



Manuel Franzmann

# Säkularisierter Glaube

Fallrekonstruktionen zur  
fortgeschrittenen Säkularisierung  
des Subjekts

**BELTZ** JUVENTA

# Kapitel 1

## Einleitung

Ziel dieser soziologischen Studie ist, einen Beitrag zur Erforschung der Glaubensvorstellungen fortgeschritten säkularisierter Subjekte und ihrer Lebensführung zu leisten. Diese Aufgabe lässt sich ohne Übertreibung als ein historisches Desiderat bezeichnen. Denn viel zu lange hat man sich besonders im Hinblick auf die Ebene der *individuellen Lebensführung* um die Triftigkeit und Bedeutung der klassischen soziologischen Säkularisierungsthese<sup>1</sup> gestritten, der zufolge es einen kulturellen Entwicklungstrend zur „Entzauberung“,<sup>2</sup> „Rationalisierung“, „Intelktualisierung“ (Max Weber) und „Verweltlichung“<sup>3</sup> von Weltbildern gibt,<sup>4</sup> ohne dabei systematisch zu untersuchen, wie die Glaubensvorstellungen säkularisierter Subjekte überhaupt aussehen, die gemäß dieser These auch in der individuellen Alltagspraxis kulturell auf dem Vormarsch sind. Das Buch ist daher besonders auch als ein Beitrag zu dieser Säkularisierungskontroverse zu verstehen.

### 1.1 Erläuterung der Untersuchungsfrage

#### 1.1.1 Vorbemerkung zum (pragmatistischen) Glaubensbegriff

Wenn in diesem Buch von säkularisiertem „Glauben“ und nicht von „Unglauben“ gesprochen wird, genauso wenig von „Weltanschauung“, „Ideologie“, „Narrativ“ oder Anderem, so geschieht dies ganz bewusst. Zwar ist in

- 
- 1 Zur Geschichte des Säkularisierungsbegriffs immer noch lesenswert die einschlägigen Studien von Lübke 1965 und Marramao 1996.
  - 2 Zum Begriff der „Entzauberung“ bei Weber siehe Lehmann 2009; Schluchter 2009.
  - 3 Dieser Begriff geht insbesondere auf Hegel zurück, dazu Marramao 1996: 31 ff.
  - 4 Die erstaunlich verbreitete Ansicht, der Kern der Säkularisierungstheorie sei ein „differenzierungstheoretischer“ (Casanova 1994: 18, 2010: 30; Chaves 1994: 769–771; Dobbelaere 2002: 189; Koenig 2008; Lechner 1991: 1106; Luhmann 1982: 225–271; Martin 1995: 295; Tschannen 1991: 403; Yamane 1997: 117), hält der Autor für eine ausgemachte begriffliche Verkürzung. Vgl. dazu auch die Beiträge in Gabriel u.a. 2012. Siehe dazu nähere Ausführungen im Schlusskapitel.

der Umgangssprache und in den Sozialwissenschaften ein Glaubensbegriff verbreitet, bei dem wie selbstverständlich an *religiöse* Vorstellungsinhalte gedacht wird. Genau das ist aber aus *analytischer* Perspektive ein Problem, welches Missverständnissen Vorschub leistet. Denn sachlich handelt es sich, das soll im Laufe dieser Studie zunehmend klarer werden, bei den Vorstellungsinhalten, die säkularisierten Subjekten zur praktischen Orientierung ihrer Lebensführung dienen und an die sie sich im Handlungsvollzug in die Offenheit der Zukunft binden, *kategorial* ebenfalls um „Glauben“ und keineswegs um „Wissen“, eben um einen Glauben *mit säkularisierten Inhalten*. Gerade wenn man sich diese Inhalte fallanalytisch näher betrachtet, muss man, so behaupte ich, zu diesem ersten allgemeinen Befund gelangen.

Aus der Perspektive eines semantischen Konservatismus mag diese eher ungewöhnliche Begriffsverwendung zunächst auf Ablehnung stoßen unter Berufung auf das Argument, dass Worte sprachpragmatisch durch ihren praktischen Gebrauch eine quasi konventionalisierte Bedeutung erhalten. Das Wort „Glauben“ sei nun einmal in diesem Sinne durch seine umgangssprachliche Verwendung eher auf religiöse Inhalte beschränkt. Diese Sichtweise erweist sich jedoch bei näherer Betrachtung als zu undifferenziert. Zwar ist für die normale Sprachpraxis zunächst pragmatisch diejenige Bedeutung maßgeblich, die ein Wort bereits durch seine praktische Verwendung erhalten hat. Dennoch kann das abstrakte „Wortzeichen“ für sich betrachtet eine davon zu unterscheidende Bedeutung haben, die besonders für die begriffliche Erkenntnis der Wissenschaft relevant ist. Diese muss nämlich danach trachten, Gegenstände direkt „beim Namen“ zu nennen, „auf den Begriff“ zu bringen. Metaphorische Umschreibungen usw. können allenfalls als Annäherung dienen. Die Wissenschaft muss einen *wörtlichen* sprachlichen Ausdruck kultivieren, der sich auf eine wortsemantisch reflektierte Weise soweit als möglich an der unmittelbaren Bedeutung des Wortzeichens ausrichtet. Dies gilt zumindest für zentrale analytische Begriffe einer wissenschaftlichen Theorie und deren Bestimmung. Dementsprechend wird hier geltend gemacht, dass „Glauben“ in seiner abstrakten Wortbedeutung keineswegs schon religiöse Inhalte impliziert. Das zeigt sich nicht zuletzt daran, wie es als Verb Verwendung findet. „Ich glaube, dass es morgen regnet“ drückt lediglich aus, dass der Sprecher Regen am folgenden Tag annimmt, ohne diesbezüglich sonderlich sicher zu sein. Er *weiß nicht*, dass es morgen regnet, er *glaubt* es bloß. Religiöse Inhalte sind hier nicht im Spiel. Ebenso wenig in der Formulierung „Ich glaube an das Gute im Menschen“, die sich von dem vorausgehend genannten Vergebrauch in einer wichtigen Hinsicht unterscheidet. Während *Ich glaube, dass* (etwas der Fall war, ist oder sein wird) eine unsichere Annahme des Sprechers ausdrückt, bei der für sich genommen völlig offenbleibt, ob diese Annahme überhaupt irgendeine praktische Relevanz für den Sprecher besitzt, drückt *Ich glaube*

an (etwas) unmittelbar eine *praktische Bindung* an die Geltung der ebenfalls in epistemischer Hinsicht unsicher bleibenden Annahme aus. Beide Formen des Vergebrauchs teilen also die *epistemische Unsicherheit* der ausgedrückten Annahmen, die offensichtlich zur Kernbedeutung des Wortzeichens „Glauben“ gehört, das dadurch in einem Gegensatz zu „Wissen“ steht. Sie unterscheiden sich jedoch hinsichtlich der *praktischen Verbindlichkeit*. Wer *an etwas glaubt*, setzt in seiner Lebenspraxis auf dessen Geltung, obwohl in epistemischer Hinsicht große Unsicherheit besteht. Und hiermit sind wir auch schon bei dem religionssoziologisch relevanten Glaubensbegriff. Der in dieser Untersuchung verwendete knüpft direkt an die Bedeutung dieser Redewendung an. So wie bei ihr das *Etwas*, an das geglaubt wird, nicht aus *religiösen* Inhalten bestehen muss, ist auch der religionssoziologische Glaubensbegriff bei einem wortsemantisch reflektierten Sprachgebrauch nicht auf *religiöse* Inhalte zu verengen. Man sollte sich auch klarmachen, woher die verbreitete Rede von säkularem „Unglauben“ stammt: aus der *partikularen* Perspektive religiös Gläubiger, die Personen, welche ihren Glauben nicht teilen, in Relation dazu als „Ungläubige“ wahrnehmen – das können auch *religiös* Andersgläubige sein. Um „Ungläubige“ handelt es sich tatsächlich, allerdings eben nur im Hinblick auf einen bestimmten Glauben, *nicht generalisiert*. Das Problem der verbreiteten Rede vom säkularen Unglauben ist, dass sie von vorneherein an eine partikulare Perspektive (die von religiös Gläubigen) gebunden ist, was jedoch im Gebrauch schnell aus dem Blick gerät und es dann so scheint, als seien die so bezeichneten Personen ohne *jeglichen* Glauben, was keineswegs der Realität entspricht, wie sich noch näher zeigen wird. In einer derart verzerrten Wahrnehmung treffen sich interessanterweise einige religiös Gläubige mit manchen Atheisten. Erstere sehen bei Säkularisierten (zu Unrecht) den Verlust *jeglicher* Gläubigkeit, die sie (sicherlich zurecht) als lebensnotwendiges Fundament einer hoffnungsfrohen Lebensbejahung, einer Zukunftseröffnung, eines Handlungsvertrauens ansehen. Säkularisierte Menschen erscheinen in dieser Perspektive automatisch als bemitleidenswerte Mängelwesen, denen etwas essenziell Menschliches fehlt. Und einige Atheisten teilen die Ansicht, dass sie selbst keinerlei Glauben hegen, weil sie glauben, sich in ihrer Lebenspraxis nur noch an eine *wissenschaftliche* Weltanschauung zu halten, was jedoch faktisch auf eine szientistische Selbsttäuschung bezüglich des tatsächlichen Glaubenscharakters ihrer Lebensorientierung hinausläuft.

Ein pragmatistischer Glaubensbegriff<sup>5</sup> für die Religionssoziologie, der an die Redewendung „an etwas Glauben“ anknüpft, ist strikt freizuhalten von

---

5 Der Pragmatismus hat den Glaubensbegriff schon früh für sich entdeckt, insbesondere William James mit seiner Schrift „The Will to Believe“ (James 1896), allerdings

der recht verbreiteten begrifflichen Engführung, der zufolge kategorial vor allen Dingen dort von „Glauben“ gesprochen werden müsse, wo es um *erfahrungswissenschaftlich per se unzugängliche* propositionale Inhalte gehe, an die man eben prinzipiell, sozusagen auf alle Zeit, nur *glauben* könne, wie, so ein gängiges Beispiel, die Existenz eines „Lebens nach dem Tod“ in einem religiösen Jenseitsreich. Eine solche „naturalistische“ (Popper) Unterscheidung zwischen erfahrungswissenschaftlich zugänglichen und nicht-zugänglichen Propositionen,<sup>6</sup> wie sie schon die wissenschaftstheoretische Schule des Logischen Empirismus (Rudolf Carnap, Moritz Schlick, Otto Neurath, u. a.) mit szientistischem Rigorismus durchzuführen versuchte, ist nicht ohne Grund auf starke Kritik gestoßen und in der wissenschaftstheoretischen Diskussion später aufgegeben worden. Karl Raimund Popper hat sie zu der Äußerung veranlasst: „Der positivistische Radikalismus vernichtet mit der Metaphysik auch die Naturwissenschaft.“ (Popper 1966: 11) Tatsächlich scheint es so, als seien auch schon die in physikalischen Theorien angenommenen „Elementarteilchen“ u. ä. für die Erfahrung nicht „zugänglich“, sondern allenfalls auf indirekte, vermittelte Weise aus Messwerten usw. nicht selten riskant zu erschließen, anfangs auf „abduktive“ Weise im Sinne von Peirce, demzufolge die auch für die Naturwissenschaften bedeutsame Schlussform der Abduktion „etwas annimmt, das von dem verschieden ist, was wir unmittelbar beobachtet haben, und häufig etwas, das unmittelbar zu beobachten uns gar nicht möglich ist.“ (Peirce 1991a: 245) Selbst ein religiöses Jenseitsreich versperrt zwar per definitionem lebendigen Subjekten den Zugang, sodass niemand Lebendiges unmittelbar nachsehen kann, ob es dieses Reich wirklich gibt. Aber wer kann *vorab* ausschließen, ohne dabei dogmatisch und voreingenommen zu sein, dass es einmal irgendwelche Wege geben *könnte*, indirekt etwas über die Existenz des von Einigen angenommenen religiösen Jenseitsreichs in Erfahrung zu bringen? Einige Menschen versuchen unter prinzipieller Anerkennung der Autorität der Wissenschaften genau dies unter Rekurs auf sogenannte Nah-toderfahrungen (Knoblauch 1999; Loer 2014) bzw. auf Berichte von Personen, die scheinbar schon Tod waren und wieder lebendig wurden, Personen also, die vor diesem Hintergrund als (mögliche) *Zeugen* und *Botschafter* zwischen den unter normalen Umständen getrennten Welten gelten. Es gab sogar Versuche, die Realitätshaltigkeit ihrer Zeugnisse auf erfahrungswissenschaftliche Weise *experimentell* zu überprüfen. Das gilt insbesondere für sogenannte „Out of Body Experiences“, deren Echtheit man vor dem Hin-

---

kaum im Hinblick auf säkularisierte Inhalte, obgleich diese Tradition diesbezüglich große Potenziale bietet, insbesondere das Werk von George Herbert Mead.

6 Vgl. Ayer 1970; Carnap 1931.

tergrund der Anerkennung der Autorität der Wissenschaft durch experimentelle Arrangements nachzuweisen versuchte. Einige Patienten, die bereits im Sterben lagen, dann aber doch noch gerettet werden konnten, haben berichtet, dass sie in diesem Prozess ihren Körper als Seele schon verlassen hatten, sich zeitweise an der Decke des Krankenzimmers aufhielten und sich von dort selbst beim Sterben zusahen. Die Realitätshaltigkeit dieser „Erfahrungen“ sollte mit Hilfe von zur Decke gerichteten Displays nachgewiesen werden, die man in Krankenzimmern von Intensivstationen weit über den Köpfen der Anwesenden installierte, sodass der darauf angezeigte Text nur aus der Blickperspektive von der Decke herab gelesen werden konnte. Die Hoffnung war, dass in der Folge Menschen, die in diesen experimentell präparierten Zimmern Nahtoderfahrungen hatten, später den angezeigten Text wiedergeben konnten (Knoblauch 1999). Ein durchschlagender Erfolg solcher Nachweisversuche, die bei näherem Hinsehen kaum übersehbar von einem starken *wishful thinking* angetrieben scheinen, ist sicherlich nicht zufällig bis zum heutigen Tage ausgeblieben. Aber sie verdeutlichen auch, dass es dogmatisch wäre, die Möglichkeit von wissenschaftlichen Evidenzen auf diesem Gebiet *a priori* auszuschließen und sie für alle Zeiten zur reinen Glaubenssache zu erklären.<sup>7</sup>

Bei dem hier verwandten pragmatistischen Glaubensbegriff gerät man erst gar nicht in derart heikles wissenschaftstheoretisches Terrain. Der Glaubenscharakter resultiert hier nämlich nicht aus einer angeblich *a priori* bestimmbaren erfahrungswissenschaftlichen Unzugänglichkeit bestimmter propositionaler Inhalte, sondern aus der *Offenheit der Zukunft*. Der Schritt in diese Offenheit verleiht den dabei handlungsorientierenden Vorstellungsinhalten, welche die Zukunft hoffnungsvoll entwerfen, notgedrungen einen *spekulativen* (Glaubens-) Charakter.

Umgekehrt bezieht sich die Kategorie des Wissens und mit ihr die Wissenschaft ausschließlich auf praktische Erfahrungen der *Vergangenheit*: „Die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug“ (Hegel 1986b: 28). Dementsprechend hat Durkheim den Glau-

---

7 Angesichts dessen vermag ein Religionsbegriff, wie der z.B. von Detlef Pollack vertretene, der religiöse Inhalte anachronistisch wie einige Logische Empiristen zu Beginn des 20. Jahrhunderts durch das Merkmal der prinzipiellen Unerreichbarkeit bzw. erfahrungswissenschaftlichen Unzugänglichkeit definiert, kaum zu überzeugen. Abgesehen davon verengt Pollack dabei auch den ebenfalls in diesem Sinne verstandenen Transzendenzbegriff exklusiv auf religiöse Inhalte und schließt somit die Möglichkeit säkularisierter Jenseitsvorstellungen (siehe dazu die Ausführungen an späterer Stelle) begrifflich aus. Analoges galt auch schon für Thomas Luckmanns Religionsbegriff und dessen „große Transzendenz“ (Berger und Luckmann 2000: 28; Luckmann 1996a).

ben (im religionssoziologischen Sinne) und das Wissen auf folgende Weise ins Verhältnis gesetzt:

„der Glaube ist vor allem ein Antrieb zur Tat, und die Wissenschaft, wie weit man sie auch treiben möge, hält immer ihren Abstand von der Tat. Die Wissenschaft ist Stückwerk, unvollständig; sie geht nur langsam weiter und ist niemals vollendet. Das Leben kann nicht warten. Theorien, die die Aufgabe haben, den Menschen leben und handeln zu lassen, müssen also der Wissenschaft voraneilen und sie vor der Zeit vervollständigen.“ (Durkheim 1981: 576 f.)<sup>8</sup>

Allerdings eilt der Glaube der Wissenschaft nicht nur in diesem Sinne voran. Er ist in der praktischen Funktion, die er erfüllt, kategorial genau genommen auch etwas grundsätzlich Anderes als eine „Theorie“, auch wenn in ihn durchaus Annahmen über die Welt eingehen können, die später Teil einer wissenschaftlichen Theoriebildung werden. Denn als Vorstellungsgebilde dient er einer *konkreten* Lebenspraxis zur Orientierung bei der Lebensführung unter einmaligen biografischen Umständen. Er bleibt daher unauflöslich auf diese konkrete Praxis bezogen und ist zunächst einmal nur im Hinblick auf sie gültig. Theorien richten sich dagegen auf eine abstrahierende, *allgemeine* Darstellung ausschließlich von Sachverhalten und Strukturzusammenhängen. Konkrete Sinnfragen einer unverwechselbaren Lebenspraxis können sie als solche prinzipiell nicht beantworten.

„Glauben“ und „Wissen“ bilden einen Gegensatz, der ganz im Geiste des Pragmatismus auf *unterschiedliche Phasen des Handlungsvollzugs* zu beziehen ist. Und in Abhängigkeit davon erfüllen sie auch unterschiedliche praktische *Funktionen*, obgleich die jeweils in ihnen enthaltenen Annahmen über die Welt inhaltlich zueinander in Beziehung treten:

„Obwohl sie [die Spekulation der Religion bzw. des Glaubens, M. F.] sich das Recht anmaßt, über die Wissenschaft hinauszugehen, muß sie damit beginnen, sie zu kennen und sich von ihr inspirieren zu lassen. Ist die Autorität der Wissenschaft hergestellt, so muß mit ihr gerechnet werden. Man kann zwar, unter dem Druck der Notwendigkeit, weiter als sie gehen, aber man muß von ihr ausgehen. Man kann nichts behaupten, was sie verneint, nichts verneinen, was sie behauptet, nichts annehmen, was sich nicht direkt oder indirekt auf die Prinzipien stützt, die man von ihr geborgt hat.“ (Durkheim 1981: 576 f.)

Umgekehrt gilt, dass Annahmen über die Welt, die zunächst im praktischen Handeln als Bestandteil des eine konkrete Lebenspraxis anleitenden Glaubens angesichts des „Drucks der Notwendigkeit“ getroffen werden (der

---

8 Diese Bestimmung entspricht im Ansatz einer pragmatistischen Betrachtungsweise.

Wissenschaft voraneilend, ohne ihr dabei zu widersprechen), sich bewähren und später Eingang in wissenschaftliche Theorien finden können samt Erfahrungsdaten, die dabei anfallen. Allerdings wird der Glaube in seiner völlig andersartigen praktischen Funktion dadurch eben niemals kategorial durch Wissenschaft ersetzbar. Er enthält vor dem Hintergrund dieser Funktion notwendig auch Bezugnahmen auf die konkrete Lebenspraxis, die er anleitenden soll, auf deren Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Diese Begriffsklärungen sollten genügen, ein erstes Verständnis für die gewählte Begriffsstrategie zu wecken, von „säkularisiertem Glauben“ zu sprechen. Im Verlaufe der Untersuchung soll diese Strategie dann weiter beleuchtet werden.

### 1.1.2 Umstrittene Säkularisierungsthese und Notwendigkeit materialer Analysen des säkularisierten Glaubens

Längst ist zum Gemeinplatz geworden, dass die soziologische Säkularisierungsthese, so wie sie insbesondere von Max Weber mit seinen religionssoziologischen Schriften geprägt wurde, innerhalb wie außerhalb der Soziologie die selbstverständliche Anerkennung verloren hat, die ihr noch bis in die 1970er Jahre beschieden war. Die Gründe hierfür sind zahlreich. So nährten vielfältige, vor allem neuartige Erscheinungsformen von Religiosität in der modernen Welt immer wieder Zweifel an der Triftigkeit und Bedeutung der mehr als hundert Jahre alten These.

Dies gilt besonders für die sich seit dem Ende der 1960er Jahre in den wohlhabenden westlichen Demokratien verbreitenden Formen einer deinstitutionalisierten, „individualisierten“ Religiosität und Spiritualität, die Thomas Luckmann in seinem religionssoziologischen Klassiker „Die unsichtbare Religion“ beschrieben hat (Luckmann 1963, 1967, 1996a). Zwar finden in diese oft synkretistischen Gebilde nicht selten Motive einer älteren, vormodernen Religiosität Eingang, aus fernöstlichen, heidnischen, altesoterischen und weiteren Traditionen. Dennoch haben sie in ihrer Fokussierung auf die Selbsterfahrung und Selbstverwirklichung des nach Selbstbestimmung strebenden Subjekts in der Regel ein modernes Gepräge. Diese augenfällige Modernität der sich in der Mitte moderner Gemeinwesen religionsproduktiv formierenden individualisierten „Bastelreligiosität“ vermag Zweifel an der Säkularisierungsthese zu wecken, da es sich um *religiöse* Glaubensinhalte handelt.

Ein weiteres Phänomen, das die Öffentlichkeit seit Jahren, besonders seit den Terroranschlägen in den USA vom 9.11.2001, stark beschäftigt, ist die Lebendigkeit und Dynamik des religiösen Fundamentalismus. Der islamistische Terrorismus mit seinen geistigen Wurzeln im Salafismus und Wah-