

WIE MENSCHEN LEBEN

HANS-JOACHIM HÖHN

Glauben nach Wahl – oder: Wie sind die Menschen heute religiös?

„Man muß die Menschen nehmen, wie sie sind!“ – dieser Satz, der an den Anfang jeder pastoralen Praxis gehört, kommt ohne Bedingungen und Einschränkungen aus. Und das ist gut so. Wer einen Menschen annehmen und begleiten will, darf die Annehmbarkeit dieses Menschen nicht von bestimmten Eigenschaften abhängig machen. Es gilt, Menschen nicht trotz bestimmter Eigenheiten, sondern mit ihrer darin liegenden Einzigartigkeit anzunehmen. So weit, so gut. Neben der idealistischen Lesart des Einleitungssatzes gibt es jedoch auch eine resignative Variante, als Stoßseufzer am Ende vergeblicher pastoraler Bemühungen: „Man kann die Menschen nicht ändern, wenn sie sich nicht selbst ändern!“

Wenn es zutrifft, daß allein zwischen Idealismus und Resignation sich Realitätssinn entwickelt, ohne den auch die Pastoral nicht auskommt, dann bedarf es einer gesonderten Anstrengung, um die Annehmbarkeit und zugleich die Andersheit der Menschen in den Blick zu bekommen. Damit hat sich die Kirche nicht immer leicht getan. Oft genug hat sie für personale Anerkennung und Annahme die Konformität mit kirchlichen (kanonistischen und dogmatischen) Normen verlangt. „Abweichendes“ Verhalten wurde mit Ausschluß aus der kirchlichen Gemeinschaft bedroht. Inzwischen haben sich die Verhältnisse vielfach umgekehrt. Die Kirche hat immer häufiger mit Menschen zu tun, denen es gar nicht um eine kontinuierliche und umfassende Integration in gemeindliches Leben geht. Vielmehr wollen sie selber Nähe und Distanz zur Kirche definieren. Sie sind nur „auf

Zeit“ bereit oder in der Lage, sich kirchlich beanspruchen zu lassen. Vielmehr wählen sie aus, welche Dienste und Symbolhandlungen sie in Anspruch nehmen wollen. In ihrem religiösen Bewußtsein haben sie eine eigene „Hierarchie der Wahrheiten“ errichtet, die sich nicht deckt mit der Gliederung des Weltkatechismus. Aus dem Fundus anderer Konfessionen und Religionen entnehmen sie eher Impulse für ihre Lebensorientierung als aus römischen Moral- oder Sozialzykliken. Was bedeutet dann noch der Satz „Man muß die Menschen nehmen, wie sie sind“?

Eine Antwortet hängt davon ab, daß zunächst präziser angegeben werden kann, wie die Menschen heute religiös sind. Dafür legt es sich nahe, Erkundigungen darüber einzuholen, was heute (noch) Inhalt religiöser Überzeugungen und Bestandteil religiösen Wissens ist¹. Aus diesen Studien kann tendenziell ein allmähliches Schwinden der Akzeptanz von traditionellen Elementen christlicher Dogmatik geschlossen werden. Dazu zählt etwa der Rückgang personaler Gottesvorstellungen und eine Abnahme der Zustimmung zu „eschatologischen“ Glaubenssätzen (über Himmel, Hölle, Fegefeuer). Die folgenden Überlegungen gehen zwar auf die Ergebnisse solcher Demoskopien ein. Sie verfolgen darüber hinaus aber noch eine andere Spur. Sie fragen nicht, was die Menschen glauben, sondern wie sie glauben. Es geht

¹ Vgl. dazu etwa P. M. ZULEHNER/H. DENZ, *Wie Europa lebt und glaubt*. Europäische Wertestudie, Düsseldorf 1993; K.-P. JORNS, *Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen heute wirklich glauben*, München 1997; DERS./C. GROSSEHOLZ (Hg.), *Was die Menschen wirklich glauben*. Die soziale Gestalt des Glaubens, Gütersloh 1998.

ihnen um das Aufspüren von Veränderungen in der Art und Weise, wie die Menschen zu den Gehalten eines religiösen Bekenntnisses stehen. Läßt sich ein Einstellungswandel beobachten, der mit gesellschaftlichen Umwälzungen und Umbrüchen in Beziehung steht? Aus welchen Motiven sind Menschen heute (noch oder wieder) religiös? Was kann heute ein Interesse an religiösen Ideen und Symbolhandlungen, an sakralen Räumen und spirituellen Traditionen auslösen?

Angegangen werden diese Fragen auf der Basis religions- und kirchensoziologischer Untersuchungen, welche die Kategorien der Differenzierung, Pluralisierung und Individualisierung nicht nur zur Beschreibung von Verlaufsform und Folgen gesellschaftlicher Modernisierungsprozesse verwenden². Ohne sie kommt auch eine zeit- und sachgemäße Sondierung des religiösen „Feldes“ einer modernen Gesellschaft nicht aus. Die vor diesem Hintergrund zu entfaltende Kernthese lautet: Der Pluralisierung und Differenzierung des sozialen Lebens entspricht auf der Subjektseite ein Einstellungswandel gegenüber Religion, der mit den Kategorien der „Subjektzentrierung“, „Ästhetisierung“, „Psychologisierung“ und „Erlebnisorientierung“ zu charakterisieren ist. Mit dieser These ist eine Zuspitzung der in soziologischen Feldstudien ausgemachten Privatisierungs- und Individualisierungstendenz religiösen Handelns verbunden. „Zuspitzung“ meint hier sowohl das Verlängern und Zusammenführen von bereits heute erkennbaren Linien im Wandel religiösen Verhaltens als auch die Konfrontation mit eingeschlossenen kirchlichen Sicht- und Reaktionsweisen auf diesen Wandel. Einiges daran mag übertrieben scheinen. Man wird darüber streiten können, welche Phänomene repräsentativ und welche Schlußfolgerungen verallgemeinerbar sind. Gleichwohl läßt sich nur durch frühzeitige Übertreibungen und Verdeutlichungen ein kritisches Bewußtsein dafür schärfen, was man auch in der Pastoral im Lauf der säkularen Welt für annehmbar halten kann und wohin man nicht abdriften möchte.

1. VOM ZWANG ZUR WAHL:

HOMO RELIGIOSUS – HOMO OPTIONIS?

Manchem Zeitdiagnostiker erscheint die Pluralisierung und Individualisierung des sozialen Lebens als späte Einlösung eines Versprechens, das zu Beginn der Moderne gegeben wurde: 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 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. Nicht mehr allein Gewohnheit und Sozialisation begründen die Zustimmung eines Individuums zu einer bestimmten religiösen Überzeugung, sondern mehr und mehr 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 gewollt³.

Während der „Konfessionschrist“ früher mit seiner Mitgliedschaft das ganze dogmatische, rituelle und juristische Depositum seines Bekenntnisses erwarb und übernahm, hat er als „Auswahlchrist“ unter den Bedingungen einer auch religiös „multikulturellen“ Gesellschaft die Möglichkeit, „von seiner bisherigen Konfession nur ausgewählte oder zusagende Elemente zu behalten, aber ebenso offen und beliebig religiöse Elemente anderer Herkunft zu übernehmen“⁴. Die kirchlichen „Passageriten“

2 Vgl. M. N. EBERTZ, *Kirche im Gegenwind*. Zum Umbruch der religiösen Landschaft, Freiburg/Basel/Wien 1997; A. DUBACH/W. LIENEMANN (Hg.), *Aussicht auf Zukunft*. Auf der Suche nach der sozialen Gestalt der Kirchen, Zürich/Basel 1997; M. KRÜGGELER/F. STOLZ (Hg.), *Ein jedes Herz in seiner Sprache ... Religiöse Individualisierung als Herausforderung für die Kirchen*, Zürich/Basel 1996; K. GABRIEL (Hg.), *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung*, Gütersloh 1996; H. BARZ, *Religion ohne Institution? Eine Bilanz der sozialwissenschaftlichen Forschung*, Leverkusen 1995; A. DUBACH/R. J. CAMPICHE (Hg.), *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz*. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung, Zürich/Basel 1993.

3 Vgl. A. FEIGE, *Vom Schicksal zur Wahl*. Postmoderne Individualisierungsprozesse als Problem für eine institutionalisierte Religionspraxis, in: *Pastoraltheologie* 83 (1994) 93–109.

4 D. WIEDERKEHR, *Individualisierung und Pluralisierung des Glaubens: Not und Chance der Kirchen*, in: M. KRÜGGELER/F. STOLZ (Hg.), *Ein jedes Herz in seiner Sprache*, 107.

(anlässlich Heirat, Geburt, Tod) werden häufig „mit frei flottierenden symbolischen Elementen anderer Deutungstraditionen individualsynkretistisch kombiniert, was jeder spätestens bei der kirchlichen Feier der Eheschließung erleben kann“⁵. Darin liegt auch das Neue im Vergleich zu den seit längerem bekannten Phänomenen einer Teilidentifikation mit der Kirche oder einer selektiven Bezugnahme auf kirchliche Amtshandlungen und Seelsorgeangebot⁶. Das religiöse Subjekt sieht sich heute immer weniger exklusiv auf eine bestimmte Konfession, Kirche oder auch Religion bezogen, zumal die christlichen Konfessionen sich seit geraumer Zeit intern nach diversen Bekenntnis-, Liturgie- und Moralakzentuierungen differenziert haben. „Die innere Bindung oder gar eine ausschließliche Orientierung an spezifisch konfessionellen oder kirchlichen Vorgaben des Bekenntnisses, der Disziplin oder Liturgie und des Gemeindelebens hat sich aufgelöst und ist durch eine vielseitige interkonfessionelle und auch interreligiöse Interessiertheit und Beliebigkeit 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“⁷.

Dabei kann es zu einer Zusammenstellung von teils sehr heterogenen religiösen Verstärkungen kommen, deren Kombination in den Kirchen lehramtlich ausgeschlossen ist, die aber im individuellen religiösen Bewußtsein dennoch vorgenommen wird: Mit dem Glauben an die Geschöpflichkeit der Welt kann einhergehen eine pantheisierende Naturmystik; der Glaube an ein Jenseits kann legiert werden mit der Überzeugung einer Reinkarnation und das Wissen um Schuld und Buße sucht sich einen passenden Ausdruck im Karma-Gedanken. Dem neuen Typ des „religiösen Virtuosen“⁸ 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 dabei in den Hintergrund. Die Interessenten für eine „Religion im Plural“ binden sich nicht an Dogmen und fixe Lehrinhalte. 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 religiösen Bedürfnissen entspricht. Die alteuropäische Wahrheitsfrage wird weitgehend suspendiert, denn „irgendwie glauben doch alle an denselben Gott“. Die Betonung des Gefühls, die Hervorkehrung mystischer Traditionen bei der Erkundung der unbekannteren 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 Plausibilitätshorizont auf.

2. RELIGION ALS ERLEBNIS:

DIE SUCHE NACH UNMITTELBARKEIT

Ort des eigentlichen Lebens ist in der Moderne die Welt. Die Welt allein aber scheint nicht auszureichen bei dem Versuch, jenes Eigentliche zu bestimmen. Die Suche richtet sich auf das „Andere“ von Welt und Zeit, um von dort das Dasein in der Zeit sinnvoll werden zu lassen. Angesagt ist Existenzvergewisserung „aus“ der Transzendenz. Von allen Formen und Wegen der Vermittlung von Transzendenzenerfahrungen zieht seit einiger Zeit die Mystik ein besonderes Interesse auf sich. In Expertenkreisen gilt sie als

5 M. N. EBERTZ, *Die Erosion der konfessionellen Biographie*, in: M. WOHLRAB-SAHR (Hg.), *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche*, Frankfurt/New York 1995, 171.

6 Vgl. hierzu etwa P. M. ZULEHNER, *Heirat – Geburt – Tod. Eine Pastoral zu den Lebenswenden*, Wien/Freiburg/Basel 1976.

7 D. WIEDERKEHR, *Individualisierung des Glaubens*, 106.

8 Vgl. hierzu ausführlicher H.-J. HÖHN, „Religiöse Virtuosen“. Zur Pluralisierung und Individualisierung religiöser Sinnsysteme, in: M. KRÜGGELER/F. STOLZ (Hg.), *Eine jedes Herz in seiner Sprache*, 55–68.

der Stoff, aus dem im Zeitalter der Individualisierung die Religionen sind. Sie stellt in Aussicht, daß das Subjekt bei sich selbst anfangen kann, um auf direktem Weg am Unendlichen zu partizipieren oder mit ihm eins zu werden⁹.

Im Zeitalter der Individualisierung avanciert das religiöse Subjekt selbst zum Experten in Religionsdingen. Ähnlich wie auf dem Gesundheitsmarkt übt es sich in der spirituellen Selbstmedikation, da es am besten weiß, was ihm gut tut. Und dies weiß es am besten aus Selbsterfahrung. Besonders wichtig bei einem Plausibilitäts- und Relevanztest religiöser Sinnofferten ist die Frage: Kann man das erleben, was zu glauben ist? Kann ich es *selbst, an mir selbst erleben*? Es genügt keineswegs der Ausweis der Vernunftgemäßheit, wonach das, was geglaubt werden kann, auch widerspruchsfrei gedacht werden kann. Religiöse Anbieter müssen jeden Anflug gefühlloser Verkopfung vermeiden und religiöse „Live“-Erlebnisse möglich machen. Zulauf haben solche Gruppen und Bewegungen, in denen, sich das Individuum nicht bestimmten Lehrsätzen unterwerfen muß, sondern selbst zur Instanz erhoben wird, die über die Verbindlichkeit religiöser Überlieferungen entscheidet. An die Stelle der Autorität überlieferter heiliger Schriften tritt die Evidenz der im eigenen Erleben gefundenen Glaubensgewißheit¹⁰. Was Individualisierung im religiösen Kontext meint, läßt sich auf die Kurzformeln bringen: Spiritualität im „do it yourself-Verfahren“, „Was Gott ist, bestimme ich!“¹¹ Gesucht wird Sinn ohne ein dogmatisches Sinnsystem.

3. TRANZENDENZ NACH INNEN: INNENORIENTIERUNG UND SELBSTFINDUNG

Eine stark erlebnisorientierte Religiosität ist häufig zugleich innenorientiert, 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. Ohne große Mühe lassen sich auf dem esoterischen Erlebnismarkt entsprechend eingestellte Nachfrager und Anbieter finden, die es auf die Induktion von „mystischen“ Be-

findlichkeiten“ abgesehen haben. Als entscheidend im religiösen Erleben gilt oft nicht mehr der im Erleben erschlossene Inhalt, sondern das bloße Ergriffenwerden – egal wovon.

Das Paradigma „Innenorientierung“ und „Selbsterfahrung“ findet seinen empirischen Reflex auch in der Psychologisierung religiöser Erfahrung. Die Betonung des Gefühls, die Hervorkehrung mystischer Traditionen deuten darauf hin, daß der Plausibilitätshorizont für die Akzeptanz religiöser Sinnofferten weniger gesellschaftlich konstituiert wird; ihre Abstützung erfolgt vielmehr in individualpsychologisch bestimmbaren Zusammenhängen. Vor diesem Hintergrund ist auch der Erfolg der von E. Drewermann angestoßenen tiefenpsychologischen bzw. therapeutischen „Inversion“ religiös-metaphysischer Aussagen zu sehen¹². Das „Woher“ religiöser Offenbarungen erweist sich im Zug der Entdeckung des Unbewußten als das über eine „Transzendenz nach innen“ zugängliche menschliche Selbst. Was zuvor „von oben“, „außerhalb“ und unabhängig vom Menschen als „höhere Macht“ vorgestellt wurde, wird als Aufbruch aus den Tiefen der menschlichen Psyche gedeutet. Matrix für die Plausibilität aller Theologoumena ist das Ensemble archetypischer Bilder der Seele¹³. Dieser Rückbezug auf das religiöse Erlebnis bietet den Vorzug, daß er allen Formen dogmatischer Verkündigung zuvorkommt, was wiederum dem Grundzug des neuzeitlichen Zivilisationsprozesses mit seiner umfassenden Individualisierung der Lebensformen entgegenkommt. Religion im Zeitalter der Individualisierung wird hier unversehens zu

9 „Mystik“ fungiert hierbei meist als Containerbegriff für das Spektrum zwischen frommer Innerlichkeit und religiösen Eskapismus. Zur notwendigen „Scheidung der Geister“ vgl. J. SUDBRACK, *Mystik. Selbsterfahrung – Kosmische Erfahrung – Gotteserfahrung*, Mainz/Stuttgart 31992.

10 Vgl. hierzu M. NÜCHTERN, *Fluchtpunkt Erlebnis*, in: Ders., *Kirche in Konkurrenz*, Stuttgart 1997, 77–89.

11 Vgl. den gleichlautenden „Aufmacher“ der Zeitschrift *„Psychologie heute“* 22 (1995), Heft 7. Zur theologischen Kritik an dieser Devise siehe I. U. DALFERTH, „Was Zeitalter der „Cafeteria-Religion“, in: ThLZ 121 (1996) 416–430.

12 Vgl. auf dieser Linie auch W. OBRIST, *Neues Bewußtsein und Religiosität. Evolution zum ganzheitlichen Menschen*, Olten/Freiburg 1988; DERS., *Die Mutation des Bewußtseins. Vom archaischen zum heutigen Welt- und Selbstverständnis*, Frankfurt/Bern 1980.

13 Als ein Exempel für einen solchen Umgang mit einem Topos der Eschatologie vgl. R. KAUFMANN, *Die Hölle. Eine neue Reise in unsere Unterwelt*, Solothurn/Düsseldorf 1994.

einer Anleitung für psychische Transzendenzen, für Reisen in das innere Ausland des Subjekts.

4. BIOGRAPHIE UND GLAUBE:

RELIGIÖSE PASSAGEN

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 Ausdrucksformen kirchlicher Glaubenspraxis nachweisen. Dabei fällt auf, daß auch hier die lebensgeschichtlich-ordnende Funktion der Religion mit ihrer sozialintegrativen Komponente hinter ihre biographisch-reflexive Funktion mit ihrer individualitätsverstärkenden Komponente zurücktritt. Längst sind auch im kirchlichen Raum die Kasualien nicht mehr von einem Ensemble von Interaktionen begleitet, in denen soziale Zugehörigkeit ausgedrückt und hergestellt wird¹⁴. Nur noch in wenigen Regionen werden Totenwache und Totengebet im dörflichen oder nachbarschaftlichen Miteinander übernommen. Immer seltener ist eine religiös markierte Zäsur in der Individualbiographie auch ein soziales Ereignis. Trotz aller Bemühungen, die Taufe als Sakrament der Initiation in die kirchliche Gemeinschaft auszuweisen, ist sie in vielen Fällen doch nur ein Focus für Familienfeiern geblieben. Der Gemeindebezug ist sekundär, die Biographienähe aber unabdingbar, wenn es zu einem für das Subjekt belangvollen Kontakt mit der Kirche kommen soll.

Empirische Studien in einem Kölner Stadtviertel belegen, daß eine die Riten der individuellen „Lebenswenden“ nachfragende Form von „Christlichkeit“ geradezu eine eigenständige, gemeindeunabhängige Form von Kirchlichkeit geworden ist¹⁵. Ihre Trägergruppen – unter denen Menschen dominieren, die intensiv in verwandtschaftliche und nachbarschaftliche Beziehungsnetze eingebunden sind – nutzen die Angebote der Kirche hochgradig selektiv und vor allem zur „Heiligung“ ihrer Lebensgeschichte

und ihres persönlichen (familiären) Beziehungsfeldes. „Familiarismus und Biographismus scheinen ihnen zugleich eine persönlich wichtige Quelle ihres Lebenssinnes zu liefern, den Glaube und Religion offensichtlich garnicht (mehr) bewässern können ... Zur Vitalisierung der außerkirchlichen Sinnquellen wird die Kirche häufig gewissermaßen nur subsidiär, wenn nicht parasitär genutzt durch Rückgriff auf ihre personelle und rituelle Infrastruktur an den normativen Lebenswenden“¹⁶.

Es gehört zu den Ambivalenzen der Gegenwart, daß einerseits von vielen Kirchenangehörigen die lebensgeschichtlich-ordnende und sozialintegrative Funktion der kirchlich institutionalisierten Religiosität als Motiv zur Distanzierung von der Kirche beschrieben wird. Andererseits wird gerade von Menschen, welche die dogmatischen Teilnahmebedingungen nicht erfüllen, um kirchliche Trauungen und Taufen nachgesucht. Bei näherem Hinsehen wird jedoch deutlich, daß diese oft weniger daran interessiert sind, von der Kirche biographieprägende Deutungsmuster zu erhalten. Die Nachfrage nach Riten und Symbolen richtet sich 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, um dessen willen es dieses Ritual gibt, als um eine „offizielle“ Sinndeutung. Das Interesse an religiösen Inhalten bemißt sich auch hier weitgehend danach, ob und inwieweit sie Prozesse der Selbstthematization und Selbstbeobachtung in Gang setzen. Zahlreiche Anbieter auf dem Markt der Sinnstifter haben sich auf diese Erwartungshaltung bereits eingestellt. Sie knüpfen bei der „unerfüllten Innerlichkeit des Subjekts und seinem Bewußtsein defizitärer Authentizität an und bieten diesem eine Projektionsfläche, in der sich das Subjekt wiedererkennt, statt diesem mit einer Umkehrforderung eine Änderung seiner Lebenspraxis zuzumuten“¹⁷.

14 Vgl. etwa R. BÖHM, *Biographie und Ritual*. Biographie in der Perspektive kirchlicher Amtshandlungen, in: M. WOHLRAB-SAHR (Hg.), *Biographie und Religion*, 180–197.

15 Vgl. R. KECSKES/CHR. WOLF, *Konfession, Religion und soziale Netzwerke*, Opladen 1996.

16 M. N. EBERTZ, *Kirche im Gebenwind*, 91 f.

17 H. SAUER, *Abschied von der säkularisierten Welt?*, in: ThPQ 143 (1995) 345.

Die theologische Auseinandersetzung mit dieser „Individualreligion“ kommt an einer Rekonstruktion sowohl der gesellschaftlichen Umstände als auch der Motive und Ziele auf Seiten der Subjekte eines selektiven religiösen Bewußtseins nicht vorbei. Dabei greift die Frage noch zu kurz, ob bewußte Auswahl und wohlbegründete intellektuelle Aneignung oder das von Moden und Zufällen beeinflusste Aufsammeln religiösen Treibgutes hinter den skizzierten Phänomenen steht. Es ist vorher noch zu untersuchen, warum und mit welchen Erwartungen noch immer nicht wenige Zeitgenossen angesichts der Herausforderungen, die mit der Nötigung zur Selbstgestaltung des Daseins und mit den anfallenden Koordinations- und Integrationsleistungen verbunden sind, bei religiösen Sinnsystemen Vergewisserung und Inspiration, Identität und Intimität suchen. Warum sind die Menschen gerade auf diese Weise religiös? Was ist das spezifische Bezugsproblem der sich religiös artikulierenden Nachfrage nach Identität und Kontinuität in der eigenen Biographie?

5. BIOGRAPHIE UND LEBENSINN: RELIGION UND IDENTITÄT

Für individualisierte Gesellschaften ist die Erosion und abnehmende Bindungswirkung traditioneller Sozialzusammenhänge, das Verblasen lebensweltlicher Prägungen (z.B. Milieu, Konfession) und industriegesellschaftlicher Lebensformen (Klasse, Schicht) bezeichnend. Lebenslauf und -situation der Individuen werden aus überkommenen Standards herausgelöst und diese Standards werden wiederum abgelöst von „marktförmigen“ Austauschprozessen, die zunehmend Wertpräferenzen, Lebensstil und Rollenverhalten bestimmen. Aus der Pluralisierung von Lebensformen, Sinnsystemen (Weltanschauungen) und Verhaltensoptionen resultiert eine Zunahme entscheidungs- und auswahlabhängiger Biographieanteile. Zugleich aber wird das Subjekt in den verschiedenen sozialen Sphären des Sozialen (Wirtschaft, Politik, Technik etc.) mit jeweils spezifischen Eigengesetzlichkeiten konfrontiert bzw. diesen unterworfen. Wo aber in einer Gesellschaft mit verteilten Zuständigkeiten übergreifende Sinnzu-

sammenhänge 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 daher zur Ausdifferenzierung von Lebensstilen, die Ausdruck eines Entwerfens und Experimentierens mit variablen Mustern von „Lebenssinn“ sind. Das Religiöse begegnet hier nur mehr von Fall zu Fall. Aus den ehemals von konfessionell-sozialen Milieus vorgeformten Lebensläufen, „die über lange Zeiträume hinweg mit religiösen Biographien weitgehend identisch waren, sind Lebensläufe geworden, in denen Religion nur noch als biographisiertes – der Biographie gleichsam als „Ornament“ hinzugefügtes – Versatzstück vorkommt“¹⁸. Darin spiegelt sich noch einmal eine Besonderheit funktional differenzierter und weltanschaulich pluraler Gesellschaft: „Wir ‚haben‘ unsere Identität nicht mehr durch konventionelles Eingefügtsein in eine symbolisch codifizierte Lebensdeutung. Unser ‚Selbst‘ begegnet uns vielmehr in vielfacher Ausführung, und das umso stärker, je mehr wir uns auch in der Außenperspektive, also im Schnittpunkt interdependenter sozialer Systeme wahrnehmen. Zu ihnen gehört nun auch die Religion als eines unter anderen. Indem auch das Religiöse zu einem Aspekt neben den übrigen Aspekten unserer politischen, wirtschaftlichen, beruflichen, familiären usw. Existenz herabgesetzt ist, begegnet uns unser ‚Selbst‘ so facettenreich“¹⁹ daß jeder Versuch, Biographie und Identität nur auf *einen* Nenner zu bringen, vom Scheitern bedroht ist. Allenfalls „Berufschristen“ wird es noch vergönnt sein mehr als nur gelegentlich, von Fall zu Fall *auch* religiös zu sein. Alle übrigen aber sind es nur auf Zeit ...

Mag in diesen Indizien einer schwindenden Alltagsrelevanz nochmals ein Grund für die abnehmende kulturelle Antreffbarkeit des Christentums erkennbar werden, so ist es theologisch um

18 P. ALHEIT, *Religion, Kirche, Lebenslauf*. Überlegungen zur ‚Biographisierung‘ des Religiösen, in: ThPr 21 (1986) 131.

so aufschlußreicher, jene Anlässe und Umstände präziser zu analysieren, die innerhalb dieses Trends zugleich auf die lebensweltliche Unabgegoltenheit des Religiösen verweisen. Von der Fähigkeit, sich auf diese Anlässe und Umstände einzulassen, hängt entscheidend der Erfolg jener Versuche ab, welche die Gehalte des Evangeliums existentiell belangvoll erschließen und dabei die „Kirche als Ort religiöser Deutungskultur“ (W. Gräß) erweisen wollen²⁰.

Religiöse Interpretamente des Daseins stoßen heute vor allem dann auf Interesse, wenn für ein Individuum das Reflexivwerden seiner Biographie ansteht. Gefragt ist Religion etwa dann, wenn es um die Integration der eigenen Lebenszeit in eine Geschichte geht, die mehr erzählt als die „erinnerbare Summe seiner Einzelmomente und so erst ein Bild meiner Person entstehen läßt, dann, wenn es um die anerkennende Bezugnahme auf unverfügbare, in Handlungssinn nicht mehr integrierbare Daseinsbedingungen geht, dann, wenn das eigene Leben in den Gründen, denen es sich verdankt, die aber gerade nicht in seiner eigenen Macht stehen, ausgelegt und seiner selbst vergewissert sein will“²¹. In solchen Situationen wird deutlich, daß das Leben mehr ist als eine Kette von Wahlakten und daß es nur kurzfristig etwas bringt, sich eine „multiple Identität“ zugelegt zu haben, die das Subjekt auf nichts festlegt, aber überall dabei sein läßt, wo sich etwas Interessantes abspielt. Nur vorübergehend kann es gelingen, jene funktionale Differenzierung des Sozialen, welche das Signum der Moderne ist, innersubjektiv zu wiederholen.

Es wäre ein religions- und sozialtheoretischer Kurzschluß, wollte man aus dem Rückgang der lebensordnenden Kraft christlich-kirchlicher Lebensdeutungen ein Verschwinden jener Daseinsprobleme ableiten, auf die sich diese Deutungen beziehen. 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. Mag in unsere Biographien schon von Kindheit an die Erfahrung

struktureller Pluralisierung eingraviert sein und zu der Einsicht nötigen, „daß das Leben faktisch nicht unter einem Gesetz steht – schon gar nicht unter dem Gesetz Christi, oder unter den Gesetzen der Kirche“²², so bedarf es doch einer Kompetenz, mit der Pluralität sozialer und funktionaler Eigengesetzlichkeit umzugehen, gerade wenn und weil diese Kompetenz von diesen strukturell pluralisierten Sozialsystemen nicht vermittelt wird. 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 können²³.

Worin vor diesem Hintergrund dann ein „eigenes“ Leben besteht und was aus christlicher Sicht eine „sinnvolle“ Biographie ausmacht, läßt sich zwar unter den Bedingungen soziokultureller und religiöser Pluralität immer schwieriger zur Geltung bringen, da „die Anschlußfähigkeit des kirchlich tradierten Symbolsystems der christlichen Religion durch Interpretationsanstrengungen immer erst herzustellen ist“²⁴. Der Grund dafür liegt jedoch nur zu einem geringen Teil in einer völligen religiösen Indifferenz der Individuen. Vielmehr stoßen christliche Deutungsmuster auf eine von den Individuen bereits geleistete Sinnreflexion, so daß nicht eine Lebensdeutung auf eine Lebenslage oder ein Sinnangebot auf eine Sinnerwartung trifft. Das Eingehen der Kirche auf eine „unbehaute Religiosität“ (P. M. Zulehner) trifft also auf ein bereits als religiös behauptetes, selbstangemutetes Arrangement von Interpretamenten des Daseins.

Oft werden diese synkretistischen Arrangements im kirchlichen Handeln ignoriert oder negiert. Dies geschieht vor allem dort, wo die Verhaltens- und Erwartenserwartungen von Vertretern des kirchlichen Amtes und Angehörigen des

19 W. GRÄB, *Kirche als Ort religiöser Deutungskultur*. Erwägungen zum Zusammenhang von Kirche, Religion und individueller Lebensgeschichte, in: U. BARTH/W. GRÄB (Hg.), *Gott im Selbstbewußtsein der Moderne*, Gütersloh 1993, 229.

20 Vgl. zum Folgenden ebd., 222–239.

21 EW., 223

22 M. N. EBERTZ, *Kirche im Gegenwind*, 103.

23 Vgl. hierzu R. ENGLERT u.a. (Hg.), *Christlicher Glaube als Lebensstil*, Stuttgart 1996.

24 W. GRÄB, *Kirche als Ort religiöser Deutungskultur*, 232.

„Kirchenvolkes“ auseinandergehen, d.h. wo die Funktionsträger der Kirche ihre Erwartungen gegenüber den Mitgliedern ihrer Kirche vor allem auf die Befolgung dogmatisch-kirchenrechtlicher Normen und Kriterien richten und die Erwartung der religiösen Subjekte darauf konzentriert ist, ob die kirchlichen Deutungsschemata und symbolischen Handlungen ihnen helfen, sich in ihrer konkreten Lebenssituation verstehen und annehmen oder ein besonderes Lebensereignis festlich begehen zu können, – und zwar unabhängig von kirchlichen Teilnahmebedingungen, die über das Getauftsein und die Zahlung von Kirchensteuer hinausgehen. Vielfach wird erwartet, daß von seiten der kirchlichen Funktionsträger keine weiteren Leistungen erwartet werden, damit diese ihrerseits die gewünschten Symbolhandlungen vollziehen. Entsprechend groß ist die Enttäuschung, wenn statt einer produktiv-konstruktiven Anknüpfung an diese Erwartungen das „Andemonstrieren“ kirchenoffizieller Lehrinhalte praktiziert wird. Die Liturgie wird dann zum Ort katechetischer Unterweisung, die nur rudimentär vorhandenes Glaubenswissen auffüllen soll. Die Spendung von Sakramenten wird von der vorherigen Teilnahme an Glaubenskursen abhängig gemacht, die in zeitlicher Dauer und inhaltlicher Breite immer stärker ausgedehnt werden. Daß solche Veranstaltungen ihre Berechtigung haben, steht außer Zweifel. Denn anders als in einer volkskirchlichen Situation kann man nicht mehr davon ausgehen, daß eine Biographie christlich-religiös imprägniert ist, so daß es unumgänglich ist, religiöses Basiswissen „nachzuliefern“. Aber die seit einiger Zeit beobachtbare Überfrachtung kirchlicher Symbolhandlungen mit katechetisch aufbereiteten Glaubensinformationen wird auf Dauer weder der Liturgie noch der Katechese zugutekommen. Sie zeigt vielmehr einen bemerkenswerten Vertrauensverlust in die transzendenzerschließende Kraft, die solchen Symbolhandlungen kraft ihres Vollzuges eigen ist. Vielen kirchlichen Ritualen kommt gerade deswegen eine heilende, tröstende und aufrüttelnde Wirkung zu, weil sie wenige Worte machen. Wie deplaziert ist es, während eines kirchlichen Begräbnisses ein moralisierendes „memento mori“ an die Angehörigen zu richten. Und wieviel unmittelbarer macht jenes Gebet

betroffen, das am offenen Grab für jenen Menschen gesprochen wird, der als nächster „aus unserer Mitte abberufen wird“!?

6. ANSCHLUSSFÄHIGKEIT – ODER:

DIE MENSCHEN NEHMEN, WIE SIE SIND

Die religiöse Sinnreflexion des Lebens kann sich für die Kirche nicht in der Ausgabe vorgestanter Sinnschablonen erschöpfen, sondern muß von dem her erfolgen, was die Menschen selbst einbringen können und wollen. Das Gelingen religiöser Kommunikation, die von der Kirche ausgeht, ist vor diesem Hintergrund in hohem Maße abhängig von ihrer Resonanzfähigkeit. Damit ist gemeint, daß die „Kirche sehr viel stärker die existentiell-religiösen Sinn-erwartungen, die von den Menschen im Kontext ihrer Lebens- und Alltagswelt selber immer schon entworfen werden, aufsuchen, aufnehmen und im Auslegungszusammenhang des Evangeliums verarbeiten müßte. [...] Die entscheidende Frage ist, inwieweit es der Kirche ... gelingt, sich ohne Scheu darauf einzulassen, daß die Menschen sich in ihrer Selbstdeutung als „autonom“ anmuten, sie sich deshalb auch in der Position begreifen, zwischen religiösen Deutungsangeboten wählen zu können, sie jedenfalls die Kirche als Instanz vorgefertigter Antworten nur selten zu akzeptieren noch bereit sind“²⁵.

Darauf sich einzulassen bedeutet vor allem einen anderen Umgang mit den überlieferten Symbolbeständen des Christentums, als diese nur auf dogmatische Wahrheitsbehauptungen und moralische Sollensansprüche festzulegen. Das Evangelium gibt eben nicht nur zu denken und zu tun. Es gibt vor allem dem Menschen die Möglichkeit, sich und die Welt neu und anders zu verstehen. Dogma und moralisches Gebot finden nur dann Gehör, wenn das Subjekt in seinen lebensweltlichen Erfahrungen selbst und unvertretbar die Gewißheit von der lebensermöglichenden Wahrheit des dogmatisch und ethisch Codierten machen kann. Kaum anders

25 W. GRÄB, *Auf den Spuren von Religion*. Notizen zur Lage und Zukunft der Kirche, in: ZEE 39 (1995) 49.

26 Vgl. ST. KNOBLOCH/H. HASLINGER (HG.), *Mystagogische Seelsorge*. Eine lebensgeschichtlich orientierte Pastoral, Mainz 1991.

kann das Evangelium zum Inhalt und Gegenstand seiner religiösen Selbstverständigung werden. Ein Weg dazu mag in der Steigerung der „mystagogischen“ Kraft von Gottesdienst, Sakramentspendung und Katechese liegen²⁶. Eine andere Möglichkeit besteht darin, sensibel zu werden für lebensweltliche Ritualisierungen und religiöse Grundierungen des Alltags, auf die das Evangelium korrelativ zu beziehen ist²⁷. In jedem Fall ist von Seiten der Kirche Sensibilität für den Wunsch vieler Menschen gefordert, an den Übergängen und Bruchstellen des Lebenslaufes, angesichts der Erfahrungen der Inkonsistenz und der Irritation, der Durchbrechung des Üblichen und Gewöhnlichen sich dessen vergewissern zu können, was das Leben

„ausmacht“, d.h. begründet, erfüllt und vollendet. Daß unter den Zeitgenossen, die solche Vergewisserungen nachfragen, „auch Unentschiedene, Unreligiöse und selbst sich als Atheisten verstehende Menschen sind, zeigt, daß dieser Wunsch in tiefen vorrationalen Schichten der Menschen angesiedelt ist, der auf der rationalen Ebene kulturell nicht leicht auszurotten ist“²⁸. Die Moderne setzt in weitaus höherem Maße solche Nachfragen frei, als professionelle Glaubensdeuter, die nur auf den kirchlichen Binnenraum fixiert sind, wahrhaben wollen.

27 Vgl. hierzu etwa die Arbeiten von H. TIMM, *Zwischenfälle. Zur religiösen Grundierung des All-Tags*, Gütersloh 1986; DERS., *Diesseits des Himmels. Welt- und Menschenbildung. Facetten der Religionskultur*, Gütersloh 1988.

28 P. M. ZULEHNER/H. DENZ, *Wie Europa lebt und glaubt*, 238.