage, dass man heutzutage nicht weiß, woran man glauben soll, nicht zu. 26,42% geben kein eindeutiges Statement dazu ab und 12,26% enthalten sich einer Aussage. Im Allgemeinen ist die Haltung der Befragten zur Moderne mehrheitlich eher positiv, da sich nur 8,49% von der modernen Welt überfordert fühlen und 88,68% angeben, teilweise bzw. voll und ganz mit Optimismus in ihre Zukunft zu blicken.

5 Diskussion und Interpretation der wichtigsten Ergebnisse

Dieses Kapitel dient zur Überblicksdarstellung der Argumentation der wichtigsten Ergebnisse der wissenschaftlichen Studie. Die zentralen Forschungsergebnisse werden präsentiert und es wird versucht einige zuvor aufgestellte Forschungsfragen zu beantworten. Hierbei fokussiert man sich auf die Differenzierung zwischen Religion und Spiritualität, die Haltung oberösterreichischer Jugendlicher zur Moderne und letztlich auf die Möglichkeit, ob Ethik als Alternative zu Religion angesehen werden kann. Eine Kurzzusammenfassung der wichtigsten Forschungsergebnisse und ein möglicher Ausblick bilden den Abschluss der gesamten Forschungsarbeit.

5.1 Religion vs. Spiritualität

Die Veränderung der religiösen Landschaft ist ein global stattfindendes Phänomen. Auch in Österreich gewinnt dieses weltweite Ereignis immer mehr an Bedeutung und Aufmerksamkeit. Die aktuelle Situation zeigt auf, dass Religion allein in der Moderne nicht mehr adäquat erfasst werden kann, aufgrund der Veränderungen hinsichtlich des religiösen Feldes. Daher bedarf es einer ausgedehnteren Betrachtungsweise inklusive der Erfassung der Spiritualität und Religiosität, um eine Differenzierung bzw. Abgrenzung von Religion und Spiritualität bzw. in weiterer Folge von Religiosität angemessen festzustellen. Grund dafür ist, dass die religiösen Grenzen immer unschärfer werden oder letztlich sogar zerfallen.

Es kann festgehalten werden, dass trotz des allgemeinen religiösen Wandels, sich die Menschen in der Moderne nach wie vor stark an der Religion orientieren und der Glaube immer noch eine wichtige Bedeutung für das gesamte gesellschaftliche Kollektiv hat. Die Forschungsfrage, ob Religion im Gegensatz zu Spiritualität oder Ethik, das Handeln und Denken eines Menschen bestimmt, somit als Orientierung und Lebenssinn verstanden werden kann und aus dem Leben der Menschen nicht wegzudenken ist, lässt sich positiv bestätigen.

Anhand der Ergebnisse der wissenschaftlichen Studie ist erkennbar, dass Religion trotz Veränderung nach wie vor für knapp mehr als die Hälfte aller 106 Befragten wichtig ist. Demnach bezeichnen sich 2,83% als „sehr religiös“ oder 50,94% als „ziemlich religiös“.

Die Mehrheit der Befragten ist der christlichen Religion gegenüber positiv eingestellt und ist der Ansicht, dass Religion keineswegs überflüssig ist. 39,62% der Befragten treten mit dem Göttlichen auf ihre eigene Weise in Verbindung – ohne eine Verbindung zur Kirche oder zu religiösen Praktiken. Dementsprechend, lässt sich auch gleichermaßen festhalten, dass öffentliche und private religiöse Praktiken eher eine geringere Rolle für die Teilnehmer/innen spielen und demnach schwach ausgeprägt sind.

Als eine der wichtigsten religiösen Praktiken kann hierbei noch die Ausübung persönlicher Gebete und Rituale, die von 21,70% „oft“ und von 30,19% immerhin „gelegentlich“ vollzogen werden, genannt werden. Anhand der Ergebnisse hinsichtlich der religiösen Praxis ist erkennbar, dass sich Religion immer mehr in den privaten Bereich verlagert und sich somit zur Privatsache eines jeden Individuums entwickelt. Der Trend zeigt auf, dass der individuelle Glaube eines jeden Einzelnen nur noch selten mit einer religiösen Gemeinschaft in Verbindung steht. Vielmehr wandelt sich das Bild und jedes Individuum „bastelt“ sich seine eigene Glaubenswelt und vollzieht religiöse Praktiken nicht mehr im Kollektiv. Somit wird die individuelle Lebensweise und Glaubenseinstellung unter Einbezug subjektiver religiöser bzw. nicht-religiöser oder sogar spiritueller Aspekte und Ansichten beeinflusst und geformt.

Interessanterweise erweist sich die Annahme, dass die Anzahl der Spirituellen gegenüber jener der Religiösen höher ist, basierend auf die zuvor gestellte Forschungsfrage, als falsch. Die Ergebnisse der empirischen Untersuchung zeigen, dass sich der Trend von einem höheren Interesse an Spiritualität als an Religion den Jugendlichen in der Moderne nicht bestätigen lässt. Besonders auffällig war, dass sich selbst keine einzige Person als „sehr spirituell“ bezeichnet bzw. eingeschätzt hat. Tatsächlich bezeichnen sich 70,75% aller befragten Teilnehmer/innen als „wenig bzw. gar nicht spirituell“. Lediglich 29,25% schätzen sich überhaupt als „ziemlich spirituell“ ein. Zusammenfassend widerspricht die Forschungsfrage bzw. angenommene Hypothese den aktuell erhobenen Ergebnissen oberösterreichischer Jugendlicher.

Die Mutmaßung, dass die religiöse Erziehung eine Rolle bei der religiösen Selbsteinschätzung spielt, lässt sich bestätigen. So schätzen sich etwa ein Drittel aller Befragten, die religiös erzogen wurden, auch selbst als „sehr religiös“ (1,89%) oder „ziemlich religiös“ (29,25%) und identifizieren sich mit ihrem Glauben. Außerdem kann gesagt werden, dass sich die Mehrheit der Befragten, nämlich 91,51% das eigene Leben als sinnerfüllt wahrnehmen, da sie angeben entweder „oft“ oder „gelegentlich“ über den Sinn des Lebens nachzudenken.

5.2 Haltung Jugendlicher zur Moderne

Eine wichtige Forschungsfrage bezog sich auf die Einstellung der Jugendlichen hinsichtlich der Moderne. Die Frage war, ob junge Menschen die Sehnsucht nach einer neuen oder gar anderen Religion(sform) verspüren und ob Menschen der Moderne dazu neigen, sich ihre persönliche und individuelle Glaubenseinstellung zu formen. Es stellt sich weiters die Frage, wie Menschen in der Moderne mit der wachsenden religiösen Vielfalt umzugehen versuchen. Sind einige Menschen, besonders junge Menschen nicht einfach orientierungslos oder aufgrund des immensen religiösen Marktangebots schlichtweg überfordert und empfinden Unmut gegenüber der Moderne?

Allgemein gesagt, fühlen sich viele Menschen in der Moderne aufgrund vieler Veränderungen hinsichtlich der traditionellen Religion nicht mehr geborgen bzw. ihr nicht mehr vollkommen zugehörig. Im Antwortverhalten lässt sich dennoch feststellen, dass die Haltung der befragten Teilnehmer/innen gegenüber der Moderne mehrheitlich eher positiv ist und nicht ambivalent. Lediglich 8,49% der Befragten fühlen sich von der modernen Welt überfordert und die Mehrheit von 88,68% gibt an, „teilweise“ bzw. „voll und ganz“ mit Optimismus in die Zukunft zu blicken.

Die Auswertung zeigt, dass knapp die Hälfte der befragten Population (53,77%) die Aussage, dass „man heutzutage nicht mehr weiß, woran man glauben soll“, verneint. Während hingegen nur 7,55% aller Befragten Zweifel darüber haben und 12,26% angeben, es nicht zu wissen. Nichtsdestoweniger lässt sich festhalten, dass zweifelsohne ein Anteil der Befragten durchaus einen gewissen Unmut gegenüber der Moderne empfindet.

5.3 Ethik als Alternative zu Religion?

Um ein möglichst umfassendes Bild hinsichtlich der Einstellung und Haltung zu Religion und Ethik zu bekommen, wurde die Gesamtstichprobe durch das Merkmal „Unterrichtszugehörigkeit“ vordefiniert. Somit wurden im Zuge der Studie genau 53 Schüler/innen, die den Religionsunterricht, und 53 Schüler/innen, die den Ethikunterricht besuchen, befragt, um kein einseitiges Ergebnis zu erhalten.

Die Forschungsergebnisse der vorliegenden Arbeit bestätigen, dass der Thematik Ethik gegenüber Religion und Spiritualität insgesamt eher eine sehr geringe Bedeutung zukommt. Die Antwortverteilungen aller Teilnehmer/innen hinsichtlich der Einstellung zum Thema Ethik lässt sich wie folgt darstellen: Rund ein Drittel der Befragten (33,02%) beschäftigt sich „oft“ oder „gelegentlich“ mit dem Thema Ethik. 30,19% aller Befragten geben an sich eher „selten“ mit Ethik auseinander zu setzen und 36,79% tun dies sogar „nie“.

Eine der Forschungsfragen war, ob Ethik als funktionales Äquivalent zur traditionellen Religion gesehen werden kann oder ob Ethik schlichtweg überflüssig ist. In Bezug auf die Einstellung zu Ethik und deren Überflüssigkeit bedienen sich 25,74% der Teilnehmer/innen der Antwortmöglichkeit „weiß nicht“. Knapp die Hälfte, nämlich 53,77% sind der Ansicht, dass Ethik nicht überflüssig ist, hingegen 5,66% bejahen die Aussage.

Interessanterweise kann festgehalten werden, dass sich in Bezug auf die Meinung über die Überflüssigkeit von Religion und/oder Ethik, die Anzahl der Befragten, die die Antwortmöglichkeit „weiß nicht“ ankreuzten, exakt die Waage mit 15,09% hält.

Überdies ist erkennbar, dass die Annahme, dass „religiöse Jugendliche Ethik eher für überflüssig halten“, verneint werden muss. 31,14% aller „sehr bzw. ziemlich religiösen“ Teilnehmer/innen widersprechen der Annahme und befinden Ethik als nicht überflüssig. Überraschenderweise glauben sogar 17,92% der „wenig religiösen“ Befragten, dass Ethik nicht unnötig ist.

Abschließend soll auf die gestellte Forschungsfrage, ob Ethik eine Alternative zu Religion darstellt, näher eingegangen werden. Die Frage, ob Religion und Ethik eine Einheit bilden und zusammengehören oder ob Ethik eine moderne Alternative, eine Ergänzung oder sogar ein Widerspruch zur Religion bzw. Religiosität darstellt, soll anhand der Ergebnisse der empirischen Untersuchung geklärt werden.

Laut der Ergebnisse der Untersuchung sind im Allgemeinen 46,23% aller Befragten, gleichgültig ob sie den Ethik- oder Religionsunterricht besuchen, der Ansicht, dass Ethik im Gegensatz zu Religion eine Alternative darstellt. 28,30% geben an, Ethik und Religion als Einheit zu sehen, und 19,81% würden beides als Ergänzung beschreiben. Lediglich 5,66% aller Befragten bezeichnen Ethik als Widerspruch. Überraschenderweise kann noch angemerkt werden, dass für den Großteil der Teilnehmer/innen, die sich selbst als „sehr oder ziemlich religiös“ einschätzen, Ethik im Gegensatz zu Religion ebenfalls eine Alternative ist.

Abschließend zeichnet sich im Antwortverhalten der befragten Teilnehmer/innen, die den Ethikunterricht besuchen, ebenfalls ein ähnliches Bild ab. 21,70% aller befragten Personen, gleichgültig welches Geschlecht, sind der Meinung, dass Ethik zu Religion eine Alternative darstellt. Interessanterweise findet sich bei Personen, die den Religionsunterricht besuchen, eine annähernd gleichartige Darstellung der Ergebnisse. Für die Mehrheit der Befragten, nämlich 24,53% ist Ethik im Gegensatz zu Religion ebenso eine Alternative.

6 Zusammenfassung und Ausblick

Im Zuge dieser Arbeit wurde versucht zu zeigen, dass sich das Weltbild von Religion, Religiosität, Spiritualität und Ethik im Laufe der Zeit verändert hat. Die „Bereiche“ von Religion, Religiosität, Spiritualität und Ethik, mit denen sich diese Arbeit beschäftigt, ist auf den westlichen Kulturraum, der durch das Christentum beeinflusst ist, eingegrenzt. Ausgangspunkt der Betrachtung war die Darstellung unterschiedlicher Begrifflichkeiten, um einen Eindruck über die Vielfalt der Termini zu bekommen. Im Fokus der Arbeit stand nicht der Versuch eine allgemeingültige Begriffsbestimmung vorzunehmen. Es geht vielmehr darum den Wandel der christlichen Religion besser zu veranschaulichen.

Klassische Vertreter aus dem Bereich der Religionssoziologie wie unter anderem Emile Durkheim nahmen Bezug auf die Thematik. Im weiteren Verlauf wurde auf die unterschiedlichen Funktionen nach Kaufmann näher eingegangen. Ziel des ersten Kapitels war es einen Überblick über die verschiedenen Religionsbegriffe, die entsprechend der Literatur in einen substantiellen und funktionalen Religionsbegriff bzw. als „Heiliger Kosmos“ nach Berger unterteilt wurden. Des Weiteren wurden die Modelle zur Messung von Religion, nämlich das mehrdimensionale Modell der Religion nach Glock und das multidimensionale Modell der Religion nach Smart, näher betrachtet, die letztlich für die empirische Untersuchung eine Rolle spielten.

Es ist wichtig festzuhalten, dass sich bei Emile Durkheim der Religionsbegriff auf eine Lehre bzw. auf eine Verbindung mit der Gemeinschaft bezieht. Für ihn steht das Kollektiv im Mittelpunkt. Religion wird daher immer als eine gemeinschaftliche Aufgabe angesehen (Vgl. Durkheim 1994: 75). Die wichtigste Erkenntnis laut Zinser ist, dass jedes Individuum in der Moderne die Freiheit besitzt sich für oder gegen Religion zu entscheiden (Vgl. Zinser 1997: 156-160). Für Reichertz ist es essentiell, ob das Religiöse tatsächlich eine gewisse Funktion besitzt und es „[...] so wirkt wie Religion“ (Reichertz 2001: 844 zitiert nach Wunder 2005: 28).

Gleichzeitig lässt sich eine Entwicklung hinsichtlich der Gesellschaft in der Moderne feststellen. Im Vordergrund steht der Wandel der Gesellschaft und Religion der durch zahlreiche Transformations- und Modernisierungsprozesse, wie beispielsweise die Pluralisierung, Individualisierung und Privatisierung, beeinflusst wird. Es findet ein sogenannter Umbruch statt, bei welchem sich religiöse Traditionen wandeln und somit die religiöse Landschaft beeinflussen. Hinzu kommt eine parallele Veränderung auf dem gesamten religiösen Feld. Aufgrund der Trennung von Kirche und Staat entstand ein sogenannter Markt der Religionen. Hier ergibt sich die Frage, wie mit diesen neuen religiösen Bewegungen umgegangen werden soll.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass sich sowohl Religion, Religiosität, Spiritualität als auch Ethik tatsächlich gewandelt haben, jedoch nicht vollkommen von der Bildfläche verschwunden sind. Religion ist seit Beginn der Menschheit ein wesentlicher Bestandteil einer jeden Gesellschaft und dient dem Menschen zur Orientierung und Kulturfähigkeit. Im Allgemeinen hat sich Religion selbst verändert und es bildeten sich neue religiöse Bewegungen bzw. Glaubensrichtungen heraus, die zugleich einen gesellschaftlichen Wandel mit sich zogen. Das Religiöse hat sich mit dem Profanen vereint und tritt in unterschiedlichsten Formen zu Tage bzw. wird sichtbar.

Inwiefern Religion, Spiritualität bzw. Ethik zukünftig das Leben der Menschen im abendländischen Kulturraum bestimmen wird, kann nicht explizit vorausgesagt werden. Es ist vor allem von der kirchlichen Institution und ihren Anhängern/innen abhängig, ob sich die christliche Religion gegenüber anderen Religionsformen bzw. der Ethik noch immer behaupten kann oder in der Zukunft zunehmend an Bedeutung verlieren wird.

7 **Literaturverzeichnis**

Bücher und Artikel

- Angel, Hans-Ferdinand 2006: Religiosität. Anthropologische, theologische und sozialwissenschaftliche Klärungen. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer GmbH.
- Arnoldshainer Konferenz (Hg.) 1991: Religionen, Religiosität und christlicher Glaube. Eine Studie. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.
- Baier, Karl; Sinkovits, Josef (Hg.) 2006: Spiritualität und moderne Lebenswelt. Wien: LIT-Verlag.
- Beck, Ulrich; Beck-Gernsheim, Elisabeth 1994: Riskante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Berger, Peter L. 1980: Zwang zur Häresie. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- Berger, Peter L. 1994: Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einem Zeitalter der Leichtgläubigkeit. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- Berger, Peter L.; Berger Brigitte 1973: Das Unbehagen in der Modernität. Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- Bucher, Anton 2007: Psychologie der Spiritualität. Weinheim/Basel: Beltz Verlag.
- Campiche, Roland J. 2004: Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung. Zürich: Theologischer Verlag Zürich.
- Cap, Ferdinand 2006: Glaube und Religion aus Sicht eines Naturwissenschaftlers. Berlin: LIT Verlag.
- Dubach, Alfred; Campiche, Roland 1993: Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz Ergebnisse einer Repräsentativ-Befragung. Beiträge von A. Dubach, R. Campiche, M. Krüggeler, P. Voll und C. Bovay. Zürich/Basel.
- Durkheim, Emile 1994: Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Figl, Johann (Hg.) 2003: Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen. Innsbruck/Wien: Tyrolia Verlag.
- Gabriel, Karl 1996: Gesellschaft im Umbruch. In: Höhn, Hans-Joachim 1996: Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag GmbH.
- Glock, Charles 1969. In: Wunder, Edgar; Werlen, Benno (Hg.) 2005: Religion in der postkonfessionellen Gesellschaft. München: Franz Steiner Verlag GmbH.

- Gräb, Wilhelm; Charbonnier, Lars (Hg.) 2008: Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive. Berlin: LIT Verlag.
- Gross, Peter 1994: Die Multioptionsgesellschaft. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gross, Werner (Hg.) 1996: Psychomarkt – Sekten – Destruktive Kulte. Bonn: Deutscher Psychologen Verlag GmbH.
- Höhn, Hans-Joachim 1994: Gegen-Mythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart. Freiburg/Basel/Wien: Herder Verlag.
- Huber, Stefan 2008a: Der Religiositäts-Struktur-Test: Systematik und operationale Konstrukte. In: Gräb, Wilhelm; Charbonnier, Lars (Hg.) 2008: Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive. Berlin: LIT Verlag.
- Huber, Stefan. 2008b. Kerndimensionen, Zentralität und Inhalt. Ein interdisziplinäres Modell der Religiosität, in Journal für Psychologie, Jg. 16, Ausgabe 3: 1-5.
- Hübner, Dietmar 2014: Einführung in die philosophische Ethik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG.
- Kaldewey, Rüdiger; Niehl, Franz W. 2009: Grundwissen Religion. München: Kösel-Verlag.
- Kaufmann, Franz-Xaver 1989: Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Knoblauch, Hubert 1999: Religionssoziologie. Berlin: de Gruyter Verlag.
- Knoblauch, Hubert 2009: Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft. Frankfurt/New York: Campus Verlag.
- Krüggeler & Voll 1993. In: Wunder, Edgar; Werlen, Benno (Hg.) 2005: Religion in der postkonfessionellen Gesellschaft. München: Franz Steiner Verlag GmbH.
- Luckmann, Thomas 1991: Unsichtbare Religion. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Martin, Werner, 1990: Bestimmung und Abgrenzung von Ethik und Religion. Pfaffenweiler: Centaurus-Verlagsgesellschaft.
- Neuhold, Leopold 2000: Religion und katholische Soziallehre im Wandel vor allem der Werte: Erscheinungsbilder und Chancen. Münster: LIT Verlag.
- Polak, Regina (Hg.) 2002: Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa. Ostfildern: Schwabenverlag.

- Polak, Regina 2008: Spiritualität – neuere Transformationen im „religiösen Feld“. In: Gräb, Wilhelm; Charbonnier, Lars 2008: : Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive. Berlin: LIT Verlag.
- Pollack, Detlef 2009: Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Simmel, Georg; Helle Horst, Jürgen (Hg.) 1989: Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie. Berlin: Duncker & Humblot.
- Suda, Max Josef 2005: Ethik. Ein Überblick über die Theorien vom richtigen Leben. Wien/Köln/Weimar: Böhlau Verlag.
- Thomas, Günter 2001: Implizite Religion. Theoriegeschichtliche und theoretische Unterscheidungen zum Problem ihrer Identifikation. Würzburg: Ergon-Verlag.
- Wippermann, Carsten 1998: Religion, Identität und Lebensführung. Typische Konfigurationen in der fortgeschrittenen Moderne. Opladen: Leske + Budrich.
- Wunder, Edgar; Werlen, Benno (Hg.) 2005: Religion in der postkonfessionellen Gesellschaft. München: Franz Steiner Verlag GmbH.
- Zinser, Hartmut 1997: Der Markt der Religionen. München: Wilhelm Fink Verlag.

Internetquellen

Begriffe: Ethik, Spiritualität, spirituell, Religion, Religiosität

Bibliographisches Institut 2014:

<http://www.duden.de/rechtschreibung/Ethik> (Zugriff am 10.09.2014).

<http://www.duden.de/rechtschreibung/Spiritualitaet> (Zugriff am 11.09.2014).

<http://www.duden.de/suchen/dudenonline/spirituell> (Zugriff am 11.09.2014).

<http://www.duden.de/suchen/dudenonline/Religion> (Zugriff am 12.09.2014).

<http://www.duden.de/rechtschreibung/Religiositaet> (Zugriff am 12.09.2014).

Definition von Religion:

<http://www.religion-ethik.de/religion/definition-was-ist-religion.html>
<http://www.bruderinfo.com/>
<http://de.statista.com/statistik/kategorien/kategorie/8/themen/909/branche/religion/>
<http://www.answeromat.com/q/what-is-the-definition-of-religion>
<http://www.laenderdaten.de/bevoelkerung/religionen.aspx>
(Zugriff am 19.10.2014).

Scarano, Nico. 2002 Metaethik:

Scarano, Nico: „Metaethik - ein systematischer Überblick“ in:
http://www.philosophie.phil.uni-erlangen.de/lehrstuehle/lehrstuhlIII/Scarano_Metaethik.pdf (Zugriff am 30.09.2014).

BG/BRG/BORG Hartberg Spiritualität:

Begriff Spiritualität unter Thema „Spiritualität und Meditation“, Inhalt „Spiritualität“ in:
http://www.gym-hartberg.ac.at/schule/images/stories/Religion/themen_matura/05_Spiritualitt.pdf (Zugriff am 18.09.2014).

BG/BRG/BORG Hartberg Spiritualität und Religion:

Begriff Spiritualität unter Thema „Spiritualität und Meditation“, Inhalt „Spiritualität und Religion“ in: http://www.gym-hartberg.ac.at/schule/images/stories/Religion/themen_matura/05_Spirit_Religion.pdf (Zugriff am 18.09.2014).

Kurzbericht Bertelsmann-Stiftung 2007:

Huber, Stefan; Klein, Constantin „Kurzbericht zu ersten Ergebnissen des Religionsmonitors der Bertelsmann-Stiftung“ in: http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:P8Lq_Y_6hZ4J:www.bertelsmann-stiftung.de/bst/de/media/xcms_bst_dms_23407_23408_2.pdf+&cd=1&hl=de&ct=clnk&gl=at (Zugriff am 14.10.2014)

Bertelsmann-Stiftung Artikel 2007:

Rieger, Martin. 2007 „Stirbt Religion in Österreich langsam aus?“ in: http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:6z8uUm1RTjoJ:www.bertelsmann-stiftung.de/bst/de/media/xcms_bst_dms_23413_23414_2.pdf+&cd=1&hl=de&ct=clnk&gl=at (Zugriff am 30.10.2014).

Jugendwertestudie 1999/2000:

Österreichisches Institut für Jugendforschung, Pressekonferenz zur Jugend-Wertestudie 25.6.2001, S. 1-2 in: http://www.ufg.ac.at/fileadmin/media/institute/kunst_und_gestaltung/bildnerische_erbildung/materialien_und_links/Pressedossier_Jugendwertestudie_1999-2000.pdf (Zugriff am 23.10.2014).

Jugendwertestudie 2011:

Institut für Jugendkulturforschung Wien: Februar 2012, S. 26-28; 40-42 in:
http://jugendkultur.at/wp-content/uploads/Bericht_Jugendwertestudie_2011.pdf (Zugriff am 20.10.2014).

Statistische Daten Katholische Kirche Österreich:

Katholische Kirche Österreich, Österreichische Bischofskonferenz 2011 in:
<http://www.katholisch.at/site/kirche/article/102078.html> (Zugriff am 30.10.2014).

Katholikenzahlen 2012:

Österreichische Bischofskonferenz, 2012 in:
<http://www.bischofskonferenz.at/content/site/home/article/560.html> (Zugriff am 12.07.2014)

HAK/HAS Traun:

Bundeshandelsakademie und -schule Traun in: <http://www.haktraun.at/> (Zugriff am 12.05.2014)

Diözese Linz:

Anzahl der Katholiken Diözese Linz, Jänner 2013 in: http://dioezese-linzold.at/redaktion/index.php?action_new=Lesen&Article_ID=940 (Zugriff am 17.10.2014).

8 **Abbildungsverzeichnis**

<i>Abb. 1: Vergleich Religiosität und Spiritualität</i>	<i>21</i>
<i>Abb. 2: Allgemeines Strukturmodell der Säkularisierung (Wunder 2005: 91)</i>	<i>59</i>
<i>Abb. 3: Schema zur Struktur des Religionsmonitor.....</i>	<i>80</i>
<i>Abb. 4: Alters- und Geschlechtsverteilung im Gesamtkollektiv</i>	<i>101</i>
<i>Abb. 5: Wohnortverteilung im Gesamtkollektiv</i>	<i>102</i>
<i>Abb. 6: Jeweilige Unterrichtszugehörigkeit in Korrelation mit Geschlecht</i>	<i>103</i>
<i>Abb. 7: Verteilung Fragen zu Glaubensdimensionen.....</i>	<i>106</i>
<i>Abb. 8: Religionsgemeinschaft</i>	<i>107</i>
<i>Abb. 9: Antwortverteilung religiöse Erziehung</i>	<i>108</i>
<i>Abb. 10: Antwortverteilung Religiosität und Spiritualität (separat!).....</i>	<i>109</i>
<i>Abb. 11: Religiöse Selbsteinschätzung in Korrelation mit spiritueller Selbsteinschätzung... </i>	<i>110</i>
<i>Abb. 12: Religiöse Erziehung in Korrelation mit religiöser Selbsteinschätzung.....</i>	<i>111</i>
<i>Abb. 13: Eigene Verbindung zu Gott.....</i>	<i>112</i>
<i>Abb. 14: Eigene Intoleranz.....</i>	<i>112</i>
<i>Abb. 15: Antwortverteilung religiöse Praktiken.....</i>	<i>113</i>
<i>Abb. 16: Antwortverteilung spirituelle Praktiken.....</i>	<i>115</i>
<i>Abb. 17: Erfahrung mit göttlicher Macht.....</i>	<i>116</i>
<i>Abb. 18: Antwortverteilung religiöses Wissen/Einstellung</i>	<i>117</i>
<i>Abb. 19: Antwortverteilung Überflüssigkeit.....</i>	<i>118</i>
<i>Abb. 20: Sehr und ziemlich Religiöse in Korrelation mit Ethik-Überflüssigkeit</i>	<i>119</i>
<i>Abb. 21: Religion Aberglaube/Religion schädlich</i>	<i>120</i>
<i>Abb. 22: Antwortverteilung Ethik vs. Religion</i>	<i>120</i>
<i>Abb. 23: Religiöse Selbsteinschätzung in Korrelation mit Bedeutung Ethik zu Religion</i>	<i>121</i>
<i>Abb. 24: Bedeutung Ethik zu Religion in Korrelation mit Beruf.....</i>	<i>122</i>
<i>Abb. 25: Antwortverteilung Einstellung gegenüber Moderne.....</i>	<i>123</i>

9 Fragebogen

Bei folgender wissenschaftlichen Untersuchung geht es um das Thema Religion und Ethik. Im ersten Abschnitt des Fragebogens werden Fragen zur eigenen Person gestellt. Im zweiten Abschnitt geht es um das eigene religiöse Weltbild und im letzten Abschnitt werden Fragen hinsichtlich der Einstellung zu Religion, Werte, Glaube, Spiritualität, Ethik und der Moderne gestellt.

Um die Untersuchung erfolgreich durchzuführen und die Daten auswerten zu können, ist es nötig alle Fragen zu beantworten (obgleich Sie religiös oder nicht-religiös sind).

Der Fragebogen wird max. 10 Minuten in Anspruch nehmen. Die Befragung ist natürlich anonym. Bitte beantworten Sie die Fragen wahrheitsgemäß und nach Ihrem persönlichen Empfinden. Beachten Sie, dass es keine richtigen oder falschen Antwortmöglichkeiten gibt.

Vielen Dank für Ihre Unterstützung!

1

Ihr Geschlecht (Pflichtfrage)

☐ Weiblich

☐ Männlich

2

Ihr Alter: (Pflichtfrage)

3

Ihr Wohnort: (Pflichtfrage)

4

Bitte wählen Sie eine entsprechende Berufsbezeichnung aus (Pflichtfrage)

- ☐ Schüler/in - Besuch des Religionsunterrichts
- ☐ Schüler/in - Besuch des Ethikunterrichts
- ☐ Student/in (Absolvierung des PPP Studiums)
- ☐ Student/in (Besuch/Absolvierung des Ethiklehrgangs)
- ☐ Student/in
- ☐ Ethiklehrer/in
- ☐ Religionslehrer/in

5

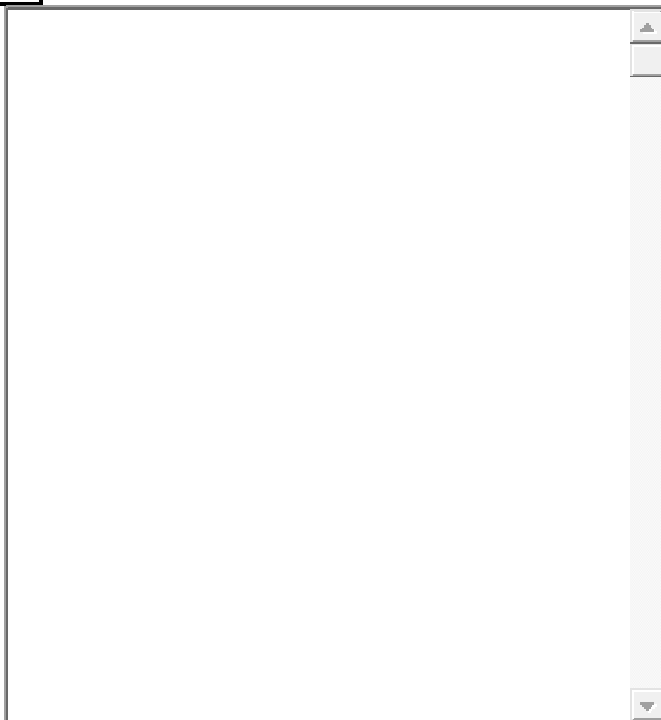
Welche der folgenden Bereiche ist Ihnen persönlich im Leben wichtig? (Pflichtfrage)

(Mehrfachnennungen sind möglich)

- ☐ Familie
- ☐ Freunde
- ☐ Arbeit / Beruf
- ☐ Religion
- ☐ Ethik
- ☐ Spiritualität

6

Welcher Religionsgemeinschaft gehören Sie an? (Pflichtfrage)



7

Wurden Sie religiös erzogen? (Pflichtfrage)

- ☐ Ja
- ☐ Nein
- ☐ Teils/teils
- ☐ Weiß nicht

8

Für wie religiös halten Sie sich selbst? (Pflichtfrage)

- ☐ Sehr religiös
- ☐ Ziemlich religiös
- ☐ Wenig religiös
- ☐ Gar nicht religiös

9

Für wie spirituell halten Sie sich selbst? (Pflichtfrage)

unabhängig davon ob Sie religiös sind oder nicht

- ☐ Sehr spirituell
- ☐ Ziemlich spirituell
- ☐ Wenig spirituell
- ☐ Gar nicht spirituell

10

Wie häufig üben Sie folgende Aktivitäten aus? (Pflichtfrage)

	Oft	Gelegentlich	Selten	Nie
Sich mit Glaubensfragen beschäftigen	☐	☐	☐	☐
Bücher oder Texte über religiöse Themen lesen	☐	☐	☐	☐
Über den Sinn des Lebens nachdenken	☐	☐	☐	☐
Mit anderen Menschen über religiöse Themen austauschen	☐	☐	☐	☐
Sich mit dem Thema Ethik beschäftigen	☐	☐	☐	☐

11

Wie häufig üben Sie folgende Aktivitäten aus? (Pflichtfrage)

	Oft	Gelegentlich	Selten	Nie
Am Gottesdienst teilnehmen	☐	☐	☐	☐
Gemeinschaftlicher Gebete und Ritualen beiwohnen	☐	☐	☐	☐
Kontakt mit religiöser Gemeinschaft	☐	☐	☐	☐
Religiöse Texte oder die Bibel lesen	☐	☐	☐	☐
Heilige Orte besuchen	☐	☐	☐	☐
Persönliche Gebete und Rituale vollziehen	☐	☐	☐	☐
Meditieren (allein)	☐	☐	☐	☐
Meditieren (in der Gruppe)	☐	☐	☐	☐
Yoga und anderen Entspannungsübungen ausführen	☐	☐	☐	☐
Karten legen	☐	☐	☐	☐
Pendeln	☐	☐	☐	☐

12

Bitte beantworten Sie folgende Aussagen nach Ihrem persönlichen Empfinden.
(Pflichtfrage)

	Ja	Nein	Teils/teils	Weiß nicht
Religion ist Aberglaube.	☐	☐	☐	☐
Gott ist eine menschliche Erfindung.	☐	☐	☐	☐
Ich bezeichne mich als Atheisten.	☐	☐	☐	☐
Religionen sind schädlich.	☐	☐	☐	☐
Ich trete mit dem Göttlichen auf meine eigene Weise in Verbindung.	☐	☐	☐	☐
Gläubige sind anderen gegenüber intolerant.	☐	☐	☐	☐
Ich habe Erfahrung mit einer göttlichen Macht gemacht, die mir etwas mitteilen wollte.	☐	☐	☐	☐
Religion ist überflüssig.	☐	☐	☐	☐
Ethik ist überflüssig.	☐	☐	☐	☐
Ich blicke mit Optimismus in die Zukunft.	☐	☐	☐	☐
Ich fühle mich von der modernen Welt überfordert.	☐	☐	☐	☐
Man weiß heutzutage nicht, woran man glauben soll.	☐	☐	☐	☐

Die zunehmende Vielfalt von religiösen Gruppen ist eine Ursache für Konflikte.	☐	☐	☐	☐
Religion und Glaube ist Privatsache.	☐	☐	☐	☐

13

Was bedeutet für Sie Ethik im Gegensatz zu Religion? (Pflichtfrage)

- ☐ Widerspruch
- ☐ Ergänzung
- ☐ Alternative
- ☐ Einheit (Zusammengehörigkeit)

Herzlichen Dank für Ihre Unterstützung!

Sie können den Internet-Browser jetzt schließen.

10 Abstract

Das Ziel dieser Diplomarbeit war es den Wandel der religiösen Landschaft, insbesondere in Bezug auf oberösterreichische Jugendliche näher aufzuzeigen und die Bedingungen der Möglichkeit darzustellen. Im Zuge der Trennung von Kirche und Staat, tendierten immer mehr Menschen, vor allem junge Menschen in der Moderne dazu, sich ihr eigenes, individuelles religiöses bzw. spirituelles Weltbild zurechtzulegen. Die Glaubensvorstellungen der Menschen wurden immer mehr zur Privatsache und es eröffnete sich ein breitgefächelter religiöser Markt, der jegliche Form einer Glaubenshaltung offerierte und so jedem Einzelnen zu seinem persönlichen Sinn und gleichzeitiger Selbstverwirklichung verhelfen konnte.

Im ersten Teil beschäftigte sich diese Arbeit mit den theoretischen Grundlagen und es erfolgte zunächst eine primäre Herangehensweise an die Thematik anhand der bereits bestehenden Literatur, inklusive durchgeführter wissenschaftlichen Studien in Bezug auf die österreichische Jugend. Diese dienten der Erstellung eines theoretischen Modells zur Durchführung der Analyse von religiösen Inhalten, in Anlehnung an bereits durchgeführte Studien, wie der österreichischen Jugendwertestudie und dem Religionsmonitor der Bertelsmann-Stiftung.

Im zweiten Teil der Arbeit standen die Ergebnisse der eigenen wissenschaftlichen Studie im Vordergrund, die im Zuge einer quantitativen Online Befragung mit einer Gesamtstichprobe von 106 Personen erhoben wurden. Zu diesem Zweck wurde ein Kleinmilieu ausgesucht, das lediglich einen kleinen wichtigen Teil des großen Ganzen darstellt. Mithilfe des Religionsmonitors der Bertelsmann-Stiftung, der auf den von Stefan Huber entwickelten Religiositäts-Struktur-Test zurückgeht (Vgl. Gräßl 2008: 137-168) und gleichzeitiger Hinzuziehung des theoretischen Dimensionenmodells zur Messung der Religion nach Glock, konnten die Ergebnisse nach den jeweiligen unterschiedlichen Dimensionen präsentiert und anschließend interpretiert werden. Der Zugang der Arbeit ist nicht unmittelbar philosophisch, er bezieht sich mehr auf ein soziologisches, psychologisches und mentalitätsmäßige Umfeld, in dem sich die Debatte über Religion und Ethik abspielt.

Ziel der vorliegenden vergleichenden empirischen Untersuchung war es zu klären, ob es tatsächlich Unterschiede hinsichtlich des religiösen Weltbilds und der Glaubenshaltung in Hinblick auf Religiosität und Spiritualität oberösterreichischer Jugendlichen gibt, wobei Ethikschüler/innen und Religionsschüler/innen gegenübergestellt wurden.

Abstract (English)

The aim of this diploma thesis is to more closely identify the transformation of the religious landscape with particular reference to young people in Upper Austria. As a result of the clear separation of church and state, more and more people, in particular young people of the modern era, have tended to create their own, individual religious and/or spiritual views or concept of the world. People's own personal interpretation of the truths of religious belief and the facts of religious experience are being increasingly defined as personal and private matters. Alongside this, a wide range of new religious markets have opened up, which offer an individual a kind of religious attitude to faith that helps each individual to reach a deeper sense of themselves and simultaneously of self-fulfilment.

The first part of this study focuses on the theoretical background and on the primary approach to dealing with the issue in the current corpus of literature, including studies, which focus on the Austrian youth. These studies, namely the Austrian "Jugendwertestudie" and the "Religionsmonitor 2008" by the Bertelsmann foundation serve as blueprints for building a theoretical model, to perform a more detailed analysis of religious content and people's own notions of religion.

The second part of the paper focuses on the study's central findings of my own applied scientific study. It is a quantitative online survey of 106 representatives of the population. With the aid of the "Religionsmonitor" by the Bertelsmann foundation, from Stefan Huber's "Religiosity-Structure-Test" and involving Glock's theoretical model of dimensions for the measurement of religiousness, the study's key results could be presented and analysed in different respective dimensions.

The main objective of this empirical paper is to identify if there are in fact differences in the religious worldview of the Upper Austrian youth and their attitude towards, religion, religiousness and spirituality, students of ethics are placed in opposition to the students of religious studies. The study's thematic focuses are the individual's religious worldview, their attitude to religion, spirituality and ethics, and also their more general values and beliefs. Finally, an attempt is made to show and analyse the young peoples' attitude towards the modern era.

11 Curriculum Vitae

Persönliche Daten

Name: Lisa Wurdak
Geburtsdatum: 14.02.1988, in Linz

Bildungsweg

seit Oktober 2006 Lehramtstudium an der Universität Wien
(Unterrichtsfächer Englisch und Psychologie & Philosophie)

am 19. Juni 2006 Matura am BG/BRG in Linz abgelegt

1998 – 2006 Bundesgymnasium und Bundesrealgymnasium Linz
mit Schwerpunktform: Euro – Gymnasium mit
Französisch ab der 3. Klasse und Latein ab der 5.
Klasse

1994 – 1998 Sportvolksschule in Linz, VS 43

Bisherige Tätigkeiten

seit November 2011 Teilzeitbeschäftigung bei C&A

2010 - 2011 Geringfügige Beschäftigung bei Fitinn

2011 Praktikum in Australien (Bull Creek Primary School)

2007 / 2008 / 2009 / 2010 / 2011 Ferialpraxis Gemeinde Leonding

2009 Ausbildung zur Aerobic – und Fitnesstrainerin an der
USI Wien

2007 – 2009 Private Lernbetreuung (Legasthenie)

2006 - 2007 Geringfügige Beschäftigung bei Esprit

2005 – 2006 Geringfügige Beschäftigung bei Spectra
Marktforschungsinstitut

2003 / 2004 Ferialpraxis Linz AG