

# Anmerkungen zur Religion in der spätmodernen Gesellschaft Westeuropas

Autor(en): **Feige, Andreas**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **88 (1998)**

Heft 3

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404892>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# Anmerkungen zur Religion in der spätmodernen Gesellschaft Westeuropas<sup>1</sup>

## 1. Einleitung: Die soziologische Perspektive des Tagungsthemas

Das Thema der Tagung lautet: «*Verkündet das Evangelium allen Geschöpfen (Mk. 16, 15) – Die heutige religiöse Landschaft als Herausforderung und Chance für unsere Kirchen.*»

Welche Einsichten und analytischen Perspektiven, vielleicht auch «Provokationen» kann hierzu die Soziologie, insonderheit die Religionssoziologie, beitragen?

Sicherlich ist es wichtig und unerlässlich, die «religiöse Landschaft» zu betrachten. Aber ich denke, die Analyse muss tiefer gehen: Wir müssen fragen nach den «*Bedingungen der Möglichkeit*», sozial und zugleich individuell-psychisch Religion und Religiosität heute zu realisieren. Die Analyse hat sich also mit den sozialstrukturellen Kontexten zu beschäftigen, die *zwangsläufig* Konsequenzen für die institutionalisierte Religion ebenso wie für individuelle religiöse Praxis haben. Mit diesen «*Bedingungen der Möglichkeit*» will ich mich im ersten Teil meiner Darlegungen beschäftigen. Dabei muss ich mich auf einige Kern-Argumente beschränken.

Im zweiten Teil will ich zunächst versuchen, mit wenigen empirischen Akzenten die «religiöse Landschaft» unserer mitteleuropäischen Gegenwart zu skizzieren, um danach die praktisch-theologische Aufgabenstellung der Tagung – «Verkündigung» als religiöse Kommunikation – aus *soziologisch-handlungstheoretischer* Perspektive zu behandeln – und zwar rückgebunden an die im ersten Teil angesprochenen Darlegungen.

Aber vor all diesen eher abstrakt ausfallenden Analysen sollten wir uns bei unserer Frage nach der Topographie der «religiösen Landschaft» ein wenig einstimmen lassen durch einen Blick auf *konkrete Phänomene* in der religiösen Landschaft. Dazu greife ich auszugsweise auf eine Reportage zurück, die kürzlich im Jugend(!)-Magazin der Süddeutschen

<sup>1</sup> Referat auf der 34. Internationalen altkatholischen Theologenkonferenz, 1.–6.9.97 in Kerkrade, Niederlande; in einigen Abschnitten (insbesondere 3.1 und 3.2.1) sind Passagen enthalten, die der Verfasser bereits an anderer Stelle publiziert hat.

Zeitung («Jetzt») abgedruckt war. Sie berichtet von der jährlichen Wallfahrt nach Altötting in Niederbayern. Ich werde an späterer Stelle des Vortrages auf das dort Dargestellte zurückkommen.

## **2. Zur Einstimmung:**

### **Über ein Stück «neu-alter» Sozial-Ästhetik des Religiösen – eine «moderne» Wallfahrt am Ende des 2. Christlichen Jahrtausends**

«Die 111-km-Route nach Altötting ist ebenso minutengenau festgelegt wie die Pausen. Strassen werden abgesperrt, Polizisten halten Autos, Mofas, Lastwagen, Radfahrer und auch sonst alles auf, was den 8000-Menschen-Zug aufhalten könnte. ... Abends werden Quartiere zugewiesen, in denen man duschen, essen, sich erholen und ein paar Stunden schlafen kann. So ist es möglich, sich nur noch auf eines zu konzentrieren: das Gehen. Anfangs stören dabei die Megaphone noch, durch die ein Vorbeter dröhnend Gebete leiert oder blechern «Ein Haupt voll Blut und Wunden» singt. Aber nach ein paar Stunden ertappt man sich dabei, wie man die Lippen mitbewegt und seinen Schritt anpasst. An Gebete, die man schon Jahre vor dem Kirchenaustritt nicht mehr mitgebetet hat. Und plötzlich entdeckt man den Rhythmus. Gebete und Rhythmus sind allgegenwärtig. Gehen und Beten werden eins. Und der Kopf wird leer.

*Oh Maria hilf.*

\* \* \*

Natürlich sind Maria, 24, und Andrea, 22, auch gläubig. Der Glaube war für sie schon immer da, vielleicht so, wie Eltern immer da sind. Aber der Glaube spielt keine grosse Rolle, auch nicht bei dieser Wallfahrt. Andrea, die Postbeamtin, meint, dass sie süchtig ist, dass sie das immer wieder haben muss, diese vielen Menschen, die alle nur ein Ziel haben, das Gehen, die körperliche Herausforderung, diesen Gewaltmarsch trotz 32 Grad zu schaffen – das ist ihr so wichtig, dass sie sich extra dafür freinimmt.

Maria, die Versicherungsangestellte, sieht die Sache ein wenig anders: «Für mich ist das eher wie Urlaub», sagt sie, «andere fahren nach Griechenland, ich komme eben hierher.» Sie sieht aus, als würde sie gerade zum Strand gehen: Ihr blaues T-Shirt endet knapp unter ihren Brüsten, die Sonnenbrille steckt griffbereit in den Haaren, an den Ohren baumeln riesige Silberringe. Eines ist klar: Für Maria und Andrea zählt beim Pil-

gern vor allem der Spass. Und weil das so ist, flirtet Maria ein bisschen mit dem Ordner, der sie auffordert, wieder in der Dreierreihe zu gehen. Und sie holt nicht einmal Luft zwischen den Sätzen, als sie sagt: «Gegrüßet seist Du Maria voll der Gnade, der Herr ist mit Dir, du sag mal, ich dachte die Polizisten hätten endlich schickere Jeans und nicht mehr diese furchtbaren braunen Nylonhosen.»

*Oh Maria hilf / Oh Maria hilf.*

\* \* \*

«Wie bei der Love-Parade ist das hier», sagt Emanuel, 24, «wenn auch mit religiösem Hintergrund.» Er spricht von der wunderschönen Landschaft, dem tollen Sommerwetter, dem Wahnsinnseindruck, den diese Menschenschlange auf ihn macht, die an manchen Stellen von Horizont zu Horizont reicht. Erst nach einiger Zeit verrät er seinen wahren Grund für diese Wallfahrt: Emanuel fährt Motorradrennen und hatte vor drei Jahren einen schlimmen Unfall. Sieben Wochen lag er im Krankenhaus. Mehrere Wirbel waren gebrochen, wochenlang wusste niemand, ob er je wieder würde gehen können. Deshalb ist das *Gehen* bei der Wallfahrt für ihn besonders wichtig. «Es ist ein Symbol», sagt er. Emanuel betet nicht laut mit und leise auch eher selten. Er versucht, nie aus den Augen zu verlieren, warum er hier ist: um aus Dankbarkeit zu gehen.

*Oh, Maria hilf / Oh Maria hilf / Oh Maria hilf auch mir.*

\* \* \*

Manche Menschen glauben an die Kraft von Talismanen oder Bachblüten, andere an Horoskope oder Pendeln. Silke glaubt an Wallfahrten. «Ich bin Krankenschwester, und da sieht man ziemlich viel schreckliche Sachen.» Schauernd erzählt die 21-jährige von jungen Krebskranken, von Aidsinfizierten und Unfallopfern. ... Sie geht zum zweiten Mal mit, beim ersten Mal erhoffte sie sich von der Wallfahrt ein gutes Examen. Es hat geklappt: «Ich habe gespürt, dass mir an vielen Stellen geholfen worden ist. Das war nicht Glück oder Fleiss, da hat jemand oder etwas geholfen.» Spass an der Sache hat sie überhaupt nicht. Als sie heute morgen aufgewacht ist, wäre sie viel lieber zur Arbeit gegangen. «Was soll daran schön sein, bei dieser Affenhitze acht Stunden am Tag auf Asphalt zu marschieren? Es gibt tausend Dinge, die ich lieber tun würde.» Sie macht

es trotzdem, weil dann das kommende Jahr so gut wird wie das vergangene. «Zumindest, wenn man daran glaubt.»

*Oh Maria hilf / Oh Maria hilf auch mir / Ein armer Sünder kommt zu Dir / Im Leben und im Sterben.*

\* \* \*

Die letzten neun Kilometer sind die schlimmsten. ... Das Ziel ist greifbar nahe, und plötzlich sind alle die geschwollenen Gelenke und eitrigen Wasserblasen viel stärker zu spüren. ... Staunende Touristen und Verwandte stehen Spalier, als die 8000 Pilger in riesigen Schlangenlinien über den Kapellplatz schreiten und wie nach einem Marathonlauf eine riesige Ehrenrunde drehen. ... Auch Karin wischt sich verstohlen ein paar Tränen ab. «Wahnsinn, dieser Empfang», sagt sie, «nur deshalb hält man die letzten paar Kilometer durch, obwohl die Füße echt im Arsch sind.» ...Silke ist erleichtert, für dieses Jahr hat sie es geschafft. «Die nächsten zwei Tage darfst Du mich nicht fragen, ob ich's wieder mache, da sage ich bestimmt nein. Aber nächstes Jahr geh' ich dann doch wieder mit. Wer weiss, was sonst passiert ...»

*Oh Maria hilf / Oh Maria hilf auch mir / Ein armer Sünder kommt zu Dir / Im Leben und im Sterben / Lass uns nicht verderben / Lass uns in keiner Todsünd' sterben / Steh uns bei im letzten Streit / Oh Mutter der Barmherzigkeit.<sup>2</sup>*

### **3. Zentrale Kennzeichen (spät)moderner Gesellschaft: «eindeutig uneindeutige Sozialstrukturen» bzw. «Individualisierung in der Risikogesellschaft»**

#### *3.1 Bei jeder Gegenwartsanalyse lohnend: ein kurzer historischer Rückblick*

Das Verständnis der Gegenwart wird erheblich gefördert durch einen kurzen Blick auf unsere gesellschaftliche Entwicklungsgeschichte in Europa.

Insgesamt war die «bürgerlich-industrielle» Gesellschaft des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts – in Mittel- und in Teilen von

<sup>2</sup> *Claudia Meyer*, Gehen, singen, beten, in: Jetzt (Jugendbeilage der Süddeutschen Zeitung), Nr. 26, vom 23.6.97, 6–11).

Westeuropa – durch ein zwar komplexes, aber auch relativ *gleichgewichtiges Zusammenspiel* traditionaler und moderner Produktions- und Lebensformen gekennzeichnet. Wohl differenzierten sich die zentralen Funktionsbereiche Wirtschaft, Politik, Wissenschaft und Religion mit zunehmender Geschwindigkeit und Extension aus. Aber es blieb doch auch gleichzeitig Raum für sog. «*Grossgruppenmilieus*». Sie waren vor allem weltanschaulich geprägt. Deshalb erlauben sie es, die Gesellschaft auch als eine «*segmentierte*» zu beschreiben, gekennzeichnet also von funktionsübergreifenden und darin eben *lebensweltlich-kulturell* bestimmten und bestimmenden Handlungs- und Bewusstseinsmustern. Von diesen Segmenten, Grossgruppen, Milieus wiesen vor allem das sozialistische Arbeitermilieu und das katholische Milieu der Kleinbürger, Handwerker und des ländlichen Raumes eine besonders intensive Prägenkraft und Dauerhaftigkeit auf; regional gilt dies auch für protestantische Milieus<sup>3</sup>. Sie boten *gegen* die Folgen der fortschreitenden funktionalen Ausdifferenzierung der Gesellschaft für die Lebenswelt des Einzelnen die Möglichkeit zur kulturellen Integration. Sie waren gleichsam ein «mental-emotionales Nest». Innerhalb dessen waren Gefühl und Tradition in Form bestimmten Denkens und in Form bestimmter Lebensläufe und Lebensweisen aufgehoben. Sie boten dadurch Orientierungsheimat. Die Kirche als *Organisation* wie auch als Glaubens-*Gemeinschaft* war – abgesehen vom sozialistischen Milieu – darin nur ein Teil, d. h. *sie* profitierte in ihrer Existenz von ihrer Verankerung im Milieu – nicht umgekehrt. Das übersehen nostalgische Rückblicke auf «die gute alte Zeit <echter> kirchlicher Frömmigkeit» nur allzugern. Dieses *Nebeneinander* von (damals) modernen, d. h. industriell geprägten und in sich durchaus schon sehr ausdifferenzierten, Strukturen auf der einen Seite und den Grossgruppenmilieus auf der anderen reichte in unserem Jahrhundert *in Deutschland* noch bis in die ersten drei Jahrfünftel nach Beendigung des II. Weltkrieges – Frankreich, Italien und gar Spanien folgten, aus unterschiedlichen Gründen, noch später!<sup>4</sup> Aber bereits in den späten 50er Jah-

<sup>3</sup> Vgl. beispielsweise über das Verhältnis zum technischen Fortschritt: *Volker Drehsen*, «Des Geistes wandelnder Altar». Religionspraktische Folgen aus der Begegnung von Frömmigkeit und Eisenbahn im 19. Jh., in: Pastoraltheologische Informationen Jg. 12 H. 1, 1992, 57–82.

<sup>4</sup> Im Sonderbereich des *deutschen* «Milieukatholizismus» der 50er Jahre finden wir dazu viele und besonders anschauliche Ausführungen bei *K. Gabriel*, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg 1992; *K. Gabriel/F. X. Kaufmann*, *Zur Soziologie des Katholizismus*, Mainz 1980; *A. Feige*, *Kirchenmitgliedschaft in der Bundesrepublik Deutschland*, Gütersloh 1990.

ren – zunächst noch nicht allgemein bemerkt – begann in Deutschland, Österreich und der Schweiz – und, soweit ich weiss, auch in den Niederlanden – eine nun wirklich neuartige, vor allem aber rasant verlaufende Entwicklung in allen Bereichen des Lebens der Gesellschaft: in der Wirtschaft, in der Technik (insbesondere in der «Kerntechnik» und in der Grosschemie, z. B. mit DDT), in der Wissenschaft sowie – mit etwas zeitlicher Verzögerung – auch auf dem Gebiet der organisierten Religion, den Kirchen; neuestens auch in den Parteien und Gewerkschaften. Am auffälligsten und radikalsten löste sich in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts das Wirtschaftssystem aus seinen bis dahin dominierenden traditionellen, *bürgerlich-industriegesellschaftlichen* Bindungen. Es beschleunigte, zunächst unbemerkt, die Entwicklung zur absoluten Dominanz der «*ökonomischen Systemrationalität*» innerhalb der Gesamtgesellschaft: Innerhalb von zwei bis drei Jahrzehnten, also in den 60er bis 80er Jahren, wird z. B. in Deutschland-West der bis dahin relativ stabile bäuerlich-handwerkliche Sektor weitgehend von der Industrie «aufgesogen» oder zumindest arbeitsorganisatorisch assimiliert. Millionen von Arbeitskräften werden aus dem ländlichen und handwerklichen Sektor in die Mittel- und Grossindustrie «umgeschichtet». Die Industrie bestimmt den Verbrauch der Bevölkerung. Sie prägt – Jahr für Jahr deutlicher – seine Quantität und Qualität. Das Auto wird zum Symbol des Durchbruchs zur «Konsumgesellschaft».

Eine wesentliche Bedingung dafür war, dass in den 50er und 60er Jahren alle Beteiligten die mit Hilfe der Wissenschaft vorangetriebenen *betrieblich-internen Rationalisierungen* weitestgehend akzeptierten. Heute müssen wir sie im Kontext der «Globalisierung» *de facto* für unerlässlich halten. Rationalisierungen machen den Produktionsprozess schneller, treffsicherer, flexibler, allerdings auch – im doppelten Sinne – rücksichtsloser: in bezug auf den Menschen *und* auf die Natur. Das Nicht-Wirtschaftliche ist in der Regel nachrangig.

### 3.2 Die Konsequenzen dieser strukturellen Entwicklung: «Individualisierung» und «Selbst-Kultur»

#### 3.2.1 Individualisierung

Was meint – im Licht dieser historischen Entwicklung – näherhin der Begriff der «Individualisierung» sowohl in theoretisch-abstrakter wie in sozial-konkreter Hinsicht? Zunächst einmal sollten wir sehen: Es gibt ne-

ben der These der Individualisierung<sup>5</sup> auch noch die gegenteilige These von der «Ent-Individualisierung» bzw. vom «Ende des Individuums», wie sie besonders düster von *Baudrillard*<sup>6</sup> oder z. B. auch bei *Sloterdijk*<sup>7</sup> formuliert ist. Beide Deutungen haben ihre Plausibilität und machen damit offenkundig: *Die allgemeinen Verhältnisse müssen als in sich widersprüchlich gelten. Gerade darin liegt die schmerzhafteste Pointe.*

Unstrittig ist folgendes: Insgesamt gesehen hat der *standardisierte* industriegesellschaftliche Lebenslauf, wie er sich langsam ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts herausgebildet hatte, seit den 60er Jahren unseres 20. Jahrhunderts seine Strukturierungskraft für Familie, Arbeit und Bildung verloren, und zwar mit zunehmender Geschwindigkeit. Heute hat sich z. B. der zeitliche Anteil des Erwerbslebens an der Normalbiographie deutlich verkürzt. Der Eintritt ins Erwerbsleben erfolgt z. T. erheblich später. Er verliert vor allem seine institutionelle Regelmäßigkeit: Die Angabe «28 Jahre und weiblich» reicht heute bei weitem nicht aus, auch die Anfang dieses Jahrhunderts in der Regel ebenfalls zutreffenden Angaben wie: «verheiratet, zwei Kinder» machen zu können.

Alle wesentlichen Gesichtspunkte zusammengefasst: «Individualisierung» ist als ein Vergesellschaftungsmodus des Menschen zu verstehen, bei der nicht mehr die *Kollektivität* die konstituierende Ziel-Kategorie bildet. Vielmehr: Wenn es um die Konstruktion unserer *Sozialstruktur*, beispielsweise durch die Sozialpolitik in Form der Pflegeversicherung geht, dann besteht heute unser Orientierungspunkt im Begriff des jeweils unableitbar vorgegebenen *Einzelnen*. Alles läuft auf ein Leitbild vom Menschen hinaus, das sich einen selbstbewussten, sich selbst verantwortenden, einen selbst handelnden und insoweit «freien» Menschen vorstellt, der seine Sinnfindung für sich selber zu leisten hat. Mit dem

<sup>5</sup> Vgl. dazu einen Überblick in griffiger, allerdings auf Jugend bezogenen Fassung: *H.-G. Brose/B. Hildenbrand*, Biographisierung von Erleben und Handeln, in: *dies.* (Hrg.), *Vom Ende des Individuums zur Individualität ohne Ende?*, Opladen 1988, 11–32, sowie *W. Heitmeyer/Th. Olk*, Das Individualisierungstheorem. Bedeutung für die Vergesellschaftung von Jugendlichen, in: *dies.* (Hrg.), *Individualisierung von Jugend*, München 1990, 11–34 sowie: *W. Helsper*, Jugend im Diskurs von Moderne und Postmoderne, in: *ders.* (Hrg.), *Jugend zwischen Moderne und Postmoderne*, Opladen 1991, 11–39.

<sup>6</sup> Vgl. *J. Baudrillard*, *Agonie des Realen*, Berlin 1978; *ders.*, *Die fatalen Strategien*, München 1985.

<sup>7</sup> Vgl. *P. Sloterdijk*, *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*, Frankfurt 1989.



deutschen Soziologen *Martin Kohli* können wir feststellen: In der jüngsten Vergangenheit ist die die «*soziale Durchsetzung der Individualität*» zu konstatieren. Damit ist Möglichkeit ihrer *Radikalisierung* eröffnet<sup>8</sup>. Die Biographie der Menschen unserer mitteleuropäischen Gesellschaft wird aus bisher «fremden Kontrollen und überregionalen Sittengesetzen herausgelöst ... und als Aufgabe in das Handeln jedes Einzelnen gelegt. Die Anteile der prinzipiell entscheidungsverschlossenen Lebensmöglichkeiten nehmen ab, und die Anteile der entscheidungsoffenen, *selbst herzustellenden* Biographie nehmen zu.»<sup>9</sup>

### 3.2.2 Die gesellschaftsstrukturelle Seite der Individualisierung: die «Selbst-Kultur»<sup>10</sup>

Dort, wo die vorab beschriebene Individualisierung sich durchsetzt, entsteht das, was der deutsche Soziologe *Ulrich Beck* «*Selbst-Kultur*» nennt. Diese Selbstkultur ist gekennzeichnet durch die je «wechselseitige(n) *Anerkennung(en)* des Selbst (seiner Unbestimmtheit, Unbestimmbarkeit und der Konflikte, Krisen und Entwicklungschancen, die sich daraus ergeben) und eine (wie auch immer be- und gegründete) Bindung und Verbindung der Selbst-Orientierten an-, mit- und gegeneinander. Selbstkultur kennzeichnet also ... *den Zwang und die Lust*, ein eigenes, unsicheres Leben zu führen und mit anderen eigen(artig)en Leben abzustimmen.»<sup>11</sup> Damit wird diese für sich selbst und andere unberechenbare Selbst-Kultur «ein Zwitter zwischen Bürger-, Konsum-, Therapie- und Risikogesellschaft»<sup>12</sup>. Hier herrscht ein «verinnerlichtes, praktiziertes Freiheitsbewusstsein, das sich in jeder Hinsicht schwer oder gar nicht von oben eingrenzen und auf bestimmte (politische) Ziele und Engagementformen (z. B. Mitgliedschaft in Parteien, Gewerkschaften, Kirchen) ausrichten und festlegen lässt...» Darüber hinaus lassen sich diese Selbst-Kulturen durch das Merkmal der *Selbst-Organisation* bestimmen.

<sup>8</sup> *M. Kohli*, Normalbiographie und Individualität: Zur institutionellen Dynamik des gegenwärtigen Lebenslaufregimes, in: *Brose/Hildenbrand* (Hrg.), a. a. O., (Fn. 4) 42.

<sup>9</sup> *U. Beck/E. Beck-Gernsheim*, Das ganz normale Chaos der Liebe, Frankfurt 1990, 12.

<sup>10</sup> Vgl. dazu *Ulrich Beck*, Die uneindeutige Sozialstruktur, in: *U. Beck/P. Sopp* (Hg.), Individualisierung und Integration – Neue Konfliktlinien, neuer Integrationsmodus? Opladen 1997, 183–197.

<sup>11</sup> *Beck*, a. a. O., 1997, 183.

<sup>12</sup> Ebda.

«Selbstorganisation zielt auf *Taten*, nicht nur auf Stimmzettel»: Soziale Bewegungen breiten sich aus, «die immer wieder neue Themen und Ausdrucksformen (er)finden; ... [z. B.] das grosse unabgeschlossene Alltagsexperiment der «richtigen» Ernährung, in dem ja in einer ganz persönlichen Weise auch um ein Verhältnis mit der geschundenen Natur, auch die des eigenen Körpers, gerungen wird; [oder] die experimentellen Formen aktiven Mitgefühls, die sich im Protest gegen Tiertransporte ebenso äussern wie im direkten Engagement für Obdachlose, Asylsuchende, Drogenabhängige; ... [und] quer dazu liegen die Auseinandersetzungen um neue Urbanität, Regionalismus und globale Identität.»<sup>13</sup>

*Ulrich Beck* spitzt seine Analyse zu der These zu: «Die politische Dynamik, welche die ökologische Weltsicht entwickelt hat, verdankt sich *nicht* der Dringlichkeit der ökologischen Frage, *sondern der institutionellen Öffnung eines sozialen Raums, sich <mit sich selbst> zu beschäftigen: Selbst-Kultur und Selbst-Organisation.*»<sup>14</sup> Wenn nicht (mehr) «gottgewollte» Ordnungen oder «schicksalhafte» Sozialverhältnisse das stabilisierende Rückgrat der Gesellschaft bilden, drängt sich die Frage auf, was statt dessen spätmoderne Gesellschaften zusammenhält? Für den englischen Soziologen *Anthony Giddens* ist es das «aktive Vertrauen»<sup>15</sup>. Darin sieht auch *Beck* das Charakteristikum der Selbst-Kultur: Denn, so *Beck*, dieses «aktive» Vertrauen «unterstellt gerade nicht Konsens (den es abzurufen oder einzuklagen gilt), sondern *Dissens*». Dieser Dissens beruht auf der «*Anerkennung* (und nicht auf der Verteufelung) der Ansprüche des *<ich lebe>* in einer kosmopolitischen Welt, ... ist unvereinbar mit dem Pochen auf Pflichten und dem Einklagen von vorgegebenen Rollen»<sup>16</sup>.

Die Selbstkultur hat jedoch nicht nur diese die Entfaltungsmöglichkeiten des Individuums betonende Seite. Sie hat – wir spüren das, europaweit, seit einigen Jahren zunehmend – auch *und vor allem* eine sozialpolitisch-ökonomische Komponente: Eine ihrer Folgen ist nicht die Überwindung, sondern, im Gegenteil, die *Verschärfung* sozialer Ungleichheiten! Überall, nun auch am östlichen Rand Mitteleuropas, öffnet sich die Einkommensschere: 358 Dollarmilliardäre besitzen heute mehr, als die Hälfte der Menschheit verdient<sup>17</sup>. Vor allem: Sozio-ökonomische Un-

<sup>13</sup> *Beck*, a. a. O., 185/186.

<sup>14</sup> *Ebda.*, kursiv A. F.

<sup>15</sup> *A. Giddens*, *Beyond left and right. The future of radical politics*, Cambridge 1994.

<sup>16</sup> *Beck*, a. a. O., 188.

<sup>17</sup> Vgl. OECD-Bericht 1996, in: *The Independent*, 4. April 1996.

gleichheit findet sich nicht nur zwischen Bevölkerungsschichten. Sie eignet sich mittlerweile auch zwischen Lebensabschnitten, also auch *innerhalb* einer einzelnen Biographie! In den USA z. B. gab es im Jahr 1978 6,8% der Bevölkerung, die ein Einkommen unter der amtlich definierten Armutsgrenze aufwiesen. Lediglich 54–65% der in diesem Berichtsjahr zu den Armen Zählenden befanden sich auch im folgenden Jahr noch unter der Armutsgrenze. Die Menge der Ausgeschlossenen wächst zwar, aber, so formuliert es *Ulrich Beck*, es ist wie in der U-Bahn: «Man fährt ein paar Stationen mit, steigt wieder aus.»<sup>18</sup> Insgesamt und zusammenfassend zeigt sich: «Mit der Selbst-Kultur schält sich (für unsere Gesellschaft in Mittel- und Westeuropa, A. F.) das facettenreiche Gesicht einer *eindeutig uneindeutigen* Sozialstruktur heraus. ... Kategorien wie *«Uneindeutigkeit»*, *«Gefährdung»*, *«Möglichkeit»* und *«Kontingenz des eigenen Lebens»* sind die Begriffe, die das *«Riskante»* als Grundmerkmal des Aggregatzustandes dieser Gesellschaft kennzeichnen. ... An die Stelle des *Festen, Berechenbaren»*, wie es sich noch in den Begriffen Klasse, Stand, Schicht sprachlich manifestiert, tritt die «Typologie des *Prekären, des Doppeldeutigen, des Vorläufigen»*<sup>19</sup>.

#### **4. Individualisierung, Selbst-Kultur und die «religiöse Landschaft» der Gegenwart: Welchen Stellenwert können «Religion» und «Glaube» heute überhaupt haben?**

##### *4.1 Die «religiöse Landschaft»: im Nebel der sozialgestaltlichen und handlungspraktischen Uneindeutigkeit*

Nach der Analyse des sozio-strukturellen Kontextes stellt sich die Frage nach den «topographischen Umrissen» dessen, was unser Tagungsthema als «religiöse Landschaft» umschreibt.

Die Frage ist leichter gestellt, als sie religionssoziologisch-empirisch beantwortet werden kann. Das liegt nicht in erster Linie an der typischen Vielfalt Europas in seiner auch heute noch immer wieder aufbrechenden «Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen». Das liegt vor allem daran, dass

<sup>18</sup> *Beck*, a. a. O., 193.

<sup>19</sup> *Beck*, a. a. O., 194/195.

wir – als Betrachtende, Analysierende – heute immer erst einmal ein Einverständnis darüber erzielen müssen, was wir unter Religion verstehen wollen – bereits dies ist Charakteristikum unserer «religiösen Landschaft»!

Sicher ist: Die eindeutige Dominanz der Institutionengestalt des Christlichen in Form konfessionalisierter Kirchen bei der *alltagspraktischen Gestaltung* dessen, was man den je eigenen «religiösen Status» nennen kann – diese Dominanz ist im Zuge des Wissens um weltweit vorfindliche Alternativen – einschliesslich der Alternative der sog. «Indifferenz» – verschwunden. Das aber kennzeichnet die Situation nicht deshalb schon als etwa eindeutig «entchristlicht» - im Gegenteil. Sicher, man wird die mitunter erstaunliche Ausbreitung asiatisch-religiöser Attitüden, häufig auch in ihrer US-amerikanischen Sektenüberformung, oder den eher «ozeanischen Gefühlsausdruck» (Drehen) von New-Age-Empfindungen (übrigens auch auf Nachmittagsveranstaltungen von Frauenkreisen in sonst eher biedereren Kirchengemeinden!) nicht bestreiten können. Aber ebensowenig wird man behaupten dürfen, dass in Mittel- und Westeuropa die kirchlich-christlich organisierte Religionspraxis in Form der Kasualien ihre immer noch breite Verankerung im Bewusstsein und im Verhaltenshabit verloren hätte. Auch stimmte es nicht, dass Religion in den Ländern des ehemaligen Ostblocks einschliesslich der ehem. DDR absolut keinerlei Rolle (mehr) spiele. Vielmehr gilt – wie bei der Allgemein-Analyse der Gesellschaft – auch hinsichtlich der «religiösen Landschaft» der Eindruck einer *eindeutigen Un-Eindeutigkeit*. Wie zeigt sich das?

Fangen wir mit Beispielen zunächst auf der Mikro-Ebene an. Schauen wir dazu noch einmal auf den Pilgerzug nach Altötting, und zwar auf die beteiligten Jugendlichen und jungen Erwachsenen: «dabei sein» wo «action» ist, aber kaum Kontemplation? sportliche Grenzerfahrungen mit dem eigenen, im übrigen hübsch und durchaus auch erotisch gestylten Körper, aber keine Spur von selbstkasteiend-religiöser Demut? Flirten mit dem Zugordner und Bedauern über den unmodisch gekleideten Polizisten, aber kaum ein hochkonzentriert in sich selbst versunkenes Gebet «*Oh, Maria, hilf auch mir, ein armer Sünder kommt zu Dir*»? Einerseits.

Andererseits: «*Gehen*» auf einem Pilgerzug als Ausdruck der Dankbarkeit – für wiedererlangte Gesundheit oder für beruflichen Erfolg als etwas, was nicht der eigenen Gestaltungssouveränität und Selbstmächtigkeit entsprang, *und was es genau darin wahrzunehmen und zu bezeugen gilt, wenigstens sich selber gegenüber*. Ist das (nicht) «religiös»? Wenn

ja: Wegen der Dankbarkeits-Intention? Wegen des kirchlich-katholischen Veranstalters dieses Pilgerzuges und seiner lokalkulturellen Tradition? Wegen des Bedürfnisses nach der das Gemüt beeindruckenden Menge, «wie bei der Love-Parade», vereint im rhythmusgebenden Gebet als Konzentrationsspender, nicht völlig unähnlich dem wiegenden Sing-sang kahlköpfiger Buddhistenmönche, wie wir sie sogar über die TV-Werbung von McDonalds kennenlernen?

Wir können die empirische Analyse und die daraus resultierenden Fragen auch auf die gesellschaftliche Makro-Ebene heben. Was zeigt ein Rundblick über Europa? Hier ein Ausschnitt:

- \* In Polen stellen Religionssoziologen eine – im «regionalen» Kontext immer noch ungewöhnliche – hohe Häufigkeit bei der Teilnahme an kirchlich begleiteten Lebenszyklusriten (Taufe, Firmung, Hochzeit, Beerdigung) *einschliesslich* des sonntäglichen Messe-Besuchs fest. Aber zugleich beobachten sie eine vehement *praktizierte* Ablehnung sozialetischer Verhaltensvorschriften der alten Männer aus Rom<sup>20</sup>.
- \* In den Niederlanden ist zwar die Kirchenmitgliedschaftsquote innerhalb weniger Jahrzehnte «dramatisch» zurückgegangen, darf aber nicht gleichgesetzt werden mit alltagspraktischer Unchristlichkeit oder gar (allgemeiner) «Religiositätsferne»<sup>21</sup>.
- \* Auch die Schweiz verzeichnet massive sozialstrukturelle Verschiebungen im Felde der sozialen bzw. der mentalen «Mitgliedschaft» in kirchlich geprägten Äusserungsformen des christlichen Glaubens. Aber die Autoren der Anfang der 90er Jahre für die Schweiz durchgeführten Repräsentativ-Studie sprechen bewusst *nicht* von Säkularisierung, sondern fragen viel vorsichtiger: «JedeR ein Sonderfall?»<sup>22</sup>
- \* Und in Österreich stellt eine bundesweite Befragung von kath. Schülerinnen und Schülern fest, dass die Religiosität «speziell der

<sup>20</sup> Vgl. Irena Borowik, Jagiellonian University, Krakov, Church-oriented and private religiosity in Poland 1990–1995, (nur) als abstract in: Handbook of the XXIVth Conference of the International Society for the Sociology of Religion, Toulouse July, 1997, 73.

<sup>21</sup> Jacques Janssen, The Netherlands as an experimental garden of today's religiosity, in: Acts of the XXIVth Conference of the International Society for the Sociology of Religion, Toulouse 1997, demnächst in Social Compass, H. 1/2 1998.

<sup>22</sup> A. Dubach/R. Campiche (Hg.), JedeR ein Sonderfall? Religion in der Schweiz, Zürich/Basel 1993.

Jüngeren ... beträchtlich (ist) und ... mit ihrer Kirchlichkeit (korreliert)», aber dass bei älteren Jugendlichen «ein dramatischer» Rückgang der Zustimmungswerte zu verzeichnen ist: «Nicht zu übersehen ist, wie mit steigendem Alter die positiv auffallende Selbsteinschätzung zurückgeht, wie die subjektiv wahrgenommene Kirchenferne ansteigt und wie die Akzeptanz christlicher Glaubensinhalte förmlich zerrinnt, vom Plausibilitätsschwund der zusehends als Bevormundungsinstanz abgelehnten Kirche gar nicht zu reden»<sup>23</sup>.

Die Aufzählung europäischer Umfrageergebnisse wäre – mit in der Tendenz identischen Resultaten – leicht verlängerbar.

#### *4.2 Auch im religiösen Feld: Das Prinzip der Selbst-Organisation?*

##### 4.2.1 Die Tendenz zur Relativierung durch den Zwang zur Relationierung

Greifen wir zunächst noch einmal auf einige Feststellungen aus der allgemeinen gesellschaftlichen Analyse des 1. Teils zurück. Nach *Beck* ist «Selbstkultur» gekennzeichnet durch die je «wechselseitige Anerkennung des Selbst ... und ... [durch] eine Verbindung der Selbstorientierten an-, mit- und gegeneinander». Es herrscht ein «verinnerlichtes, praktiziertes Freiheitsbewusstsein», das lebt von der «Anerkennung der Ansprüche des *ich lebe* in einer kosmopolitischen Welt»<sup>24</sup>. Kann man diese Analyse auch auf den Bereich der Akzeptanz der überkommenen Institutionengestalten des Christlichen übertragen, also die konfessionellen Kirchen wie auch auf die Praxis alltagsgelebter Religiosität?

Bei der Antwort darauf wäre es nicht mit Hinweisen auf empirische Umfrageergebnisse getan. Hier bedarf es auch des qualitativ-hermeneutischen Verstehens der Vorgänge. Und da dürfte u. a. deutlich geworden sein: Es wird heute eine permanente Arbeit an der eigenen Biographie erforderlich. Die Normalbiographie wird tendenziell zu einer Wahlbiographie und dabei nicht selten zu einer «Bastelbiographie».

Was bedeutet das für unsere Frage? Das bedeutet: Bei dieser Arbeit können jeweilig angebotene Weltdeutungen bzw. eine je individuell fa-

<sup>23</sup> *Anton A. Bucher*, *Religionsunterricht: Besser als sein Ruf?*, Innsbruck/Wien 1996, 113.

<sup>24</sup> Vgl. Fn. 10ff.

brizierte Weltinterpretation ihre Geltung immer *nur vor dem Horizont auch anderer, prinzipiell ebenfalls zugänglicher Deutungsmuster behaupten!* Mehr noch: Die «Pluralisierung der Handlungsfelder und Plausibilitätsstrukturen durch die immer gleichzeitige Präsenz von möglichen Alternativen *zwingt* [auch] zu einem höheren Grad an *Reflexivität*, sobald ich mich jeweils für eine Möglichkeit entschieden habe». Denn deren intersubjektive Geltung, so der Theologe und Soziologe *Volker Drehsen*, liesse sich *ohne* Reflexion nur dann durchhalten, wenn man sie absolut setzte, losgelöst von den Begründungserwartungen anderer. «Setze ich mich jedoch diesem Legitimationsdruck aus, bedeutet dies zugleich in einem elementaren Sinne die Relativierung, nämlich das In-Beziehung-Setzen meiner Überzeugung zum Geltungsanspruch anderer Überzeugungen.» Deren *Gewissheit* aber «kann unter den Bedingungen der geschilderten Situation *nicht mehr von aussen* kommen; vielmehr haben sich die Gewissheitsgründe *nach innen*, in die einsichtsvolle, *begründungsfähige* Subjektivität verlagert.»<sup>25</sup> Das aber hat Folgen. Die damit nämlich einhergehenden Verunsicherungen und unterschiedlichen Reaktionsmuster reichen – z. B. im Bereich jugendlicher Verhaltensmuster – in den letzten Jahren von gesteigert reflektierenden Schülern während des Golfkrieges bis hin zu rechtsradikalen Skinheads.

Die letzteren dröhnen sich – wenn es denn dabei bleibt – mit Bier und nationalen Parolen den Kopf voll. Immer häufiger aber dröhnen Schläge auf Köpfe, klirren Scheiben und leiden (wieder) Menschen, einfach weil sie z. B. keine «Deutschen» sind, oder weil sie sich – wie in Frankreich – nicht den Vorstellungen der Anhänger *Le Pens* vom kleinbürgerlichen «*M. Dupont*» fügen wollen, oder einfach, weil sie, z. B. als Nordafrikaner, «lebendige Folge» der einstmaligen imperialistischen Kolonialmacht Frankreichs sind. Da hat jedes Land seine spezifischen Ausdrucksformen desselben Problems.

Wo nun aber die Reaktion auf die Nötigkeit zum «In-Beziehung-Setzen-Müssen» nicht abwehrend oder gar feindselig, sondern als ein «sich öffnen und mit anderem beschäftigen» ausfällt, da liegt immer zugleich auch der Versuch des *Fremdverstehens*, des *Deutens*, der *Aneignung* vor. Was bedeutet das insbesondere für Formen der Praxis individueller Religiosität? Diese Überlegungen sollen uns nun im letzten Teil des Vortrages beschäftigen.

<sup>25</sup> *V. Drehsen*, Zwischen Wahlzwang und Fundamentalismusneigung. Die Religiosität Jugendlicher in kritischer Distanz zur Kirchlichkeit, in: *ders.*, Wie religionsfähig ist die Volkskirche? Gütersloh 1994, 86.

#### 4.2.2 Synkretismus-Neigung als Ausdrucksgestalt der «Selbst-Organisation»?

Es sollte deutlich geworden sein: Wir leben in der Phase eines erneuten massiven Individualisierungsschubes. Die «Last der imaginären Selbstansprüche» steigt, und die «Arbeit an der Identität und Biographie wird zusehends unabschliessbar, sie tendiert zur Sisyphusarbeit».<sup>26</sup> Das Modell des einzigartigen, «gut-desintegrierten»(!) Menschen der Selbstkultur bürdet – einerseits – dem individualisierten Einzelnen jene souveräne Kraft des affirmierend-spielerischen Umgangs mit Desintegration, Vielfältigem, mit seiner Entmächtigung und neuen anonymen Zwängen auf, die – andererseits – durch die soziale und kulturelle *Realität* gerade immer wieder erschwert wird<sup>27</sup>.

Welche Möglichkeiten der Bewältigung bieten sich an?

Bei dem Bemühen um Komplexitätsbewältigung und Konsistenzerfüllung können, so *Volker Drehsen*, heute *alle* Orientierungsmuster und Handlungsmodelle *synkretistisch* genannt werden, die Relationierungen zwischen an sich disparaten Lebensbereichen zu erreichen versuchen<sup>28</sup>. Synkretismus ist danach eine Strategie, die heute generell und nicht nur im Feld des Religiösen zu einer der möglichen Leitkategorien des Handelns geworden ist, neben der der Bricolage, also des – freilich auf ständige Renovierungen angewiesenen – «Bastelns». Wenn nun die Re-Aktualisierung der Religion im ausgehenden Jahrtausend motiviert ist als Suche nach Möglichkeiten der Zusammenbestehbarkeit des Handelns, letztlich: der Integration von Alltagserfahrung in ein sie überbietendes Sinngefüge<sup>29</sup>, kann im Bereich des Religiösen dieser Versuch nicht völlig anders verlaufen als im übrigen Leben. Es sei denn, man überantwortet sich totalitären Entwürfen, endend in Sekten oder, politisch, in faschistischen Aggregationen; oder man ergibt sich einem «ozeanischen Gefühlsausdruck» (*Drehsen*) eines New-Age-Sentiments. Wo aber nicht, kann sich die Hinwendung zum Heilswissensvorrat der christlichen Überlieferung bzw. der Kirchen nach Massgabe der sozial je individualisierten Exi-

<sup>26</sup> *W. Helsper*, Das imaginäre Selbst der Adoleszenz: Der Jugendliche zwischen Selbstentfaltung und dem Ende des Selbst. In: *W. Helsper* (Hrg.), *Jugend zwischen Moderne und Postmoderne*, Opladen 1991, 88 f.

<sup>27</sup> Vgl. *Helsper*, a. a. O., 89.

<sup>28</sup> Vgl. dazu ausführlich: *V. Drehsen*, Die Anverwandlung des Fremden. Über die wachsende Wahrscheinlichkeit von Synkretismen in der modernen Gesellschaft, in: *ders*, *Wie religionsfähig...?*, a. a. O., (Fn. 24).

<sup>29</sup> *Drehsen*, a. a. O., (Fn. 24).



stanz eben nur selektiv vollziehen. Dabei ist es eine empirisch noch offene Frage, ob mehr auf «synkretistische» oder «bastelnde» Weise.

Auf einer Tagung, die sich die praktisch-theologische Frage nach Möglichkeiten der Verkündigung stellt, sollten wir an dieser Stelle noch einige Überlegungen zu Begriff und Phänomen «Synkretismus» hinzufügen und bedenken.

Unsere allgemeine Situation ist wegen des Zwangs zur Relationierung zwischen den an sich disparaten Lebensbereichen von der Notwendigkeit zum *permanenten Lernen* geprägt. Nicht etwa durch die bei uns (in Europa) doch ja noch kaum ausgeprägte «Multikulturalität», sondern bereits wegen der Entfremdungserscheinungen zwischen den sich ausdehnenden «System-Zwängen» und der zurückgedrängten «Lebenswelt» mit der Folge wachsender soziokultureller Heterogenität sind wir zum Lernen gezwungen bzw. wird Lernverweigerung sehr leicht kenntlich.

Das bedeutet: Lernen als Relativierung; Relativierung als Hermeneutik; Synkretismus als Ergebnis hermeneutischen Fremdverstehens in einer soziokulturell heterogenisierten Lebenswelt, die von Systemrationalität beherrscht – und verfremdet wird: Lernen als Fremdverstehen im eigenen Land. Hier müssen allerdings drei Möglichkeiten idealtypisch unterschieden werden – Unterschiede, die in ihrer Phänomengestalt oft sehr auffällig sind und damit ihren Zusammenhang leicht übersehen lassen: (a) die klassische Hermeneutik des Fremdverstehens; (b) das usurpierende Verstehen des Fremden und (c) das Fremde als Medium der Selbstverfremdung<sup>30</sup>.

Bei dem Praxis-Modell des klassisch-hermeneutischen Fremdverstehens tritt Synkretismus auf «als spezifische Vermittlung und Verknüpfung von Text und Situation, von Tradition und Gegenwart, von textlicher Vorgabe und lebensweltlicher «applicatio»». Und das danach «Eigene» ist dann das, «wohin der Verstehende, nach dem sich entäussernden Durchgang durch die fremde Welt des Textes um wesentliche Teile seiner Selbst- und Welterfahrung bereichert, zurückkehrt»<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> Vgl. V. Drehsen, «Von dem Länderreichtum des Ich». Multikulturalität und die Voraussetzungen des Fremdverstehens, in *Pastoraltheologie* 85/1996, 17–30; in ausführlicherer Form auch als: *Die Anverwandlung des Fremden...*, a. a. O., (Fn. 27).

<sup>31</sup> V. Drehsen, «Von dem Länderreichtum ...», a. a. O., (Fn. 29), 22, 23.

Im Modell des «usurpatorischen» Verstehens des Fremden – typisch für manche Attitüden des New-Age-Verhaltens – tritt das Fremdartige unmittelbar «an die Stelle des abkünftig Eigenen und Eigenartigen», wird die «Zentrierung in *einem* Logos durchbrochen ... durch die Zerteilung in eine Vielfalt von Logoi»<sup>32</sup>. Die Konsequenz ist: «Auf der Suche ... nach der Synthese des Ganzen geht das gesamte Weltarsenal von Heilswissen und Heilsmethoden in die eigene Dispositionsgewalt über, ... um (es) jeweils nahezu unterschiedslos in die Folie der eigenen Selbstdarstellung einzuschmelzen, in der sich die Disparatheit der realen Welterfahrung *nivelliert* wiedererkennt und wiederfindet.»<sup>33</sup> Und beim dritten Modell, wo das Fremde als Medium der Selbstverfremdung genutzt wird, besteht das Ziel nicht darin, «Ambivalenzen, Widersprüche, Fragmentarität, Unabgeschlossenheit zum Verschwinden zu bringen, sondern durch den Ausdruck des Fremden, durch Verfremdung zu steigern»<sup>34</sup>. Im Ergebnis, so *Volker Drehsen*, zeige sich eine Neuschöpfung der eigenen Religiosität durch die gezielte Auswahl und synkretistische Kombination verschiedenster Bestandteile aus dem weltumspannenden Angebotsmaterial – in der gewollten Gestalt eines *Torsos*: «Man vollzieht keine Konversion zum anderen in der trügerischen Hoffnung auf Ganzheitsgewinn, sondern eine Konversion zu sich selbst – im Bewusstsein der eigenen Fragmentarität, der man das selbsterschaffene Kunstwerk (des Religions-Torsos, A.F.) gleichsam als utopische Kontrastfolie ... entgegenstellt.»<sup>35</sup>

Gibt es im Fragezusammenhang unseres Tagungsthemas einen gemeinsamen Nenner, den man in den genannten Synkretismus-«Techniken» in ihrer Anwendung auf die «Fremdheit im eigenen Lande» erkennen und der eine Zielvorstellung für «verkündigungs-didaktisches» Handeln angeben könnte? Vielleicht dies: Auf welches Modell die Menschen der Selbst-Kultur beim Versuch, sich mit ihrem Leben zu vermitteln, auch zurückgreifen mögen – *religiöse* Sinnfindung bzw. -bildung können sie unter der heutigen Beherrschung der Lebenswelt durch die Funktions-Systeme nicht einfach durch strikten Gehorsam gegenüber institutionellen, dogmatisch-kompletten Vorgaben bewirken bzw. erreichen – jedenfalls nicht ausserhalb von Klostermauern. «Religiöser Sinn» kann

<sup>32</sup> *B. Waldenfels*, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt a. M., 1991, 63.

<sup>33</sup> *V. Drehsen*, a.a.O., (Fn.29), 26.

<sup>34</sup> *V. Drehsen*, a. a. O., (Fn.29) 27.

<sup>35</sup> *V. Drehsen*, a. a. O., (Fn.29) 31.

sich heute vielmehr nur in einem Geschehen bilden, in dem sich soziale Selbsterfahrung, Situationsdeutung und kulturelle Wertdeutung unter Verarbeitung religiöser Aussagen und Symbole auf mehr oder weniger deutliche Weise *im Souveränitätsgebiet des Selbst* vollzieht. Bei diesem Sinnschöpfungsgeschehen kann es, angesichts der alltäglichen Erfahrung, wohl nicht um das Warten auf eine «Sinnoffenbarung als Heilsgeschehen» gehen. Vielmehr heisst Sinnschöpfung, dass Handlungsfelder – auf das eigene Leben bezogen – so durchlebt werden, dass zwischen Alternativen unterschieden werden kann. Denn «sinnvoll ist [erst] jener Zusammenhang von Erfahrung, der Entwicklung dadurch ermöglicht, dass er die Tragweite von Alternativen deutlich macht»<sup>36</sup>. Angesichts der potentiellen Zugänglichkeit allgemein zu transkulturellen, näherhin religiösen Möglichkeiten (z. B. nach ein paar Flugstunden in einem Ashram von Poona) und angesichts des dauerhaft erlebten Fremden im eigenen Kontext, ist ein solcher Entscheidungswille natürlich auch begleitet von dem Bedürfnis nach Optionen. Möglicherweise können diese im auch kulturell Fremden liegen – auch wenn zu vermuten steht, dass bei genauem Hinsehen die Christlichkeit Europas sehr viel stärker in seinen Bewohnern ausgeprägt ist als theologisch-kirchenamtliche Skeptiker für möglich halten wollen.

Wie auch immer Aneignungsversuche des Fremden gestaltet werden bzw. wie auch immer sie ausgehen – seitens einer institutionalisierten Religion und ihrer hauptamtlichen Deutungsträger wird es als Alternative zu fundamentalistisch-autoritären Heilsfiktionen wohl reflektiert-reali-tätsoffene *Hilfestellung* geben müssen bei den Versuchen der Menschen der Selbst-Kultur, «angesichts der erfahrenen kulturellen und religiösen Differenzierungen die *eigene* <Identität> in *produktiver* statt [gegenüber dem Dogma in immer erst einmal] destruktiver Differenz ins Spiel bringen zu können»<sup>37</sup>. Und, nochmals verkündigungs-didaktisch gesprochen, dabei gilt es auch, dies zu bedenken: «Was das <Eigene> ist, wird [erst] in der Konfrontation mit einem <Anderen> klar, was aber kaum mit starrer Immunisierung gleichgesetzt werden kann, insofern bewusst bleibt, dass einen interreligiösen Wettstreit einzugehen heisst, darauf vorbereitet zu sein, seine eigene Wirklichkeitsanschauung zu ändern.»<sup>38</sup>

<sup>36</sup> Reinhard Schaeffler, Stichwort: Sinn, in: Hans Krings et. al. (Hg.), Handbuch philosophischer Grundbegriffe, München 1974, Sp. 1337.

<sup>37</sup> V. Drehsen, a. a. O., (Fn. 29) 32.

<sup>38</sup> V. Drehsen, a. a. O., (Fn. 29), 32, in Anlehnung an P. L. Berger, Der Zwang zur Häresie, Frankfurt 1980, 180.

Wie das *vermittlungspraktisch* gehen könnte?

Hier gibt es keine Patentanweisungen aus dem Regal. Aber prinzipiell wird wohl gelten müssen, was *Martin Kohli* für die sich individualisierende Gesellschaft insgesamt als eine der möglichen Zukünfte benannt hat: Verschieben müssten sich Institutionalisierungsprozesse «auf eine Meta-Ebene: nicht mehr Verhalten ist institutionalisiert, sondern Verständigung über Verhalten»<sup>39</sup>. Vielleicht wäre das heute und zukünftig eine *institutionalisierte* Möglichkeit für Individuen, ihre Religiosität auch *individuell* zu leben. Vielleicht gehört deswegen die religiöse Zukunft auch den mitgliedermässig kleineren Denominationen bzw. den regional-*autonomen* Gliederungen dessen, was sich programmatisch-trotzig «Weltkirche» zu nennen pflegt.

Braunschweig

*Andreas Feige*

<sup>39</sup> *Martin Kohli*, Normalbiographie und Individualität: Zur institutionellen Dynamik des gegenwärtigen Lebenslaufregimes, in: *Hans-Georg Brose, Bruno Hildenbrand* (Hrg.), Vom Ende des Individuums zur Individualität ohne Ende, Opladen 1988, 50.