

# Religion und Religiosität als diskursive Begriffe in der Religionspädagogik

von

Monika Jakobs

## 1. Warum ist der Religionsbegriff für die Religionspädagogik so wichtig?

“Der Religionsbegriff umschreibt gleichzeitig die Aufgabe und das Ziel, das sich die Religionspädagogik setzt und sie ist die Grundlage ihrer Legitimation. Daher bestimmt er auch die Möglichkeiten religionspädagogischer Praxis.”<sup>1</sup>

Was H. Schrödter vor fast 30 Jahren formulierte, gilt heute noch. Die Klärung des Religionsbegriffs ist angesichts der religionspädagogischen Forschungsinitiativen wie auch der Rahmenbedingungen schulischen und kirchlichen religionspädagogischen Handelns dringlicher denn je. Weil es um wissenschaftliche und gesellschaftliche Legitimation geht, ist die Klärung von Voreinstellungen und Erkenntnisinteresse unabdingbar. Dies ist in der Diskussion um funktionalen und substanziellen Religionsbegriff und um Religion und Religiosität weitgehend verschwommen geblieben.

Es ist inzwischen zu einer Selbstverständlichkeit geworden, dass die Religionspädagogik nicht die Ausführungswissenschaft zu anderweitig, z.B. in der Dogmatik gewonnenen Erkenntnissen ist. Ein Religionsbegriff, der mit dem Verständnis einer kirchlichen Offenbarungsreligion identisch ist, begrenzt die Disziplin.

Es geht um die Frage, welche Bedeutung Religion in der Erziehung hat. Will man mit Rousseau argumentieren, so muß eine kindgerechte Erziehung religionskritisch sein, da sie die Entfaltung des Kindes begrenzt. Dieser religionskritischer Religionsbegriff bezieht sich aber gerade auf die kirchliche Offenbarungsreligion und ihre Strukturen.

Ist Religion eine anthropologische Grundkomponente, eine Tiefenstruktur der Wirklichkeit, so stellt sich die Frage inwieweit eine solche Grundkomponente gefördert werden muß, wie etwa die Musikalität. Dieser Religionsbegriff ist - unausgesprochene – Grundlage neuerer praktischer Ansätze wie etwa des Philosophierens mit Kindern, das von einer quasi ‘unverfälschten’ Fragehaltung von Kindern ausgeht. Hier müßte das Verhältnis zu den Inhalten und Formen einer Offenbarungsreligion geklärt werden.

Oder geht es nur darum, dass Religion bestimmte Funktionen innerhalb einer Gesellschaft hat, z.B. die für das Gemeinwesen unentbehrlichen Werte zu legitimieren und untermauern. Dies ist eine Grundlage für die gesicherte Stellung des Religionsunterrichtes in Deutschland und in Österreich.

---

<sup>1</sup> Schrödter 1975, 34 f.

## **2. Was ist an der Religionspädagogik eigentlich religiös?**

Ein Zwischengedanke soll die Fragestellung verdeutlichen.

1983 erschien ein Aufsatz der englischen Philosophin Janet Radcliffe Richards mit dem Titel: Welche Ziele der Frauenbewegung sind feministisch? Bei dieser Fragestellung geht es genau wie bei der nach dem Religionsbegriff um die ureigene Identität eines Anliegens, um die Abgrenzung einer Sache von einer anderen.

Religionspädagogik steht als ein Fach, das per definitionem intersziplinär angelegt ist in der Spannung zwischen einer Anwendungsdisziplin der Dogmatik (womit dann auch geklärt wäre, was unter Religion bzw. Religiosität zu verstehen ist) und einem Fach, dessen Religionsbegriff nur noch funktional gefasst und damit inhaltsleer geworden ist. Es erweist sich als problematisch, dass im Zuge der Pluralisierung, Entinstitutionalisierung und Privatisierung von Religion unspezifische sinnhafte, intensive oder existenzielle Erfahrungen zu religiösen erklärt werden.

Der Vergleich mit dem Feminismus erweist sich hier als fruchtbar. Wenn es um die Aufhebung von Benachteiligung von Frauen geht, dann ist das keineswegs eindeutig: Es könnte um alle Individuen gehen, die zufällig Frauen sind, die aber aus unterschiedlichsten Gründen diskriminiert werden, z.B. wegen körperlicher Schwäche, Armut, Alter, Familienpflichten. Wird aber hier wirklich das Frausein schlecht behandelt? "So wird beispielsweise häufig gesagt, dass weibliche Qualitäten wie Selbstlosigkeit, Sensibilität und Fähigkeit zur Zusammenarbeit in der Gesellschaft zu wenig geschätzt würden. Auch die Arbeit der Frauen werde unterbewertet, heißt es: sie ist oft sehr schwer, der Arbeitstag der Frau ist lang, die Arbeitsbedingungen sind schlecht, gleichzeitig ist die Arbeit unterbezahlt und verleiht der Frau kein soziales Ansehen."<sup>2</sup>

Dies sind aber nach Richards keine Beispiele für die Ungerechthebehandlung von Frauen als Frauen, sondern sie leiden als Sensible, Schwache oder in der Familie Arbeitende. Es ist also zu unterscheiden, ob die Ungerechtigkeit den Schwachen oder den Frauen zugefügt wird. Nicht alle Frauen sind schwach und nicht ausschließlich Frauen sind schwach. Dann aber ist Schwachheit das Kriterium und nicht das Geschlecht.

Hingegen stellt die Zuschreibung festgelegter Geschlechtsrollen eine Diskriminierung von Frauen dar.

Was ist also die besondere Qualität von 'religiös'? Wann ist eine Erfahrung 'religiös'? Anders gefragt: Wenn Transzendenzerfahrungen z.B. als per se religiös bezeichnet werden, so braucht man den Begriff nicht mehr. Welchen heuristischen Wert hat die Qualifizierung eines Phänomens oder einer Erfahrung als religiös?

## **3. Religion als diskursiver Tatbestand**

Für Emile Durkheim, in seinem Bestreben, die Soziologie als eigenständige positive Wissenschaft zu begründen, war auch Religion nur fassbar im Sinne von "religiösen Tatsachen". Dies jedoch verschleierte, dass Religion ein westlich-christlich vorgeprägter Begriff ist, weil er ein geschlossenes System

---

<sup>2</sup> Richards 1983, 21f.

impliziert. Joachim Matthes zitiert eine westlich gebildete Hindu-Frau aus Singapur:<sup>3</sup>

„Ich habe mit Ihnen gesprochen als ob „Hinduismus“ meine „Religion“ wäre, damit sie es verstehen können. Wenn sie selbst ein Hindu wären, hätte ich ganz anders mit Ihnen gesprochen, und ich bin sicher, dass wir beide über die Idee, dass so etwas wie „Hinduismus“ eine Religion sein könnte, oder dass „Hinduismus“ überhaupt existiert, erheitert gewesen wären.“

Das Wort ‚Religion‘ das nicht in allen Sprachen einsichtige Äquivalente hat, meint in der vom Christentum beeinflussten Alltagssprache der westlichen Kultur ein von einer Organisation getragenes Glaubenssystem, das Aussagen über Gott und die Welt macht und dem man exklusiv anhängt. Dieses Verständnis von Religion ist auf kaum eine außerchristliche Religion anwendbar. Auf der anderen Seite haben wir uns jedoch daran gewöhnt, auch ausserhalb Europas bestimmte Religionen zu identifizieren, so sprechen wir unbekümmert von Buddhismus, Hinduismus, usw. als Religionen, ohne Rechenschaft darüber abzulegen, was daran das religiöse Moment ist. Was macht ein Glaubenssystem, eine Handlungsweise oder einen Satz zu einer religiösen Erscheinungsform?

Der Begriff ‚Religion‘ ist erst angesichts der konfessionellen Spaltung wichtig geworden, als Überbegriff für die beiden Konfessionen, wie auch für andere Religionen. Im Protestantismus gewinnt der Begriff Bedeutung im Sinne eines eigenständigen Gottesverhältnisses, „ein Laienkonzept, in dem sich der Freiheitsvorbehalt des Christenmenschen gegenüber seiner Kirche ausdrückt.“<sup>4</sup>

„Religion“ meint hier einen Möglichkeitsraum, während die Kirche eine institutionelle Wirklichkeit mit einer Eigentheorie ist.

Dadurch, dass die Kirche derzeit ihren „Bestimmungsanspruch an Religion“ nicht mehr in vollem Maße durchsetzen kann, entsteht ein unübersichtliches religiöses Feld, in dem sich der einzelne bewegt „in dem unbestimmten Gefühl, religiös zu sein“ mit dem gleichzeitigen Bewußtsein, kirchlich-theologischen Vorgaben nicht zu entsprechen. In diesem Sinne steht hier das Religiöse für das ‚Unbestimmte‘ der Religion einer „individualisierten Laienschaft“. Damit einher geht eine Psychologisierung des Religiösen.<sup>5</sup>

Im theologischen Diskurs kann das Verhältnis von Kirche und Religion als asymmetrisch bezeichnet werden. Auf der einen Seite haben wir eine Unbestimmtheits-, auf der anderen Seite eine Bestimmtheitsrelation; näherhin ist sie asymmetrisch-indexikal. Denn Religion definiert sich in Abgrenzung zzur Kirche.

Aus der Sicht des Christentums hat Religion einerseits die Funktion der Domestizierung nach innen, d.h, das Bemühen um die Wiederaneignung der aus der Kirche ausgewanderten Religion, andererseits die der Nostrifizierung, d.h. die Umdefinition des Nicht-Christlichen nach Maßgabe dessen, was sich im Christlichen als Religion ausweisen lässt, „unter der Behauptung, dieses Maß am reinsten zu verkörpern.“<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> Matthes 1992, 142.

<sup>4</sup> Matthes 1992, 132.

<sup>5</sup> Matthes 1992, 134f.

<sup>6</sup> Matthes 1992, 132.

Damit bleibt die Suche nach dem Religiösen höchst ambivalent, denn die Schwierigkeit der Theologen, dass Religion in Abgrenzung und damit in Abhängigkeit von Kirche definiert wird, besteht immer noch.

Bestimmend für den soziologischen Diskurs über Religion ist hingegen die Erfahrung der Fremdheit gegenüber Religion als etwas Museales, gepaart mit einem religionskritischen Rationalismus. Soziologen, so Matthes, zur Religion "in einem Verhältnis enhaltamer Koexistenz."<sup>7</sup>

Das religiöse Feld ist, will man nicht der Säkularisierungsthese folgen, unübersichtlich geworden. In dieser Situation nimmt die Theologie, so Matthes, gerne ein Konzept wie das der Luckmann'schen "Unsichtbaren Religion" an, in dem Bestreben, das Unübersichtliche irgendwie fassbar und sichtbar zu machen, aber auch als Legitimation dafür, dass dies nicht so recht gelingen will. Hier sieht Matthes den Punkt, an dem "Religion" in "Religiöses" transformiert wird. Religion wird in Anlehnung an Kirche bestimmt, während "das Religiöse" als das Unbestimmte jetzt den Freiheitsvorbehalt gegenüber einer Institution ausdrückt, was mit einer massiven Psychologisierung einhergeht.

Prägend für das Thema ist die soziologische Leitdifferenz von traditional vs. modern. In diesem Denkschema ist Religion etwas Vormodernes, das "insitutionell in der Moderne noch überlebt." Jedoch werden mangels eines eigenen Konzeptes theologisch und kirchlich präformierte Vorgaben im Hinblick auf Religion bzw. Religiosität übernommen. In diesem Sinne wird Religion wieder zu einer 'Sache' im Sinne Durkheims.

Dies hat eine Aufspaltung in drei Subwelten zur Konsequenz: 1. Eine institutionelle Religion, wie sie von Kirche repräsentiert wird, 2. Eine individuelle arbiträre Form von Religion. Zwischen diesen beiden wird keine Korrespondenz gesehen. Daraus ergibt sich dann ein dritter Bereich, die sog. "Unsichtbare Religion". Diese Teilwelten werden nicht als diskursive, sondern als dinghafte angenommen. Sie werden nicht wahrgenommen als solche, die sich in ständiger Auseinandersetzung wechselseitig konstituieren und verändern.

#### **4. Attribuierung von "religiös"**

Eine Hauptproblematik in der Untersuchung von Religion und Religiosität liegt in der Attribuierung von „religiös“, denn diese wird häufig nicht durch eine entsprechende Selbstdeutung abgestützt. So kann man z.B. im Milieu Sport oder in der Popmusik Religiöses feststellen, ohne dass die aktiv Teilnehmenden dieses Attribut für sich beanspruchen wollen.

Entscheidend ist das Vorverständnis dessen, was unter religiös verstanden wird. Es kann positiv sein in dem Sinne, dass man sich die Religiosität (von einer 'Autorität', von der Wissenschaft etc.) nicht absprechen lassen will oder negativ im Sinne einer Abgrenzung: man möchte nicht ungewollt als 'religiös' qualifiziert werden. Das Vorverständnis und die kulturellen Bedingungen des Vorverständnisses müssen geklärt werden. Wie kommt es zu einer Entgegensetzung von 'religiös' und 'normal'? Wieso bezeichnet man sich als religiös oder nicht-religiös? Der Referenzrahmen für diese Begrifflichkeit, ist

---

<sup>7</sup> Matthes 1992, 136.

eine biografisch-traditionelle. Diesen möchte man entweder bestätigen oder sich davon abgrenzen.

Die Selbstattribuierung erfordert die Kompetenz, sich selbst in einem übergeordneten Zusammenhang zu situieren.

Wenn man versucht, die 'unsichtbare Religion' empirisch sichtbar zu machen, stößt man auf das Problem, dass religiös signifikant mit „gläubig“ und „kirchennah“ korreliert.<sup>8</sup> Das Konzept, dass es Religiöses unabhängig von Kirche und Theologie gibt, ist offensichtlich ein rein akademisches.

Auch die sozioreligiöse Typologie nach Zulehner und Denz zeigen dies. Sie unterscheiden folgende Typen<sup>9</sup>:

Kirchliche : Glaube an den christlichen Gott, Kirchgang

Kulturkirchliche: Unbestimmter Gottesglaube, Kirchgang

Christliche: Glaube an den christlichen Gott, wenig Kirchgang

Kulturchristliche : Unbestimmtes Gottesbild, wenig Kirchgang

Unchristliche: kein Glaube an Gott oder eine höhere Macht, kein Kirchgang

Das Interessante ist, dass die Kriterien "christlicher Glaube" und "Kirchgang" mit der religiösen Selbsteinschätzung korrelieren.

Diese These wird in einer Reihe von unterschiedlichen Untersuchungen bestätigt<sup>10</sup>.

Um Religiosität auszudrücken, haben wir nur bedingt eine Sprache, die ohne Bezug auf Religion auskommt, weshalb es schwierig ist, etwas religiös Neues individuell zu formulieren. Die Funktionsweise christlicher patterns als Horizont für „neureligiöses“, (auch wenn sie nicht ausdrücklich thematisch präsent sind) wäre hier ein lohnender Untersuchungsgegenstand.<sup>11</sup>

Religion manifestiert sich historisch und die Sprache für das Religiöse speist sich aus dieser Quelle. Eine post-christliche Religion etwa beruht immer noch auf dem Referenzrahmen der Abgrenzung. Genau hier befindet sich auch die Schnittstelle zwischen substantiellem und funktionaler Religionsbegriff. Die Funktionen von Religion sind von dem abgeleitet, was – aus christlich-westlicher Sicht – als Religion bezeichnet worden ist.

Diejenigen, die die wirklich einen alternativen religiösen Ausdruck für sich gefunden haben, sei es in Selbsterfahrung, Esoterik oder in nichteuropäischen Religionen, und dies verständlich machen können, sind eine verschwindend kleine Minderheit und kommen deshalb auch empirisch nicht zum Tragen.

Man kann also sagen, dass die Kirche im westlichen Kulturkreis ihren Bestimmtheitsanspruch an Religion öffentlich durchsetzt, da nach wie vor dominant die Selbstbezeichnung 'religiös' von kirchlichen-theologischen Vorgaben abgeleitet werden.

Das Problem der Selbstbezeichnung *religiös* liegt in einem unausgesprochenen Vorverständnis.

Burkhard Porzelt hat gezeigt, dass Jugendliche ihre Intensiverfahrungen so gut wie überhaupt nicht als "religiös" bezeichnen. Dies ist nicht weiter verwunderlich, denn die Annahme, dass Intensiverfahrungen jedweder Art

---

<sup>8</sup> Hier nach Bucher, in Angel 2000.

<sup>9</sup> Zulehner/Denz 1993, 39.

<sup>10</sup> Z.B. bei Feige 1993, Schenker 2001, Porzelt 1999.

<sup>11</sup> Danke für die Anregungen aus einem internen Diskussionspapier von Andreas Prokopf und Ziebertz, Würzburg.

etwas mit religiösem Erleben zu tun haben, ist die Vorannahme des Forschenden.

Hier ist zu klären, um es um religiöse Funktionen geht, wie Sinnggebung und Weltdeutung, Kontingenzbewältigung, Bezug zum Transzendentem, Rituale etc. Sind diese per se ‚religiöse‘ Funktionen, Prozesse und Erscheinungsformen, oder nur dann, wenn sie einen Bezug zu einem ‚religiösen‘ Inhalt (‚Christentum‘) haben? Welche zusätzliche Bedeutung kommt durch die Attribuierung ‚religiös‘ zustande? Wenn es sich aber um nichts anderes als Sinnggebung, Kontingenzbewältigung etc. handelt, kann man dann nicht auf das Attribut ‚religiös‘ verzichten?

Es zeigt sich hier wieder die Analogie zur o.g. Problematik des Feminismus: Was macht eine Erfahrung religiös? Wie kann man eine religiöse von einer nicht-religiösen Erfahrung unterscheiden?

Hier kommt die „Dialektik von Religion und Gesellschaft“<sup>12</sup> zum Tragen. Die Individualisierung und Privatisierung verschleiert, dass Sinnkonstitution ein gemeinschaftlicher Prozeß ist. Die Welt der Kultur ist nicht nur ein gemeinschaftliches Produkt, sie bleibt auch nur wirklich aufgrund gemeinschaftlicher Anerkennung. Einer Kultur anzugehören heißt, eine bestimmte Welt der Faktizitäten mit andern zu teilen.<sup>13</sup>

Das bedeutet: die Attribuierung „religiös“ muß nicht unbedingt durch eine Selbstdeutung abgestützt sein; es kann sein, dass ein Mensch an religiöser Sprache, Denkmustern, Symbolen partizipiert, ohne sich dessen bewußt zu sein. Wenn die Einstellung eines anderen aber als ‚religiös‘ qualifiziert wird, so müssen die Kriterien von vorneherein transparent sein und als solche des Forschenden deklariert werden.

## 5. Religion und Religiosität

Religion ist nicht nur ein System von Funktionen, sondern zeigt sich in geschichtlichen Realisationen. Feifel definiert Religion als ein „Sinnsystem, das durch die Wirkeinheit zweier grundlegender Ebenen charakterisiert wird: menschliche Begegnung mit dem „Heiligen“ ... und die Antwort des Menschen.“<sup>14</sup> Dieses System vermittelt Deutungen und Wertungsmaßstäbe. Es ist die gesellschaftliche Bezugsebene.

Eine zweite Bezugsebene ist der Mensch als Träger von Religion. Er ist nicht nur Objekt einer historischen Objektivierung von Religion, sondern bringt Religion hervor, verändert und gestaltet sie.

Angel kritisiert die Vermengung von Religion und Religiosität in der Religionspädagogischen Literatur. Religion stellt hier eine Systemgröße dar, die sozial greifbare Formen ausgedrückter Religiosität. Religiosität hingegen wird als anthropologische Größe verstanden; sie ist Bedingung für Religion, der Ort von Religion im Menschen.<sup>15</sup>

Wozu dient diese Unterscheidung? Prokopf und Ziebetz heben in einem Diskussionspapier zu Angels Thesen hervor: „um aus der Subjektperspektive kritisch die dogmatisierende Vereinnahmung des einzelnen im Blick zu halten;

---

<sup>12</sup> Berger 1973.

<sup>13</sup> Vgl. Berger 1973.

<sup>14</sup> Feifel 1983, 345.

<sup>15</sup> Angel 1999.

weil Religiosität eher zur Substanz des Menschen gehört als eine Konkretisierung dieser Religiosität im Sinne einer Religion; weil in Zeiten, in denen Kirchlichkeit prekär ist, über Religiosität einfacher religiöse Kommunikation geführt werden kann ... Von der Religion her: weil Religiosität vermutlich ohne abstützende institutionelle Struktur auf die Dauer nicht überlebt; weil sie ein kritisches Korrektiv sein kann gegenüber einer narzisstischen ... Religiosität ...“

Der von Ziebertz/Prokopf geäußerte Zweifel daran, ob Religion und Religiosität nur „zwei Seiten derselben Medaille“ seien, ist ernst zu nehmen. Religion als „die nach außen gewendete, gewissermaßen Gestalt gewordene, ‚geronnene‘ Form oder Objektivierung menschlicher Religiosität.“<sup>16</sup> Religion ist jedoch komplexer als nur sozial greifbare Form von Religiosität. Religion hat einen Systemaspekt, der sich gesellschaftlich-politisch-historisch konkretisiert. Wie Individuen oder Gruppen damit umgehen und eine individuelle Religiosität sich herausbildet, ist eine noch zu klärende und für die Religionspädagogik zentrale Frage. Religiosität hat einen gesellschaftlich-systemischen Aspekt, der ausdrückt, wie eine Individuum/eine Gruppe mit Vorgegebenem umgeht. Religiosität ist nicht nur individuell gelebte Religion. Es bilden sich in der Postmoderne Formen von Religion heraus, die man als „Religiositäten“ bezeichnen könnte, z.B. Medienreligiosität. Diese bezieht sich in einer bestimmten Weise auf das System „Christentum“, z.B. in der Übernahme und Bearbeitung von Sprache, Metaphorik, Deutungsmustern, Ritualen etc. Kennzeichen dieser Religiositäten ist, dass ihre Zielsetzung nicht vorrangig religiös ist, sondern einer anderen Logik folgt wie z.B. der Unterhaltung oder der Ökonomie. Zu klären wäre, wie hier Religion und Religiosität aufeinander bezogen sind.

Mit Hemel postuliert Angel ein konstitutives religiöses Apriori (analog zu Sprachlichkeit). Dieses würde in einem Potential zur Selbst- und Weltdeutung bestehen, ein Potential, das entfaltet/aktiviert werden kann oder nicht. Die Religiosität des Menschen ist dann offen für die unterschiedlichsten Konkretisierungen. Die Religiosität ist die anthropologische Voraussetzung dafür, dass Religion einen Platz im Menschen finden kann.

„Es bedarf eines Wortes, das die Ausstattung des Menschen zu transzendenter Orientierung artikuliert, ohne den Transzendenzbezug implizit schon auszudrücken.“<sup>17</sup>

Wenn man von Weltdeutungskompetenz spricht, ist das dann schon religiös, oder kann das anthropologische Apriori der Weltdeutungskompetenz auch auf nicht-religiöse Weise entfaltet werden? Dann hätte diese Kompetenz nichts mehr mit einem *religiösen* anthropologischen Apriori zu tun.

Die These von der Religiosität als einem ‚konstitutiven anthropologischen Apriori ist für die Religionspädagogik äußerst konsequenzenreich, kann sie doch so die Unverzichtbarkeit des Religiösen im Bildungs- und Erziehungsprozess einklagen.<sup>18</sup> Soll diese Annahme mehr als eine billige Universalbe-gründung für religiöse Erziehung sein, so muss Religiosität differenziert und konkretisiert werden.

---

<sup>16</sup> Angel 1998, 79.

<sup>17</sup> Angel 1998, 30.

<sup>18</sup> In diesem Sinne argumentiert auch Schweitzer 1994.

## 6. Was ist Religiosität? Ein weiterer Versuch

Religiosität definiert sich durch:

1. *Inhalt*
2. *Bedeutung*
3. *Begründung*

### 1. *Inhalt*

Der Inhalt von Religiosität ist prinzipiell offen. Man kann beschreiben, ob dieser Inhalt sich an eine Religion anlehnt, eklektisch ist, oder selbst kreiert. In diesem Sinne kann tatsächlich so etwas wie Körperkult oder Fan-tum Inhalt von Religiosität sein. Ein pädagogisches Ziel ist es, diesen Inhalt kommunizierbar zu machen.

### 2. *Begründung*

Religiöse Begründungen sind solche, die auf nichts anderes als "Glauben" zurückzuführen sind. Sie sind insofern der Rationalität unverfügbar, selbst wenn sie sprachlich in einem rationalen Gewand daherkommen.

### 3. *Bedeutung*

Religiöse Bedeutung ist umfassend für alle Lebensbereiche prägend; dies unabhängig davon, ob der/die Betroffene sich dessen bewusst ist. Sie konstituiert wesentlich Identität mit. Die Bedeutung kann auch vorübergehend sein.

Wenn in diesem Sinne 'Religiosität' attribuiert wird, ist das zunächst wertneutral. Es ist eine Deutung des anderen, die aufgrund der Kriterien nachvollziehbar ist. 'Religiosität' ist ein heuristischer Begriff, der mit einschließt, dass der solchermaßen Gedeutete diese Attribuierung auch ablehnen kann.

Beispiel: G. Gebauer schreibt über religiöse Gemeinschaften im Sport: „Kulturkritiker sind blind für das religiöse Engagement, das Gefühl der Verpflichtung und die freiwillige Hingabe in diesen Gemeinschaften; sie sehen in deren Aufführungen nichts anderes als Massenspektakel.“<sup>19</sup> Die Deutung von Verhalten und Prozessen als religiös, hier im Sport, ermöglicht eine Tiefenwahrnehmung und ein erweitertes Erklärungspotential, unabhängig davon, ob die Sportbegeisterten dies als religiös bezeichnen würden.

Die Inhaltlichkeit der Religiosität läßt sich nur von einem substantziell-normativen Religionsbegriff her bewerten.

## 7. Substantziell-normativer Religionsbegriff

Hier geht es um den theologischen Begriff der Religion, „Wie muß Religion sein, damit sie das wirklich ist, was sie sein soll? Für die Beantwortung dieser

---

<sup>19</sup> Gebauer 1999, 937.

Frage", so Karl Rahner, "ist die Theologie im Rückgriff auf die Offenbarung zuständig."<sup>20</sup>

Die Religionspädagogik ist von einem normativen zu einem weiten anthropologischen Religionsbegriff hingerückt, in Abgrenzung zur fast ausschließlich kirchlichen Vermittlung religiöser Sinnsysteme. Religion ist dann nicht theozentrisch, sondern als ein "menschliches Existential" anzusehen.<sup>21</sup> Es geht "um den Menschen, sofern er nach dem Sinn, nach dem Unbedingten als dem Sinngabenden fragt."<sup>22</sup>

H. Schrödter äußert hier dezidierte Kritik, namentlich an Halbfas und Vierzig. Er kritisiert die Reduktion von Religion auf eine Fragehaltung. „Das Festmachen von Religion an formaler Letzttheit gewährleistet zwar ihre Existenz in jedem geordneten Sinn- und Wertsystem. Sie besteht aber nur in einem formalen Hinweis und leistet nichts an inhaltlicher Präzisierung.“<sup>23</sup> Die Religionspädagogik weiche in Formalismus aus, während Religion immer konkret sei.

Das Problem des reinen Funktionierens von Religion ist nur von einem theologisch normativen Standpunkt aus anzugehen. Aus soziologischer Sicht ist die Funktionstüchtigkeit von Religion interessant wie Kontingenzbewältigung, Begründung von Normen, Integrationsfunktion, ideologische Funktion usw. Aus christlich-theologischer Sicht beschränkt sich Religion aber gerade nicht auf das Funktionieren, sondern produziert Unterbrechungen – deren deutlichstes Zeichen das Kreuz ist. Religion hat keineswegs nur die Funktion, Grenzerfahrungen zu glätten, Übergänge zu ermöglichen, sondern Diskontinuität aufzuzeigen. H. Luther hat auf diese doppelte Funktion eindrücklich hingewiesen.<sup>24</sup>

*Rituelle Strategien haben die Funktion, das Destabilisierungspotential solcher Übergangsphasen zu absorbieren oder zumindest zu kanalisieren, um so letztlich Kontinuität zu gewährleisten. Aber jeder Übergang ist ein Durchgang durch die Diskontinuität, eine Passage durch die Anti-Ordnung.*

In Schmerz und Sehnsucht bekundet das Subjekt seine Intention fürs Unendliche. Dann geht es nicht um Religion als Funktion in der Gesellschaft, sondern als Ort radikaler Selbstthematisierung. Religion ist Anerkennung der Subjektivität angesichts der Erfahrung von Fragilität und Beschädigungen.

Die Aufgabe der Religionspädagogik läßt sich nicht auf die Fragen der Weitergabe der religiösen Tradition an die jüngere nachfolgende Generation beschränken. Vielmehr geht es um die Frage, welche Bedeutung Religion und Glaube in der gesamten lebensgeschichtlichen Entwicklung des einzelnen besitzen. Es geht um das Ziel, für biographische Erfahrungen von Diskontinuität und Diskrepanz zu sensibilisieren und deutenden Aneignung zu befähigen.

---

<sup>20</sup> Rahner 1963, 1168.

<sup>21</sup> Feifel 1983, 348 f.

<sup>22</sup> Feifel 1983, 349.

<sup>23</sup> Schrödter 1975, 46.

<sup>24</sup> Luther 1992.

## 8. Religion und Religiosität in der Religionspädagogik

Wenn es um Weitergabe des Glaubens an die nächste Generation geht, muss die Religionspädagogik von einem normativ-substantiellen Religionsbegriff ausgehen.

Wenn sie die *Bedingungen dieser Weitergabe* ergründen will (Z.B. Wie ist es um die Religiosität der Adressaten religiöser Erziehung bestellt?), muss sie einen formal-funktionalen Zugang wählen, um z.B. die Frage nach religiösen Äquivalenten zu klären.

Hier gälte es auch zu klären, ob Religionspädagogik nur mit Weitergabe einer Glaubenstradition zu tun, sondern auch mit der Inkulturation von Theologie und die Relevanz der gelebten Religion (im weiteren Sinne) für die Theologie. Inwiefern ist gelebte Religion theologisch relevant, d.h. eine Quelle für Theologie? Es geht darum, Kindern in ihrem Glauben gerecht zu werden und sie nicht über den Leisten der Erwachsenen zu schlagen.

*Die Frage nach der Religion ist also eine anthropologische Frage. Wenn wir sie in einem religionspädagogischen Kontext sehen, ist es immer die konkrete Religion von Kindern, Heranwachsenden, Erwachsenen, oder, im Anschluß an J. Matthes gefragt, von der der Theologen bzw. Religionspädagogen. Ebenfalls mit Matthes ist ein Eigenrecht dieser Religion anzunehmen. Dem werden wir nicht gerecht, wenn wir die theologisch-kirchlich vofabrizierten Bausteine zur Norm erheben.*

Der Religionsbegriff muß anthropologische Fundamentalität und empirische Relevanz vermitteln angesichts vorliegender Religionen und Religiosität. Religionspädagogik muß sich an einem Inhalt orientieren, der menschliche Wirklichkeit spezifisch thematisiert. „Unter Religion verstehen wir die Gesamtheit der Erscheinungen, mit denen Menschen das Bewußtsein der radikalen Endlichkeit ihrer Existenz und deren reale Überwindung ausdrücken.“<sup>25</sup>

Man mag dieser Definition nicht zustimmen, jedoch erscheint es wichtig festzuhalten, dass der Religionsbegriff negierbar bleiben und eine nichtreligiöse Sinnantwort ermöglichen muß ebenso wie Alternativen innerhalb einer religiösen Sinnantwort. Das Problem des, wie ich es nennen möchte, 'gelebten Atheismus' bleibt bei der Annahme von Religiosität als einer anthropologischen Konstante offen.

Der funktionale Religionsbegriff hat in hohem Maße apologetisches Potential, z.B. im Sinne von Religion als moralischer Anstalt.

Hier wird deutlich, dass der eigene Fragestandpunkt zu klären ist. Der Begriff muß im Hinblick auf religionspädagogisch-politische Fragestellungen aufgeschlüsselt werden. Diese könnten sein:

- Geht es um Religion und Religiosität im Rahmen von Bildung? Was ist das Ziel religiöser Bildung? Was bedeutet es dann zu fragen: Brauchen Kinder Religion?
- Ist Religion und Religiosität eine Dimension, mit der ich etwas verstehen oder erhellen will?

Der Prozess der religiösen Sozialisation ist eben nicht nur sozialintegrativ im Sinne der Stabilisierung gesellschaftlicher Verhältnisse, sondern beinhaltet auch das Moment der Verunsicherung. Sozialisation ist niemals abgeschlossen und muß offen gehalten werden. Dazu bedarf es einer

---

<sup>25</sup> Schrödter 1975, 83.

Kompetenz zur Reflexion und "reflektierter Verhaltensmodelle für die Gehorsamsverweigerung und damit einer gleichermaßen religions- wie kirchen-, gesellschafts und ideologiekritischen Erziehung."<sup>26</sup>

Es kann nicht darum gehen, dass religiöse Erziehung und Bildung durch einen weiten Religionsbegriff praktisch als unentbehrlich zu erklären, vielmehr geht es darum, eine differenzierte Zielsetzung für die verschiedenen Kontexte zu entwickeln.

## 9. Unbegriffene Religion

*Das Religiöse ist das Fremde:* Wir stehen in einem Zusammenhang, in dem das „Religiöse“ eher als etwas Absonderliches im Alltagsleben dasteht. Dazu gehört aus der theologischen Forschungsperspektive auch: Welche Rolle spielt die Veränderung der eigenen Religiosität (aus Sicht des/der Religionspädagogen/in)? Welche Verluste/Brüche gibt es? Wie ist es um das eigenkulturelle Religionsverständnis bestellt? Würden wir nicht gerne angesichts eines solchen Verlustes z.B. Jugendlichen gerne Religiosität attribuieren?

„Man könnte dann in dem „Unbekannten“, das dem Alltagsverhältnis der Menschen zum „Religiösen“ anhaftet, leicht das „Bekannte“ entdecken, das man an sich selber hat.“<sup>27</sup>

Religion ist nach Feifel ein operationaler Begriff, d.h. eine „Sammelbezeichnung für alle angesprochenen, in ihrer geschichtlich-gesellschaftlichen Auswirkung beschreibbaren Fragehaltungen und Erfahrungsweisen.“<sup>28</sup> Feifel sieht dies vor allem im Interesse der Ideologiekritik und „zur Bewältigung der unbegriffenen Religion in Theorie und Praxis.“<sup>29</sup>

Für die Religionspädagogik ist es unverzichtbar, die funktionale und die normativ-substantielle Dimension von Religion im Auge zu behalten. Ziel ist es, einen kontextuellen Religionsbegriff zu entwickeln, der für die Religionspädagogik einen heuristischen Wert hat im Sinne einer angemessenen, differenzierten und unvoreingenommenen Wahrnehmung von Religion und Religiosität.

Elemente eines solchen kontextuellen Religionsbegriffes sind:

1. *Die anthropologische Dimension:* Offenheit für das Transzendente und für Sinnfragen.
2. *Die soziologische Dimension:* Funktionen von Religion (Stabilisierung, Kontingenzbewältigung, Integrierung etc.....) hinweist. Diese Funktion werden konkret in der Religiosität des einzelnen wirksam.
3. *Die historische Dimension:* Es stehen historisch nicht alle möglichen Optionen zur Verfügung, sondern nur konkrete Ausformungen von Religion
4. *Die theologische Dimension :* Glaubensdimension, normativ-substantielle Religion

Alle diese Dimensionen sind zu berücksichtigen. Weder ein universalistischer allgemeiner Religionsbegriff noch ein substantieller sind als hinreichend sensible Instrumente für die Wahrnehmung von Religion geeignet.

---

<sup>26</sup> Feifel 1983, 353f.

<sup>27</sup> Matthes 1992, 138.

<sup>28</sup> Feifel 1983, 356.

<sup>29</sup> Feifel 1983, 357.

In der empirischen Religionspädagogik ist ein zentrales Anliegen, Religiosität zu messen. Es zeigt sich, dass traditionelle Items wie Kirchgang oder Gottesglaube am einfachsten zu handhaben sind, aber ihr Ziel verfehlen.

Wenn man Religiosität als heuristischen Begriff versteht, wäre dann nicht die Kategorie der Beschreibbarkeit anhand der obengenannten Dimensionen (anthropologisch, soziologisch, historisch, theologisch) angemessener? Der heuristische Wert müsste sich erweisen.

Das Erkenntnisinteresse des Messens von Religiosität bleibt häufig offen; das Messen selbst erweckt den Anschein von Objektivität. Es ist jedoch festzuhalten, dass Religion und Religiöses diskursive Tatbestände<sup>30</sup> sind. Sie sind Thematisierungen, sprachliche Bezeichnungen in einem Diskurs und haben eine begrenzte kulturgeschichtliche Reichweite. Das Religiöse ist also nicht etwas, das es gibt: es ist vielmehr von Interesse, wie es zum gesellschaftlichen Diskurs über Religion gekommen ist.

Die Aufgabe der Religionspädagogik könnte so umschrieben werden, in der Welt der Religiositäten Kommunikation über Religiöses zu ermöglichen und aufrechtzuerhalten.

## Literatur

FERDINAND ANGEL, Religion und Religiosität, in *cpb* 111 (1998) 2, 77-84.

FERDINAND ANGEL, Die Religionspädagogik und das Religiöse. Überlegungen zu einer "Theorie einer anthropologisch fundierten Religiosität, in: KÖRTNER/SCHELANDER (Hg.), Gottes Vorstellungen, Wien 1999 [Festschrift für GOTTFRIED ADAM], 9-34.

FERDINAND ANGEL (Hg.), *Tragfähigkeit der Religionspädagogik*, Graz 2000.

PETER L. BERGER, *Dialektik von Religion und Gesellschaft*, Frankfurt/Main 1973.

ERICH FEIFEL, Grundlegung der Religionspädagogik im Religionsbegriff, in: KLAUS WEGENAST (Hg.), *Religionspädagogik II. Der katholische Weg*, Darmstadt 1983, 344-359.

ANDREAS FEIGE, Jugend und Religiosität, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte (Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament)* B 41-42/93, 3-8.

GUNTER GEBAUER, *Bewegte Gemeinden. Über Religiöse Gemeinschaften im Sport*, in: K.H. Bohrer/K. Scheel (Hg.), *Nach Gott fragen. Über das Religiöse*, Stuttgart 1999, 936-952. [Sonderheft *Merkur*, 53 (1999) 9/10].

HANS JOAS, Die Soziologie und das Heilige, in: K. H. Bohrer/K. Scheel (Hg.), *Nach Gott fragen. Über das Religiöse*, Stuttgart 1999, 990-998. [Sonderheft *Merkur*, 53 (1999) 9/10].

HENNING LUTHER, *Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart 1992.

JOACHIM MATTHES, Auf der Suche nach dem Religiösen. Reflexion zu Theorie und Empirie religionssoziologischer Forschung, in: *Sociologia Internationalis* 30 (1992), 129-142.

BURKHARD PORZELT, *Jugendliche Intensiverfahrungen*, Graz 1999.

---

<sup>30</sup> Matthes 1992.

- JANET RADCLIFFE RICHARDS; Welche Ziele der Frauenbewegung sind feministisch?, in: LUISE F. PUSCH (Hg.), Feminismus. Inspektion der Herrenkultur, Frankfurt/M. 1983, 18-32.
- DOMINIK SCHENKER, in: Jugend und Religion, hg. Von der Deutschschweizerischen Fachstelle für kirchliche Kinder- und Jugendarbeit, Zürich 2001, 13-33.
- HERMANN SCHRÖDTER, Die Religion der Religionspädagogik, Zürich 1975.
- FRIEDRICH SCHWEITZER, Die Religion des Kindes. Zur Problemgeschichte einer Religionspädagogischen Grundfrage, Gütersloh 1992.
- FRIEDRICH SCHWEITZER, Brauchen Kinder Religion?, in: Aufwachsen in der Pluralität, hg. vom COMENIUS-INSTITUT, Münster 1994, 47-54.
- PAUL M. ZULEHNER / HERMANN DENZ, Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie, Düsseldorf 1993.
- KARL RAHNER, Art. Religion III. Der theologisch (normative) Begriff der Religion, in: LTHK VIII, <sup>2</sup>1963, 1168-1169.