

Zur Differenz zwischen Religion und Religiosität bei jungen Menschen – ein Problemaufriss

Heinz Streib

Thomas ist 48 Jahre alt zum Zeitpunkt des Interviews. Er ist aufgewachsen in einer größeren norddeutschen Stadt, hat das Gymnasium abgeschlossen und an einer Universität auf Lehramt studiert. Unglücklicherweise wurde Thomas nicht in den Schuldienst übernommen, sondern hat in den darauf folgenden 20 Jahren seinen Lebensunterhalt mit Gelegenheitsjobs bestritten. Zur Zeit des Interviews lebt Thomas zusammen mit einer Frau, ihren zwei kleinen Kindern und einem 8 Monate alten gemeinsamen Kind. Zwischen Hochschulabschluss und dem Interview liegt eine religiöse Karriere, die bunt ist wie ein Regenbogen: Thomas war Mitglied in einer Bhagwan-Kommune, einer Bioenergetik-Gruppe, einige Zeit lang bei Scientology, dann Mitglied einer Gospel Church, um sich zuletzt der örtlichen Kirchengemeinde anzuschließen. Zur bewegten Geschichte seines religiösen Lebenswegs sagt Thomas im Rückblick:

.. ich würde aber jetzt nicht sagen Christentum das ist das Schlimmste was es gibt sondern ich würde sagen dass da ich hab ja gesagt da hab ich Befreiung erlebt ich hab aber auch gesagt ... öh kann aber auch sagen bei dieser, Se- wo ich wirklich sage ne Sekte die Scientology ... hat mir das geholfen und bei Bhagwan hat mir das geholfen denn bei jeder und ich hab ne gute Freundin die sagt ... ich hab überall mir son Pünktchen rausgezogen von den Anthroposophen das von Bhagwan das und das...

Die Fallstudie zeigt Thomas als einen rastlosen Sucher, für den Glaubenssysteme und die Zugehörigkeit zu einer Religion sekundär sind und ohne Problembewusstsein für inhaltliche Widersprüche gewechselt werden können. Zugleich zieht sich durch die wechselhaften Mitgliedschaften wie ein roter Faden eine Such- und Bewältigungsstrategie, eine Suche nach „Befreiung“, die man als Religiosität verstehen kann, wenn man die Bearbeitung von Gefühlen der Einsamkeit und Isolation und die Suche nach Annahme als religiös verstehen darf.

Warum präsentiere ich diesen Fall, der 1998 der Enquete-Kommission des Dt. Bundestags vorgestellt wurde?¹ Der Fall Thomas führt die Differenz von Religion und Religiosität mit Deutlichkeit vor Augen, weil in diesem eher extremen Fall die Diskontinuität von Religion so offenkundig wird, dass man nahezu zwangsläufig nach der Kontinuität von Religiosität fragt. In diesem Sinn war der Fall Thomas für mich seinerzeit zuerst sehr perplex, und danach äußerst aufschlussreich. Ich habe für Thomas und ähnlich gelagerte Fälle die Bezeichnung „akkumulativer Häretiker“ geprägt, um eine Variante religiöser Biographieverläufe auf den Begriff zu bringen, die damals eher selten war und Erstaunen hervorrief, inzwischen aber größere Verbreitung gefunden zu haben scheint. Im Unterschied zu den augenfälligen, teils spektakulären Religions-Wechseln der akkumulativen Häretiker liegt die mögliche Kontinuität ihrer Religiosität auf einer eher latenten Ebene, die erst bei genauerem Hinsehen und genauer Interpretation erkennbar werden kann.

¹ vgl. Streib, Teilprojekt Biographieverläufe, 1998; Ders. Milieus und Organisationen, 1998

Theorieperspektiven zur Profilierung der Unterscheidung von Religion und Religiosität

Die Unterscheidung von Religion und Religiosität ist nicht neu. Sicher können in der Religions- und Kirchengeschichte Ansätze für eine Unterscheidung von Religion und Religiosität aufgespürt werden auch für Zeiten, ehe der Begriff ‚Religion‘ aufkam und diskursfähig wurde. Offenkundig aber gehört diese explizite Unterscheidung – wie auch der Begriff Religion selbst – in die Zeit nach der Aufklärung und hat mit der Moderne zu tun. Man kann gar behaupten, die Differenz zwischen Religion und Religiosität sei eine „Grundsignatur“ der „(post)modernen Gesellschaften“.² Dass die Unterscheidung von Religion und Religiosität mit modernen Entwicklungen zusammenhängt, soll im Folgenden anhand einiger ausgewählter religionstheoretischer Beiträge profiliert werden. Dass eine vermutlich wachsende Zahl von Zeitgenossen Religiosität ohne Religion bevorzugen, bzw., wie empirische Studien zeigen, Religionstraditionen mehr oder weniger mühevoll wechseln³ oder akkumulativ-häretisch kombinieren, könnte man – auch ohne postmoderne Theorien zu bemühen – als konsequent zu Ende gedachte und konsequent gelebte Moderne verstehen. Zunächst also einige Beiträge aus der Theologie und Religionssoziologie.

Einen prominenten Ansatz für die Differenz zwischen Religion und Religiosität, verbunden mit einem entschiedenen Plädoyer für den Primat von Religiosität, kann man bei Schleiermacher sehen. Der frühe Schleiermacher der Reden⁴ an die Gebildeten unter den Verächtern der Religion verteidigt diese vehement gegen ihre Verwechslung mit Metaphysik und Moral.⁵ Was von Schleiermacher als „Anschauung und Gefühl“ und „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“ charakterisiert wird, ist eine Tätigkeit – oder vielmehr: eine Empfänglichkeit – des *Einzelnen*, die, wenn wir Religion und Religiosität unterscheiden wollen, eher als „Religiosität“ zu verstehen wäre. Scharf abgegrenzt wird diese „Religiosität“ von Metaphysik und Moral, die, unter den Vorzeichen unserer Unterscheidung, der etablierten Tradition von Religion, Theologie und Kirche zuzurechnen sind. In Schleiermachers Reden ist somit nicht allein die Differenzierung zwischen Religion und Religiosität angelegt, sondern auch ein Plädoyer für Religiosität als Ausgangspunkt und Grund, deren Primat gegenüber Moral und Metaphysik verteidigt wird. Man kann mit einigem Recht Schleiermachers Reden und sein später ausgearbeitetes theologisches Werk als Entwurf einer Theologie nach der Aufklärung bezeichnen. Und nicht ganz zufällig gewinnt in dieser Theologie nach der Aufklärung auch die Differenz zwischen Religion und Religiosität Profil. Und die induktive Grundstruktur von Schleiermachers Theologie hebt konsequent beim Einzelnen und seiner Religiosität an.

Zweiter – primär kirchenhistorischer – Beitrag: Auch in manchen religiösen Bewegungen, die sich in Spannung zu den etablierten Kirchen entwickelt haben, kommt die Differenz zwischen Religion und Religiosität zum Vorschein. Dies zeigen etwa Troeltschs⁶ Analysen der Mystik als Unterströmung etablierter christlicher Religion. Freilich sind für Troeltsch die mystischen Strömungen Phänomene von soziologischer Grenzwertigkeit.⁷ Besonders interessant sind für unser Thema die Beschreibungen jener

² So lautet die Titelformulierung des Workshops, in dem der diesem Text zugrundeliegende Vortrag gehalten wurde.

³ Vgl. dazu unser kulturvergleichendes Forschungsprojekt über Dekonversion: *Streib u a.*, *Deconversion*, Göttingen 2009.

⁴ *Schleiermacher*, *Religion*, 1799.

⁵ Ebd., S. 28f.

⁶ *Troeltsch*, *Soziallehren*, Tübingen 1912.

⁷ Darin unterscheidet sich Troeltsch nur wenig von Simmel und Weber, auch wenn es 1911 eine heftige Diskussion gab, siehe: *Simmel* (Hg.), *Verhandlungen*, 1911.

Mystik, die Züge kirchenkritischer Eigen-Sinnigkeit und Separation angenommen hat.⁸ Troeltsch schreibt über diese Art von Mystik:

„Die in solcher Mystik wirksamen Kräfte können ... auch gegen die konkrete Religion sich prinzipiell verselbständigen, von ihr lösen und eine Theorie ihrer selbst aufstellen, die an Stelle der konkreten Religion und ihres Dogmas tritt, sei es mit offener Verneinung, sei es mit allegorisierender Umdeutung. Damit empfindet die Mystik ein sich dann als selbständiges religiöses Prinzip, als eigentlichen allgemeinen Kern aller religiösen Vorgänge, der sich in den verschiedenen mythischen Äußerungen nur verkleidet.“⁹

Mit Hood sehe ich in dieser kirchenkritischen Mystik einen Vorläufer der Haltung vieler von uns befragten Menschen, die sich als „spirituell, aber nicht religiös“ bezeichnen.¹⁰

Ein weiterer bedeutender – religionssoziologischer – Beitrag zum spannungsreichen Verhältnis zwischen Religion und Religiosität aus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist Bergers These vom „häretischen Imperativ“.¹¹ Bergers These besagt, dass die Zugehörigkeit zu einer Religion in westlichen Gesellschaften zu einer Frage der individuellen Wahl geworden sei, der sich niemand entziehen kann. „Häretisch“ ist dem Griechischen „härein“ entlehnt und bedeutet – ganz und gar nicht abwertend – schlicht „eine Wahl treffen“. Die These vom häretischen Imperativ meint also nichts anderes als dass jeder Mensch in den westlichen Gesellschaften in Sachen Religion einem Zwang zur Wahl unterworfen ist. Freilich verbleibt Bergers Situationsbeschreibung überwiegend im Kontext von institutionalisierter „Religion“. Doch kann man im Blick auf die gegenwärtige religiöse Landschaft mit Soeffner davon sprechen, dass „(a)nders als die Formel vom „Zwang zu Häresie“ suggeriert, sich ... daneben ein bequemer Mittelweg (findet), der vom pragmatisch Alltagsreligiösen ... gewählt wird: eine temporäre Polyhäresie“.¹² Bergers häretischer Imperativ führt demnach konsequent zu einer Verhältnisbestimmung von Religion und Religiosität, wie wir sie beim akkumulativen Häretiker beobachten.

Ähnlich verlaufen die Argumentationslinien von Luckmanns¹³ These von der unsichtbaren Religion und der Weiterführung dieses Ansatzes bei Knoblauch.¹⁴ Dies ist wohl eine der einflussreichsten gegenwärtigen Differenzierungen zwischen Religion und Religiosität in der deutschsprachigen Diskussion. Sie beruht auf der Unterscheidung von öffentlicher Religion (die in Teilen unsichtbar geworden sei) und privater Religiosität (die nach wie vor besteht und ihre Funktion erfülle). Bereits 1963 setzt Luckmann der seinerzeit weithin plausiblen Rede von der Säkularisierung (als Verschwinden der Religion) die Behauptung entgegen, die er 1969 als *Invisible Religion* und 1991 in deutscher Rückübersetzung und Erweiterung publiziert. Luckmann behauptet: „So sehr sich ... die Menschen in den modernen Gesellschaften in der Lebensart von anderen Kulturen unterscheiden mögen, die grundlegend religiöse Verfassung ihres Lebens ist nicht verloren gegangen. ... Die grundlegenden sozialen und kulturellen Wandlungen änderten nichts an der konstitutiv religiösen Natur des menschlichen Lebens.“¹⁵

⁸ Vgl. Garrett, *Maligned Mysticism*, 1975; Steeman, *Church*, 1975; Daiber, *Mysticism*, 2002; Streib/Hood, „Spirituality“, 2011; Diess, *Religious Field*, 2013.

⁹ Troeltsch, *Soziallehren*, S. 854.

¹⁰ Streib/Hood, „Spirituality“; Diess, *Religious Field*.

¹¹ Berger, *Heretical Imperative*, 1979.

¹² Soeffner, *Religion und Kultur des Individuums*, 2013, S. 298.

¹³ Luckmann, *Problem der Religion*, 1963; Luckmann, *unsichtbare Religion*, 1991.

¹⁴ Knoblauch, *Verflüchtigung*, 1991; Ders. *unsichtbare Religion im Jugendalter*, 1996; Ders. *Populäre Religion*, 2009; Ders. *New Age*, 2010.

¹⁵ Luckmann, *Unsichtbare Religion*, S. 164f..

Luckmanns Behauptung beruht auf einem Neuansatz im Religionsbegriff, in dem nun in der sozialphänomenologischen Tradition von Schütz¹⁶ *Transzendierung* als Kernmerkmal von „Religiosität“ (und darum auch für „Religion“ als der Kommunikations-, Ontologisierung- und Vergemeinschaftungsinstanz von Religiosität) gilt.

Luckmanns Perspektive spiegelt sich auch in der definitorischen Unterscheidung zwischen Religion und Religiosität, die Soeffner¹⁷ jüngst vorgetragen hat:

„Religion/Religionen ... sind gesellschaftlich kommunizierte, tradierte und kollektiv geglaubte, dem Anspruch nach erfahrungsbasierte Vorstellungen und Vorgaben, die es ermöglichen, den Einzelnen in eine gesellschaftlich und geschichtlich ‚überhöhte‘ Wirklichkeit einzupassen. ...

Religiosität entspringt der strukturell gegebenen und immer möglichen Erfahrung der völligen Vereinzelung: des ‚Solitär-Seins‘. In dieser Erfahrung erlebt sich das Individuum als gesellschaftlich ‚exkommuniziertes‘, isoliertes, den eigenen Krankheiten, Schmerzen, Leidenschaften, Affekten und dem eigenen Sterben ausgeliefertes Wesen, das eine Hilfe sucht, die ihm andere/die Gesellschaft, nicht geben können.“¹⁸

Den Faden von Luckmanns Modell der unsichtbaren Religion aufnehmend habe ich die etwas sparsamere, aber möglicherweise robustere These von der „De-Institutionalisierung“ von Religion vorgetragen.¹⁹ In ihr rückt der Traditionsverlust der Religion in den Vordergrund. Mit „De-Institutionalisierung“ ist eine Gewichtsverlagerung beschrieben: Religion als Institution tritt zurück, während individuell gesuchte und gestaltete Religiosität – zumindest für Teile des religiösen Felds – in den Vordergrund tritt. Die Frage nach der soziologischen Gestalt ist dabei offen: unterhalb der *Institution* (die den Einzelnen von der Wiege bis zur Bahre einbindet und begleitet) sind durchaus Formen von religiöser *Organisation* denkbar. Aus dieser Perspektive sind z.B. die US-amerikanischen Kirchen keine Institutionen – und „shopping for faith“ eine ganz logische Konsequenz. Unter der Prämisse der De-Institutionalisierung von Religion sind aber auch völlig individualisierte Formen von Religiosität denkbar.

Zusammenfassend kann für die Unterscheidung von Religion und Religiosität auf verschiedene theologische, und religionssoziologische Diskussionslinien verwiesen werden. Ungeachtet ihrer Unterschiede in der Bestimmung dessen, was unter ‚Religiosität‘ zu verstehen sei, zeigen sie weitgehende Übereinstimmung ...

1. in der Hintanstellung von oder Abgrenzung gegen Religion als Institution, als gesellschaftlich etabliertes, kollektives System von Glaubensinhalten und/oder moralisch-rituellen Vorschriften sowie
2. im Primat eines prinzipiell individuellen – de-institutionalisierten – Zugangs zum Universum, zur Transzendenz, zu einem sinnerfüllten Leben, einer individuellen Religiosität.

Als Konsequenz für die Beschreibung dessen, wie in der de-institutionalisierten Situation die Bildung von Religiosität vonstatten geht, finde ich mit Matthes,²⁰ Feige²¹ und Gennerich²² einen diskursiven Religionsbegriff treffend: Die je individuell konstruierte Religiosität entsteht daraus, dass „kulturelle

¹⁶ Schütz, sinnhafte Aufbau, 1932; Schütz/Luckmann, Strukturen der Lebenswelt, Bd.1, 1979; Bd.2, 1984 .

¹⁷ Soeffner, Religion und Kultur.

¹⁸ Ebd., S. 287-288.

¹⁹ Streib, Religious Praxis, 2007.

²⁰ Matthes, Einführung, Bd. 1 u. 2; Ders., Wie erforscht man heute Religion? 1990; Ders., Auf der Suche, 1992.

²¹ Feige, Soziale Topographie, 1998 ; Ders., Jugend und Religion, 2010.

²² Streib/Gennerich, Jugend und Religion. Bestandsaufnahmen 2011; Diess., Jugend und Religion. Begriffserklärungen, 2013.

Pragmatiken‘ in der Selbstreflexion des Subjekts als religiös begriffen und symbolisiert werden“.²³ In diesem kommunikativen, diskursiven Religionsbegriff ist in gewisser Weise Bergers häretischer Imperativ aufgenommen, aber die gegenwärtige Situation zunehmender Pluralität der Religionsangebote und damit der Veränderung der Aneignung von Religiosität genauer in den Blick genommen.

Religiosität im religiösen Feld

Was bedeutet es für einen Entwurf des religiösen Feldes, wenn außer Religion (als Institution oder Organisation) eben auch Religiosität in ihren vielfältigen Formen eingezeichnet werden sollen?

Der prominente Entwurf des religiösen Feldes geht auf Weber zurück und ist von Bourdieu detailliert und werkgetreu nachgebildet worden.²⁴ Das religiöse Feld wird von Bourdieu nach dem ökonomischen Marktmodell strukturiert und beschreibt das Verhältnis zwischen Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften und den Laien im Prinzip eines Austauschs von Gütern und der Konkurrenz um Klienten. Weber und Bourdieu stellen in diesem Modell besonders die Konkurrenzverhältnisse heraus, die zwischen Kirchen und Sekten bestehen. Als dritter magnetischer Punkt wurden die Magier ins Feldmodell eingetragen – wenngleich bei Weber und Bourdieu dieser dritte Pol soziologisch von untergeordneter Bedeutung zu sein scheint und die Magier als Kleinunternehmer im Hinterhof charakterisiert werden.

Dieses Modell des religiösen Feldes ist das beste was wir haben, und dennoch bedarf es m.E. der Fortentwicklung: Aus Webers Magier sind schon bei Troeltsch die Mystiker geworden.²⁵ Hier ist der Weg geebnet, neue Formen individualisierter Religiosität und Spiritualität einzutragen. Zusammen mit Hood habe ich einen entsprechenden neuen Entwurf des religiösen Feldes vorgestellt,²⁶ der ein wenig oder überhaupt nicht organisiertes Segment – und damit Raum für privatisierte Religiosität, Mystik und „Spiritualität“ – vorsieht. Freilich sind damit nicht alle offenen Fragen abschließend beantwortet, besonders die Fragen nach der soziologischen Struktur und Dynamik. Aber dass neue religiöse Strömungen und Angebote im religiösen Feld verortet werden müssen, ist evident. Wo sonst als im religiösen Feld wäre der Raum für das, was neuerdings auch unter der neuen Semantik „Spiritualität“ firmiert.²⁷

Religion, Religiosität und „Spiritualität“ bei Jugendlichen

Welche Formen von Religiosität stehen derzeit im religiösen Feld im Vordergrund? Das ist eine Frage an die empirische Forschung. In den U.S.A. (und teilweise in England) haben eine ganze Reihe empirischer Studien gezeigt, dass für zunehmende Teile des religiösen Feldes die Formen neuer Religiosität in eine neue Semantik gefasst wird: „Spiritualität“. Zu beobachten ist eine stetige Zunahme der Selbstbezeichnung „I am spiritual“. Während sich nach wie vor eine Mehrheit als „spiritual and religious“ bezeichnet, gibt es eine zunehmende Gruppe von Menschen, die sich als „spiritual, but not religious“ bezeichnen. Daher wurde von einem „spiritual turn“²⁸ oder einer „spiritual revolution“²⁹ gesprochen. Ist

²³ *Streib/Gennerich*, Jugend 2011, S. 14.

²⁴ *Bourdieu*, Interpretation der Religion, 1971; *Ders.*, Genese und Struktur, 1971.

²⁵ Vgl. *Daiber*, Mysticism; *Troeltsch*, Das stoisch-christliche Naturrecht, 1911; *Ders.*, Soziallehren.

²⁶ *Streib/Hood*, "Spirituality"; *Diess.*, Religious Field, 2013.

²⁷ *Streib*, More Spiritual, 2008; *Ders.*, Deconversion, 2014; *Streib/Hood*, "Spirituality"; *Streib u a.*, Deconversion.

²⁸ *Houtman/Aupers*, Spiritual Turn, 2007.

²⁹ *Heelas u a.*, Spiritual Revolution, 2005; *Tacey*, Spirituality Revolution, 2004.

auch in Deutschland ein Trend zu beobachten, der individualisierte „Religiosität“ in die Semantik von „Spiritualität“ kleidet? In Bielefeld gehen wir seit einigen Jahren in empirischen Studien dieser Frage nach.

Während für die USA kurz vor der Jahrtausendwende knapp 20% als „spiritual, but not religious“ identifiziert wurden³⁰ und es Daten für Europa und Deutschland noch nicht gab, haben wir in einer Pilotstudie ca. 21% Studienanfänger in Bielefeld und 31% in Chattanooga, U.S.A. identifiziert, die sich für „mehr spirituell als religiös“ halten.³¹ Die Überraschung in der darauffolgenden Hauptstudie über Dekonversion, der Abwendung von Kirchen, religiösen Gemeinschaften und Gruppen aller Art, war, dass sich die Neigung zur „Spiritualität“ bei den Dekonvertiten geradezu verdoppeln.³² Dieses sehr erstaunliche Ergebnis verlangt nach näherer Untersuchung – zumal nur ganz wenige Ergebnisse vorliegen zur Semantik von selbstattribuierter „Spiritualität“. Was heißt es eigentlich, wenn jemand von sich sagt „ich bin spirituell“ oder „ich bin mehr spirituell als religiös“? Aus diesem jüngst abgeschlossenen Forschungsprojekt zur „Spiritualität“ in Deutschland und den USA stelle ich einige empirische Ergebnisse vor. Dabei konzentriere ich mich, wo es geht, auf die Jugendlichen.³³

Ein bemerkenswertes Ergebnis aus unseren Analysen ist, dass die Selbstbezeichnung „ich bin spirituell“ mit hoher Zustimmung auf Hoods Mysticism Scale³⁴ einher geht. Daraus lässt sich schließen, dass für die TeilnehmerInnen an unserer Forschung „Spiritualität“ eng mit Mystizismus zusammenhängt und an der Zustimmung zum Mystizismus abgelesen werden kann. Auch für die Jugendlichen unter 26 Jahren ($N = 509$) erscheint Mystizismus als starker Prädiktor ($R^2 = 0,47$) für „Spiritualität“, auch für sie hängt die Mysticism-Scale stark mit der Selbstbezeichnung „ich bin spirituell“ zusammen. Für die „Spiritualität“ der Adoleszenten scheinen mystische Erfahrung – besonders Erfahrungen des *introvertive* Mysticism, also solche Erfahrungen, die den Verlust von Raum- und Zeitgefühl oder das Aufgehen und Verschmelzen mit etwas Größerem, sowie Erfahrung, die man nicht oder nicht leicht in Worte fassen kann – eine entscheidende ($\beta = 0,67$, $p < 0,001$) Rolle zu spielen. Unsere Analysen bestätigen, dass die meisten unserer Probanden mit „Spiritualität“ eine individuelle, nach innen gerichtete, erfahrungsorientierte – eine mystische Religiosität assoziieren.

Um die semantischen Profile von „Religion“ und „Spiritualität“ zu kontrastieren, haben wir alle ca. 2.000 Probanden nach ihrer persönlichen Definition gefragt und die allermeisten der Probanden aus den U.S.A. ($N = 1.045$) und Deutschland ($N = 742$) haben uns in freien Eintragungen ihre Texte in den Fragebogen geschrieben. In der Auswertung dieser Daten kann man sehen, wie „Religion“ und „Spiritualität“ von unseren TeilnehmerInnen kontrastiert werden. In korpusanalytischer Auswertung³⁵ wird ein durchgängiges Muster sichtbar: „Religion“ wird assoziiert mit Regeln, Kirche, Gemeinschaft, Dogmen, Tradition etc., während „Spiritualität“ verbunden wird mit Geist, Meditation, Natur, Jenseits, Esoterik, Suche – um nur die markantesten Substantive zu nennen.

³⁰ Streib, More Spiritual.

³¹ Streib, Research on Life Style, 2005.

³² Streib, More Spiritual; Ders., Deconversion; Streib u a., Deconversion.

³³ Siehe zum Design, dem Sample und den Methoden des Projekts: www.uni-bielefeld.de/spirituality-research.

³⁴ Hood, Construction, 1975.

³⁵ Altmeyer u a., Subjective definitions. Stefan Atmeyer hat für uns die freien Eintragungen zu „Religion“ und „Spiritualität“ nach dem linguistischen Verfahren der Korpusanalyse ausgewertet. Dabei werden in Textkorpora die besonders auffällig häufigen Wörter berechnet und erhalten so einen sog. Keynes-Wert.

Aufschlussreich sind auch die freien Eintragungen von Jugendlichen – quasi das Rohmaterial. Die Jugendlichen, die sich als „mehr spirituell als religiös“ bezeichnen, schrieben in den Fragebogen:

Spiritualität ist für mich die Bewunderung der Natur.

spiritualität ist eine art glaube an höheres, von der wissenschaft noch nicht erklärtes. ... eine art innere stimme, die dem mechanistisch-materiellen weltbild widerspricht

Suche nach Sinn u. Wahrheit ohne gewissheit sie gefunden zu haben. undogmatischer Glaube an hörere Macht, offenheit, Toleranz ggf. Ablehnung einer absoluten Wahrheit. Beispiel: Buddhismus, Esoterik, Philosophie, Parapsychologie, Kosmologie, Quantenp

Der Glaube und die Offenheit für etwas, das sich außerhalb der für uns erklärbaren Dinge bewegt. Der Ansatz etwas aus anderen Blickwinkeln zu betrachten.

Spiritualität ist für mich kein absolut klarer Begriff. Meine Vorstellung davon geht in die Richtung, dass es sich bei Spiritualität um das Spüren/Erkennen/Fühlen von Nicht-Stofflichem/Geistigem handelt.

Spiritualität ist die Begegnung mit und Erfahrung von sich Selbst. Spirituell ist, wer nach seinen eigenen Antworten sucht.

Spiritualität bedeutet für mich persönlich, das Ganze zu sehen und zu leben, unvoreingenommen und in harmonie mit meinen Menschen und mir zu leben. Frei vom materialistischen Denken! Zusammen in Harmonie leben!

Die gelebte Beziehung zwischen Mensch und Gott

Jugendliche, die sich zugleich als „mehr spirituell als religiös“ und als „atheistisch“ oder „non-theistisch“ bezeichnen bilden eine kleine, aber hochinteressante Gruppe. Diese „spirituellen Atheisten“ sind eine Überraschung, die sich aus unseren Daten ergeben hat. Diese adoleszenten „spirituellen Atheisten“ definieren „Spiritualität“ folgendermaßen:

Spiritualität hat für mich weniger mit höheren Wesen und unerklärlichen Mächten zu tun und mehr damit die natürlichen Mächte zu verstehen. Zum Beispiel finde ich dass alternative Heilpraktiken oder Meditation auch eine Form von Spiritualität sind.

Spiritualität ist das Glauben an etwas, was nicht als Gott bezeichnet wird. Man lebt, um zu leben, nicht um sich für Himmel oder Hölle qualifizieren zu müssen.

verschwommener Begriff für den glauben der menschen an verschiedene phänomene, die sich durch wissenschaftliche methoden nicht beweisen lassen, wie beispielsweise geister, götter, ein leben nach dem tod, seelenwanderung, aberglauben aller art

Spiritualität ist für mich das Auslegen und Interpretieren sowie der Umgang mit der eigenen Innenwelt (geistig) und der Außenwelt (materiell).

Aus diesen freien Eintragungen gewinnt man einen Eindruck von der Vielzahl erheblich verschiedener Varianten von Religiosität bei Jugendlichen, die sich teils sehr vehement von „Religion“ abgrenzt. Damit gewinnt die Differenz zwischen Religion und Religiosität – die eben unter der Bezeichnung „Spiritualität“ gefasst wird – aus der Sicht der Jugendlichen selbst an Profil. Dazu abschließend ein Fall.

Philipp R. ist der Autor der letztgenannten freien Eintragung zu „Spiritualität“. Diese auf den ersten Blick nicht so hervorstechende Definition, die dennoch bei näherem Hinsehen einen durchdachten Eindruck macht, stammt von einem Jugendlichen, den ich darum etwas näher vorstellen kann, weil wir ein persönliches Interview mit ihm geführt haben.

Philipp R. ist ein 24-jähriger Student mit bosnischem Migrationshintergrund. In einer streng katholischen Familie aufgewachsen, ist Philip R. heute ohne Mitgliedschaft in oder Bindung an eine Religionsgemeinschaft. Im Fragebogen bezeichnet er sich zugleich als „mehr spirituell als religiös“ und als „Atheist“. In den Daten zeigt er überdurchschnittliche Werte für introvertive mysticism und ziemlich niedrige Zustimmung zu religiösen Absolutheitsansprüchen.

Auf die Frage „halten Sie sich für religiös, spirituell oder gläubig?“ antwortet Philipp R.:

Also ich würde, wenn ich, ich würde sagen: Ja, ich bin religiös, weil ich halt religiöse Einflüsse, religiösen Einfluss habe. Gerade meine Familie, vaterseits ist streng katholisch und, also ich bin kein Katholik, aber ich bin halt, habe halt diesen Einfluss. So Religion hat halt auch, obwohl ich nicht der Kirche angehöre oder so, hat einen gewissen Wert für mich persönlich. Spirituell Ja, spirituell, weil ich, ich denke, jeder Mensch ist spirituell, weil es halt einfach nur eine Frage ist, wie die Innenwelt, also wie man selber zu der Außenwelt steht, und das ist für mich schon eine Art von Spiritualität, und das hat jeder.

Philipp R. führt zu seiner „Spiritualität“ weiter aus:

...und dieses Spirituelle das sind, ist etwas, das ich mir selber gebe. Und dadurch, dass ich mich mit meiner Spiritualität beschäftige, ist es halt einfach nicht etwas, was von außen gegeben wird, irgendwelche Geschichten, sondern diese Spirituelle ist etwas, das von innen herauskommt, wenn ich mich mit mir selber beschäftige, mit der Welt, dass ich, ich sage mal, gewisse Einsichten habe, gewisse Erkenntnisse und die kommen von mir selber heraus.

Gefragt, ob er bete, meditiere oder auf andere Art etwas für seine Spiritualität tue, antwortet Philipp R., er versuche zu meditieren:

...und in dem Moment, in dem ich das schaffe, schalte ich halt einfach in einem gewissen Sinne einfach dieses analytische Denken, schaltet einfach ab. Ich kann mich einfach nur auf mein Gefühl konzentrieren, und dass dann einerseits entspannt und andererseits bringt das dann auch Einsichten mit sich, für mich persönlich. [...] ... und manchmal muss man sich einfach nur auf, von seinen Gefühlen leiten lassen, auf das Bauchgefühl, auf die Intuition. Und die Meditation hilft dann, diese, diesen Einfluss von sich selber dann auch wahrzunehmen und nicht nur auf das andere Gedankengeplapper zu hören.

Philip R. ist insofern ein etwas außergewöhnlicher Fall eines „mehr spirituellen Atheisten“, als er sich weniger als viele andere, die wir interviewt haben, gegen Religion abgrenzt, Religion nicht scharf ablehnt, sondern als Teil seiner Sozialisation akzeptiert, und dennoch seinen ganz eigenen Weg zu einer „gelebten Religiosität“ gesucht und gefunden hat. Und dieser Weg führt in die eigene Innenwelt und präferiert Intuition und Meditation.

Für Philipp R., wie für viele andere Jugendlichen und Erwachsene in unseren Daten, scheint „Spiritualität“ ein semantisches Angebot zu sein, ihre Religiosität oder Suche danach zur Sprache zu bringen – und damit als Weg aus einer a-religiösen oder religionskritischen Sprachlosigkeit. „Spiritualität“ als Label für individualistische, erfahrungsorientierte „gelebte Religiosität“.

Zum Schluss

Mit den präsentierten Einblicken auf Ergebnisse unserer empirischen Forschung zur „Spiritualität“ erhebe ich freilich nicht den Anspruch, das gesamte Spektrum von Religiosität bei Jugendlichen abgedeckt und

schon gar nicht, das abschließende Wort über die Verhältnisse von Religion und Religiosität bei Jugendlichen gesagt zu haben. Aber ich hoffe ein Schlaglicht darauf geworfen zu haben, dass Religiosität nicht allein innerhalb der Kirchenmauern, also eingebettet in etablierte ‚Religion‘, lebt und gedeiht, sondern in einer wachsenden Vielfalt auch außerhalb und dabei auch – de-institutionalisiert und in neuer semantischer Einkleidung – „spirituelle, aber nicht religiöse“ oder „atheistisch-spirituelle“ Blüten treibt. Aus den empirischen Forschungsergebnissen ergeben sich somit Hinweise darauf, was Religiosität bei Jugendlichen *eben auch* bedeuten kann.

Die „gelebte“ Religiosität der Jugendlichen und Erwachsenen ist der Prüfstein, an dem sich die konzeptionellen Interpretationsrahmen – auch die eingangs in diesem Text skizzierten – messen lassen müssen, ob sie hinreichend sind und ob und wie sie ggf. situationsbezogen neu bestimmt, neu justiert werden müssen – wie das für das Modell vom religiösen Feld offenkundig der Fall ist. Somit ist die Diskussion und Forschung zur Unterscheidung von Religion und Religiosität noch längst nicht an einem Ende angekommen.

Literaturverzeichnis

- Altmeyer, Stefan/Klein, Constantin/Keller, Barbara/Silver, Christopher F./Hood, Ralph W./Streib, Heinz:* Subjective definitions of spirituality and religion. An explorative study in Germany and the USA. In: International Journal of Corpus Linguistics (submitted).
- Berger, Peter L.:* The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious Affirmation, New York 1979.
- Bourdieu, Pierre,* Eine Interpretation der Religion nach Max Weber. In: *Egger, Stephan/Pfeuffer, Andreas/Schultheis, Franz* (Hrsg.): Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens, Konstanz 1971, 11-37.
- Ders.,* Genese und Struktur des religiösen Feldes. In: *Egger, Stephan/Pfeuffer, Andreas/Schultheis, Franz* (Hrsg.): Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens, Konstanz 1971, 39-110.
- Daiber, Karl-Fritz:* Mysticism: Troeltsch's Third Type of Religious Collectivities. In: Social Compass 49(2002), 329-341.
- Feige, Andreas:* Soziale Topographie von 'Religion': Ein empirischer Zugang zu ihrer religionssoziologisch-theoretischen Definitionsproblematik. In: IJPT 2(1998), 52-64.
- Ders.,* Jugend und Religion. In: *Krüger, Heinz-Hermann/Grunert, Cathleen* (Hrsg.): Handbuch der Kindheits- und Jugendforschung, Wiesbaden 2010, 917-931.
- Garrett, W. R.:* Maligned Mysticism: The Maledicted Career of Troeltsch's Third Type. In: Sociological analysis 36(1975), 205-223.
- Heelas, Paul/Woodhead, L./Seel, B./Szerszynski, Bronislaw/Tusting, K.:* The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality, Oxford 2005.
- Hood, Ralph W.:* The Construction and Preliminary Validation of a Measure of Reported Mystical Experience. In: JSSR 14(1975), 29-41.

- Houtman, Dick/Aupers, Stef*: The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981-2000. In: *JSSR* 46(2007), 305-320.
- Knoblauch, Hubert*, Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse. In: *Luckmann, Thomas*: Die unsichtbare Religion, Frankfurt/M. 1991, 7-41.
- Ders.*, Die unsichtbare Religion im Jugendalter. Geschlossene Sinngelände, symbolische Universen und funktionale Äquivalente der Religion bei Jugendlichen. In: *Tzschentzsch, Werner/Ziebertz, Hans-Georg* (Hrsg.): *Religionsstile Jugendlicher und moderne Lebenswelt*, München 1996, 65-46.
- Ders.*: *Populäre Religion: Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt/M. 2009.
- Ders.*, Vom New Age zur populären Spiritualität. In: *Lüddeckens, Dorothea/Walther, Rafael* (Hrsg.): *Fluide Religion: Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen*, Bielefeld 2010, 149-174.
- Luckmann, Thomas*: *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Institution, Person und Weltanschauung*, Freiburg 1963.
- Ders.*: *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt/M. 1991.
- Matthes, Joachim*: *Einführung in die Religionssoziologie, Bd.1: Religion und Gesellschaft: Reinbek bei Hamburg* 1967.
- Ders.*: *Einführung in die Religionssoziologie, Bd. 2: Kirche und Gesellschaft*, Reinbek 1969.
- Ders.*: *Wie erforscht man heute Religion?* In: *Glaube und Lernen* 5(1990), 125-135.
- Ders.*: *Auf der Suche nach dem 'Religiösen'. Reflexionen zu Theorie und Empirie religionssoziologischer Forschung.* In: *Sociologia Internationalis* 2(1992), 129-142.
- Schleiermacher, Friedrich*: *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, (1799), Hamburg 2004.
- Schütz, Alfred*: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Frankfurt/M. 1932.
- Schütz, Alfred/Luckmann, Thomas*: *Strukturen der Lebenswelt, Bd.1*, Frankfurt/M. 1979.
- Diess.*: *Strukturen der Lebenswelt, Bd.2*, Frankfurt/M. 1984.
- Simmel, Georg* (Hrsg.): *Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages vom 19-22. Oktober 1910 in Frankfurt a.M., Tübingen* 1911.
- Soeffner, Hans-Georg*, Religion und Kultur des Individuums. Zwölf Thesen. In: *Berger, Peter A./Hock, Klaus/Klie, Thomas* (Hrsg.): *Religionshybride. Religion in posttraditionalem Kontexten*, Wiesbaden 2013, 285-304.
- Steeman, T. M.*: *Church, Sect, Mysticism, Denomination: Periodical Aspects of Troeltsch's Types.* In: *Sociological analysis* 26(1975), 181-204.
- Streib, Heinz*, Teilprojekt 'Biographieverläufe in christlich-fundamentalistischen Milieus und Gruppen'. In: *Deutscher Bundestag. Enquete-Kommission "Sogenannte Sekten und Psychogruppen"* (Hrsg.): *Endbericht der Enquete-Kommission 'Sogenannte Sekten und Psychogruppen'. Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften und Psychogruppen in der Bundesrepublik Deutschland*, Bonn 1998, 416-430.

- Ders.*, Milieus und Organisationen christlich-fundamentalistischer Prägung. In: *Deutscher Bundestag. Enquete-Kommission "Sogenannte Sekten und Psychogruppen"* (Hrsg.): Neue religiöse und ideologische Gemeinschaften und Psychogruppen. Forschungsprojekte und Gutachten der Enquete-Kommission 'Sogenannte Sekten und Psychogruppen', Hamm 1998, 107-157.
- Ders.*, Research on Life Style, Spirituality and Religious Orientation of Adolescents in Germany. In: *Francis, Leslie J./Robbins, Mandy/Astley, Jeff* (Hrsg.): Religion, Education and Adolescence: International and Empirical Perspectives, Cardiff 2005, 131-163.
- Ders.*, Religious Praxis: De-Institutionalized? Theoretical and Empirical Considerations. In: *Streib, Heinz* (Hrsg.): Religion inside and outside Traditional Institutions, Leiden 2007, 147-174.
- Ders.*, More Spiritual than Religious: Changes in the Religious Field Require New Approaches. In: *Streib, Heinz/Dinter, Astrid/Söderblom, Kerstin* (Hrsg.): Lived Religion - Conceptual, Empirical and Practical-Theological Approaches, Leiden 2008, 53-67.
- Streib, Heinz*, Deconversion. In: *Rambo, Lewis R./Farhadian, Charles E.* (Hrsg.): Oxford Handbook on Religious Conversion, Oxford 2014.
- Streib, Heinz/Gennerich, Carsten*, Jugend und Religion. Bestandsaufnahmen, Analysen und Fallstudien zur Religiosität Jugendlicher, Weinheim; München 2011.
- Diess.*: Jugend und Religion. Begriffserklärungen, Entwicklungsdynamik, Modelle und Typen. In: *Klöcker, Michael/Tworuschka, Udo* (Hrsg.): Handbuch der Religionen (35. EL), München 2013.
- Streib, Heinz/Hood, Ralph W.*: "Spirituality" as Privatized Experience-Oriented Religion: Empirical and Conceptual Perspectives. In: *Implicit Religion* 14(2011), 433-453.
- Diess.*: Modeling the Religious Field: Religion, Spirituality, Mysticism and Related World Views. In: *Implicit Religion* 16(2013), 137-155.
- Streib, Heinz/Hood, Ralph W./Keller, Barbara/Csöff, Rosina-Martha/Silver, Christopher*: Deconversion. Qualitative and Quantitative Results from Cross-Cultural Research in Germany and the United States of America, Göttingen 2009.
- Tacey, David*: The Spirituality Revolution. The Emergence of Contemporary Spirituality, Andover 2004.
- Troeltsch, Ernst*, Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht. In: (Hrsg.): Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages vom 19-22. Oktober 1910 in Frankfurt a.M., Tübingen 1911, 166-214.
- Ders.*: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1912.