

Religion in der Alltagskultur

Wilhelm Gräß

Der Begriff des „Alltags“ steht für das, was in unserer Lebenswelt das Normale, Gewöhnliche, so oder so für jedermann geltende ist, steht für diejenige routinisierten Verhaltensabläufe, in denen wir uns immer schon vorfinden, die wir so oder so lernen und übernehmen. Er ist die uns ebenso vorgegebene wie von uns immer schon mitgestaltete und mitdargestellte soziale Welt.¹

Der Begriff der „Alltagskultur“ steht darüber hinaus für das Ensemble der ästhetischen Zeichen und ihrer Bedeutungen, der symbolischen Codes, für die Deutungsmuster und Interpretationskategorien, vermöge deren wir uns in der gewöhnlichen Welt des Alltags orientieren, die uns diesen Alltag so oder so als sinnvoll erleben lassen. „Kultur“ meint die Kodifizierung derjenigen Sinnstrukturen, die unsere Vorstellungen vom Leben und unsere Einstellungen zum Leben formieren und prägen.

Unter Alltagskultur ist also die Sinnwelt oder - besser gesagt - sind die Sinnwelten des gewöhnlichen Lebens zu verstehen. Denn von Sinnwelten ist heute zu sprechen und entsprechend demnach auch eher von Alltagskulturen. Nicht nur die Expertenkultur hat sich unter den Bedingungen der fortgeschrittenen Moderne in weitgehend autonome gesellschaftliche Teilsysteme ausdifferenziert. Wirtschaft, Recht, Wissenschaft, Politik verlangen und erbringen sehr unterschiedliche Orientierungsleistungen im Blick auf die Erschließung und Gestaltung unserer Welt. Unter den Bedingungen der fortgeschrittenen, postindustriellen Moderne haben sich auch die kollektiven Symbolisierungen alltagsweltlicher Orientierungen ab-

1 Vgl. B. Waldenfels, Alltag als Schmelztiegel der Rationalität, in: Der Stachel des Fremden, Frankfurt/M., 1990. Waldenfels wendet sich mit N. Elias gegen die „Vorstellung vom Alltag als einer Sondersphäre“. „Der Alltag ist eins mit der Gesellschaft und der Kultur selber, insofern diese zur festen Einrichtung werden.“ (199). Waldenfels weist zurecht darauf hin, daß der Alltag, versteht man ihn als „Sphäre der Sinnablagerung und Sinnverteilung“ vielfach allzusehr als „Degradierung“ beschrieben wird, als „eine Art von kulturellem Sündenfall“ (198). In diesem abschätzigen Sinne bloßer Routinebildung muß man ihn nach Waldenfels gerade dann nicht sehen, wenn man erkennt, daß zum Alltag als dem Gewöhnlichen und Vertrauten immer auch die Kehrseite des Außergewöhnlichen und Unvertrauten gehört. Von ihm als dem anderen seiner selbst hebt sich der Alltag selber ab, indem „er selber mehr ist als Alltag“, indem „er sich selber übersteigt“ (203). Er tut dies dergestalt, daß er auch die Schwellensituationen, die riskanten Übergänge kulturell gestaltet, indem er in ihnen als „Stätte der Sinnbildung, der Regelfindung“ fungiert (199). Wir werden darauf mit der Frage nach der Religion in der Alltagskultur zurückkommen. Auch Waldenfels sieht die Religion in diesen Schwellensituationen und Übergängen alltagsweltlich seit jeher plaziert: „In dem Kontrast zwischen Alltäglichem und Unalltäglichem, zwischen Profanem und Sakralem haben von altersher Mythen und Riten ihren Ort“ (194).

gebaut. Sie haben sich pluralisiert und individualisiert. Wir haben es nun jedenfalls mit verschiedenen alltagsästhetischen Schematas zu tun, die die alltäglichen Lebensorientierungen codieren und formieren. Und wir müssen auf die Bildung unterschiedlicher soziokultureller Milieus sehen, zu denen sich Menschen mit einander verwandten alltagsästhetischen Schematas gruppieren, wobei die Übergänge zwischen diesen Großgruppen als sehr fließend zu erachten sind. Fließend sind die Übergänge, eben weil die Zugehörigkeit zu den Milieus nicht mehr auf festgeschriebenen Standes- und Klassenzugehörigkeiten aufruht, sondern unter Individualisierungsbedingungen eher durch freie Wahl und nach ästhetischen Kriterien zustandekommt. Millieuzugehörigkeit ist zu einer Frage vor allem des Geschmacks geworden.

Die Unterscheidung von Hochkultur und Popularkultur, die unter industriegesellschaftlichen Verhältnissen, welche stärker noch durch Standes- und Klassegegensätze gekennzeichnet war, angemessen gewesen sein mag, dürfte heute jedenfalls zu einfach angesetzt sein.

G. Schulze hat in seiner „Kultursoziologie der Gegenwart“ eine Untersuchung zur Alltagskultur vorgelegt². Er versteht darunter die Gestaltung und Darstellung des gewöhnlichen Lebens. Sie hat sich heute ausdifferenziert nach Maßgabe verschiedener alltagsästhetischer Schematas. Das gewöhnliche Leben bewegt sich in verschiedenen sozio-kulturellen Milieus, in denen diese ästhetischen Schematas eine unterschiedliche Gestaltung der Alltagskultur ermöglichen und prägen.

Im Blick auf die alltagsästhetischen Schemata unterscheidet Schulze zwischen dem Hochkulturschema (z.B. Literatur), dem Trivialschema (z.B. Arztroman) und dem Spannungsschema (z.B. Disco). Sie bestimmen jeweils auf unterschiedliche Weise, was Menschen in ihrer Alltagswelt gesteigerte Erlebnisgehalte vermittelt (Genuß). Sie machen ihnen identitätsverbürgende Abgrenzungen von den Erlebnispräferenzen anderer möglich (Distinktion). Sie repräsentieren vor allem auch normative Elemente einer bestimmten Lebens- und Weltansicht, symbolische Muster von Lebenssinn (Lebensphilosophie).³

Im Blick auf die sozio-kulturellen Milieus, die sich am Leitfaden dieser alltagsästhetischen Schemata und in deren unterschiedlicher Kombination bilden, differenziert Schulze zwischen Niveaumilieu, Harmoniemilieu, Integrationsmilieu, Selbstverwirklichungsmilieu und Unterhaltungsmilieu. Es sind dies soziale Großgruppen, die sich weniger auf der Basis von traditionellen Standesunterschieden, Einkommensverhältnissen und überkommenen Schichtzugehörigkeiten bilden, sondern eher nach Maßgabe unterschiedlicher Lebensstile, der Nähe und Distanz zu den verschiedenen alltagsästhetischen Schematisierungen, nach

2 G. Schulze, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt/New York 2. Aufl. 1992.

3 A.a.O., S. 125-168.

Maßgabe damit freilich auch des Lebensalters und des formalen Bildungsgrades. Immer jedoch stellen diese sozio-kulturellen Milieus alltagskulturelle Sphären dar, die die Lebens- und Weltansicht der Menschen formieren, ihre Lebensführung orientieren und ihre Erlebnispräferenzen interpretieren.⁴

II. Für die Frage nach der Religion in der Alltagskultur bzw. in den Alltagskulturen ist aufschlußreich, daß G. Schulze mit einem Kulturbegriff arbeitet, der die milieuspezifisch erfolgende semantische Operationalisierung der alltagsästhetischen Zeichen mitumfaßt. Zur Kultur gehören nicht nur diese Zeichen selbst und die Präferenzen, die ihnen milieuspezifisch zuteil werden: Z.B. Konzert, Museum, Theater, E-Musik, Literatur im Niveaumilieu; Fernsehshows, Volkstheater, Volksmusik, Bildzeitung und goldenes Blatt im Harmoniemilieu; Rockfestival, Kulturladen, Surfen im Selbstverwirklichungsmilieu usw. Zur Kultur gehören auch die Bedeutungen, die diesen Zeichen zugeschrieben werden bzw. der Lebenssinngehalt der ihnen, den alltagspraktischen Präferenzen für sie, abgewonnen wird. Zur Alltagskultur gehören nach Schulze die Sinnzuschreibungen, die die sozialen Milieus repräsentieren und die sie denen, die sich in ihnen bewegen, zustellen. Schulze spricht denn auch von „Lebensphilosophien“, die es machen, daß die sich in den sozialen Milieus jeweils aufbauende Alltagskultur nicht nur die von Menschen gestaltete und dargestellte Alltagswelt umgreift, sondern auch die Lebens- und Weltdeutung, die sie darin für sich finden⁵. Die dominante Lebenssinorientierung wird für das Niveaumilieu mit dem Stichwort der Perfektion benannt, für das Harmoniemilieu mit dem der Harmonie, für das Integrationsmilieu mit dem der Harmonie und Perfektion, für das Selbstverwirklichungsmilieu mit dem des Narzismus und der Perfektion, für das Unterhaltungsmilieu mit dem des Narzismus.⁶

Im Begriff der Alltagskultur ist dies beides jedenfalls zusammengeführt. Zur Alltagskultur gehören die gestalteten und darstellenden Gebilde der sozialen Welt, in denen wir uns normalerweise bewegen und in denen wir gewöhnlich interagieren. Es gehören zu ihr ebenso aber auch die operativen Semantiken, die Wertsetzungen und Symbolisierungsleistungen vermöge derer wir uns in dieser Welt sinnhaft bewegen und orientieren, Präferenzen ausbilden, Lebensstile und -ziele realisieren. Zur Alltagskultur gehört die in den alltagsästhetischen Zeichen beschlossene Sinncodierung unserer normativen Lebensorientierungen.

4 A.a.O., S. 277-334.

5 A.a.O., S. 112-123. „Lebensphilosophie bezeichnet im Rahmen dieser Untersuchung eine Bedeutungsebene persönlichen Stils, auf der grundlegende Wervorstellungen, zentrale Problemdefinitionen, handlungsleitende Wissensmuster über Natur und Jenseits, Mensch und Gesellschaft angesiedelt sind“, S. 112.

6 A.a.O., S. 278-330.

Diese Sicht der Dinge hat Konsequenzen, wenn wir nach der Religion in der Alltagskultur fragen. Denn, wonach fragen wir, wenn wir nach der Religion in der Alltagskultur fragen? Doch eben nach solchen Sinncodierungen, die dergestalt zur Alltagswelt gehören, daß sich in ihnen dabei die letzten Zwecke versammeln, auf die hin die Menschen ihr Leben orientieren. Religion läßt sich definieren als die Kultur der Symbolisierung letztinstanzlicher Sinnhorizonte alltagsweltlicher Lebensorientierung⁷. Sie ist dieser Definition entsprechend selber ein Kulturprodukt, gehört zur gestalteten und dargestellten Welt der Menschen gerade insofern, als diese Welt alltagskulturell immer mit den Bedeutungen zusammengeht, die sie für die sich in ihr normalerweise bewegendenden Menschen hat. Gerade wenn man sagt, daß zur Alltagskultur auch die Sinncodierungen gehören, vermöge deren die sich von Menschen gestaltete und dargestellte Welt auch in den Bedeutungen erschließt, die sie für dieselben hat, wenn sich darin immer auch ihre existentielle Sinnorientierung vollzieht, dann ist die Religion nicht etwas anderes als die Alltagskultur. Dann steht sie nicht neben oder über ihr oder gegen sie. Dann ist sie vielmehr einer ihrer Grundbestandteile. Religion gehört dann zur Alltagskultur, weil sie nichts anderes ist als ein Element der Sinncodierungen, die der gestalteten und dargestellten Alltagswelt inhärieren und denen die Bedeutungen und Wertgehalte abzugewinnen sind, die diese Welt letztenendes für die Menschen hat.

Letztenendes, sage ich, denn damit ist bezeichnet, was das Merkmal des spezifisch Religiösen ausmacht in den Sinncodierungen, die so oder so Bestandteile der Alltagskultur sind. Religiös sind diese Sinncodierungen insofern, als sie letztinstanzliche Deutungsgehalte alltagsweltlichen Daseins betreffen, somit immer auch die unbedingten Verpflichtungsgefühle, die von ihnen ausgehen. Diese letztinstanzliche Deutungsmacht führen nicht alle alltagsweltlichen Sinncodierungen mit sich - jedenfalls nicht explizit. Und auch dort, wo man ihnen eine solche zumessen könnte, werden sie vielfach doch nicht als religiöse konnotiert, weder in der Alltagskultur selber, noch in deren Soziologie.

G. Schulze spricht - wie gesagt - von „Lebensphilosophien“, die er unter die Etikettierungen von Perfektion, Harmonie und Narzismus bringt. Daß er damit durchaus so etwas wie religiöse Sinnorientierungen, also symbolisch mit ihrem Unbedingtheitshorizont vermittelte Selbstdeutungen menschlichen Lebens meint, wird freilich an der näheren Charakterisierung dieser Sinnorientierungen als „existentielle Anschauungsweise“ durchaus deutlich: „Implizit enthalten die vielen situationsspezifischen Orientierungen, mit denen wir täglich unserer Arbeit nachgehen, konsumieren, Kontakte pflegen usw., eine übergreifende Auffassung darüber, wozu wir überhaupt leben. Die zahllosen aneinandergereihten und sich überlagernden Einzelaktivitäten des Alltags stehen in einem kaum bewußten,

⁷ Vgl. W. Gräß, Auf den Spuren der Religion. Notizen zur Lage und Zukunft der Kirche. In: ZEE 39/1995, S. 43-56.

mehr gefühlten Zusammenhang mit der persönlichen Grundeinstellung zum Sinn des Lebens schlechthin. Zwar sind nur wenige Menschen dazu in der Lage, über diese Grundeinstellung spontan auf Befragen Auskunft zu geben, gleichwohl verfügen sie darüber. Leben bedeutet immer den Versuch, sinnvoll zu leben.“⁸

Alltagskulturell manifest sind die „situationsspezifischen Orientierungen“. Was unsere Alltagskultur jeweils ausmacht, zeigt sich daran, wo und wie wir arbeiten, wo und womit wir uns vergnügen, welche Präferenzen, somit auch welche Lebensstile wir angesichts des medialen Angebots alltagsästhetischer Zeichen vom Theater über bestimmte Fernsehsendungen bis hin zur Rave-Party und der Teilnahme an Selbsterfahrungsgruppen erkennen lassen. Welche Distanzierungen von anderen medialen Angeboten wir zugleich vornehmen und bewußt demonstrieren. In dem allem beteiligen wir uns nicht nur daran, wie sich unsere Alltagswelt gestaltet und zeichenhaft darstellt. In dem allem realisieren wir immer auch die existentielle Bedeutung, die unsere Alltagswelt für uns hat, sowohl im explikativen wie im normativen Sinn. Wir explizieren in symbolisch-medialer Vermittlung die Selbstdeutung unseres Daseins. Wir bestimmen die Zwecke, um deren willen wir leben.

Allerdings, was so die Alltagskultur ausmacht, sind „situationsspezifische Orientierungen“. Sie gestalten sich nach Lebensalter und Bildungsgrad unterschiedlich. Sie hängen von dem sozialen Milieu ab, zu dem wir wiederum aufgrund vielfältiger externer Randbedingungen und aufgrund internen Entscheidungswillens gehören. Und vor allem, die „persönliche Grundeinstellung zum Sinn des Lebens schlechthin“, in deren Zusammenhang die vielfältigen Einzelaktivitäten, ästhetische Präferenzen und Distanzierungen unseres Alltagslebens stehen, sind zumeist kaum bewußt, wie auch G. Schulze feststellt. Es sind jedenfalls „nur wenige Menschen dazu in der Lage, über diese Grundeinstellung spontan auf Befragen Auskunft zu geben“. D.h. eben, auf der phänomenalen Ebene der Alltagskultur bleibt die Religion, als welche diese „Grundeinstellung“ ja zu stehen kommt, weithin unsichtbar. Sie ist vom Kulturosoziologen bzw. Kulturtheologen immer erst zu erschließen. Die implizite Religion der Alltagskultur verlangt nach einer Kulturhermeneutik, die hinreichende Sensibilität besitzt für jene Vorstellungen vom Leben und Einstellungen zum Leben, welche die Präferenzen und Distanzierungen der Individuen und Individuengruppen gegenüber den alltagsästhetischen Konfigurationen und Symbolisierungen erkennen lassen.

Auffällig bleibt gleichwohl, daß der Kulturosoziologe G. Schulze offensichtlich aus zwei Gründen davon Abstand nimmt, im Blick auf die unserer Alltagskultur inhärenten lebensorientierenden Letztgewißheiten von „Religion“ zu sprechen. Statt von „Religion in der Alltagskultur“ redet er von „Lebensphilosophien“ und der „persönlichen Grundeinstellung“.

⁸ G. Schulze, a.a.O., S. 232.

Der eine Grund für die kultursoziologische Weigerung, von der „Religion in der Alltagskultur“ zu reden, scheint mir in der Reservierung des Religionsbegriffs für die Kategorisierung des kirchlichen Symbol- und Ritualsystems zu liegen. Diesem ist allerdings, wie Schulze meint, kein hochgradiger Kollektivitätsgrad mehr zuzuerkennen. Die in ihm enthaltenen Sinncodierungen sind alltagskulturell marginalisiert⁹. Der andere Grund für die religionstheoretische Abstinenz des Kultursoziologen hängt mit dem ersten zusammen. Weil er die Religion mit dem kirchlichen Symbol- und Ritualsystem identifiziert, fällt ihm auch die metaphysische Dimension in der Codierung von Lebenssinn mit dem Code der kirchlichen Religionskultur zusammen¹⁰. Er kann diese metaphysische Dimension, den Unbedingtheitshorizont in den alltagsweltlich praktizierten Selbst- und Weltdeutungen nicht mehr erkennen, geschweige denn sie als religiöse qualifizieren - nur weil sie anders (eben außerhalb der Kirche) erscheinen als ehemals.

Auffällig ist jedenfalls in beiderlei Hinsicht, daß Schulze der kirchlich organisierten Religion die Leistung zuweist, existentielles Wissen, letztgültige Sinnorientierungen hohen Kollektivitätsgrades zu repräsentieren, zugleich aber behauptet, daß das Religionssystem diese Leistung kulturpraktisch eigentlich nur unter den gesellschaftlichen Bedingungen der kirchlich dominierten Einheitskultur des Mittelalters erbracht habe¹¹. Die Alltagskultur der Gegenwart zeige demgegenüber nur die Ab- und Randständigkeit der kirchlichen Religion. Zwar seien weit über die Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts hinaus „die normativen Begriffe der christlichen Religion wie Sünde, Schuld, gute Werke, Erlösung, Vergeltung im kollektiven Weltbild der Menschen verankert geblieben“¹². Inzwischen jedoch sei dieses „metaphysisch dimensionierte Weltbild ... zerfallen“¹³. „Religiosität“, so meint Schulze, sei „zur Privatsache geworden“¹⁴. Und er folgert daraus: Es „verschwindet die metaphysische Dimension aus dem Leben vieler Menschen gänzlich, und wenn nicht, so begründet sie doch nicht mehr Gemeinsamkeit von Subjektivität auf hohem Allgemeinheitsniveau“¹⁵.

In der Sache diagnostiziert Schulze zweifellos zutreffend, daß dem kirchlichen Symbolsystem kein sehr hoher Kollektivitätsgrad mehr zuerkannt werden kann. Fraglich dürfte gleichwohl sein, ob daraus das Verschwinden der metaphysischen bzw. religiösen Dimension aus den Sinncodierungen unserer Alltagskultur und die völlige Entalltäglichsung der kirchlichen Religionskultur gefolgert werden muß.

9 A.a.O., S. 269.

10 A.a.O., S. 269f.

11 A.a.O., S. 269.

12 Ebd.

13 Ebd.

14 Ebd.

15 Ebd.

Hier stellen sich heute jedenfalls die Fragen einer Hermeneutik der Religion in der Alltagskultur.

III. Auch Schulzes Soziologie der Alltagskultur läßt die Erwägung zu, wonach keineswegs das Versickern der Religion in der sie soziokulturell unsichtbar machenden Privatisierung die Folge der Entkollektivierung ihrer kirchlichen Symbolisierung ist, sondern ihre Verlagerung in eine Pluralität von Symbolisierungsstrukturen. Diese sind zwar alle nicht mehr von hohem Kollektivitätsgrad, aber für die sich jeweils in ihrem Milieu bewegenden Menschen erfüllen sie doch eine vielfach auch letztgültige Codierung ihres Lebenssinnes. Wenn Schulze in den Bedeutungen, die Menschen bestimmten alltagsästhetischen Schematas zuteil werden lassen, auf die „Lebensphilosophie“ rückschließt, nach der sie sich alltags praktisch verhalten, dann insistiert er im Grunde darauf, daß Literatur und Kunst, Film und Disco, Fußballstadien und Theater alltagskulturelle Sinnkodierungsleistungen für die sich im entsprechenden Milieu bewegenden Menschen erbringen können. Er weist auf Sinnkodierungsleistungen alltagskultureller Zeichen hin, die denen, welche das Religionssystem herkömmlicherweise erbracht hat, funktional äquivalent sind.

Was ihnen dabei keineswegs in jedem Fall fehlen muß, ist die metaphysische Dimension, die Unbedingtheitsdimension in der Codifizierung von Lebenssinn. Es fehlt den funktionalen Äquivalenten nur ebenso wie dem kirchlichen Symbolsystem die Kollektivität, die gesellschaftsüberspannende, gesellschaftsintegrative Verbindlichkeit. Aber dies gilt unter den Bedingungen fortgeschrittener Modernität eben in jedem Fall. Nicht nur auf der Ebene der Funktionssysteme und ihrer Expertenkulturen ist die Gesellschaft hochgradig ausdifferenziert, Sie ist es auch in ihrer Alltagskultur. Auch in ihr können die Deutungsgehalte existentieller Orientierungen nicht mehr einheitlich sein. Sie differenzieren sich nach individuellen Präferenzen und erfahren ihre Verallgemeinerung allenfalls milieuspezifisch.

Die metaphysische, also alltagssinntranszendente, das alles umfassende Seinsganze ansprechende Dimension der in den Medien der Alltagskulturen manifesten Lebensdeutungen muß dabei keineswegs gänzlich zum Verschwinden kommen. Die Symbolisierung dieser Dimension kann sich ebenfalls auf andere Symbolisierungsstrukturen als die kirchlich organisierten und präsent gehaltenen verlagern, etwa auf solche, wie sie in sog. Kultfilmen oder Kultbüchern aufgebaut werden.

Vor allem jedoch gilt es darauf zu verweisen, daß die metaphysische Dimension humaner Sinndeutung auch in Gestalt des kirchlichen Symbol- und Ritualsystems alltagskulturell nach wie vor präsent ist und bei Gelegenheit alltagspraktisch auch lebenssinngenerierend respezifiziert wird.

IV. Die religiöse Grundierung des Alltags ist von der Art, daß sie den sich in ihm bewegenden Menschen nicht immer sichtbar werden muß. Darauf hat besonders

Th. Luckmann unter Aufnahme der Phänomenologie der Lebenswelt von A. Schütz aufmerksam gemacht¹⁶. Nicht immer geht es ja auch um die sinnverarbeitende Bewältigung alles verwirrender Anomieverfahrungen. Nicht immer stellt sich die Frage von Sein oder Nichtsein. Nicht immer ist es deshalb auch so, daß alltagsdienliche Sinnorientierungen nur der Symbolisierung eines umfassenden Seins- und Sinnganzen abgewonnen werden könnten. Angesichts kleiner und mittlerer Transzendenzen, vor die die einzelnen sich alltagsweltlich gestellt finden, angesichts also ihrer zeitlichen und räumlichen Standortgebundenheit und Begrenztheit, angesichts der Begegnung mit Fremdem, dem Angesicht des anderen strukturiert sich unsere Alltagswelt sinnhaft auf der Basis zahlreicher Rituale und ihrer symbolischen Codierungen. Sie fangen die Irritationen auf, die ein unregelmäßiger Tagesablauf, die Konfrontation mit unseren Mitmenschen ansonsten auslösen würden. Immer ist es der symbolisch-rituell vermittelte Deutungssinn z.B. eines Grußes, der das Sinnverwirrende der Transzendenerfahrung abfängt bzw. in verhaltensorientierenden Deutungssinn überführt. Immer ist es das Ritual, z.B. einer Begrüßungsgeste, das über eine Verhaltensunsicherheit wirksam hinweghilft. Solche rituell-symbolische Bewältigung kleiner und mittlerer Transzendenzen gelingt auch ohne daß Gott angerufen wird, obwohl auch dies keineswegs ausgeschlossen ist und in Bayern z.B., wo man sich ein „Grüß Gott“ zuruft, auch nach wie vor alltagskulturell praktiziert wird.

Auch die Bewältigung kleiner und mittlerer Transzendenzen - von denen Th. Luckmann redet - läßt heute die metaphysische Dimension in der symbolisch-rituellen Grundierung des Alltags nicht völlig verschwinden. Sie ist zumeist nur kaum explizit. Und die Alltagskultur ist solcher Eximplikation auch nicht immer bedürftig. Sie ist es um so weniger, je vielfältiger - wie es unter den Bedingungen der „Erlebnisgesellschaft“ der Fall ist - die alltagsästhetischen Zeichenkonfigurationen sind, die ähnlich wie die traditionellen Übergangsrituale - nur mit weniger Zwang - ziemlich dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen hervorrufen. Auch Theater und Literatur, Kino und Disco, Musik und Kunst sind so in den Alltag eingelassen, daß sie ihn zugleich unterbrechen, Auszeiten gewähren, in denen sich ein symbolisches Universum aufbaut, das dem Alltag insgesamt seine sinnhafte Grundstruktur, wie unter Umständen eben auch seine sinnverwirrende Antistruktur einzeichnet. Darauf hat V. Turner mit seiner Ritualtheorie hingewiesen¹⁷.

Zur religiösen Grundierung des Alltags reichen die alltagsästhetischen Zeichenkonfigurationen mit ihren milieuspezifischen Präferenzen und Distinktionen immer öfter aus, aber eben doch nicht immer. Sie reichen dann nicht aus, wenn es

16 Th. Luckmann, *Die unsichtbare Religion* (1967), Frankfurt/M. 1991; A. Schütz/Th. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt* (1952), 2 Bde. Bd. 1, Frankfurt/M. 1979, Bd. 2, 1983.

17 V. Turner, *Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels*. Frankfurt/M./New York 1989.

zu jenen Schwellensituationen, zu den Zwischenfällen des Alltags kommt, die vor die großen Transzendenzstellen stellen, angesichts derer sich auch diejenigen Deutungsfragen stellen, die wir als die eigentlich religiösen anzusprechen gewohnt sind. Dann also, wenn es zu Widerfahrnissen kommt, die durch die alltagsästhetischen Sinncodierungen auf vielfache Weise vermittelbare Grundannahme radikal in Frage stellen, daß das Leben begreifbar sei und daß wir uns mit Hilfe unserer alltagskulturellen Symbol- und Ritualstrukturen sinnvoll in ihm orientieren und verhalten können¹⁸. Dann braucht es die Symbolisierungs- und Ritualisierungsleistungen explizit des Religionssystems, also der Kirche.

C. Geertz sieht in seinen Überlegungen zur Religion als „kulturellem System“ in der rituell-symbolischen Verarbeitung solcher radikal sinnverwirrender Widerfahrnisse diejenige Leistung, die spezifisch das Religionssystem alltagskulturell repräsentiert und erbringt¹⁹. Wir mögen zwar auch da an die funktionale Äquivalenz ähnlicher Phänomene, wie etwa die Werke der Kunst denken. Aber sofern auch diese sich in ihrer ebenso sinnverrückenden wie sinnerschließenden Potenz nicht unabhängig von unserer ästhetischen Erfahrung zugänglich machen, führt uns diese Beobachtung wiederum nur zu Überlegungen bezüglich der inneren Verwandtschaft, also jener Ähnlichkeitsverhältnisse von ästhetischer und religiöser Erfahrung, die auch den ritualtheoretischen Ausführungen V. Turners zugrunde liegen²⁰.

C. Geertz jedenfalls sieht alltagspraktisch die Explikation der metaphysischen Dimension, wie sie implizit den alltagskulturellen Sinncodierungen immer inneohnt, dort spezifisch vom Religionssystem gefordert, wo es zu lebensgeschichtlichen Widerfahrnissen kommt, „für die es nicht nur keine Interpretation, sondern auch keine Interpretationsmöglichkeit gibt“²¹. Da ist die alltagskulturelle Präsenz des Religionssystems gefordert mit den ihm eigentümlichen Symbolisierungsleistungen und einer Ritualpraxis, die diese Symbolisierungsleistungen in alltagspraktisch tragfähige Stimmungen und Motivationen zu transformieren vermag. Wo ansonsten das in die Alltagswelt einbrechende Chaos nicht mehr zu bewälti-

18 Auf diese „Kehrseite von Unalltäglichem“, wie sie sich an den Grenzen des Alltäglichen zeigt, weist auch B. Waldenfiels hin: „An den Grenzen der vertrauten Welt lauert Unbekanntes und Unverfügbares, das uns verlockt und bedroht, und beides oft in einer delikaten Mischung aus Überraschendem und Übermächtigem. Dies betrifft in erster Linie die Entstehung, Wandlung und Gefährdung der individuellen und kollektiven Lebensordnungen selber, nämlich Geburt, Geschlechtsreife, Krankheitsfälle, Traumflüge und Tod sowie Stadtgründung, Kriege und Revolutionen, Weltentstehung, Naturkatastrophen.“ A. a. O., S. 193.

19 C. Geertz, Religion als kulturelles System. In: Dichte Beschreibung Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt/M. 1987, S. 44-95.

20 A. a. O.

21 A. a. O., S. 61.

gen wäre, ist die Symbolisierung der metaphysischen, das Seinsganze umfassenden Dimension alltagsweltlicher Sinnstrukturen gefragt, die Codierung religiösen, im Unbedingten begründeten Lebenssinns. Danach ist dann vom Menschen aus gefragt, mitten in seiner Alltagswelt: „an den Grenzen seiner analytischen Fähigkeiten, an den Grenzen seiner Leidensfähigkeit und an den Grenzen seiner ethischen Sicherheit“²². Wie umzugehen sei mit „Verwirrung“ und „Leiden“, wie mit dem „Gefühl eines unauflöselichen ethischen Widerspruchs“, darauf eine Antwort zu geben, diesem Anspruch muß „jede, auch die >primitivste< Religion irgendwie genügen“²³.

Dies stellt denn auch zu Recht gleichsam den common sense der neueren Religionssoziologie zumindest seit M. Weber dar, nicht daß das Religionssystem alle alltagskulturellen Sinnwelten mit seinen Sinncodierungen zu überformen hat. Das kann es unter den moderngesellschaftlichen Bedingungen kultureller Differenzierung und funktionaler Verselbständigung gar nicht mehr leisten. Gleichwohl aber gilt, daß das Religionssystem auch „nach der Aufklärung“ alltagskulturell am stärksten präsent bleibt und bleiben muß, wo es um die Symbolisierung der großen Kontingenztransendenzen geht. Da ist der implizit metaphysischen Grundierung aller alltagskulturellen Sinnwelten unbeschadet die explizite Symbolisierung eines Unbedingtheitshorizontes unserer alltagsweltlichen Sinnstrukturen gefordert.

Religion macht, wie M. Weber meinte, die Sinnganzheit der Welt vorstellig. Sie erbringt die Kosmisierung der sozialen Gefüge bei P. L. Berger. Sie bietet Formeln für die Bestimmbarkeit des Unbestimmbaren an nach N. Luhmann. Sie bewältigt Kontingenzen, die anders nicht in Handlungssinn reintegrierbar sind als durch die symbolisch-rituell ausgearbeitete Kultur einer Praxis ihrer Anerkennung wie H. Lübke meint. Immer wird das Religiöse in unseren alltagskulturellen Sinncodierungen dort gesehen, wo diese in der Erfahrung von Abbrüchen und Umbrüchen fraglich wird, an den Schnittstellen also auch der verschiedenen Sinnwelten, die einen riskanten Übergang verlangen. Die Leistung spezifisch religiöser Symbolisierungen wird darin gesehen, daß sie durch die Aufbietung eines schlechterdings transzendenten, weltjenseitigen, aber genau darin umfassenden Sinngrundes sowohl die Zufälligkeit sinnwidriger Erfahrungen des Uneinsichtigen, von Leiden und Ungerechtigkeit als faktisch unumgängliche anerkennt, wie auch vom transzendenten Sinnganzen her den Einspruch gegen diese Erfahrungen formuliert: christlich formuliert - die Artikulation der Sünde wie die Hoffnung auf Erlösung.

Diese der religiösen Symbolisierung eigentümliche antinomische Struktur ist freilich von den genannten Religionstheoretikern nicht immer hinreichend themati-

22 Ebd.

23 Ebd.

siert worden. Auf sie aufmerksam zu machen dürfte denn auch eine spezifische Herausforderung für die Theologie sein, also für die christlich-theologische Erschließung des alltagskulturellen Phänomens der Religion bedeuten²⁴. Denn das ist Theologie: Arbeit am Symbolsystem der christlichen Religion zur Freisetzung seiner alltagskulturellen Erschließungskraft. Die Theologie kann deutlich machen, wie die christliche Religion Kontingenz in Notwendigkeit überführt, etwa indem sie Krankheit als prinzipielle Störanfälligkeit unserer irdischen Leiblichkeit verstehen läßt, Sterben als Widerfahrnis unserer prinzipiellen Endlichkeit, Ungerechtigkeit als Resultat des in die condition humana fallenden Selbsterhaltungstrebens. Das ist jedoch nur ihre eine Stoßrichtung. Die Theologie zeigt, wie die christliche Religion in die kontingenzverarbeitenden Deutungszuschreibungen zugleich immer auch eine Reflexionskehre einbringt. Sie tut dies, indem sie in der Perspektive der Rechtfertigung bzw. des Reiches Gottes die Symbolisierung eines alles umgreifenden Seins- und Sinngrundes anbietet, der situationsspezifisch die Grundannahme erlaubt bzw. wieder herstellt, daß die sinnwidrigen Züge, die die Welt immer wieder zu erfahren gibt, dieser insgesamt keineswegs eigen sind und in der Durchsetzung dieser umfassenden Sinnrealität auch überwunden werden: „Wir sind zwar gerettet, doch auf Hoffnung. Die Hoffnung aber, die man sieht, ist nicht Hoffnung; denn wie kann man hoffen auf das, was man sieht?“ (Röm 8, 24)

Nur weil die Religion im Aufbau ihrer symbolischen Sinnwelt nicht allein die Praxis der Anerkennung von Kontingenz ist, sondern von ihrem Entwurf eines Sinnganzen her zugleich den Widerspruch zu ihr symbolisiert, kann ihrer Ritualpraxis immer auch die Generierung von Antistrukturen zu einer in ihrer Faktizität und Endlichkeit sich beruhigenden Alltagskultur zugeschrieben werden. Den Anomieerfahrungen setzt sie Rechtfertigungszusagen, Erlösungs- und Heilshoffnungen entgegen.

In dieser Gestalt, als Symbolisierung der die großen Kontingenzen transzendierten Unbedingtheitsdimension von Lebenssinn, ist die kirchlich-christliche Religion heute am stärksten zugleich auch die in der Alltagskultur präsente Religion. Sie ist die Religion auch der Alltagskultur der Menschen mit ihren an den Krisen und Wenden des Lebens- und Jahreszyklus angelagerten Ritualen²⁵. In der Teilnahme an diesen Ritualen lassen die Menschen sich einbeziehen in die Lebens-

24 Darauf hat auch H. Luther treffend hingewiesen: *Schwellen und Passagen. Alltägliche Transzendenzen*, in: *Religion und Alltags. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*. Stuttgart 1992, S. 212-232.

25 Vgl. W. Gräßl, *Rechtfertigung und Lebensgeschichten. Erwägungen zu einer theologischen Theorie der kirchlichen Amtshandlungen*, in: PTh 76/1987. S. 21-38; I. Witt, *Lebensgeschichte und Alltag - Zum Verständnis der Amtshandlungen in der Volkskirche*. In: A. Grözinger/H. Luther (Hg.), *Religion und Biographie*. München 1987, S. 233-243; G. Otto, *Handlungsfelder der Praktischen Theologie*, München 1988, 287-314.

deutung der christlichen Religion. Es wird dabei, immer wieder, bei Gelegenheit, für die beteiligten Menschen selber diejenige religiöse Grundierung ihres Alltags explizit, die in der christlichen Symbolisierung des umfassenden Sinnganzen, der Wirklichkeit Gottes, beschlossen liegt.

Dennoch wäre es gänzlich verfehlt, die Religion in der Alltagskultur mit dem Kasualchristentum gleichzusetzen. Die kirchliche Religion macht den Menschen zwar ihre alltagskulturelle Vorzüglichkeit heute am ehesten in der symbolisch-rituellen Verarbeitung lebensgeschichtlicher Sinndeutungsinteressen, wie sie sich besonders angesichts der riskanten Übergänge im Lebens- und Jahreszyklus artikulieren, erkennbar. Sie hat auch darauf jedoch kein Monopol. Vor allem aber sind die Grenzen zu den kleinen und mittleren Transzendenzen in der Alltagswelt fließend und damit auch zu der Vielfalt operativer Semantiken und Sinncodierungen, die die ästhetischen Konfigurationen der Alltagskultur für eine sinnerfüllende Orientierung in ihr den Menschen anzubieten haben. Auch das große Kino entwirft Lebensdeutungsmuster, die eine vertiefte Selbstbegegnung ermöglichen. Auch die Werbung arbeitet mit Mythen, die Lebensvorstellungen und -einstellungen generieren, Stimmungen und Motivationen in den Menschen hervorrufen, die sie glauben machen, daß ihre Wirklichkeitsvorstellungen mit dieser selber übereinstimmen. Auch das Erlebnis einer Rave-Party kann den Alltag so unterbrechen, daß die, die sie leibhaft mitgemacht haben, mit anderen Augen wieder in ihn zurückkehren. Das alles und vieles mehr stellt alltagsästhetische Zeichensysteme dar, die im Blick auf die Lebensdeutungsgehalte, die Menschen ihnen abgewinnen, uns nicht nur von „Lebensphilosophien“ reden lassen sollten, sondern im Sinne der Tiefendimension ihrer Persönlichkeitsprägung, der Generierung ihrer Lebensstile, die sie in all dem erfahren, auch von ihrer Alltagsreligion. Die alltagspraktisch relevante Kultur humaner Selbstdeutung ist Religion in der Alltagskultur, sei sie nun von größerer oder geringerer Transzendenzspannweite.