



GLAUBE.
HEUTE.
LEBEN.

KMF-BUNDESTAG 2003
21. – 26. APRIL BAMBERG

Die Moderne und ihre Post-Entwicklungen sind Phänomene der Stadt. Der KMF-Bundestag wird deshalb wesentlich den (religiösen) Menschen und Christen *in der City* reflektieren müssen. Nach dem Beitrag zur kirchlichen City-Pastoral von Dr. Karl-Heinz Paulus (»Kirche en passant«, *Hirschberg 01/2003*) erstellt der folgende Beitrag eine spannende Phänomenologie der modernen Stadt und ihrer Religiosität. Die Herausforderungen von »Glaube.Heute.Leben.« gewinnen – in dieser Reihe – immer mehr Klarheit.

Religion in der modernen Stadt

Soziologische Streiflichter **HANS-JOACHIM HÖHN**

Große Veränderungen gehen von Städten aus. Was Großstädten zum Problem wird, ist zugleich ihre Chance: ihre Größe, das Neben- und Ineinander des Verschiedenen, des Alten und Neuen, Geordnetes und Unübersichtliches, das *Cleane* und das Schmutzige. Hier können auf komplizierte Fragen angemessen komplexe Antworten gefunden werden. Nur in großen Städten sind genug Talente, Köpfe und Sinne beieinander; nur hier gibt es das komplizierte und vergängliche Miteinander von Phantasie, Geld und Macht, von Avantgarde, Medien und Masse. Die politische »Wende« des Jahres 1989 bahnte sich in Großstädten an: Leipzig, Dresden, Warschau, Prag, Budapest. In den Metropolen fallen die wichtigen Entscheidungen. Dort hin muss man kommen, um sich zu beweisen, um sich oder etwas durchzusetzen: »If I can make it there, I'm gonna make it everywhere!« (F. Sinatra).

Das Religiöse macht von dieser Regel keine Ausnahme, erst recht nicht das Christentum. Ephesus, Korinth, Athen, Rom – die Frühzeit des Christentums ist bestimmt von seinem Weg in die Großstädte der Antike. Dagegen erscheinen auf den ersten Blick die 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 los geworden ist und die Kirche im Dorf gelassen hat. Aus dieser Vermutung wird nicht selten auf ein Konkurrenz- oder Ausschlussverhältnis von Urbanität und Religiosität geschlossen.

Die Überlegungen wollen als Ein- und Widerspruch zu der These gelesen werden, das Urbane mache das Religiöse ortlos und funktionslos. Ich halte die Stadt für einen religionsproduktiven Ort. Diese Auffassung findet nicht auf Anhieb Zustimmung. Der Augenschein spricht dagegen. Dass etwa das Christentum eigentlich eine Stadtreligion ist, lässt sich höchstens noch anlässlich von Katholiken- und Kirchentagen feststellen. Dann 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 ihre Steine reden nicht mehr. Das Leben in der Stadt spielt sich vor diesen Gebäuden ab, vor ihren leeren Räumen und vor ihren verschlossenen Türen. Christsein ist dann für viele Beobachter eine Angelegenheit geschlossener Gesellschaften. Religion zählt zu den Privatsachen – eine Feststellung, die kaum noch Widerspruch auslöst bei soziologisch informierten Zeitgenossen. Religion ist in der Stadt eine marginale Größe. Sie wird selten wahrgenommen und die Eindrücke sind nicht weniger flüchtig als andere Wahrnehmungen in der City. Die Stadt ist ein säkularer Ort. Wo sie dem Religiösen Raum gibt, gelten weiterhin die Bedingungen der Säkularität, der urbanen Öffentlichkeit. Naheliegender scheint daher eine religionskritische These 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?

Die Antwort auf diese Frage kann nicht gegeben werden ohne eine präzise Refle-

xion, inwiefern sich wirklich Modernität, Urbanität und Religiosität ineinander spiegeln. Eine solche Reflexion soll im folgenden im Stile einer kleinen soziologischen Phänomenologie des Stadtlebens und des Vorkommens religiöser Ideen, Orte und Bewegungen versucht werden: Eine Außenperspektive, die vom Selbstverständnis der in der Stadt agierenden religiösen Subjekte abstrahiert.

1. Problemskizze: Urbanität und Religiosität

Der zeitgenössischen christlichen Theologie fehlt noch immer eine produktive Verarbeitung moderner Urbanität. Eine Ursache mag in dem Nachwirken überkommener Ideale liegen, die Ziel, Form und Inhalt kirchlicher Verkündigung bestimmen. Die Gemeindeftheologie der 70er und 80er Jahre richtete alle pastoralen Anstrengungen auf überschaubare, gewachsene Gemeinschaften, in denen exklusiv eine unverkürzte Weitergabe des Glaubens möglich sein soll. Gerade in der Stadt aber darf sich die Kirche nicht begnügen mit privater oder vereinshafter Geselligkeit. Sie muss sich vielmehr einlassen auf die Extrovertiertheit des Stadtlebens. Dem steht eine verbreitete kirchliche Introvertiertheit entgegen, die oft verklärt wird mit der Beschwörung von gewachsenen Bindungen und stabilen Beziehungen. Natürlich hat auch diese Vision ihr Recht, aber sie trägt nicht dem Spezifischen urbaner Kommunikation Rechnung: punktuelle Kontakte, flüchtige Bekanntschaften, befristete Bindungen, passagere Beziehungen. Zwar gibt es noch immer eine relative Kontinuität in der Kontaktaufnahme zwischen Kirche und Großstadtmenschen vor allem um die

Knotenpunkte der Familiengeschichte (Heirat, Geburt, Tod). Was darüber hinausgeht, ist jedoch ohne feste zeitlich-räumliche Verankerung und Verortung. Aber gerade dieses »Ungeregelte« macht den Großteil jeder sozialen Kommunikation in der Stadt aus.

Die moderne Stadtkultur und den christlichen Glauben in ein produktives Verhältnis setzen zu können, hat zur Voraussetzung, dass die Theologie die Ambivalenz von Urbanität nicht nur von ihrer negativen Seite her wahrnimmt. Städte sind Himmel und Hölle zugleich, Orte von Erpressung und Vergebung, Ausschweifung und Umkehr. Oft wird der Boulevard zur Gosse, das Vergnügungsviertel zur Ausbeutzungszone und die Marmorfassade zur Klage-mauer. Städte können nie heile Welt sein. Wenn es aber der Theologie darum geht, »der Stadt Bestes zu suchen« (Jer 29,7), dann darf sie nicht nur die lebensfeindlichen Strukturen des Stadtlebens sehen und bei den Buchstabierübungen zu einer »Theologie der Urbanität« die Stadt einzig als ein Synonym für babylonischen Hochmut betrachten. Zweifellos durchzieht eine stadtkritische Perspektive die ganze Bibel: Die erste Stadt wird von dem Brudermörder Kam gegründet (Gen 4, 17); Sodom und Gomorra sind Orte der Perversion (Gen 18–19); Ninive wird als Typus der gottfeindlichen Stadt beschrieben (Jona 1,2), Rom als große Hure verurteilt (Offb. 17,1–8). Daneben finden sich aber auch Visionen von der Stadt Gottes, sei es das »alte« Jerusalem, die Königs- und Tempelstadt Davids, sei es das »neue« Jerusalem (Offb 21,2f.), Gleichnis für die unauflösbare Gemeinschaft Gottes mit den Menschen. Jerusalem ist der Schauplatz, an dem die babylonische Sprachver-

wirrung aufgehoben und die Einheit des Verstehens der Heilstaten Gottes in der Vielheit der Sprachen möglich wird (Apg 2, 1-3). Metaphern des Städtischen leiten die Vorstellung eines vollendeten Lebens (Offb 21,9-27).

Es ist also theologisch keineswegs belanglos, dass ausgerechnet die Sozialgestalt der Stadt als gleichnisfähig für Inhalte des Glaubens erscheint und dass es darum umgekehrt auch eine religiöse Hermeneutik des Stadtlebens geben kann. Das aber hat zur Voraussetzung, dass das wechselseitige Bedingungsverhältnis von Modernität, Urbanität und Religiosität besondere Beachtung findet. Diesem Verhältnis soll im folgenden im Stil einer »Überblendung« nachgegangen werden. Zunächst folgt eine soziologische Skizze dessen, was urbane Lebenswelten und -stile als Spiegel moderner Lebensverhältnisse ausmacht. Darauf wird das Ergebnis einer Phänomenologie des Religiösen in der Stadt projiziert. Zwei Einschränkungen sind dabei zu beachten: Ich habe vor allem westeuropäische Großstädte im Blick. Und ich konzentriere mich vornehmlich auf eine Sondierung religiöser Angebote und Nachfrage jenseits der etablierten Kirchen. Diese doppelte Beschränkung erleichtert m.E. die Diskussion, ob die These stimmt, dass die Stadt ein Spiegel des modernen säkularen Bewusstseins ist und nur noch ein religiöses Bewusstsein zulässt, das den Merkmalen des Säkularen entspricht.

2. Soziologische Streiflichter: Urbanität als Lebenswelt und Lebensstil

Stadtleben bedeutet zunächst und wesentlich die Emanzipation und Auflösung der Einbindung des Daseins in naturwüchsige

Zwänge und Zusammenhänge. Um Städte gründen zu können, muss die Beherrschung der Natur so weit fortgeschritten sein, dass die Landwirtschaft mehr Menschen ernähren kann als in ihr arbeiten. Danach wird die Stadt zum originären Ort der Vergesellschaftung des menschlichen Lebens und seiner Existenzbedingungen. Nichts in der Stadt ist von sich aus da, alles ist durch Menschen und Maschinen entstanden. Parks als letzte Reservate der Natur sind künstlich angelegt. Menschliche Aktivitäten müssen nicht mehr bei Einbruch der Dunkelheit eingestellt werden: In der Stadt lässt sich die Nacht zum Tage machen. Die Stadt ist der Ort neuer Unabhängigkeiten und Freiheiten. Stadtluft macht frei von den Fesseln feudaler Strukturen. Freiheitsrechte werden in Städten und von ihren Bewohnern errungen. Es kommt zur Entfaltung wirtschaftlicher Produktivkräfte, die sich als »Standorte« wiederum die Städte suchen. In ihrer Frühphase ist die Industrialisierung ein urbanes Phänomen. Fabriken entstehen in Städten und führen zuweilen sogar zu Neugründungen. Die Stadt wird zum Austragungsort für die politischen Zerreißproben der Neuzeit, für den Konflikt zwischen Kapital und Arbeit, für die Revolte gegen das Establishment. Hier lässt sich studieren, was Modernisierung bedeutet: Emanzipation, Enttraditionalisierung, Individualisierung, Optionensteigerung ...

Die moderne Großstadt erfüllt auf engstem Raum zahlreiche Funktionen: kulturelles, administratives und wirtschaftliches Zentrum einer Region. Verkehrsknotenpunkt und Umschlagplatz von Waren und Weltanschauungen. Raum für das Experimentieren mit neuen Lebensstilen und -for-

men. Drehscheibe für Produktion und Konsum, Unterhaltung und Information, Reklame und Selbstdarstellung, von Macht und Prestige. Als typisch für die 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 soviel 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, Angebot und Nachfrage. Die Stadt lebt von ihrer Farbigkeit, man lernt hier immer wieder das Neueste kennen. 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. Nicht zuletzt deswegen zieht sie Menschen an, deren Denk- und Verhaltensweisen sich beträchtlich von den eingeschliffenen Standards ihrer sozialen Umgebung unterscheiden. Minderheiten fallen hier weniger auf. Andererseits stößt man vermehrt auf soziale Brennpunkte und Problemgruppen. Denn die Stadt ist der Kristallisationspunkt einer auf Profit gegründeten Gesellschaft,

die ständig in der Gefahr steht, Erfolglose und Gescheiterte zurückzulassen oder ins Ghetto zu treiben, weil sie den Anforderungen einer Leistungs- und Konsumgesellschaft nicht mehr gewachsen sind.

In der Stadt dominieren Sozialkontakte, die flüchtig und anonym sind, die von emotionaler Distanz und räumlicher Nähe gleichzeitig geprägt werden und die sich – anders als in dörflichen Lebensformen – nicht auf eine Matrix überkommener Traditionen beziehen lassen. Der Zunahme von Begegnungsmöglichkeiten steht 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 aufgrund 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 deshalb immer schon »multikulturell« geprägt. Die Metropolen werben damit, dass sie nicht mehr zwischen Einheimischen und Fremden unterscheiden. Die Stadt gehört allen. Sie ist der Ort, um das Eigene im Fremden zu entdecken.

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 Lebensplanung und -führung auf sich selbst zurückwerfen. Fragen des Lebensstils, der weltanschaulichen Orientierung und des Wertebewusstseins werden tendenziell Angele-

genheit 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 Konsumpotentiale und der Wegfall von Zugangsbarrieren nötigen das Individuum, nahezu im Alleingang »sein Glück zu machen«. »Nichts ist unmöglich« (Toyota) – aber es herrscht Wahlzwang. Darum hat auch der Einzelne das Enttäuschungsrisiko selbst und allein zu tragen. Auch in der Stadt liegt das Glück selten auf der Straße.

Urbanität als Lebensform und Lebensstil heißt darum auch: umgehen können mit den Widersprüchen der Stadt, ihren Kontrasten, ihrer Geschwindigkeit. Reaktionsschnell, wach, mit jenem Maß an Unverfrorenheit und Frechheit, das man braucht, um durchzukommen durch das Gewühl, und das die Provinzler für Arroganz halten. Zwischen den Verführungen und den kleinen Sensationen hindurch, zwischen Rinnstein und Kaufhausgalerie, am Elend vorbei und an den Palästen, geschmeidig das Anecken vermeidend. Aber auch offen und genussfähig für die Vielfalt in der großen Anonymität, wenn sich mitten im Strudel plötzlich eine Chance eröffnet.

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 kein soziales Vakuum, vielmehr kristallisieren sich 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 soziokulturellen Fixpunkten im Erlebnisstrom. Am deutlichsten wird dies in den »Szenen«, die vor allem in den Städten 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 Individualität öffentlich und kollektiv zu stilisieren. Ausgestattet mit *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.

3. Suchbewegungen: Religion in der Stadt

Die Entwicklungen, welche Verlaufsform und Sozialgestalt der urbanen Moderne verändern, 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 oder die Hegemonie des Marktprinzips, sondern vor allem Prozesse der »Dekonstruktion«, d.h. des »zerlegenden Umbauens« der überkommenen Kulturbestände, und der »Dispersion«, d. h. der Aussiedlung des Religiösen in die nicht-religiösen Segmente der modernen Kultur.

Das Spektrum reicht von synkretistischen Mythologien zur spirituellen Innenarchitektur großstädtischer Singleexistenzen über esoterische Lebensstilszenarios bis hin zu säkularen Wallfahrten aus Anlass von »Kultevents« bei Rock- und Popfestivals. Es umfasst auf dem Gesundheitsmarkt religiös getarnte Psychokonzerne ebenso wie die Anhängerschaft von Geistheilern. Freischaffende »Ritendesigner«, die an den Wendepunkten einer Biographie tätig werden, finden kaum weniger Nachfrage als durchreisende Gurus mit Meditations-schnellkursen. Und bei Gelegenheit – wenn etwa ein neuer Bundespräsident zu wählen ist – werden in ereignisnah veranstalteten ökumenischen Gottesdiensten auch die »zivilreligiösen« Bestände der modernen Kultur einer größeren Öffentlichkeit wieder bewusst (gemacht). Fündig wird eine religiöse Spurensuche schließlich in nahezu allen Bereichen medialer Kommunikation, sei es, dass hier religiöse Motive »umcodiert« und für nicht-religiöse Zwecke eingesetzt werden (z. B. in der Werbung und im Marketing), oder sei es, dass bestimmten Genres (z. B. Talkshows, Fernsehserien) religiöse Funktionen zuwachsen (z.B. Ritualisierung des Alltags, Beratung und Lebenshilfe). Indem auf diesem Weg religiöse Symbole und Rituale »dekontextuiert« werden und säkulare *updates* erhal-

ten, geht allmählich das Bewusstsein ihrer religiösen Herkunft verloren. Religion begegnet hier anonym und inkognito.

Wo das Religiöse in derart unterschiedlichen Konfigurationen und Konstellationen an verschiedenen Orten kulturell antreffbar wird, kommt ihm eine jeweils unterschiedliche soziale Signifikanz zu: Die individualisierte und privatisierte Religiosität ist zwar lebensweltlich verankert und kann aufgrund ihrer Biographienähe normierende, sinn- und identitätsstiftende Funktionen wahrnehmen. Sie bleibt aber weit entfernt von jedem prägenden Einfluss auf die gesellschaftlichen Leitsysteme (Wirtschaft, Technik, Wissenschaft, Recht, Politik). Ihr stehen die Formen einer hochgradig institutionalisierten Religiosität gegenüber („Amtskirche«), die zwar an Alltagsrelevanz verlieren, deren Vertreter aber darum wissen, dass eine sozialstrukturelle Bedeutung für Religion als »Kulturfaktor«, als politische Größe, nur über organisatorisch gestützte Zusammenhänge der Selbstdarstellung und Einflussnahme möglich ist.

Die Divergenz von Institution und Lebenswelt stellt ein Kernproblem für die gesellschaftliche Selbstbehauptung und kulturelle Zukunftsfähigkeit des Christentums dar. In den Großstädten wird deutlich, dass die traditionelle lebensgeschichtlich-ordnende Funktion der Religion mit ihrer sozialintegrativen Komponente hinter ihre biographisch-reflexive Funktion mit ihrer individualitätsverstärkenden Komponente zurücktritt. Die aktuelle Nachfrage nach Religion äußert sich 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. Religiöse Interpretamente des Daseins stoßen dann auf Interesse, wenn das Individuum sich seiner Identität reflexiv vergewissern will. 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. Im Religiösen erhofft man Antwort auf die Frage, ob es im Leben etwas gibt, das nicht wieder schlechtgemacht werden kann und bleibend vor dem Vergehen bewahrt bleibt.

Die »alten« Sinnfragen werden neu aufgeworfen. Sie drängen sich auf aus dem politisch-ökonomischen Prozess der 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 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 und dass der Lebenssinn, den er sich selbst gibt, ebenso vergänglich ist wie sein Stifter?

Wo solche Fragen gestellt werden, geschieht dies zunehmend diesseits und jenseits der etablierten religiösen Institutionen. Insofern gilt: Nicht die Religion hat

an Faszination verloren, sondern die Kirchen haben Anziehungskraft und Zuständigkeit in genuin religiösen Fragen eingebüßt. An diesem Umstand sind die kirchlichen Führungseliten nicht ganz unschuldig. Denn noch immer wird die Diffundierung des Religiösen nur sehr unscharf wahrgenommen. Nach wie vor werden die existentiell-religiösen Sinnfragen der Gegenwart vor allem in der katholischen Kirche überwiegend im Sprachspiel der Moral oder des Dogmas »beantwortet«. In diesen Sprachcode lassen sich aber kaum jene Erfahrungen erschließen oder vermitteln, die zu einer existentiellen »Beglaubigung« der Wahrheit genuin christlichen Lebenswissens führen. Dieses Suchen und Fragen vollzieht sich längst in anderen Formaten, als es innerkirchlich noch vermutet wird: Es ist erlebnisorientiert, ästhetisch dimensioniert und therapeutisch interessiert. Gefragt sind Weisheit statt Dogma und Spiritualität statt Moral.

3.1. Urbane Charaktere: Surfer, Passanten, Flaneure

Das Leben in der Großstadt ist tempo- und facettenreich. Moden und Allüren wechseln einander beständig ab. Es passiert viel, und das meiste ist auch bald wieder passé. Innovationen und Nostalgien – heute entdeckt, morgen in aller Munde, übermorgen vergessen. Die Mentalität des Großstädtlers entwickelt sich entsprechend dieser Vielfalt, Buntheit und Vorläufigkeit des Erlebten. Es dominiert eine »surfende« Lebensführung, wobei alle darauf aus sind, möglichst die richtige Welle zu finden. Man ist aufgeschlossen für alles Neue, hat aber auch gelernt, das Neue als vorübergehend zu relativieren; man bleibt auf Distanz und

gibt sich »cool«. Bindungen, die darüber hinausgehen, sind selten und werden sorgsam ausgewählt. Langfristige Abhängigkeiten sind eher hinderlich. Jeder Aufenthalt muss ein vorübergehender Halt bleiben, es gibt nur Zwischenstationen auf dem Weg durch die zahlreichen Szenen und *events*, die auf die Frage antworten, wie ein interessantes Leben zu führen sei.

Die City-Religion hat es darum zunächst auf Menschen abgesehen, die sich an passanten auch für Religiöses interessieren. Hin und wieder überfällt sie eine unkalkulierbare religiöse Neugier, eine Suche nach Symbolen, in denen sich ein »Mehr und Anderes« zur vorhandenen Wirklichkeit andeutet. Verschiedene Anbieter auf dem Markt der Weltanschauungen haben speziell diese religiöse »Laufkundschaft« im Blick. In den Regalen der Esoterik-Buchhandlungen ist alphabetisch geordnet all jenes untergebracht, wofür es sich lohnt, Zeit und Geld aufzubringen: Atemtherapie, Bioenergetik, Chakrenöffnung ... Tarot, Yin/Yang, Zen. Schwellenangst wird dem Unkundigen durch den Charme der Anbieter rasch genommen. Niemand fragt nach seinem bisherigen Leben, seinem Personenstand und seinen politischen Ansichten. Man führt keine Mitgliedslisten und treibt außer Kursgebühren höchstens freiwillige Spenden ein. Es gibt keine Dogmen und kein Lehramt. Niemand wird gehindert zu gehen, wenn ihm das gebuchte und bezahlte (!) Programm nicht zusagt. In der City-Religion darf jeder Nähe und Distanz selbst definieren. Die Kundenströme in der Fußgängerzone finden hier ihr Pendant in einer religiösen Mobilität, in der man im Vorübergehen von den verschiedenen Kulturen und

Konfessionen Notiz nimmt. Auch in religiösen Dingen bleiben diese Zeitgenossen Passanten; sie scheuen die soziale Bindung und die weltanschauliche Festlegung.

Das Leben in der Stadt steht in zweifacher Weise unter dem Regime der Zeit.

Es herrscht stets Zeitmangel und folglich steht alles unter Zeitdruck. Die City hat sich darauf in der passenden Weise eingestellt. Hier regiert der »Instant-Effekt«. Auf engstem Raum findet der Konsument innerhalb kürzester Zeit alles, was er will und braucht. Chemische Reinigungen werben mit ihrem Sofortservice; in Fast-food-Restaurants gibt es keine lästigen Wartezeiten; im Handumdrehen werden von »Mister Minit« abgebrochene Absätze an Schuhsohlen geleimt. Die Kaufhäuser gewähren freizügig Konsumentenkredite, die es erlauben, hochwertige und kostspielige Artikel zum »Mitnahmepreis« zu erwerben. Man muss sich in der Tat beeilen mit der Anschaffung, denn viele Dinge sind nur für eine kurze Zeit *in*. Hier regiert die Mode, das Diktat des Transitorischen. Weil aber der Konsum des Vorhandenen schnell schal wird, steigt das Interesse an Praktiken und Erlebnisformen, mit denen man den Horizont des Vorfindlichen durchbrechen kann. Der neue Städter will mehr von der »wahren Welt« erkennen, nachdem er den Schein der Warenwelt durchschaut hat. Religion ist darum wieder *in*, weil sie dem, der schon alles hat, zeigen kann, was ihm noch fehlt: Grenzverkehr mit dem Unendlichen. Auch hier ist Tempo angesagt. Religiöse Erfahrungen müssen im Schnellverfahren vermittelt werden: Instant-Mystik durch religiösen Sofortservice.

3.2. Vom Zwang zur Wahl: Religion im Plural

Manchem Zeitdiagnostiker erscheint die Pluralisierung und Individualisierung des sozialen Lebens als späte Einlösung eines Versprechens, das zu Beginn der Moderne gegeben wurde: Emanzipation von allen Autoritäten, Traditionen und Institutionen, von obrigkeitlich verordneten Formen sozialen Lebens, die der kritischen Prüfung (und Auswahl) durch die autonome Vernunft nicht standhalten können. Der moderne Mensch sollte soweit wie möglich ein *homo optionis* sein, der wird, was er wählt; und aus sich macht, was er auswählt. Der weltanschauliche Pluralismus und Individualismus scheint am Ende der Moderne das Individuum endlich auch zum Souverän in Fragen der Religion gemacht zu haben. Nicht mehr Berufung und Bekehrung weisen den Weg zu einer religiösen Identität, sondern Entscheidung und Auswahl. Eine Konfessionszugehörigkeit gibt in manchen Fällen nur noch die Adresse an, bei der religiöse Dienstleistungen abgerufen werden. Nicht mehr Gewohnheit und Sozialisation begründen die Zugehörigkeit eines Individuums zu einer bestimmten religiösen Szene, sondern der Abgleich religiöser Angebote mit individuellen Bedürfnislagen; selbst eine normative Abhängigkeit von religiösen Organisationen, 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. Der außerhalb und innerhalb des Christentums erstarkende Fundamentalismus, der auf die Steigerung der Verbindlichkeit von traditionellen Normen und Wertvorstel-

lungen zielt und dabei gegen einen innerkirchlichen Pluralismus zu Felde zieht, vergisst nur zu gerne, dass er selbst Teil und Produkt dieses Pluralismus ist. Er bekämpft das, wovon er profitiert.

Die innere Bindung oder gar eine ausschließliche Orientierung an spezifisch konfessionellen oder kirchlichen Vorgaben hat sich aufgelöst und ist durch eine vielseitige innerkonfessionelle und auch interreligiöse Interessiertheit abgelöst worden. Der »Markt« bietet eine größere Vielfalt und Auswahl an, nicht zuletzt durch die weltweite Präsenz anderer Religionen und durch die Renaissance archaischer Religiosität oder durch deren postmoderne Adaption. Dabei kommt es zu einer Zusammenstellung von teils sehr heterogenen religiösen Versatzstücken, deren Kombination in den Kirchen lehramtlich ausgeschlossen ist, die aber im individuellen Bewusstsein dennoch vorgenommen wird:

Mit dem Glauben an die Geschöpflichkeit der Welt kann einhergehen eine pantheisierende Naturmystik; der Glaube an ein Jenseits wird legiert mit der Überzeugung einer Reinkarnation und das Wissen um Schuld und Buße sucht sich einen passenden Ausdruck im Karma-Gedanken. Dem neu entstandenen Typ des »religiösen Virtuosen« kommt entgegen, dass die Differenzierung und Pluralisierung religiöser Sinnsysteme das Entstehen spiritueller Mischkulturen begünstigt. Es hängt von den Launen des Zeitgeistes ab, ob z. B. die Gregorianik oder das mystische Heilungswissen einer Hildegard von Bingen wieder aktuell werden. Die ursprüngliche christliche Sinngebung tritt in den Hintergrund, denn Hauptsache ist, dass »es wirkt«. Die Interessenten für

eine »Religion im Plural« binden sich nicht an Dogmen und fixe Lehrinhalte mit dem in ihren Augen obsoleten Unterscheidungscode »gläubig/ungläubig«. Religiöse Virtuosen können das Enneagramm zur Selbsterforschung heranziehen und danach das I Ging bei existentiellen Entscheidungsproblemen konsultieren; sie können ein personales Gottesverständnis ablehnen und zugleich an das Böse in Person des Teufels oder an das Gute in Person eines Engels glauben. Aus der Vielfalt von Orientierungen und Aktivitäten auf doktrinaler und ritueller Ebene wählen sie das für sich aus bzw. arrangieren es neu, was ihren jeweils aktuellen psychischen und ästhetischen Dispositionen entspricht. Die Wahrheitsfrage wird weitgehend suspendiert, denn »irgendwie glauben doch alle an denselben Gott«.

Die Betonung des Gefühls, die Hervorkehrung mystischer Traditionen bei der Erkundung der unbekanntesten Tiefenschichten der Psyche als Lagerstätten unbewusster Potenzen des Subjekts deuten darauf hin, dass der Wegfall gesellschaftlich abgestützter Plausibilitäten in religiösen Fragen für das Individuum folgenlos bleibt. Es baut sich in seiner Innenwelt einen eigenen Plausibilitäts-horizont auf, in den relevante Erfahrungsinhalte eingebracht werden. Eine solche »erlebnisorientierte« Religiosität hält religiöse Objektivierungen nur insoweit für belangvoll, wie sie gewünschte innere Wirkungen hervorrufen. Ultima ratio der Beschäftigung mit Religion ist das persönliche Befinden zwischen Faszination und Langeweile. Das Urteil über Religiosität reduziert sich auf Selbstbeschreibungen. Als entscheidend im religiösen Erleben gilt im Extremfall nicht mehr der im Erleben

erschlossene Inhalt, sondern das bloße Ergriffenwerden.

Die theologische Auseinandersetzung mit dieser »Patchwork-Religiosität« muss mit einer Rekonstruktion sowohl der gesellschaftlichen Umstände als auch der Motive und Ziele auf Seiten der Subjekte eines selektiven religiösen Bewusstseins beginnen. Dabei greift die Frage noch zu kurz, ob bewusste Auswahl und wohlbegründete intellektuelle Aneignung oder das von Moden und Zufällen beeinflusste Aufsammeln religiösen Treibgutes eine derartige *bricolage* entstehen lassen. Es ist vorher noch zu untersuchen, warum und mit welchen Erwartungen noch immer nicht wenige Zeitgenossen angesichts der Herausforderungen, die mit der Nötigung zur Selbstinszenierung des Daseins und mit den anfallenden Koordinations- und Integrationsleistungen verbunden sind, bei religiösen Sinnsystemen Vergewisserung und Inspiration, Identität und Intimität suchen. Was ist das spezifische Bezugsproblem der sich religiös artikulierenden Nachfrage nach Identität und Kontinuität in der eigenen Biographie?

Aus soziologischer Sicht lässt sich sagen, dass die sozio-strukturell bedingte Freisetzung des Individuums in steigendem Maß die Menschen mit zuvor ungekannten Problemen der Daseinsgestaltung konfrontiert: Fragmentierung von Identitäten, Entsolidarisierung, Dauerreflexion der Biographie (v. a. im Hinblick auf die Einord-

nung und Deutung lebensgeschichtlich relevanter Ereignisse). Wo in einer Gesellschaft mit verteilten Zuständigkeiten übergreifende Sinnzusammenhänge nicht mehr bestehen, kann die Sinnhaftigkeit des Lebens nur noch in einem eigenverantwortlichen und selbstdefinierten Umgang mit dem Leben erfahren werden. Aufgrund 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. Dieses Bedürfnis ist insoweit säkularisierungsresistent, wie gesellschaftliche Modernisierungsprozesse es ständig neu hervortreiben. Unter dieser Rücksicht ist es auch um die Zukunftsfähigkeit religiöser Stilisierungen des Daseins besser bestellt, als es die Statistiken über Kirchenaustritte vermuten lassen. Sie führen allerdings zu einer Schlussfolgerung, die kirchliche Führungseliten und pastorale Akteure nicht weniger beunruhigen dürfte: Der Zusammenhang zwischen Modernität und Religiosität ist offensichtlich weitaus enger als der Zusammenhang zwischen Religiosität und Kirchlichkeit.

Literatur: H.-J. Höhn. Zerstreungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt, 1998.

Prof. Dr. Hans-Joachim Höhn ist Professor für Systematische Theologie an der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln.