

Unverbindliche Bindungen?

Zur „Dekonstruktion“ religiöser Traditionen

Hans-Joachim Höhn

Wer auf Widersprüche stößt, nimmt ihre Existenz in der Regel als Indiz dafür, dass etwas nicht stimmt – entweder am wahrgenommenen Phänomen oder in der Verarbeitung einer Wahrnehmung. In der Regel geht von Widersprüchen der Appell ihrer Auflösung und Überwindung aus. Das Nichtwiderspruchsprinzip der klassischen Logik schließt aus, dass bei der Beschreibung von Phänomenen ein Zugleich von einander ausschließenden Gegensätzen auftritt.¹ Aber nicht nur die Logik, sondern auch die Lebenserfahrung zeigt, dass das Widerspruchsvolle auf Dauer keinen Bestand hat. Was mit sich selbst beständig im Widerstreit liegt, wird irgendwann zerfallen. Wer sich andauernd selbst widerspricht, offenbart an sich Ungereimtheiten, Überzeugungsdefizite und Glaubwürdigkeitslücken und wird bald jeglichen Zustimmungskredit aufbrauchen.

Dieser Einstellung gegenüber Widersprüchen ist in den letzten Jahren heftig widersprochen worden. Neben den Imperativ ihrer Auflösung ist die Aufforderung getreten, die Koexistenz des miteinander Rivalisierenden und Konkurrierenden anzuerkennen und aus dieser Anerkennung produktive Umgangsformen mit einer unbestreitbar widerspruchsvollen Wirklichkeit zu entwickeln.² Theoretiker der Postmoderne – von R. Rorty bis J. Derrida – machen den Vorrang der Vielheit vor der Einheit geltend und finden damit Zustimmung bei

¹ Vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik*: „Es ist unmöglich, dass eine Aussage und ihre Leugnung in bezug auf dasselbe zugleich wahr sei“ (Met., 6, 1011b, 15-17). „Es ist unmöglich, dass dasselbe demselben und unter derselben Hinsicht zugleich zukomme und nicht zukomme“ (Met., 3, 1005b, 19f.).

² Zur Frage, inwieweit dies nicht nur eine Forderung „postmoderner“ Vernunft darstellt, sondern zugleich ihre Rationalität konstituiert vgl. W. WELSCH, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt 1995.

spätmodernen Skeptikern wie O. Marquard, der sich auf den „Abschied vom Prinzipiellen“ eingestellt hat. Die durchgängige und vergrößerte Grundthese beider lautet: „Die wirkliche Wirklichkeit des Lebens ... ist unerschöpflich vielgestaltig; ihr Grundcharakter ist die Vielheit. Einheit – Allgemeinheit, also auch Vergleichbarkeit und Gleichheit – gibt es nur durch Komplexitätsreduktionen, durch Vereinfachungen; deren Herrschaft ist ... ein Unglücksfall, der repariert werden muss: Es muss detotalisiert, dezentralisiert, differenziert, pluralisiert, ... regionalisiert, individualisiert werden.“³ All dies hat zu geschehen im Namen der Freiheit und zum Zwecke ihrer Vermehrung. Denn individuelle Freiheit beginnt dort, wo das Individuum nicht mehr dem Alleinzugriff einer einzigen Macht, Gewalt oder Instanz unterworfen ist, sondern wo mehrere Mächte und Gewalten existieren, die sich beim versuchten Zugriff auf das Individuum gegenseitig begrenzen und relativieren. Das Religiöse darf davon keine Ausnahme machen. Daher verwundert es nicht, wenn „monomythische“ Sinnsysteme von philosophischer Seite attackiert werden und sich vorhalten lassen müssen, in der Geschichte nur zu oft als Quelle totalitären Machtstrebens und eines weltanschaulichen Monopolismus fungiert zu haben.⁴ „Monomythen“ werden kritisiert als Ausdruck eines Bewusstseins, das „konstitutionell“ unfähig ist, die unabweisbare Vielfalt alles Wirklichen in ihrer jeweils eigenen und unableitbaren Vielfalt der Ursprünge überhaupt erkennen und ihr sozio-kulturell entsprechen zu können. Den Anwälten eines „aufgeklärten Polytheismus“ ist auch und gerade der Monotheismus suspekt, da er als Beglaubigungsideologie eines vordemokratischen, gewaltenteilungsfeindlichen Herrschaftsdenkens erscheint sowie als freiheits- und individualitätsgefährdendes Einheitsdenken unter Totalitarismusverdacht steht. Er ist nicht mehr kompatibel mit einer Kultur, die sich durch eine irreversible Pluralität hochgradig differenter Wissensformen, Handlungsmuster und Lebenswel-

³ O. MARQUARD, Einheit und Vielheit, in: DERS., Skepsis und Zustimmung, Stuttgart 1994, 32.

⁴ Vgl. etwa O. MARQUARD, Politischer Polytheismus - auch eine politische Theologie, in: J. TAUBES (Hrsg.), Religionstheorie und Politische Theologie. Bd. I, München 1983, 77-84; DERS., Lob des Polytheismus, in: H.-J. Höhn (Hrsg.), Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne, Frankfurt 1996, 154-173.

ten auszeichnet. Diese Vielfalt tritt nicht mehr als ein Binnenphänomen innerhalb eines umfassenden und allgemein anerkannten soziokulturellen Rahmens auf, sondern besteht in einer Vielheit inkommensurabler Bezugs- und Begründungsebenen der verschiedenen Sphären von Kultur und Gesellschaft. Philosophische Plädoyers für „Poly-mythie“ zielen daher auf eine Freigabe und Stärkung differenter, partikularer Denkansätze und Sprachspiele in ihrer Verschiedenheit, Autonomie und Irreduzibilität. Der Monotheismus – erst recht in seiner christlich-konfessionellen Ausprägung – gilt als Exponent eines obsoleten Einheitsdenkens, das heute nur auf dem Weg eines repressiven und totalitären Antipluralismus wieder Fuß fassen kann.

Was zunächst nach Theorieesoterik und Lebensferne klingt, hat längst Einlass in die Alltagswelt gefunden. Wir leben in einer „multiple-choice“-Gesellschaft, die für alle Bedürfnisse mehrfache und gleichrangige Befriedigungsmöglichkeiten im Angebot hat. Der Zuwachs an Freiheit bemisst sich am Zuwachs an Wahlmöglichkeiten der Bedürfnisbefriedigung. Das Religiöse macht hier keine Ausnahme. Wo es Religion nach etlichen Entmythologisierungs- und Säkularisierungswellen noch oder wieder gibt, existiert sie im Plural. Dieser Plural besteht nicht allein in einem Nebeneinander verschiedener Kulte, Kirchen und Konfessionen, sondern betrifft auch die Inhalte eines religiösen Bewusstseins. Immer zahlreicher werden jene Zeitgenossen, die sich auf der Suche nach Sinnvergewisserung nicht mehr an die Gehalte einer bestimmten Tradition halten, sondern ganz unterschiedliche, heterogene Sinnofferten durchmustern und jeweils neu für sich arrangieren. Es kommt hierbei immer öfter zu einem Mix aus unterschiedlichen Stilen, Motiven und Überzeugungen, deren Verbindlichkeitsgrad jeweils individuell bestimmt wird.⁵

⁵ Vgl. hierzu etwa U. RUH, Der unverbindliche Glaube. Religiöse Vorstellungen in einer säkularen Gesellschaft, in: *IkaZ* 24 (1995) 385-393; H. KOCHANEK (Hrsg.), Ich habe meine eigene Religion. Sinnsuche jenseits der Kirchen, Zürich/Düsseldorf 1999.

Es scheint ein Zeichen unserer Zeit zu sein, dass Religion im Singular nicht mehr nachgefragt wird, sondern in der Tat „Polymythie“ angesagt ist. Religion darf nicht mehr nur ihre Geschichte erzählen, sondern muss in einer anderen „story“ vorkommen, wenn sie Aufmerksamkeit finden will. Das Sakrale muss in bezug auf das Profane zu Synkretismen bereit und zum Rollentausch fähig sein. Ein Beispiel aus der Medienwelt mag diese Vermutung illustrieren: „Das will ich sehen“ sagten am 5. Mai 1999 fast 5 Millionen Fernsehzuschauer. Nach dem Ende der Tagesschau drückten sie auf ihrer Fernbedienung den Knopf für SAT. 1. Hier begann um 20.15 Uhr die dritte und letzte Staffel der Fernsehserie „Schwarz greift ein“. Schauplatz ist die Pfarrei St. Antonius im Frankfurter Bahnhofsviertel, im Mittelpunkt des Geschehens steht ihr Pfarrer Henning Schwarz. Allerdings haben wir es hier nicht mit einer der inzwischen außer Mode geratenen Pfarrerserien zu tun. Nicht die Arbeit in der Pfarrei, nicht die persönlichen Krisen und Konflikte des Pfarrers, nicht Zölibat und Kirchensteuer stehen im Vordergrund. „Schwarz greift ein“ ist eine Krimiserie, ihr Titelheld ein ehemaliger Fahnder der Kriminalpolizei, der nach seiner Priesterweihe nun als „Detektiv Gottes“ aktiv wird. Diebstahl, Mord, Erpressung – Schwarz greift ein und ist seinen ehemaligen Kripokollegen meist einen Schritt voraus. Denn er ist nicht nur mit kriminalistischem Spürsinn ausgestattet, sondern kennt auch etliche „himmlische Tricks“, um Täter zu überführen und bisweilen Gnade vor Recht ergehen zu lassen.

Dass „Schwarz greift ein“ nicht als Pfarrer-, sondern als Krimiserie konzipiert wurde, ist kein Zufall. Man darf den Fernsehmachern unterstellen, dass sie ein feines Gespür für veränderte Erwartungshaltungen und Interessen der Zuschauer haben. An „Schwarz greift ein“ wird symptomatisch deutlich, wie es zur Zeit um die gesellschaftliche Nachfrage nach Religion steht: Für sich allein genommen ist Religion nicht mehr interessant genug. Religion kann nur dann Aufmerksamkeit und Beachtung finden, wenn sie das, was von sich aus bereits interessant ist – Diebstahl, Mord, Erpressung –, auf neue Weise noch einmal interessant macht. Religiöse Akteure finden nur wenig Publikum, wenn sie in ihrer angestammten Hauptrolle auftreten. Wer allein den Glauben vertritt – sola fide – bleibt mit seinem Glauben meist allein. Religiöse

Akteure müssen in der Lage sein, auch in anderen Gewändern aufzutreten – sola fide numquam sola. Kurzum: Religion macht nicht mehr durch sich selbst, d.h. durch Religion auf sich aufmerksam. Sie muss Funktionen miterfüllen, die keine religiösen sind. Vielleicht liegt darin ein Trend. Vielleicht hängt die kulturelle Präsenz der Religion davon ab, dass sie zu einem Tausch von traditioneller Haupt- und säkularer Nebenrolle fähig ist!?

Damit aus diesen Vermutungen diskursfähige Thesen werden können, ist es nötig, die Frage nach der gesellschaftlichen Antreffbarkeit und Bedeutung religiöser Motive, Themen und Traditionen auf eine breitere empirische Basis zu stellen. Vor allem gilt es, diesseits und jenseits der „etablierten“ Kirchen und Konfessionen in unterschiedlichen sozialen Kontexten und Konstellationen – Politik, Medien, Marketing – nach Ort und Funktion des Religiösen zu fragen. Und damit diese religiöse Spurensuche auch professionellen Anforderungen entspricht, bedarf es auch entsprechender religionssoziologischer „Theorieeinblendungen“, die den theologischen Blick auf diesen Gegenstandsbereich um eine nicht-theologische Außenperspektive erweitern.

1. Umstellungen: Religion – nach ihrem Ende

In der Religionssoziologie findet seit einiger Zeit ein Paradigmenwechsel statt. Verabschiedet werden jene Säkularisierungstheorien, die angesichts technisch-wissenschaftlicher Fortschrittspotentiale von einem modernisierungsbedingten Komplettverschwinden der Religion ausgingen. Inzwischen sind diese religionstheoretischen Verdunstungstheorien verdunstet, nicht aber die Religion. Das Ende der Religion ist nicht so gekommen, wie prognostiziert. Kein Soziologe vertritt noch die Pauschalbehauptung, dass die Zeit der Religion abgelaufen ist, so dass man über sie am besten im Stile eines Nachrufes reden sollte oder – je nach dem Grad der persönliche Betroffenheit – die Totenklage anzustimmen habe. Zu reden ist heute über „Religion – nach ihrem Ende“. Denn offensichtlich hat die Religion ihr Ende überlebt. Sie ist

hinweggegangen über eben jene Zeit, die meinte, Religion einfach hinter sich lassen zu können: die Moderne.

Hat die Religion also wieder Zukunft, weil sie ihr Ende hinter sich hat? Oder ist sie nur noch in der Weise jener Größen vorhanden, die sich selbst überlebt haben? Ist das Ende einer bestimmten Form von Religion der Anfang einer ganz anderen Form von Religiosität? Fragen dieser Art arbeiten sich an Widersprüchen ab. Und in der Tat muss heute, wer angemessen über die Lage und die Zukunftschancen der Religion reden will, eine auf den ersten Blick widersprüchliche Doppelthese vertreten. Auf der Bühne moderner Gesellschaften wird ein Stück aufgeführt, das zugleich vom Verschwinden und vom Fortbestand des Religiösen handelt. Für diese Doppelthese, dass das Ende der Religion gekommen ist und dieses Ende nicht das Ende alles Religiösen bedeutet,⁶ lässt sich jedoch nur dann Zustimmung finden, wenn

⁶ „Religion“ meint im folgenden ein spezifisches Verhältnis des Menschen zu seinen Lebensverhältnissen. Am Leben sein heißt: „ein Verhältnis haben“ (E. Jünger). Jeder Mensch ist in der Weise am Leben, dass er/sie ein Verhältnis hat zur Gesellschaft, Natur, Geschichte und zu sich selbst. Diese (primären) Verhältnisse werden nach Maßgabe bestimmter Parameter gestaltet und gedeutet, die sich aus der „existenzialen“ Verfassung menschlichen Daseins ergeben und mit der Befristung menschlicher Lebenszeit, der Erschöpfbarkeit der Lebensressourcen sowie der Ungewissheit künftiger Lebenslagen in Zusammenhang stehen. Menschliche Lebensverhältnisse können z.B. nach ökonomischen Gesichtspunkten bestimmt und gestaltet werden. Ökonomisch gestaltete Lebensverhältnisse beziehen sich auf die Frage, wie unter Knappheitsbedingungen (von Ressourcen und Lebenszeit) eine optimale Relation von Mitteln und Zwecken bei der Produktion und Verteilung von Gütern hergestellt werden kann und wie teuer es einem kommt, wenn man diese optimale Relation verfehlt. Zu diesen (primären) Lebensverhältnissen, ihren Deutungen und kulturellen Ausformungen kann man nun wiederum unterschiedliche Einstellungen haben. Denkbar ist eine moralische Einstellung, die an das ökonomische Umgehen mit den Knappheitsbedingungen menschlicher Existenz die Frage anschließt, wie unter Ungewissheitsbedingungen menschlichen Erkennens eine verantwortbare Relation von Handlungsmotiven, -zielen und -folgen gefunden werden kann. Die Schlüsselfrage kann hier lauten: Sind (ökonomische) Handlungen verantwortbar, deren Folgen nicht abzuschätzen sind bzw. von deren Folgen nicht klar ist, ob sie die Zustimmung aller möglicherweise Betroffenen finden? Es ist aber auch möglich, auf dieser Reflexionsstufe erneut nach ökonomischen Parametern zu verfahren und eine moralische Einstellung in eine ökonomische zu in-

Hinsichten angebar sind, die eine nicht-widersprüchliche Erklärung dieser Doppelthese leisten. Zwei mögliche Deutungsmodelle kommen hierfür in Frage.

Das erste Modell bezieht sich auf die vor allem in den 1980er Jahren intensiv geführte Debatte um Phänomene und Theorie der sogenannten „Zivilreligion“.⁷ Ihr zentrales Thema ist das Verhältnis von Gesellschaft und Religion nach der vollzogenen Trennung von Kirche und Staat. Dieser Ansatz macht ernst mit dem empirischen Befund des Rückgangs eines gesellschaftlichen Einflusses konfessioneller Christlichkeit und des gleichzeitigen Fortbestandes eines religiösen „Sedimentes“ in der Gesellschaft, das unabhängig von kirchlichen und konfessionellen „Verwaltungen“ des Religiösen kulturell präsent ist. Seine Pointe besteht darin, dass hier an einer gesamtgesellschaftlichen Bedeutung von Religion festgehalten wird, ohne diese Bedeutung davon abhängig zu machen, dass Religion noch ein Leitsystem der Gesellschaft bildet.

tegrieren. Die Leitfrage lautet dann: Was kostet es mich, unter ökonomischen Knappheitsbedingungen nach den moralischen Parametern des Handelns unter Ungewissheitsbedingungen zu verfahren? Im Unterschied zu diesen Lebenseinstellungen, deren Maß das Integral der weltimmanenten Lebensbedingungen bildet, wird als „religiös“ eine solche Einstellung zu diesen Lebensverhältnissen bezeichnet, welche diese Lebensverhältnisse „transzendiert“, d.h. auf das bezieht, was den Menschen unbedingt angeht, ihn unausweichlich betrifft und zugleich im Integral der weltimmanenten Lebensbedingungen nicht aufgeht. Religionen sind kulturelle Ausdrucksformen eines solchen Verhältnisses zu unseren Lebensverhältnissen. In diesen Ausdrucksformen (z.B. in Gestalt von Riten und Liturgien, Bekenntnissen, Lehrschriften und einem lebensweltlichen Ethos) ist Religion gesellschaftlich antreffbar und soziologisch beschreibbar.

⁷ Vgl. hierzu H. KLEGER / A. MÜLLER (Hrsg.), Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, München 1986; R. SCHIEDER, Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur, Gütersloh 1987; W. VÖGELE, Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland, Gütersloh 1994; M. HILDEBRANDT, Politische Kultur und Zivilreligion, Würzburg 1996.

In eine andere Richtung geht in den späten 1990er Jahren die sog. „Dispersionstheorie der Religion“.⁸ Ihr zentrales Thema sind Veränderungen im Aggregatzustand religiöser Bestände einer Gesellschaft. Die Beschreibung einer „dispersen“ Religiosität konzentriert sich buchstäblich auf die „Liquidierung“ des Religiösen, d.h. auf die Verflüssigung der einstmals kirchlich-institutionell gebundenen Formen und Inhalte religiöser Praxis. Sie beobachtet ihr kulturelles Versickern und ihr Aufgefangenwerden in den unterirdischen Bewässerungssystemen der Medien, der Wirtschaft, des Sports. Ihre Pointe besteht darin, dass sie die bleibende Bedeutung der Religion an den nicht-religiösen Aneignungen und Verwertungen religiöser Stoffe und Traditionen in den nicht-religiösen Segmenten der Gesellschaft festmacht.

1.1 Zivilreligion: Das religiöse Sediment moderner Gesellschaften

Das Urheberrecht für den Begriff „religion civil“ darf Jean Jacques Rousseau (1712-1778) für sich beanspruchen. Am Ende seiner Abhandlung über den Gesellschaftsvertrag⁹ stellt er sich die Frage, von welchen nicht-politischen Ressourcen ein solcher Gesellschaftsvertrag bestandsabhängig ist. Wenn in einem aufgeklärten Staat hierfür die Religion in Frage kommen soll, kann dies jedoch nicht ein konfessionell und regional zersplittertes Christentum sein. Eine Religion, die in ihren eigenen Reihen den Dissens aufrechterhält, kommt kaum für die Herstellung eines gesellschaftlichen Konsenses in Betracht. Wenn überhaupt, kommen hierfür nur religiöse Leitbilder in Frage, die nicht im Definitionsbereich einer partikularen Konfession stehen. Wenn überhaupt, kommt nur ein religiöser Minimalkonsens in Frage, dessen Bestand und Geltung nicht eine Kirche, sondern der aufgeklärte Staat verbürgt.

⁸ Vgl. M. N. EBERTZ, Die Dispersion des Religiösen, in: H. Kochanek (Hrsg.), Ich habe meine eigene Religion, 210-231; H.-J. HÖHN, Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt, Düsseldorf 1998, 12-26 (Lit.).

⁹ Vgl. J.-J. ROUSSEAU, Vom Gesellschaftsvertrag. Stuttgart 1977.

Die eigentliche Karriere des Begriffs „civil religion“ beginnt jedoch im Herbst 1967, als der amerikanische Soziologe Robert N. Bellah in der Zeitschrift „Daedalus“ ihn als Überschrift wählt für den Versuch, religiöse Phänomene in der Politik zu orten und Religion als Quelle einer öffentlichen Moral auszuzeichnen, die den Fliehkräften eines politischen und ökonomischen Liberalismus entgegenwirkt.¹⁰ Dieser Versuch ist ebenso interessant wie gewagt. Bekanntlich zeigt sich das US-amerikanische Modell der Verhältnisbestimmung von Religion und Politik dadurch aus, dass einerseits eine strikte institutionelle Trennung von Kirche und Staat etabliert wurde, der Staat sich in religiöse Angelegenheiten nicht einmischt und im Interesse des sozialen und religiösen Friedens kein religiöses Bekenntnis privilegiert. Zugleich aber durchzieht die amerikanische Geschichte das Bemühen des Staates, auch eine religiös begründete Zustimmung zu sich selbst bzw. zum amerikanischen Gemeinwesen herzustellen. Bellah nennt als Beleg die verbreitete Formel vom Volk der USA als dem „neuen Israel“, dem Gott mit der Unabhängigkeitserklärung einen neuen historischen Auftrag gegeben habe. Dieser „neue Bund“ verleihe den von Gott gegebenen Grundrechten auf Unversehrtheit, Freiheit, auf das Streben nach Glück mit der Verpflichtung auf Toleranz, Gerechtigkeit und Nächstenliebe eine besondere Qualität. Ein solches Argumentationsmuster entdeckte Bellah in den Antrittsreden aller amerikanischen Präsidenten, in mehr als 90% der Predigten an Unabhängigkeitstagen und im Selbstverständnis zahlloser Verbände, die sich im gelobten Land der unbegrenzten Möglichkeiten formiert haben. Es steht ebenso hinter der Überzeugung, die USA seien „God’s own country“, wie es auch erklärt, warum auf der Dollar-Note zu lesen ist „In God we trust“.

Zum Kern dieser „Civil Religion“ gehört ein entkonfessionalisiertes Credo, das wiederum die Voraussetzung für ein religiös grundiertes Bekenntnis zum Gemeinwesen ist. Da die Civil Religion in ihren Inhalten gleichsam die „Quersumme“ der zahlreichen Denominationen darstellt, ist sie religiös pluralitätsfähig. Da sie nicht wiederum eine

¹⁰ Vgl. R. N. BELLAH, Zivreligion in Amerika, in: H. KLEGER/A. MÜLLER (Hrsg.), Religion des Bürgers, 19-41.

neue und zusätzliche Denomination darstellt, sondern im Bereich der politischen Symbolik und Ästhetik, der nationalen Historiographie und der öffentlichen Moral angesiedelt ist, bleibt sie kompatibel mit einem Staat, der sich in konfessionelle Angelegenheiten nicht einmischt und dennoch das Politische vom Religiösen nicht gänzlich entkoppeln möchte. Die besondere Funktion der Civil Religion besteht hier nicht nur darin, dass sie als Legitimationsbeschaffer der Regierung oder nationaler Loyalitätsverstärker auftritt. Sie steht auch für jene Elemente, aus denen sich die historische und kulturelle Identität der US-Gesellschaft zusammensetzt, die ihrerseits nach Bellah nicht ohne ein moralisches Wertesystem auskommen kann.

Bellahs Studien haben eine Vielzahl von weiteren Untersuchungen auch außerhalb der USA angestoßen. Für nicht wenige Soziologen und Philosophen haben sich diese Impulse jedoch in ganz anders gelagerten Auffassungen und Schlussfolgerungen niedergeschlagen. Bellah musste sich entgegenhalten lassen, dass seine Arbeit als religiöse Verbrämung der amerikanischen Politik empfunden oder als utopische Gemeinschaftsromantik verstanden werden könnte. Bei seinem Plädoyer für eine „Remoralisierung“ und zivilreligiöse Grundierung politischer und ökonomischer Abläufe wurde ihm ein anachronistisches Politik- und Religionsverständnis vorgehalten. Angezeigt sei nicht eine weitere religiöse Aufladung der Politik, sondern deren Entideologisierung.

In diese Richtung weist auch Hermann Lübbe als prominentester deutschsprachiger Zivilreligionstheoretiker.¹¹ Ihm geht es nicht um die Entgrenzung von Moral, Religion und Politik, sondern um die Selbstbegrenzung des politischen Systems durch die Anerkennung von Sachverhalten, über die die Politik nicht verfügen kann. Diese Selbstbegrenzung unterscheidet liberale, aufgeklärte Politik von totalitären Systemen und ist Ausweis ihrer Legitimität. In den Formen und Gehal-

¹¹ Als einschlägig gilt der Aufsatz von H. LÜBBE, Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt politischer Legitimität, in: H. KLEGER/A. MÜLLER (Hrsg.), Religion des Bürgers, 195-220. Eine umfassende Auswertung weiterer Veröffentlichungen Lübbes und der Sekundärliteratur bietet W. VÖGELE, Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland, 74-207.

ten der Zivilreligion manifestiert sich die Anerkennung des politisch Unverfügbaren. Als Platzhalter und Ausdruck dieses Unverfügbaren legitimiert sich wiederum die Zivilreligion, aufgrund dieser Funktion ist sie kompatibel mit weltanschaulich pluralen und liberalen Gesellschaften. Zur Zivilreligion zählt Lübke „exklusiv diejenigen Symbole symbolischen Handlungen, rituellen und freien Bekundungen, Normen und freien Gewohnheiten, durch die innerhalb des politischen Systems öffentlich ein Sinnbezug zu prinzipiell nicht disponiblen Voraussetzungen seiner eigenen Existenz hergestellt wird und durch die darüber hinaus der Grund benannt und anerkannt wird, der uns normativ festlegen lässt, was prinzipiell menschlicher Dispositionsfreiheit entzogen sein soll“.¹²

Diese Definition klingt abstrakt, lässt sich aber unschwer aus der politischen Alltagskultur mit Beispielen und Belegen illustrieren. So gilt etwa die „*invocatio Dei*“ im Grundgesetz als jene „offene Stelle“ in der Verfassung, durch deren Wahrung sich totalitäre und antitotalitäre Systeme unterscheiden. Ähnliches wird für den religiösen Zusatz („So wahr mir Gott helfe!“) bei der Vereidigung von Ministern geltend gemacht. Wer Macht hat, gesteht ein, bei der Ausübung dieser Macht auf etwas angewiesen zu sein, das nicht in seiner Macht steht. Zu einem Politiker, der dies einräumt, haben religiöse Menschen mehr Vertrauen als in jemanden, der auf dieses Bekenntnis verzichtet. Insofern erfüllt die religiöse Eidesformel eine zentrale zivilreligiöse Aufgabe: Staatsbürger werden durch sie auch in ihrer religiösen Existenz an das Gemeinwesen gebunden und dieses Gemeinwesen selbst stellt sich ihnen auch hinsichtlich ihres religiösen Weltverständnisses als anerkennungsfähig dar.

¹² H. LÜBBE, *Religion nach der Aufklärung*, Graz/Wien/Köln 1986, 320 f. Vgl. ebd.: „Zivilreligion ist das Ensemble derjenigen Bestände religiöser Kultur, die in das politische System faktisch oder sogar förmlich-institutionell,..., integriert sind, die unbeschadet gewährleisteter Freiheit der Religion die Bürger unabhängig von ihren konfessionellen Zugehörigkeitsverhältnissen auch in ihrer religiösen Existenz an das Gemeinwesen binden und dieses Gemeinwesen selbst in seinen Institutionen und Repräsentanten als in letzter Instanz religiös legitimieren, das heißt auch im religiösen Lebensvollzug anerkennungsfähig darstellen.“

Die besondere Zuständigkeit der Zivilreligion liegt aber in der Bewältigung positiver wie negativer Kontingenzen, die das Gemeinwesen als Ganzes betreffen. Wer Bundestagsreden aus dem Wendejahr 1989/90 studiert, entdeckt zahlreiche Aussagen, die in dem unverhofften und unverdienten Glück einer friedlichen Revolution eine Gnade Gottes erkennen. Zum Leben gehört aber auch das unverdiente Unglück. Das Unverfügbare und Unverrechenbare wird für Staat und Politik unmittelbar und dramatisch dort deutlich, wo als Folge staatlichen Handelns etwas eintritt, was nicht wieder gut zu machen ist. Unter diesen Umständen ist Zivilreligion das, was ein Staat tut, wenn nichts mehr zu machen ist. In dieser Perspektive sind Kranzniederlegungen vor den Denkmälern für die Gefallenen der beiden Weltkriege – meist unter Einbeziehung der katholischen und evangelischen Geistlichkeit – zivilreligiöse Handlungen. Wenn etwa angesichts „humanitärer Katastrophen“ das profane Trauer- und Kondolenzvermögen am Ende ist, kommt die politische Elite des Landes nicht umhin, ihre metaphysische Verblüffungsfestigkeit aufzugeben. Das Vertrauen in die politische Führung hängt hier daran, dass sich ihre Vertreter nicht indifferent gegenüber dem Schicksal der Opfer zeigen. Als im Sommer 2000 für die Opfer des Flugzeugabsturzes der „Concorde“ im Kölner Dom auf Anregung staatlicher Stellen ein Gedenkgottesdienst abgehalten wurde, war dies ein bemerkenswerter Widerruf der zuvor in Regierungskreisen geäußerten Meinung, Religion sei Privatsache. Von den Vertretern der christlichen Kirchen wurde allerdings beim Reden über Leiden und Tod dogmatische Diskretion verlangt. Es wurde stärker auf den Trost menschlicher Nähe und Solidarität gesetzt als die christliche Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod genährt.

An diesem Beispiel wird ein wesentlicher Zug der Zivilreligion deutlich: Ihr Inhalt tendiert auf jenes Minimum hin, das innerhalb einer weithin säkularen und weltanschaulich pluralen Gesellschaft als maximal konsensfähig erachtet wird. Ferner muss er zum gemeinsamen kulturellen Erbe aller Staatsbürger zählen und unterliegt daher nicht mehr dem bestimmenden Einfluss konfessionsgeprägter Religionsgemeinschaften. Öffentlich sichtbar wird die Zivilreligion schließlich auf

Veranlassung politischer Akteure. Gleichwohl bleibt ihnen das genuin religiöse Moment der jeweiligen Anlässe unverfügbar. Es hat zu tun mit Ereignissen und Konstellationen menschlichen Daseins, die auch nach erfolgreich verlaufener Säkularisierung und Aufklärung einer religiösen Deutung zugänglich sind. An den Grenzen der Politik wird deutlich, dass der Mensch auch in modernen Gesellschaften vieles zum Leben bitter nötig hat, das politisch nicht verfügbar ist. Wer die Bitterkeit der Not und des Lebens zu spüren bekommt, braucht mehr und anderes als nur Politik.

Lübbes Analysen verweisen auf die säkularisierungsresistenten Anteile von Religion und wecken begründete Hoffnungen auf einen Fortbestand des religiösen Segmentes liberaler Gesellschaften. Offenkundig gehört die (Zivil-)Religion zu den kulturellen Erhaltungsbedingungen der Errungenschaften der Aufklärung, die sich u.a. in einer freiheitlichen Demokratie niedergeschlagen haben. Wer diese Errungenschaften auf Dauer bewahren will, muss sich bewusst sein, hierbei auf Voraussetzungen angewiesen zu sein, die sich mit den Mitteln der Politik nicht schaffen lassen.¹³ Davon scheint auf den ersten Blick auch das kirchlich institutionalisierte Christentum zu profitieren. Denn die Zivilreligion ist nicht nur angewiesen auf die Produktion von Symbolen und Ritualen der christlichen Konfessionen, die für die Zwecke der politischen Ästhetik weiterverarbeitet werden können, wie etwa die Europafahne, die mit ihrem Kranz von zwölf Sternen auf blauem Grund dem in der christlichen Ikonographie Kundigen nicht nur eine ästhetische Aussage bereithält. Die Zivilreligion zehrt in vielfältiger Hinsicht von dem, dessen Schwundstufe sie darstellt: Sie braucht ein lebensweltlich verankertes Ethos der Solidarität und Toleranz, ohne das z.B. politische Aktionen gegen Ausländerfeindlichkeit nur Strohhalm bleiben. Sie braucht ein kulturelles Gedächtnis, das auch „gefährliche Erinnerungen“ (J. B. Metz) birgt und das Skandalöse des Skandals von Krieg, Vertreibung und Rassenhass benennt, soll das Geden-

¹³ Vgl. E.-W. BÖCKENFÖRDE, Fundamente der Freiheit, in: E. TEUFEL (Hrsg.), Was hält die moderne Gesellschaft zusammen?, Frankfurt 1996, 89-99.

ken an die Opfer nicht ein hohles Ritual werden, das dann seinerseits zum Gegenstand zynischer Kommentare verkommt.¹⁴

Diese Hoffnung ist jedoch im Bereich der Theorie und der Empirie in den letzten Jahren deutlich eingeschränkt worden. Die Gründe sind zum Teil im sprachlichen Layout des „zivilreligiösen“ Ansatzes zu suchen. Der Schlüsselbegriff des „Bürgers“ bzw. „Bürgerlichen“ bleibt ohne zureichende Trennschärfe und ist zudem in weiten Teilen der sozialwissenschaftlichen Diskussion negativ besetzt.¹⁵ Vor allem aber hat sich Lübbes Konzentration auf das Vorkommen zivilreligiöser Elemente in der Sphäre der Politik als problematisch erwiesen. Denn einerseits ist gerade hier in den letzten Jahren eine fortschreitende Auszehrung der Präsenz und Funktion zivilreligiöser Kontingenzformeln beobachtbar. Und andererseits verhindert dieser Focus die Wahrnehmung „religionsvirulenter“ Prozesse in anderen Bereichen der Gesellschaft, die für die Frage nach Ort und Relevanz des Religiösen in der Moderne viel wichtiger sind.

Eine entscheidende Schwachstelle in Lübbes Theorie ist die Auffassung, die Zivilreligion diene der gesellschaftlichen Integration. Eher trifft heute das Gegenteil zu, nämlich „dass die Religion selbst auf ein hohes Maß an gesellschaftlicher Integration angewiesen ist.“¹⁶ Die eingetretene Pluralisierung des Religiösen kommt nicht einer vermehrten Nachfrage einer religionsvermittelten Integration der Gesellschaft entgegen, sondern erhöht den Bedarf einer Stabilisierung pluralistischer Religionsverhältnisse von Seiten der Gesellschaft. Der „Kruzifixbeschluss“ des Bundesverfassungsgerichtes (1995) war hierfür ein

¹⁴ Vgl. hierzu E. KLAUSA, Die deutsche Gedenkrelikon des Holocaust, in: *Merkur* 53 (1999) 911-921.

¹⁵ Auch innerhalb einer gesellschaftlich engagierten Theologie dominieren kritische Reaktionen auf ein Konzept von Zivilreligion, das dem Religiösen die Rolle eines prophylaktisch oder therapeutisch einzusetzenden Mittels gegen Politikversagen zuweist, das Christentum auf die Funktion eines moralischen Reparaturwerkstatt reduziert und seine kulturelle Präsenz in die Nähe von Folklore rückt. Vgl. hierzu etwa J. B. METZ, *Jenseits bürgerlicher Religion*, München/Mainz 1980.

¹⁶ N. LUHMANN, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt 2000, 125.

deutlicher Beleg. Außerdem haben sich für die Aufgabe der gesellschaftlichen Integration und Kontingenzbewältigung längst Alternativen gefunden. Die Einweihung öffentlicher Gebäude erfolgt heute vielerorts durch das Durchschneiden eines bunten Bandes durch die politische Lokalprominenz und kommt ohne das Weihwasser des Ortspfarrers aus. In Großstädten wird bei der Anlage neuer Friedhöfe immer häufiger auf die Verwendung jedweder religiöser Symbole verzichtet. An die Stelle des Religiösen tritt das Ästhetische in Gestalt einer Architektur, die allenfalls in ihrer formalen Bausprache an etwas Sakrales erinnert. Wie anders soll auch eine multikulturelle und multireligiöse Gesellschaft sich selbst gegenüber treten, wenn sie dabei niemanden ausschließen will? Sie orientiert sich an jenem Minimum, das innerhalb einer weithin säkularen und weltanschaulich pluralen Gesellschaft als maximal konsensfähig erachtet wird. Und das ist offensichtlich immer seltener das Religiöse.

Vor diesem Hintergrund wird auch verständlich, warum die Theorie der Zivilreligion in der gegenwärtigen Religionssoziologie kaum eine Rolle spielt. Religion hat aufgehört zu existieren als (staatstragende) gesellschaftliche Primäranstanz der Identitätsbildung und Kontingenzbewältigung, als Legitimationsbüro sozialer Ordnung, als metaphysisches Bindemittel des ehemals „christlichen Abendlandes“. Der „Euro“ weist im Unterschied zum Dollar keine Spuren christlich-religiöser Symbolik mehr auf. Eine Theorie der Zivilreligion, deren Erklärungsgegenstand im Schwinden begriffen ist, wird ihrerseits dieses Schwinden nicht lange überleben. Da aber andererseits, wenngleich andernorts neue Phänomene einer kulturellen Antreffbarkeit der Religion entstehen, bedeutet dies nicht das Ende der Religionssoziologie, sondern die Notwendigkeit, die religionssoziologische Reflexion neu zu formatieren.

1.2 Zerstreuungen: Phänomene einer Dispersion des Religiösen

Wer das Schwinden zivilreligiöser Bestände in der Gegenwarts-gesellschaft beobachtet, ist geneigt, dies als späten Beleg für die fort-

schreitende Verdrängung des Religiösen in den Privatbereich zu deuten. Als „öffentliches Gut“ scheint Religion keinen besonderen Kurswert mehr zu haben. Allerdings zeigt sich bei näherem Hinsehen, dass hinter dem vermeintlichen Unsichtbarwerden religiöser Kulturbestände Prozesse der „Dispersion“ stehen. Dieser Begriff steht für das Phänomen der Aussiedlung des Religiösen in die nicht-religiösen Segmente der modernen Kultur, für die Durchmischung von Glaubensinhalten unterschiedlicher Herkunft und für die Herausbildung neuer religiöser Charaktere, die virtuos Versatzstücke aus verschiedenen Religionen kombinieren und neu aufbereiten. Dispersion heißt hier Dekonstruktion: weder Destruktion noch Tradition, sondern zerlegendes Zusammensetzen. Zerlegt und neu zusammengesetzt wird das Ensemble religiöser Anbieter und Adressaten, das Set religiöser Erwartungen und Bedürfnisse sowie die bisherige Zuordnung religiöser Inhalte, Funktionen und Institutionen. Beobachtbar ist dies in Prozessen, in denen sich eine Dekontextualisierung, d.h. eine „Umbuchung“ und nicht-religiöse Aneignung religiöser Stoffe, Motive und Traditionen vollzieht, oder in denen sich eine „Inversion“ transzendenzorientierter Weltdeutungen zu einer „Diesseitsreligion“ ereignet¹⁷ oder etwa im Bereich des Marketing mit Kultmarken ein Markenkult inszeniert wird.¹⁸ Die „Zerstreungen“ des Religiösen gehen so weit, dass Funktionen, die einst vom Christentum als dem religiösen Leitsystem einer Gesellschaft gebündelt wahrgenommen wurden, heute von Akteuren erfüllt werden, die sowohl von ihrem Selbstverständnis her als auch im allgemeinen Bewusstsein kaum noch als „religiös“ gelten. Auf dem Gesundheitsmarkt ist bisweilen kaum mehr entscheidbar, ob man mit religiös getarnten Psychokonzernen à la Scientology oder mit Therapieanbietern zu tun hat, die sich ungewollt mit einem auf psychische Heilung umformatierten Bedürfnis nach Heil und Erlösung konfrontiert sehen. Die religiöse Dispersion lässt neue Berufe entstehen, in denen die ästhetisch-therapeutischen Sinnelemente des Christentums

¹⁷ Vgl. A. HONER u.a. (Hrsg.), Diesseitsreligion. Zur Deutung der Bedeutung moderner Kultur, Konstanz 1999.

¹⁸ Vgl. hierzu N. BOLZ/D. BOSSHART, KULT-Marketing. Die neuen Götter des Marktes, Düsseldorf ²1995.

aus ihrem dogmatischen Sinnsystem herausgelöst und von freischaffende „Ritendesignern“ an den Wendepunkten einer -Biographie zur Selbstvergewisserung verunsicherter Individuen eingesetzt werden. Als Resultate religiöser Dispersion lassen sich auch jene säkularen Liturgien und Wallfahrten verstehen, die aus Anlass von „Kultevents“ bei Rock- und Popfestivals oder sportlichen Großereignissen veranstaltet werden.¹⁹

Fündig wird man bei dem Bemühen um die Verifikation der Dispersionstheorie vor allem im Bereich medialer Kommunikation.²⁰ Die Bandbreite von „Dekonstrukten“ des Evangeliums, die etwa im Fernsehen zu neuen „Sinnbildern“ verarbeitet werden, deckt nahezu alles ab, was (einst) zum Bestand kirchlich institutionalisierter Christlichkeit gehörte: Man denke etwa an die Neuauflage des Gleichnisses vom verlorenen Sohn in „Bitte melde dich“ (Sat 1). Wer will, kann Wunder erbitten und erleben („Lass Dich überraschen“, ZDF). Es genügt, einen passenden Wunschzettel an einen Sender zu schicken, sich vor laufender Kamera darüber zu grämen, einen engen Angehörigen seit Jahrzehnten nicht mehr gesehen zu haben und schon geschieht das Wunder, dass auf das Stichwort des Moderators eben jener Verwandte aus den Kulissen hervorkommt und man sich tränenreich in die Arme fällt. Man kann sich auch selbst als barmherziger Samariter erweisen und in den Sparten des „Charity-TV“ – vorzugsweise im Advent – sich an Spendenaufrufen beteiligen. Es ist sogar möglich, Zeuge der Wiederauferstehung Verstorbener zu werden. Wird in den 20-Uhr-Nachrichten der Tod eines prominenten Schauspielers vermeldet, geschieht dies nicht ohne den Hinweis, dass er am selben Abend noch einmal in einem seiner größten Kinoerfolge zu sehen sein wird. Prompt ereignet sich nach 23 Uhr seine elektronische Wiederauferstehung.

¹⁹ Vgl. W. GEBHARDT u.a. (Hrsg.), Events. Soziologie des Außergewöhnlichen, Opladen 2000.

²⁰ Vgl. J. REICHERTZ, Die Frohe Botschaft des Fernsehens. Kulturwissenschaftliche Untersuchung medialer Diesseitsreligion, Konstanz 2000; G. THOMAS, Medien – Ritual – Religion. Zur religiösen Funktion des Fernsehens, Frankfurt 1998.

Fernsehsendungen haben nicht nur Schau- und Zeigefunktionen; sie vermitteln auch das, was sie zeigen, und erfüllen damit rudimentär die theologischen Definitionsbedingungen eines Sakramentes: Öffentlich Sündiges bekennen und Vergebung erlangen kann man in Sendungen a la „Verzeih mir“ und „Nur die Liebe zählt“. Ähnliches bieten Beichtstunden in den Talkshows von Hans Meiser & Co. (RTL) oder in der öffentlich-rechtlichen Variante bei Jürgen Fliege (ARD).²¹ Hier gibt es Bekenntnisse und bußfreie Absolutionen am laufenden Band.²² Den großen medialen Segen bekommen Heiratswillige in der „Traumhochzeit“ (RTL), als Kleinformat ist er erhältlich bei Nina Ruge, die ihr Klatsch- und Glamourmagazin „Leute heute“ (ZDF) mit dem Schlusssatz verziert: „Alles wird gut!“

Viele der in den Medien antreffbaren Fragmente und Versatzstücke des Christentums sind auf ihren religiösen Hintergrund kaum noch transparent. Sie sind hinsichtlich ihrer christlichen Herkunft noch stärker als die Inhalte der Zivilreligion „anonymisiert“ und inhaltlich „entkernt“. Gleichwohl erinnern sie im Phänotyp, in Ästhetik und Semantik noch an die alten Erscheinungsformen – wie etwa diverse Videoclips belegen, die „Coverversionen“ gregorianischer Choräle bieten. Es sind diese entkonfessionalisierten und dekontextualisierten „updates“ religiöser Traditionen, in denen die Religion weiterlebt.

Die Frage ist jedoch, ob sie darin auch als Religion weiter existiert. Kann es sein, dass „die“ Religion ihr Ende überlebt hat, ohne dass erkennbar ist, dass sie „als“ Religion weiterlebt? Haben hier nicht Haupt- und Nebenrolle die Plätze getauscht? Das Religiöse lebt in einer säkularen Kultur fort hinsichtlich seiner ästhetischen Nebenwirkungen, aber nicht hinsichtlich seiner primären Geltungsansprüche für eine transzendenzorientierte Lebensführung des Menschen. Religion besteht fort als Fundus ökonomischer Marketingstrategen, als Lieferantin

²¹ Vgl. R. SCHIEDER, Die Talkshow als „säkularisierte Beichte“? Jürgen Flieges Seelsorge und der Wille zum Wissen, in: *medien praktisch* 22 (1998) 51-56; E. HURTH, TV-Talk und Beichte, in: *IkaZ* 27 (1998) 165-178

²² Vgl. P. WINTERHOFF-SPURK / K. HILPERT (Hrsg.), Die Lust am öffentlichen Bekenntnis. Persönliche Probleme in den Medien, St. Ingbert 1999.

von Zeichen und Symbolen, die aus ihrem ursprünglichen Sinnzusammenhang gerissen werden und für Werbezwecke erhalten müssen, als kulturelles Treibgut, das an nicht-religiöse Ufer angeschwemmt wird und dort auf die säkulare Restverwertung wartet.

Es drängt sich der Verdacht auf, dass die ökonomischen, ästhetisch-medialen und therapeutischen Dekonstruktionen, Dekontextualisierungen und Inversionen religiöser Themen, Symbole und Überlieferungen in Wahrheit Dubletten eines ökonomischen, therapeutischen oder ästhetisch-medialen Lebensverhältnisses sind. Einstweilen bleiben dabei die ästhetischen und therapeutischen Erlebnisformate und Folgewirkungen der Religion erhalten; ihre Inhalte aber werden im Lauf der Zeit aufgezehrt. Das Erscheinungsbild der dispersen Religion ist somit nur noch „religionsförmig“, ihre Form korreliert aber nicht mehr einem religiösen Inhalt. Benutzt werden religiöse konnotierte Layouts, Ästhetiken und Semantiken für nicht-religiöse Inhalte und Ziele.

Wenn diese Schlussfolgerungen zutreffen, dann ist das definitive Ende der Religion nur aufgeschoben. In diesem Fall wären die Neukompositionen des Religiösen nur kulturelle Einwegprodukte. Die Frage ist, ob von Seiten des Christentums diesen Zerstreungen etwas entgegengesetzt werden kann. Diese Entgegensetzung dürfte allerdings kaum Aussicht auf Erfolg haben, wenn sie sich abkoppelt von der modernen Kultur. Wenn es zutrifft, dass für sich allein genommene Religion im Wettbewerb um öffentliche Aufmerksamkeit wenig interessant ist, dann kann Religion nur derart Beachtung finden, dass sie das, was von sich aus bereits interessant ist, auf neue Weise noch einmal interessant macht. Für wenig aussichtsreich halte ich eine Fundamentalopposition zur „Zerstreuungskultur“ in der Weise eines traditionalistischen Umgehens mit der eigenen Tradition. Zeit- und sachgemäßer erscheint mir der Versuch, das Bemühen um eine kulturelle Selbstbehauptung des Christentums zu verknüpfen mit Themen und Problemen moderner Gesellschaften, zu denen eine genuin religiöse Einstellung einzunehmen sich keineswegs erübrigt. Das Christentum hat eine Zukunft, wenn es sich den religionsproduktiven Momenten stellt, welche

in jenen Prozessen aufkommen, in denen sich die Moderne fortwährend modernisiert. Genau darin liegt die Säkularisierungsresistenz der Religion. Das kulturelle Selbstbehauptungsvermögen des Christentums wird davon abhängen, ob es ihm gelingt, resonanzfähig für solche säkularisierungsresistenten Daseinslagen zu werden und seine Resonanz zugleich modernitätstkompatibel zu artikulieren.

2. Aufbrüche: Neuformatierung religiöser Sinnsuche

Wer in modernen Gesellschaften nach „religionsproduktiven“ Prozessen fragt, muss sich auf spezifisch moderne „Produktionsbedingungen“ des Religiösen einstellen, d.h. im Unterschied zu agrarisch geprägten Kulturen mit einer Verschiebung von Gründen und Anlässen rechnen, die es nahe legen, nach Religion zu fragen. Möglicherweise hat die Religion deswegen ihr Ende überlebt, weil sich Nachfrage und Angebot neu formieren bzw. formatieren. Religiöse Fragen drängen sich auf aus den Zumutungen und Härten einer technisch-industriellen Kultur.²³ Sie resultieren zum einen 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?²⁴ Zum anderen nisten sie in jener Melancholie, die Menschen überkommt, welche die Erfüllung ihrer Wünsche nicht beglückt, sondern mit einem Gefühl des Unbehagens und der Enttäuschung zurücklässt. 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? Ist ein selbstgemachter Sinn ein sinnvoller Sinn, d.h. erhöht er das Maß, in dem das eigene Leben akzeptat-

²³ Vgl. ausführlicher H.-J. HÖHN, *GegenMythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart*, Freiburg/ Basel/Wien ³1996.

²⁴ Vgl. hierzu die hinsichtlich religiöser Apologetik unverdächtige Studie von A. GORZ, *Kritik der ökonomischen Vernunft. Sinnfragen am Ende der Arbeitsgesellschaft*, Hamburg 1994.

bel ist? Ist das Leben in einer Welt überhaupt zustimmungsfähig, in der es vieles gibt, das kategorisch zu verneinen bleibt?

Wenn sich in modernen Gesellschaften solche religiös-existenziellen Fragen modernisierungsbedingt neu stellen, werden auf die „alten“ Sinnfragen in veränderter Form Antworten gesucht und gegeben. Neu formatiert werden diese Fragen und ebenso die Erwartungshaltung gegenüber möglichen religiösen Antworten. Nur eine Minderheit sucht doktrinaire Fundamentalismen. Wer ansonsten am Religiösen interessiert ist, verlangt „Weisheit“ und „Spiritualität“ statt „Moral“ und „Dogma“. Neu formatiert wird auch die Einstellung gegenüber möglichen Quellen religiöser Daseinsvergewisserung. An die Stelle der Autorität überlieferter heiliger Schriften tritt auch bei den Anhängern des Christentums zunehmend die im eigenen Erleben gefundenen Glaubensgewissheit. Sie wollen sich nicht zufrieden geben mit „second-hand-Artikeln“ der Religionsgeschichte. Ihr Interesse gilt neuen Möglichkeiten des Direktkontakts mit dem Unbedingten, von denen nur bekannt ist, dass sie Wege der (Selbst-) Erfahrung und des eigenen Erlebens sein sollen.

Was bedeuten diese Umstellungen für die Frage, als was Religion in diesem Kontext nachgefragt wird? Sie signalisieren zum einen, dass dieses hermeneutische „als“ abhängig ist, vom „Sitz im Leben“, den das Religiöse einnimmt. Diesen Ort geben immer seltener bestehende soziale Strukturen vor. Er ist vielmehr abhängig von den Selbst- und Situationsdefinitionen des Individuums. Das hermeneutische „als“ des Religiösen ist zum anderen abhängig von der Art und Weise, wie ein Individuum Zugang zum Thema der Religion findet. Hierbei geht es weniger um das, was geglaubt werden soll, als um die Weise, wie geglaubt werden kann²⁵ und wie Plausibilität für religiöse Inhalte erzeugt werden kann.

²⁵ Die folgenden Ausführungen greifen zurück auf H.-J. HÖHN, Vom Lebenssinn zum Lebensstil? Religiöse Spurensuche in modernen Erlebniswelten, in: *Renovatio* 55 (1999) 67-74.

2.1 „Von innen statt von oben“: Transzendenzen der Psyche

Während in den 1970er Jahren eine sich sozial und politisch definierende Religiosität die Relevanz jeder Glaubenspraxis an gesellschaftlich erhofften Auswirkungen festmachte, hat sich in den 1990er Jahren eine subjekt- und erlebniszentrierte Nachfrage nach Religion in den Vordergrund geschoben, die sich zunehmend mit ästhetischen und therapeutischen Interessen legiert. Eine solche Religiosität ist häufig zugleich innenorientiert ist, d.h. sie hält religiöse Objektivierungen (Riten, Bekenntnisse) nur insoweit für belangvoll, wie sie bestimmte Wirkungen im religiösen Subjekt hervorrufen: Gefühle, Stimmungen, Ekstasen, Betroffenheit, Ergriffenheit, Trance. Das Paradigma „Innenorientierung“ und „Selbsterfahrung“ spiegelt sich auch in der Psychologisierung religiöser Erfahrung, die sowohl neue Interpretamente für das Erlebte bereithält als auch die gesellschaftliche Dispersion des Religiösen als unerheblich für seine Plausibilität erweist. Die Betonung des Gefühls, die Hervorkehrung mystischer Traditionen bei der Erkundung der unbekannteren Tiefenschichten der Psyche als Ressourcen unbewusster Energien 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 Plausibilitätshorizont auf.

Vor diesem Hintergrund ist auch der Erfolg der von tiefenpsychologischen bzw. therapeutischen „Inversion“ religiös-metaphysischer Aussagen zu sehen. Der neuzeitliche Einsturz metaphysischer Gewissheiten hat hier keine Konsequenzen für die Akzeptanz religiöser Bewusstseinsinhalte. Das „Woher“ religiöser Offenbarungen erweist sich im Zug der Entdeckung des Unbewussten als das über eine „Transzendenz nach innen“ zugängliche menschliche Selbst.²⁶ Was zuvor „von oben“, „außerhalb“ und unabhängig vom Menschen als „höhere Macht“ vorgestellt wurde, wird nun als Aufbruch aus den Tiefen der

²⁶ Vgl. hierzu neben den Büchern von E. DREWERMANN auch die Publikationen von W. OBRIST, *Tiefenpsychologie und Theologie*, Zürich 1993; DERS., *Neues Bewusstsein und Religiosität*, Olten 1988.

menschlichen Psyche gedeutet. Matrix für die Plausibilität aller Theologoumena ist das Ensemble archetypischer Bilder der Seele.

Dieser Rückbezug auf das individuelle religiöse Erlebnis, auf „psychische Transzendenzen“ unterläuft alle Formen eines institutionell-kirchlichen Zugriffs auf das religiöse Bewusstsein und entspricht dem Grundzug des neuzeitlichen Zivilisationsprozesses mit seiner umfassenden Individualisierung der Lebensformen. Die skizzierten Phänomene der religiösen Erlebnissuche, der Innenorientierung sowie der ästhetisch-psychologisch bzw. therapeutisch bestimmten Plausibilität religiöser Gehalte sind zwar primär diesseits und jenseits des kirchlich institutionalisierten Christentums zu finden. Aber längst lassen sich entsprechende „Umstellungen“ ebenfalls in den Vollzugsformen und Ausdrucksgestalten kirchlicher Glaubenspraxis nachweisen. Dabei fällt auf, dass auch hier die sozialintegrative Funktion der Religion hinter ihre „biographieintegrierte“ Funktion zurücktritt. Der Gemeindebezug ist sekundär, die Biographienähe aber unabdingbar, wenn es zu einem für das Subjekt belangvollen Kontakt mit dem Christentum kommen soll.²⁷

2.2 „Eigenes Leben“: Privatisierung von Gott und Glaube

Es gehört zu den Ambivalenzen der Gegenwart, dass einerseits von vielen Kirchenangehörigen die lebensgeschichtlich-ordnende Funktion der kirchlich institutionalisierten Religiosität – etwa im Blick auf die kirchenoffizielle Sexualmoral – als Motiv zur Distanzierung von der Kirche beschrieben wird. Andererseits wird gerade von Menschen, welche oft die dogmatischen Teilnahmebedingungen nicht erfüllen, um kirchliche Trauungen und Taufen nachgesucht.²⁸ Bei näherem Hinsehen wird jedoch meist deutlich, dass diese kaum daran interessiert

²⁷ Vgl. vor diesem Hintergrund die Problemanzeige von M. HOCHSCHILD, Wie verändern sich die gesellschaftlichen Voraussetzungen für die Gemeinde?, in: *LebSeel* 51 (2000) 18-23.

²⁸ Vgl. hierzu ausführlicher G. BITTER/A. GERHARDS (Hrsg.), *Glauben lernen – Glauben feiern. Katechetisch-liturgische Versuche und Klärungen*, Stuttgart 1998.

sind, von der Kirche biographieprägende Deutungsmuster zu erhalten. Die Nachfrage nach Riten und Symbolen richtet sich vielmehr auf Formen, die im Institutionellen das Individuelle akzentuieren. Es geht den Nachfragern häufig mehr um das Ritual als solches und um die darin aufscheinende Relevanz des Ereignisses vom Rang einer „Lebenswende“, um dessen willen es dieses Ritual gibt (d.h. Eheschließung, Taufe), als um eine „offizielle“ Sinndeutung (z.B. Unauflöslichkeit der Ehe). Das Interesse an religiösen Inhalten bemisst sich hier weitgehend danach, ob und inwieweit sie Prozesse der Selbstthematisierung und Selbstvergewisserung in Gang setzen. Zunehmend lassen sich auch Phänomene der „spirituellen Selbstmedikation“ beobachten. Aus langer Selbsterkundung weiß das Individuum besser als jeder Religionsexperte, was ihm fehlt und was zu ihm passt. In Esoterikkreisen kursiert bereits die Formel „Was Gott ist, bestimme ich!“ Dogmatische Grundentscheidungen werden auf diese Weise zur Privatangelegenheit.

Die Gründe für diese Trends und Tendenzen dürften überwiegend im nicht-religiösen Bereich liegen und sind zu beziehen auf ein Folgeproblem der funktionalen Differenzierung moderner Gesellschaften. Diese binden die Individuen mit ihrer Individualität und dem Ganzen ihrer Persönlichkeit nicht gänzlich in ihre Teilsysteme ein, sondern immer nur partiell und zeitweise – in der Politik als Wähler/in, in der Wirtschaft als Produzent/in oder Konsument/in – und überlässt ihnen die Aufgabe der Integration dieser Rollenvielfalt in eine individuell herzustellende Identitätsmatrix. Dies sieht vom Individuum aus betrachtet zunächst wie eine Erhöhung seiner subjektiven Freiheits- und Unabhängigkeitsgrade aus. Allerdings erweist sich gerade dieser Umstand aus der Perspektive der Gesellschaft als funktionale Voraussetzung 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 vor diesem Hintergrund 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 selbstdefinierten Umgang mit dem Leben erfahren werden. Aufgrund dieser 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“.

Mag der Lebensalltag in funktional differenzierten Gesellschaften weithin einer eigenen Logik und Rationalität folgen, so bedarf es doch eines Vermögens, das von den einzelnen säkularen Teilsystemen nicht bereitgestellt wird, angesichts der Wechselfälle des Daseins diesen Alltag bestehen zu können. Man kann darin durchaus ein „säkularisierungsresistentes“ Bezugsproblem eines religiösen Bewusstseins sehen. Religion hat es mit dem Protest zu tun, allen fragmentarischen, negativen, ambivalenten Erfahrungen zum Trotz eine konsistente Lebensdisposition nicht aufzugeben, um ein eigenes Leben führen zu können.

2.3 „Das unbestimmte Besondere“: Kulte des Außergewöhnlichen

In der Suche nach einem eigenen Leben drückt sich in hochgradig individualisierten Gesellschaften eine letzte, kollektive Sehnsucht aus. „Wer heute ... herumreist und fragt, was die Menschen wirklich wollen, was sie anstreben, wofür sie kämpfen, wo für sie der Spaß aufhört, wenn man es ihnen nehmen will, dann wird er auf Geld, Arbeitsplatz, Macht, Liebe, Gott usw. stoßen, aber mehr und mehr auf die Verheißungen des eigenen Lebens. Geld meint eigenes Geld, Raum meint eigenen Raum, eben im Sinne elementarer Voraussetzungen, ein eigenes Leben zu führen.“²⁹

²⁹ U. BECK, Eigenes Leben. Skizzen zu einer biographischen Gesellschaftsanalyse, in: DERS./U. E. ZIEGLER, Eigenes Leben. Ausflüge in die unbekannte Gesellschaft, in der wir leben, München ²1997, 9.

Religiöse Individualisten sind jedoch nicht ex definitione „unsoziale“ Mitmenschen. Wie erzwungene Gemeinsamkeiten zu einer Betonung des Individuellen führen, so weckt die Individualisierung des Lebens eine neue Bereitschaft zur Interaktion. Nicht selten zeigen sich religiöse Individualisten als „anlehnungsbedürftige Einzelgänger“, die auf der Suche nach einer doppelten Gnade sind: Sie möchten ein eigener Mensch sein, aber sie wollen es nicht allein sein müssen. Ihre Individualität soll bestätigt und zugleich transzendiert werden. Daher begeben sie sich auf die Suche nach temporären Gemeinschaften. Sie favorisieren zeitlich und räumlich begrenzte Kontakte, vorübergehende Zugehörigkeiten, partielle Identifikationen. Religiöse Singleexistenzen finden sich in scheinbar zufälligen „Erlebnismgemeinschaften“ wieder, weil sie die Orientierung an demselben Typ von Erlebnissen zusammenführt. Gesucht werden Erlebnisse, die ein „unbestimmtes Besonderes“ zum Thema haben. Die Berliner „Love Parade“ kommt ebenso wie jede „Halloween-Party“ ohne bekenntnismäßige Zugehörigkeiten aus. Das Außerordentliche wird hier nicht durch Exklusivitäten definiert. Dennoch sind alle bei etwas Besonderem und Außergewöhnlichem dabei. Ihnen wird die Gnade zuteil, etwas Besonderes und etwas Gemeinsames zu erleben, ohne Abstriche an ihrer Individualität machen zu müssen. Sie erleben etwas Außeralltägliches, das gemeinsam kommuniziert und kultiviert wird.

3. Ausblick: „Diesseitsreligion“ oder Transzendenzorientierung?

Für die Frage, als was Religion weiterlebt, die ihr Ende als soziostrukturell abgestützte Konfession hinter sich hat, ergibt sich angesichts der Vielfalt der „Dekonstrukte“ herkömmlicher Glaubensformen kein klares und einheitliches Bild. Deutlich erkennbar ist allenfalls, dass es sich überwiegend um eine dogmatisch „entkernte“ Spiritualität und um die „light-Versionen“ eines religiösen Ethos handelt. Eine solche Form von „Religion“ hat gute Chancen in einer komplexen, funktional differenzierten Gesellschaft, die sich ansonsten von religiösen

Imperativen unbeeindruckt zeigt. Für das Christentum ist die dogmatisch „deregulierte“, diakonisch passive, politisch enthaltsame und ethisch weitgehend anspruchslose „Individualreligion“ jedoch nur in sehr engen Grenzen ein mögliches Vorbild. Vom Christentum wird man trotz aller Bemühungen, seine religiös aufgeschlossenen, aber distanzierenden Zeitgenossen dort abzuholen, wo sie stehen, kaum erwarten können, das Interesse am „unbestimmten Besonderen“ derart aufzugreifen, dass es auf vage Transzendenzerwartungen und diffuse Heilshoffnungen wiederum „unbestimmt“ reagiert. Es kann sich nicht damit begnügen, im Interesse am „unbestimmten Besonderen“ bereits den Glauben an den „unbekannten Gott“ zu wähen (vgl. Apg 17,23). Denn es kann sein, dass die Anhänger des unbestimmten Besonderen in diesem Besonderen letztlich nur das Echo ihrer eigenen Wünsche und Ängste hören – und sich am Ende immer nur selbst begegnen. Es mag sein, dass ihnen der religiöse Psychomarkt dabei behilflich ist, ihr „wahres Selbst“ zu finden. Eine solche Transzendenz, die nur den Abstand zwischen „Ich“ und „Selbst“ verringert, ist aber noch keine religiöse Transzendenz. In religiösen Transzendenzen findet sich der Mensch, indem er von sich und seiner Weltimmanenz loskommt. Für die Individualreligion gilt dagegen das Motto: „Unruhig ist das Herz, bis es ruhet in mir!“³⁰

Für das Christentum ist dies eine beunruhigende Vorstellung: Religion als Mittel zur Selbstberuhigung? Für Christen ist ihr Glaube unlösbar vom Moment der Unruhe, deren Ziel nicht der Mensch ist. Mit dem Hinweis auf diese Differenz von Christentum und „Diesseits“- bzw. „Individualreligion“ ist nicht gemeint, dass das Christentum von vornherein unumstritten als überlegen gilt. Gefragt ist seine Streitlust und die Bereitschaft, die Akteure der „Diesseitsreligion“ mit jenen kritischen Einwänden der Religionskritik zu konfrontieren, denen es selbst seit der Aufklärung ausgesetzt ist. Man wird sehen, was dann von diesen „Religionsanbietern“ noch zu halten ist. Dem Christentum sind solche Anfechtungen seit geraumer Zeit vertraut. Sie haben dazu geführt, dass es alle seine Inhalte nur noch in der Weise des Strittig-

³⁰ P. GROSS, Ich-Jagd. Im Unabhängigkeitsjahrhundert, Frankfurt 1999, 9.

seins besitzt.³¹ Aber dies ist allemal besser als die Existenzweise des Unbestimmten.

³¹ Vgl. H.-J. HÖHN, Gott – nicht mehr der „gute alte Bekannte“, in: J. RÖSER (Hrsg.), Mehr Himmel wagen. Spurensuche in Gesellschaft, Kultur, Kirche, Freiburg/Basel/Wien 1999, 156-160.

Zitierte Literatur

Aristoteles

1984 Metaphysik. Schriften zur Ersten Philosophie. Stuttgart.

Beck, Ulrich, Ulf E. Ziegler

²1997 Eigenes Leben. Ausflüge in die unbekannte Gesellschaft, in der wir leben. München.

Bellah, Robert Neelly

1986 Zivilreligion in Amerika. In: Heinz Klegler und Alois Müller (Hrsg.), Religion des Bürgers. München, 19-41.

Bitter, Gottfried, Albert Gerhards (Hrsg.)

1998 Glauben lernen – Glauben feiern. Katechetisch-liturgische Versuche und Klärungen. Stuttgart.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang

1996 Fundamente der Freiheit. In: Erwin Teufel (Hrsg.), Was hält die moderne Gesellschaft zusammen? Frankfurt, 89-99.

Bolz, Nobert, David Bosshart

²1995 KULT-Marketing. Die neuen Götter des Marktes. Düsseldorf.

Ebertz, Michael N.

1999 Die Dispersion des Religiösen. In: Hermann Kochanek (Hrsg.), Ich habe meine eigene Religion. Zürich, Düsseldorf, 210-231.

Gebhardt, Winfried u.a. (Hrsg.)

2000 Events. Soziologie des Außergewöhnlichen. Opladen.

Gorz, André

1994 Kritik der ökonomischen Vernunft. Sinnfragen am Ende der Arbeitsgesellschaft. Hamburg.

Gross, Peter

1999 Ich-Jagd. Im Unabhängigkeitsjahrhundert. Frankfurt .

Hildebrandt, Mathias

1996 Politische Kultur und Zivilreligion. Würzburg.

Hochschild, Michael

2000 Wie verändern sich die gesellschaftlichen Voraussetzungen für die Gemeinde? *LebSeel* 51: 18-23.

Höhn, Hans-Joachim

³1996 GegenMythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart. Freiburg/Basel/Wien.

1998 Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt. Düsseldorf.

1999 Vom Lebenssinn zum Lebensstil? Religiöse Spurensuche in modernen Erlebniswelten. *Renovatio* 55: 67-74.

1999 Gott – nicht mehr der „gute alte Bekannte“. In: Johannes Rörer (Hrsg.), Mehr Himmel wagen. Spurensuche in Gesellschaft, Kultur, Kirche. Freiburg/ Basel/Wien, 156-160.

Honer, Anne u.a. (Hrsg.)

1999 Diesseitsreligion. Zur Deutung der Bedeutung moderner Kultur. Konstanz.

Hurth, Elisabeth

1998 TV-Talk und Beichte. *IkaZ* 27: 165-178.

Klausa, Ekkehard

1999 Die deutsche Gedenkrelikion des Holocaust. *Merkur* 53: 911-921.

Kleger, Heinz, Alois Müller (Hrsg.)

1986 Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa. München.

Kochanek, Hermann (Hrsg.)

1999 Ich habe meine eigene Religion. Sinnsuche jenseits der Kirchen. Zürich/Düsseldorf.

Lübbe, Hermann

1986 Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt politischer Legitimität. In: Heinz Kleger, Alois Müller (Hrsg.), Religion des Bürgers. München, 195-220.

1986 Religion nach der Aufklärung. Graz/Wien/Köln.

Luhmann, Niklas

2000 Die Religion der Gesellschaft. Frankfurt.

Marquard, Odo

1983 Politischer Polytheismus - auch eine politische Theologie. In: Jacob Taubes (Hrsg.), Religionstheorie und Politische Theologie. Bd. I. München, 77-84.

1994 Einheit und Vielheit. In: Ders., Skepsis und Zustimmung. Stuttgart.

1996 Lob des Polytheismus. In: Hans-Joachim Höhn (Hrsg.), Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne. Frankfurt, 154-173.

Metz, Johann Baptist

1980 Jenseits bürgerlicher Religion. München/Mainz.

Obrist, Willy

1988 Neues Bewusstsein und Religiosität. Olten.

1993 Tiefenpsychologie und Theologie. Zürich.

Reichertz, Jo

2000 Die Frohe Botschaft des Fernsehens. Kulturwissenschaftliche Untersuchung medialer Diesseitsreligion. Konstanz.

Rousseau, Jean-Jacques

1977 Vom Gesellschaftsvertrag. Stuttgart.

Ruh, Ulrich

1995 Der unverbindliche Glaube. Religiöse Vorstellungen in einer säkularen Gesellschaft. *IkaZ* 24: 385-393.

Schieder, Rolf

1987 Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur. Gütersloh.

1998 Die Talkshow als „säkularisierte Beichte“? Jürgen Flieges Seel-
sorge und der Wille zum Wissen. *medien praktisch* 22: 51-56.

Thomas, Günter

1998 Medien – Ritual – Religion. Zur religiösen Funktion des Fernsehens. Frankfurt.

Welsch, Wolfgang

1995 Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft. Frankfurt.

Winterhoff-Spurk, Peter, Konrad Hilpert (Hrsg.)

1999 Die Lust am öffentlichen Bekenntnis. Persönliche Probleme in den Medien. St. Ingbert.

Vögele, Wolfgang

1994 Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland. Gütersloh.