

HANS-JOACHIM HÖHN

Ist Religion wieder im Trend? – Sinnggebung in der modernen Stadtgesellschaft

Weltweit wächst die Zahl der Großstädte, aber auch die Sorge um einen ungehemmten Prozess der Urbanisierung. Zu deutlich sind die sozialen und ökologischen Probleme, die solche Ballungsräume hervorbringen, um darin nur Fortschrittskräfte am Werk zu sehen. Ebenso fragwürdig ist es aber auch, daraus den Rat zur »Stadtflucht« abzuleiten. Ein solcher Rat ist unüberlegt und voreilig. Gerade angesichts ihrer massiven Probleme haben es die Städte immer wieder vermocht, sich selbst neu zu erfinden. Dies gilt nicht nur für die Idee des Urbanen als Ausprägung einer bestimmten Lebenskultur, sondern auch für die architektonische Verortung dieser Idee. Untergang und Wiederaufstieg liegen oft nur wenige Jahre auseinander.

In den Städten des Ruhrgebietes lässt der Weg in ein postindustrielles Zeitalter an einigen Standorten Brachflächen entstehen, die andernorts bereits für die Ansiedlung von Dienstleistungs- und Technologiezentren ausgewiesen und genutzt werden. Wo manche Kommunen noch nach neuen Orten ihrer sozialen und kulturellen Identität suchen, hat sie Oberhausen schon gefunden – zumindest nach Ansicht der Betreiber des Einkaufs- und Erlebnisreviers »CentrO«.

Bei dieser einen »neuen Mitte« für »das« Revier aber wird und kann es nicht bleiben. Das Ruhrgebiet ist keine Mega-Großstadt, die aus Großstädten besteht, wohl aber eine »Megalopolis«, die sich aus verschiedenen Kernen und Sphären urbanen Lebens zusammensetzt. Sie lässt neben die klassische Figur der Metropole, die ein Zentrum ist und es in Gestalt der City zugleich hat, ein neues »polyzentrisches«

Gebilde treten. Während sich Berlin mit zunehmendem Erfolg bemüht, ein Hauptstadtimage aufzubauen, können die übrigen (Groß-)Städte in Deutschland den Anspruch, ihrerseits eine »Capitale« zu sein, allenfalls spartenspezifisch einlösen. In NRW wollen sich etwa Köln als Medienstadt und Bonn als Sitz internationaler Organisationen entsprechend profilieren. Architektonisch wird bereits viel für die Verdeutlichung ihres Anspruchs getan: mit der Anlage eines MediaParks in Köln oder in Bonn mit der Umgestaltung des ehemaligen Plenarbereichs zu einem Kongresszentrum im UNO-Format.

Ehe moderne Städte sind, was sie sein wollen, zeigen sie es an. Nicht selten aber wird aus den Städten etwas ganz anderes als das, was sie anzeigen. Oft wird der Boulevard zur Gosse, das Vergnügungsviertel zur Ausbeutungszone, die Marmorfassade zur Klagemauer. Es gehört offensichtlich zur Dialektik der Stadt, dass sich mit ihr und in ihr die Geschichte von Untergang und Aufstieg, von Armut und Reichtum stets neu realisiert. Was Großstädten zum Problem wird, ist zugleich ihre Chance: ihre Größe, das Neben- und Ineinander des Verschiedenen und Ungleichzeitigen, der Widerstreit des Etablierten und des Ortlosen. Oft werden in den Städten neue Impulse für soziale Utopien und Phantasien freigesetzt. Denn nur hier sind genug Talente, Köpfe und Sinne beieinander, um sich auf Neues einzulassen und Neues zu wagen. Nur hier gibt es das komplizierte Miteinander von Phantasie, Geld und Macht, von Avantgarde, Medien und Masse, das politischen und kulturellen Aufbrüchen auch zum Durchbruch verhilft.

Problemskizze: Urbanität und Religion – ein Ausschlussverhältnis?

In den Metropolen fallen die großen und wichtigen Entscheidungen. Sie sind der Maßstab. Dorthin muss man kommen, um sich zu beweisen, um sich oder etwas durchzusetzen: »If I can make it there, I'm gonna make it anywhere!« (F. Sinatra). Das Religiöse macht von dieser Regel keine Aus-

nahme – erst recht nicht das Christentum. Seine Frühzeit ist bestimmt vom Weg in die Großstädte der Antike: Ephesus, Korinth, Athen, Rom. Dagegen erscheinen auf den ersten Blick die (westeuropäischen) Großstädte der Moderne als jene Orte, an denen am ehesten und nachdrücklichsten die »Exkulturation« des Christentums manifest wird. Der statistisch belegbare Schwund an sozialer Anerkennung und weitreichende Traditionsabbrüche innerhalb der kirchlich gebundenen Religiosität legen den Schluss nahe, die moderne Stadt sei nichts als ein säkularer Ort, an dem die Moderne erfolgreich und unwiderruflich Gott losgeworden ist. Aus dieser Vermutung wird nicht selten auf ein Konkurrenz- oder Ausschlussverhältnis von Urbanität und Religiosität geschlossen.

Die folgenden Überlegungen wollen als Einspruch und Widerspruch zu der These gelesen werden, das Urbane mache das Religiöse ortlos und funktionslos. Vielmehr soll die Gegenthese stark gemacht werden: Die Stadt ist ein religionsproduktiver Ort, d. h. sie produziert Fragen, auf die Religion die Antwort sein kann. Eine solche Auffassung findet nicht auf Anhieb Zustimmung. Der Augenschein spricht offensichtlich dagegen. Dass etwa das Christentum eigentlich eine Stadtreigion ist, lässt sich höchstens noch anlässlich von Katholiken- und Kirchentagen feststellen. Bei diesen Anlässen bewegt es sich wie zu seinen Anfangsjahren auf Einkaufsstraßen und Marktplätzen. Aber schon nach wenigen Tagen ist fast alles vorbei. Das Stadtbild wird dann zwar immer noch von »Gotteshäusern« geprägt. Aber das Leben in der Stadt spielt sich vor diesen Gebäuden ab, vor ihren leeren Räumen und vor ihren verschlossenen Türen. Religion zählt dann wieder zu den Privatsachen.

In der Tat ist Religion in der Stadt heute eine marginale Größe. Sie wird selten wahrgenommen, und die Eindrücke, die sie hinterlässt, sind flüchtig. Die Stadt ist eben ein säkularer Ort. Wo sie dem Religiösen Raum gibt, gelten weiterhin die Bedingungen der Säkularität. Nahe liegend scheint daher eher eine religionskritische Vermutung zu sein: Die Stadt ist ein Spiegel des modernen säkularen Bewusstseins

und lässt zunehmend nur noch ein religiöses Bewusstsein zu, das den Merkmalen des Säkularen entspricht. Ist aber das noch ein religiöses Bewusstsein? Befördert die urbane Moderne nicht viel eher eine »postreligiöse« Kultur, als dass sie »postsäkulare« Tendenzen freisetzt?

Eine Antwort auf diese Fragen kann nicht gegeben werden ohne eine präzise Erörterung, inwiefern sich wirklich Modernität, Urbanität und Religiosität ineinander spiegeln oder einander ausschließen. Eine solche Reflexion soll im Folgenden – auf der Basis von Fallstudien im Raum Köln/Bonn – im Stile einer kleinen soziologischen Phänomenologie des Stadtlebens und des urbanen Vorkommens religiöser Ideen, Orte und Bewegungen versucht werden. Denn dass die moderne Stadt keineswegs »religionslos« geworden ist, wird jedem aufmerksamen Beobachter klar, der vor allem diesseits und jenseits der christlichen Kirchen und Konfessionen auf Phänomene der Wiederansiedlung des Religiösen stößt.

Es gibt einen Trend zur Religion, der allerdings weitgehend an den christlichen Kirchen vorbeiführt. Auf diesen Sachverhalt konzentriert sich die folgende Überblendung des Urbanen und des Religiösen. Das Spektrum dieses Trends reicht zum einen von der Esoterik und der »Psychoszene« über fernöstliche Meditations- und Erleuchtungsangebote bis hin zur Etablierung des Berufes »Ritendesigner«, der sich für die helfende Begleitung in biographischen Grenz- und Übergangssituationen anbietet.

Zum anderen gewinnt vor allem in Migrantenkreisen die Religion ihrer Heimat zunehmend an Bedeutung, was zuweilen hierzulande zum Problem wird, wenn es z. B. um den Bau von Moscheen oder um die Erlaubnis zum Schächten führt. Hier hat sich die Erwartung nicht erfüllt, dass spätestens die dritte Generation der Zuwanderer unter dem Druck eines säkularen Umfeldes ihre religiösen Traditionen relativieren und vielleicht sogar selbst säkularisieren wird. Immer wieder totgesagt, hat offensichtlich auch das Religiöse alle Prognosen seines modernisierungs- und säkulari-

sierungsbedingten Endes überlebt – und dies ausgerechnet in der modernen Stadt, dem säkularen Ort »par excellence«. Liegen die Gründe dafür in den Strukturen und Prozessen, welche das Urbane definieren?

Soziologische Streiflichter: Urbanität als Lebenswelt und Lebensstil

Wer das Urbane definieren will, braucht mehr als nur einen Nenner, denn die moderne Stadt erfüllt auf engstem Raum höchst unterschiedliche Funktionen. Sie bildet das kulturelle, administrative und wirtschaftliche Zentrum einer Region. Sie ist Verkehrsknotenpunkt und Umschlagplatz von Waren und Weltanschauungen. Sie bietet Raum für das Experimentieren mit neuen Lebensstilen und -formen. Sie ist Drehscheibe für Produktion und Konsum, Unterhaltung und Information, Reklame und Selbstdarstellung.

Als typisch für die moderne Großstadt erweist sich die Dominanz von Sach- und Zweckbeziehungen auf Seiten derer, die in ihr leben und arbeiten, sowie eine ungeheure Dynamik im Hervorbringen von Gütern und Leistungen. Es dominieren Individualismus und Pluralismus, wenn es um Werte und Überzeugungen geht. Offenheit und Unverbindlichkeit bestimmen die Kommunikationsabläufe. Nirgendwo trifft man so viele Menschen, mit denen man so wenig zu tun hat, wie in der Fußgängerzone. Die Vielzahl der täglichen Kontakte mit meist unbekanntem Menschen stellt alle Beteiligten vor eine doppelte Aufgabe: die Distanz gegenüber Fremden zu überwinden und zugleich nur so viel von sich mitzuteilen, das ausreicht, um sich nicht von der Öffentlichkeit auszuschließen. Nähe und Distanz sind stets neu auszutarieren.

Die Großstadt wird bevölkert von Pendlern und Passanten. Das soziale Band, das sie eint, ist der Markt, das Gesetz von Angebot und Nachfrage. Neben Gütern für die breite Masse müssen sich immer auch Spezialitäten für Spezialisten finden. In der Stadt gibt es Dinge, die es nirgendwo sonst gibt.

Sie lebt von ihrer Farbigkeit, man lernt hier immer wieder das Neueste kennen. Nicht zuletzt deswegen zieht sie Menschen an, deren Denk- und Verhaltensweisen sich beträchtlich von den eingeschliffenen Standards ihrer sozialen Umgebung unterscheiden.

Die Stadt ist ein Ort, an dem man unbehelligt von Verwandten und Nachbarn sein eigenes Leben führen kann. Für die ausgefallensten Vorlieben und Bedürfnisse bietet sie Gelegenheiten der Erfüllung. Andererseits stößt man hier vermehrt auf soziale Brennpunkte und Problemgruppen. Denn die Stadt ist auch der Kristallisationspunkt einer auf Profit gegründeten Gesellschaft, die ständig in der Gefahr steht, Erfolgreiche und Gescheiterte zurückzulassen oder ins Getto zu treiben, weil sie den Anforderungen einer Leistungs- und Konsumgesellschaft nicht mehr gewachsen sind. Sie ist ebenso Schmelztiegel wie Zentrifuge; sie kann Menschen integrieren und ausgrenzen.

Der Zunahme von Begegnungsmöglichkeiten steht in der Stadt oft die Abnahme an Intensität gegenüber. Stadtluft macht nicht nur frei, sondern auch einsam! Städte waren und sind Niederlassungen von Menschen, die zu einem großen Teil als »ortsfremd« gelten (und es auf Grund der hohen Fluktuationsrate in der Wohnbevölkerung auch bleiben). Wer in der Stadt lebt, existiert zu einem gewissen Grad immer in der Fremde. Hier wird jedem Individuum und jeder Gemeinschaft die eigene Identität und Tradition nie ohne die Differenz zu anderen erfahrbar. Städte waren und sind auch aus diesem Grund immer schon »multikulturell« geprägt. Zugleich werben die Metropolen damit, dass sie nicht mehr zwischen Einheimischen und Fremden unterscheiden. Die moderne Stadt gehört allen – sofern die von ihr Angezogenen selbst und ihrerseits »pluralitätsfähig« sind. Ohne diese Schlüsselqualifikation gelingt keine Integration.

Urbanität steht für Pluralität, für die Trennung von Privatsphäre und Öffentlichkeit. Dabei wird die Privatsphäre aufgewertet, aber auch neuen Zwängen ausgesetzt. Der Trend geht zu Existenzformen, die den Menschen bei seiner Le-

bensplanung und -führung auf sich selbst zurückwerfen. Fragen des Lebensstils, der weltanschaulichen Orientierung und des Wertebewusstseins werden tendenziell Angelegenheit der privaten Wahl. Die Biographie wird als Aufgabe in das Entscheiden und Handeln des Individuums verlagert, das damit zugleich zum Drehbuchautor, Regisseur und Hauptdarsteller seiner Lebensgeschichte wird. Die Vermehrung der Handlungsmöglichkeiten, die Angebotsexplosion auf dem Erlebnismarkt, die Ausweitung der Konsumpotenziale und der Wegfall von Zugangsbarrieren nötigen das Individuum, nahezu im Alleingang »sein Glück zu machen«. »Nichts ist unmöglich« – aber es herrscht Wahlzwang. Darum hat auch der Einzelne das Enttäuschungsrisiko selbst und allein zu tragen.

Viele Stadtmenschen leben als anlehnungsbedürftige Einzelgänger. Denn im rauen Wind der Individualisierung können sich zahlreiche Formen menschlichen Miteinanders, die ein fester Kodex sozialer Verbindlichkeiten auszeichnet, immer weniger am Leben erhalten. Dennoch hinterlässt die Individualisierung der Gesellschaft kein soziales Vakuum, vielmehr kristallisieren sich gerade in der Stadt neue Sozialtypen heraus. Ihre Merkmale sind zeitlich und räumlich begrenzte Kontakte, revidierbare Mitgliedschaften, partielle Identifikationen. Wie erzwungene Gemeinsamkeiten eine Individualisierungstendenz erzeugen, so weckt die Individualisierung des Lebens eine neue Bereitschaft zur Interaktion, ein neues Interesse an sozio-kulturellen Fixpunkten im Erlebnisstrom.

Am deutlichsten wird dies in den urbanen »Szenen«, die um ein spezifisches Erlebnisangebot (Theater, Sport, Disco, Kunst) an festen Lokalitäten ein Stammpublikum und einen weiteren Kreis von Sympathisanten konstituieren. Szenen antworten auf die Frage, wie man in einer kaum überschaubaren sozialen Wirklichkeit Menschen mit ähnlichen Vorlieben und Abneigungen finden kann, ohne Abstriche an der eigenen Individualität machen zu müssen (d.h. sich vereinsmäßig organisieren zu müssen). »Szenen« inszenieren Erlebnisse und sind Angebote, die eigene Individuali-

tät öffentlich und kollektiv zu stilisieren. Ausgestattet mit entsprechenden »Lifestyle«-Angeboten, scheinen sie jene Leerstellen füllen zu können, welche die ständigen Modernisierungsschübe im Verhältnis von Individuum und Gesellschaft hinterlassen. So ermöglichen sie einen nicht-individuellen Umgang mit Individualisierungszumutungen. Sie gewähren die doppelte Gnade, jemand zu sein und es nicht allein sein zu müssen.

Suchbewegungen: Religion in der Stadt

Die Entwicklungen, welche Verlaufsform und Sozialgestalt der urbanen Moderne bestimmen, schlagen auch unmittelbar durch auf den Versuch, Funktion und Ort des Religiösen in der Stadt zu bestimmen. Hierzu zählen nicht allein Prozesse der Differenzierung, Pluralisierung und Individualisierung des Lebens oder die Hegemonie des Marktprinzips, sondern vor allem Prozesse der »Dekonstruktion«, d. h. des »zerlegenden Umbauens« der überkommenen Kulturbestände. In der Wiederkehr des Religiösen in der modernen Stadt jenseits der überkommenen religiösen Traditionen und Institutionen spiegeln sich diese Entwicklungen. Sie erklären auch die veränderten Erwartungen bestimmter Stadtbewohner an religiöse bzw. spirituelle Sinnofferten.

Religion ist vor allem in jenen Kreisen wieder im Trend, die sich von jeder Form institutionalisierter Religiosität längst abgewandt haben und in einem Verhältnis der permanenten Skepsis und Kritik gegenüber den christlichen »Amtskirchen« befinden. Den Slogan der 1970er Jahre »Jesus ja – Kirche nein« haben sie längst ersetzt durch die Überlegung: »Religiös? Warum nicht – aber wieso christlich?« Das Spektrum der für sie interessanten spirituellen Angebote reicht von synkretistischen Mythologien zur seelischen Innenarchitektur großstädtischer Singleexistenzen über esoterische Lebensstilszenarios bis hin zu buddhistischen Exerzitien. An diesen Phänomenen wird symptomatisch deutlich, dass die traditionelle lebensgeschichtlich-ordnende Funktion der Religion mit ihrer sozialintegrativen Komponente hinter

ihre biographisch-reflexive Funktion mit ihrer individualitätsverstärkenden Komponente zurücktritt. Die Nachfrage nach Religion äußert sich hier vor allem in der Suche nach einer neuen »Lebenskunst«, welche die Grundkonflikte und Reifungskrisen des Menschen kreativ zu bewältigen hilft, seine Lebenspraxis sinnhaft strukturieren kann und die Möglichkeit zur Vergewisserung der eigenen Identität gibt. Vom Religiösen erwartet man Auskunft auf die Frage, was es mit dem Leben eigentlich auf sich hat, worauf man es gründen kann, um Stand und Stehvermögen im Dasein zu gewinnen.

Dass diese »alten« Sinnfragen gerade in der Stadt neu aufgeworfen werden, erklärt sich nicht zuletzt aus der Dialektik des Urbanen. Die moderne Stadt ist der Ort, an dem auf Grund immer kürzerer Intervalle von Moden und des raschen Wechsels von »in/out«-Phasen das schnell Vorübergehende dominiert. Was heute aktuell ist, ist morgen passé. Ebenso wie sie Bestehendes in Frage stellt, provoziert die Stadt beständig die Frage nach dem, was man nicht hinter sich bringen kann, will man vorankommen. Die moderne Stadt wird nicht wenigen Zeitgenossen bald »zu viel«, zu unübersichtlich und zu verworren. Zugleich bietet sie ihnen »zu wenig«, ist erst einmal die Trivialität dessen erkannt, was als der »letzte Schrei« ausgegeben wird.

Die moderne Stadt bietet ständig Neues, Anderes, Besseres und hinterlässt doch häufig bei jenen, die alles haben, das Gefühl, dass ihnen etwas fehlt, auch wenn sie über alles Habhafte im Überfluss verfügen. Hier kann die Frage aufbrechen nach dem eigentlich Definitiven der Existenz, das sie nicht in einem ständigen »weiter so« in Atem hält, sondern zu erfüllen (und vielleicht sogar: zu vollenden) vermag. Im Religiösen erhofft man Antworten auf die Frage, ob es im Leben etwas gibt, das nicht wieder schlechtgemacht werden kann und auf Dauer vor dem Vergehen bewahrt bleibt. Gibt es Lebensspuren, die nicht mehr verwischen?

In der Stadt scheint das Glück auf der Straße zu liegen, aber viele Glückssucher landen und bleiben ebenfalls auf der

Straße. Wer mehr Glück und Erfolg hat, mag sich in diesem Erfolg sonnen. Aber an allen, die es aus eigener Kraft im Leben zu etwas gebracht haben, nagt die Gewissheit: Wenn ich meinem Leben selbst einen Sinn geben muss, ist dieser Sinn ebenso vergänglich wie sein Stifter. Aber ist ein vergänglicher Sinn ein sinnvoller Sinn?

Natürlich lässt sich im urbanen Kontext diese Art der Nachdenklichkeit nicht in jedem Fall unmittelbar religiös anschlussfähig machen. Oft erschöpft sich diese Nachdenklichkeit in einem diffusen existenziellen Unbehagen. Aber die Anlässe hierfür häufen sich. Sie drängen sich auf aus dem politisch-ökonomischen Prozess der späten Moderne, aus den Zumutungen und Härten einer technisch-industriellen Kultur, aus der Zurückverlagerung der Bewältigung von Daseinsrisiken in die persönliche Lebenswelt, nachdem die staatlichen Sicherungssysteme an die Grenze ihrer Leistungsfähigkeit gekommen sind: Was ist die Berechtigung menschlicher Existenz jenseits der Möglichkeit bzw. des Zwangs, durch Leistung oder Geld einen Platz in der Gesellschaft zu behaupten? Was ist der Sinn menschlichen Daseins, wenn der Mensch austauschbar geworden ist, wenn jeder andere an seine Stelle treten kann und wenn dies nicht nur für seine Berufsrolle gilt, sondern sogar für private, intime Beziehungen? Wie kann es der Mensch verwinden, dass seine Gedanken, Worte und Werke ihn nicht in der Welt halten können?

Wo solche Fragen gestellt werden, geschieht dies zwar oft diesseits und jenseits der etablierten religiösen Institutionen. Aber dies besagt nicht, dass die Religion an Faszination verloren hat, sondern dass die Kirchen an Anziehungskraft und Zuständigkeit in genuin religiösen Fragen eingebüßt haben. Hohe Aufmerksamkeitszuwächse verzeichnet die Esoterik. In den Buchhandlungen ist die Literatur aus dieser Sparte stärker vertreten als christliches Schrifttum. Die Nachfrage nach esoterischer »wellness« kommt weniger aus dem von apokalyptischen Ängsten geplagten Kleinbürgertum (das eher zu Sekten à la Zeugen Jehovas tendiert) als aus der von Midlifekrisen bedrohte Mittelschicht, deren

oberster Wert die Erhaltung ihres Leistungsvermögens und ihrer Selbstbehauptungsenergien ist.

Der Typ des gebildeten und gut verdienenden Stadtbewohners sucht neben Kommerz und Karriere auch Kultur; er braucht ein spirituelles Sinnsystem, das seinem sozialen Status und Kontext entspricht. Erfolgverwöhnte Karrieristen, denen ihr beruflicher Aufstieg einiges an humaner Substanz gekostet hat, erfahren hier von der letzten großen Harmonie, welche den Kosmos durchwaltet und auch ihren Stress erträglich macht. Sie hören von unentdeckten Tiefenkräften, die in ihnen stecken und mit denen sie noch mehr aus sich machen können.

Auf dem städtischen Markt der Daseins- und Sinntherapeutika herrscht seit geraumer Zeit Gedränge und Konkurrenz. Auch Religion existiert in der Stadt nur noch im Plural – nach innen wie nach außen. Feste Zugehörigkeiten in autoritären Gemeinschaften gibt es zwar auch. Häufiger aber ist die Organisationsform der Szene, deren Angehörige auf eher unverbindliche Weise miteinander in Beziehung bleiben. Für beide Verhaltensmuster gibt es eine gemeinsame Erklärung: Der weltanschauliche Pluralismus ermöglicht dem Individuum, endlich auch zum Souverän in Fragen der Religion zu werden. Nicht mehr Berufung und Bekehrung weisen den Weg zu einer religiösen Identität, sondern Entscheidung und Auswahl bzw. der Abgleich religiöser Angebote mit subjektiven Bedürfnislagen. Selbst eine weit gehende Abhängigkeit, wie sie etwa in fundamentalistischen Zirkeln nachweisbar ist, wird als Fremdkontrolle vom Individuum gesucht und gewollt. Auch die Unterwerfung unter Uniformität, selbst das Nicht-mehr-wählen-können wird gewählt.

Stadtmenschen dehnen den in säkularen Angelegenheiten von ihnen geschätzten Plural an Entscheidungsmöglichkeiten und subjektiv wählbaren Optionen auch auf das Religiöse aus und wollen dieser Pluralität eigenhändig Rechnung tragen. Man ist »selektiv« religiös. Dabei erstreckt sich dieses Wahlhandeln sowohl auf Orte und Zeiten, die religiös

unterlegt werden, als auch auf die Inhalte. Man ist meist nur »auf Zeit« religiös, und womit diese Zeit gefüllt wird, ist Sache eigener Entscheidung.

Den Passanten in Sachen Religion kommt entgegen, dass die Differenzierung und Pluralisierung religiöser Sinnsysteme, d. h. die weltanschauliche und religiöse Multikulturalität der Städte, das Entstehen spiritueller Mischkulturen begünstigt. Sie binden sich nicht an Dogmen und fixe Lehrinhalte mit dem in ihren Augen obsoleten Unterscheidungscode »gläubig/ungläubig«. Vielmehr wählen sie aus der Vielfalt von moralischen Orientierungen und religiösen Symbolen das für sich aus bzw. arrangieren es neu, was ihren jeweils aktuellen psychischen und ästhetischen Dispositionen entspricht. Viele setzen auch auf die spirituelle Selbstmedikation. Sie wollen Weisheit statt Dogma, Spiritualität statt Moral und suchen Sinn ohne doktrinäre Sinnsysteme. Ihre Nachfrage richtet sich auf Formen, die im Institutionellen das Individuelle akzentuieren. Religiöse Passanten lassen sich nicht in bestimmte religiöse Gemeinschaften »eingemeinden«.

Perspektiven:

Auf dem Weg in eine »postsäkulare« Gesellschaft?

Zwiespältig und gegenläufig sind die Impressionen, die sich bei einem Blick auf das religiöse Feld der urbanen Moderne einstellen. Zwar sind die Tendenzen einer Entkirchlichung des Christentums und einer Entchristlichung des Religiösen nach wie vor ungebrochen. Bei näherem Hinsehen erscheinen aber viele Vorgänge der Erosion religiöser Kulturbestände auch als Prozesse des individuellen Neuarrangements bzw. der privaten Neukomposition. Dass auf diesen empirischen Befund religionssoziologische Theorien und Prognosen entsprechend reagieren müssen und an die Stelle des »klassischen« Säkularisierungsparadigmas neue Erklärungsmuster zu setzen sind, bedarf keiner langen Begründung.

Die urbane Moderne hat offenkundig nicht die Religion hinter sich, sondern eine lange Phase der Säkularisierung der Religion und kann sich nun aber ihrer eigenen Säkularität nicht mehr sicher sein. Jedoch wird man vorsichtig sein müssen, wenn die Phänomene einer urbanen »Wiederkehr« des Religiösen bereits als Eintritt in eine neue »postsäkulare« Phase der Moderne bezeichnet werden. Es ist zweifelhaft, dass ihre Wiederkehr auch eine Rückkehr in die ehemaligen Funktionen der Religion bedeutet.

Wenn es Religion nur noch im Plural gibt, wird sie in einer weltanschaulich pluralen Gesellschaft nicht mehr als soziales Bindemittel oder moralische Letztinstanz auftreten können. Diese Phase einer religiösen Imprägnierung der Gesellschaft ist vorbei. Offensichtlich wird dies in den neuen Formen einer urbanen Religiosität auch gar nicht erstrebt. Es ist erkennbar, dass es sich hierbei überwiegend um die »light-Versionen« eines religiösen Ethos handelt. Ihre Protagonisten knüpfen bei der unerfüllten Innerlichkeit des Subjekts und seinem Bewusstsein defizitärer Authentizität an und bieten diesem eine Projektionsfläche, in der sich das Subjekt wiedererkennt, statt diesem mit einer Umkehrforderung eine Änderung seiner Lebenspraxis zuzumuten oder auf einer politischen Handlungsebene für strukturelle Reformen einzutreten.

Eine solche Form von »Religion« hat gute Zukunftschancen in einer komplexen, funktional differenzierten Gesellschaft, die sich ansonsten von religiösen Imperativen unbeeindruckt zeigt. Denn sie ist bezogen auf ein Folgeproblem funktionaler Differenzierung, das von keinem der gesellschaftlichen Teilsysteme bewältigt werden kann: Moderne Gesellschaften sind darauf angewiesen, dass die Individuen nicht mit ihrer Individualität und dem Ganzen ihrer Persönlichkeit in ihre Teilsysteme eingebunden werden, sondern nur partiell und zeitweise – in der Politik als Wähler/in, in der Wirtschaft als Produzent/in oder Konsument/in. Was vom Individuum aus betrachtet zunächst als Erweiterung seines Handlungsraumes erscheinen mag, erweist sich aus der Perspektive der Gesellschaft als funktionale Vorausset-

zung ihres Bestehens. Gefragt in einer arbeitsteiligen Gesellschaft ist das mobile und flexible Subjekt, das nur »auf Zeit« ihren Teilsystemen angehört und für das diese vorübergehende Partizipation die moderne Weise der Zugehörigkeit zu einer Gesellschaft geworden ist.

Die sozio-strukturell bedingte Freisetzung des Individuums konfrontiert die Menschen in steigendem Maß mit zuvor unbekanntem Problemen der Daseinsgestaltung. Wo in einer Gesellschaft mit verteilten Zuständigkeiten übergreifende Sinnzusammenhänge nicht mehr bestehen, kann die Sinnhaftigkeit des Lebens nur noch in einem eigenverantwortlichen und selbst definierten Umgang mit dem Leben erfahren werden. Auf Grund der Nötigung und des Bedürfnisses der Individuen, wenigstens über die Gestaltung der eigenen, engeren Lebenswelt zu verfügen, kommt es zur Ausdifferenzierung von Lebensstilen, die Ausdruck eines Entwerfens und Experimentierens mit variablen Mustern von »Lebenssinn« sind. Das Religiöse begegnet hier als Impulsgeber und Katalysator solcher Prozesse und ist insofern »modernitätskompatibel«.

Dass diese Prozesse mit Inhalt gefüllt werden, liegt nämlich sowohl im Daseinsinteresse des Individuums als auch im Bestands- und Stabilitätsinteresse der Gesellschaft. Insofern ist diese Form der sozialen Präsenz des Religiösen kompatibel mit einer Gesellschaft, die für religiöse Institutionen tendenziell keinen strukturellen Außenhalt mehr vorsieht. Sie erweist sich auf den ersten Blick auch als säkularisierungsresistent, da nicht absehbar ist, ob und wann die Nachfrage nach »bestimmungsoffenen« und biographienahen Sinnofferten zum Erliegen kommt.

Allerdings ist auch zu bezweifeln, ob eine solche »Individualreligion« auf Dauer Bestand hat, wenn sie – ökonomisch gesprochen – nur konsumtiv vom Erbe der großen spirituellen Traditionen der Weltreligionen lebt und keinen Beitrag leistet, dass diese Ressourcen auf regenerativem Niveau bleiben. Wenn sie selbst nicht spirituell »produktiv« wird, nützt ihr der Vorteil der strukturellen Kompatibilität mit einer

säkularisierten Gesellschaft gegenüber den einstmals »etablierten« Kirchen und Konfessionen nur wenig.

Einen wirkungsvollen Beitrag zur Sicherung »zukunftsfähiger« Urbanität ist vielmehr gerade von den Gestalten institutionalisierter Religiosität zu erwarten. Ihnen kommt jenes Maß an Beständigkeit und Repräsentanz zu, welches das Religiöse kulturell antreffbar und auf Dauer identifizierbar macht. An ihnen muss sich erweisen, ob das Religiöse Hemmnis oder Motor für die Lösung eines sozio-kulturellen Problems ist, das die moderne Stadt im Großen und fürs Ganze zu lösen hat: die Zuordnung von Differenz und Identität bzw. die Herausbildung einer pluralitätsfähigen Identität. Lässt sich Identität nur durch Betonung und Schärfung von Differenzen sichern? Welche Rechte (und Pflichten) schließt das Recht auf Anderssein ein und welche Ansprüche deckt es nicht? Interreligiöse Begegnungen bieten die Möglichkeit, hier zu exemplarischen Antworten zu kommen.

Allerdings ist in jüngster Zeit zu beobachten, dass die hierzu notwendige Dialogbereitschaft unter prekäre Prämissen gestellt wird. So wird etwa immer häufiger von Christen gefordert, sie sollten im Kontext religiöser Pluralität etwas Eigenes, d. h. von den Vertretern anderer Religionen Verschiedenes sein und sagen. Diese Forderung wird nicht nur von Kirchenoberen erhoben, sondern wird auch von Repräsentanten anderer Religionen an ihre Mitglieder adressiert. Auf den ersten Blick scheint dies eine selbstverständliche Dialogbedingung zu sein. Ein Gespräch lebt davon, dass alle Beteiligten etwas Eigenes einbringen und dieses Eigene gegenüber anderen etwas Verschiedenes sein soll.

Diese Auffassung ist allerdings im interreligiösen Kontext doppelt problematisch: zum einen hinsichtlich der jeweiligen Verschiedenheit und Andersheit, an der sich die Vertreter der Religionen orientieren sollen. Sie kann der geschickt getarnte Versuch sein, in diesem Verschiedenen einen Grund zu sehen, sich nicht mit dem Eigenen im anderen zu identifizieren. Das Verschiedene ist dasjenige, worin der

andere mir nicht gleicht, d. h. worin er mir nicht gleich ist. Das Verschiedene wird dann rasch zum Vorwand, um Ungleichheiten zu betonen und zu pflegen. Prekär ist dieser Ansatz auch unter einer zweiten Rücksicht, denn er kann z. B. auf Seiten der Christen ein Selbstmissverständnis implizieren: Etwas Eigenes und Unverwechselbares sein und sagen zu sollen, wird hier so gedeutet, dass es sich um etwas »unterscheidend« Christliches handelt. Wer unterscheidet, muss ausscheiden und ausschließen. Wer aber in und durch den Vorgang des Ausschließens seine Identität wahren will, erweist sich als Vertreter einer Ideologie. »Ideologien schließen sich in ihrer Lehre und Absicht gegenseitig aus und sind nichts als das, wodurch sie sich gegenseitig bekämpfen« (K. Rahner).

Der Ideologiefalle können Christen am ehesten dadurch entgehen, dass sie das »unterscheidend« Christliche als dasjenige identifizieren, das alle Menschen verbindet und sie einander gleich macht. Aus christlicher Sicht ist dies der universale Heilswille Gottes, die Geschöpflichkeit und Gott-ebenbildlichkeit aller Menschen. Es ist die Orientierung am alle Menschen Verbindenden, das die Kirche zum Einsatz für Menschenrechte und das (soziale und religiöse) Gemeinwohl motiviert. Erst diese Orientierung macht sie unterscheidbar von sozialen und religiösen Bewegungen, die nur partikulare Eigeninteressen vertreten oder sich der Lobbyarbeit hingeben.