

Hadwig Müller

Religionsplurale Gesellschaft – Herausforderung für die Pastoraltheologie

Zur Einführung

Die erste Herausforderung erkenne ich darin, zu einer Gemeinsamkeit im Hinschauen auf die „religionsplurale Gesellschaft“ zu gelangen. Um nicht im Allgemeinen stehen zu bleiben, werden wir aus der Nähe hinschauen müssen – und dabei kann man sich verlieren. Die Wirklichkeit, die wir „religionsplurale Gesellschaft“ nennen, ist unübersichtlich – so unübersichtlich, dass sie vor die Frage stellt, was denn eigentlich Religion heute ist. Diese Frage wiederum gewinnt an Schärfe dadurch, dass „Religion“ in öffentlichen Debatten heute keineswegs verschwindet, sondern eher an Bedeutung gewinnt.

Christliche Praxis ist von dieser öffentlichen Erwartung, von der Frage nach Religion und – zuallererst – von der Unübersichtlichkeit der Religionspluralität selber betroffen. Um nun Gemeinsamkeiten im Blick auf diese Wirklichkeit zu erzeugen, möchte ich drei Achsen vorschlagen, mit deren Hilfe wir unser Sprechen von „religionspluraler Gesellschaft“ vielleicht differenzieren können.

1. Erste Achse: Äußere und innere – oder objektive und subjektive Pluralität

Wir können den Blick auf die objektiv existierende Vielfalt von Religionen in unserer Gesellschaft richten. Wir können unseren Blick aber auch auf die subjektiv existierende Pluralität richten, sofern nämlich das Verhältnis, das Menschen zu einer oder mehrerer dieser Religionen haben, unterschiedlich ist. Dieser auf die innere Seite religionspluraler Gesellschaft gerichtete Blick zeigt sofort, dass „die christliche Praxis“, die wir zumeist „in religionspluraler Gesellschaft“ verorten, selber nicht ausgenommen ist von der Pluralität, der sie begegnet. Der Blick auf das, was ich hier die innere Pluralität nenne, verkompliziert den Sachverhalt allerdings.

Das Verhältnis, das einzelne Menschen zur Religion haben, kann nämlich in verschiedener Hinsicht plural sein: Es kann ihre eigene oder eine andere Religion oder „Religion“ allgemein – was auch immer darunter verstanden wird – betreffen. Es kann sich im Leben der Einzelnen mehrfach ändern: etwa von emotional bestimmter Begeisterung oder Ablehnung bei Jüngeren zu skeptischer Distanz oder Gleichgültigkeit oder auch zu persönlicher Auseinandersetzung und Suche bei Älteren. Schließlich können Ablehnung, Begeis-

terung, Gleichgültigkeit, Abwehr oder Suche einzelne Menschen in unterschiedlicher Weise zu Gruppen zusammenführen oder sie auch von jeglicher Gemeinschaftsbildung abhalten.

Eines wird dabei klar: Religionsplurale Gesellschaft im Sinne dieser inneren oder subjektiven Pluralität setzt voraus, dass „Religion“ nicht mehr als das Einheit und Identität herstellende Prinzip wirksam ist, als das sie bis vor Kurzem noch mächtig war. In diesem Sinn kann man von einer Schwächung der Religion sprechen; und sie erlaubt, eine „alte“ und eine „neue“ Pluralität zu unterscheiden. Damit kommen wir zur zweiten Achse.

2. Zweite Achse: Alte und neue Pluralität

Mit „alter Pluralität“ meine ich die Unterschiedlichkeit religiöser Institutionen, die in vielen Teilen Europas jahrhundertlang räumlich getrennt nebeneinander existierten¹ – Kirchen der Reform, katholische Kirchen, jüdische Gemeinden, Gruppen anderer religiöser oder quasireligiöser Prägung. „Religion“ war gleichbedeutend mit der Bindung an eine dieser Institutionen. So unterschiedlich diese untereinander waren – die Zugehörigkeit zu ihnen wirkte gleichermaßen identitätsstiftend. Sie verband Menschen in bestimmten räumlichen Grenzen, indem sie ihr privates und öffentliches Leben in gleicher Weise ausrichtete. Die verschiedenen Lebensbereiche wie Familie, Schule und Arbeit genauso wie Politik, Recht, Ethik, Kunst und Wissenschaft wurzelten alle in der jeweiligen religiösen Zugehörigkeit, die so ihre Verbundenheit und Einheit garantierte.

In dem Maß nun, in dem sich diese Lebensbereiche von der verbindlichen Macht religiöser Institutionen emanzipierten – das meint ja der Prozess der Säkularisierung –, hatten sie hier nicht mehr ihre gemeinsame Grundlage und verselbständigten sich. Fortan kam und kommt es heute jedem Einzelnen zu, die getrennten Bereiche in seinem Leben zu verbinden. Der Prozess der Säkularisierung geht notwendig mit einer zunehmenden Individualisierung und Subjektivierung der Lebensbereiche einher. Wo früher eine der religiösen Institutionen Einheit und Identität in einem menschlichen Leben garantierte,

¹ In den Niederlanden und in Belgien ist dafür der Begriff „verzuiling“ – „Versäulung“ (Karl Gabriel) – geprägt worden. In Frankreich beschreibt Albert Rouet in entsprechender Weise den überkommenen pluralen Kontext seines Bistums im Unterschied zum gegenwärtigen neuen pluralen Kontext: Vgl. Albert Rouet, *Repenser la pastorale dans un contexte pluriel*, in: *Revue Lumen Vitae* 73 (2008) 3, 285–298.

muss jetzt jeder Einzelne die auseinanderstrebenden Bereiche seines Lebens selber zusammenbringen und ihnen einen einheitlichen Sinn geben.²

Diese „neue Pluralität“ kann man in einer zunehmenden Vielfalt religiöser Ausdrucksformen und Gruppierungen erkennen, die sich ständig weiter verändert. Individualisierung, Subjektivierung und De-Institutionalisierung bringen eine religiöse Landschaft hervor, die in Bewegung bleibt und in der die Grenzen der Religionen als symbolischer Systeme verschwimmen. Auf diese zuletzt genannten Aspekte gehe ich kurz ein:

2.1 Individualisierung und De-Institutionalisierung

Weil hier oft Wertungen ins Spiel kommen, bei denen heutigen Generationen Individualismus, Relativismus und mangelnder Gemeinschaftssinn vorgeworfen werden, möchte ich noch einmal ausdrücklich darauf zurückkommen, dass die mit der Säkularisierung einhergehende Individualisierung zunächst Not und Last bedeutet.

Ihre Identität ist den Einzelnen nicht mehr durch ihre Zugehörigkeit zu einer religiösen Institution vorgegeben. Sie müssen sie selber hervorbringen. Das ist eine Herausforderung, besonders für an den Rand gedrängte Menschen, die sich als fremdbestimmt und heute noch einmal mehr in Widersprüchen zerrissen erfahren.³ Sie sollen anpassungsfähig und flexibel in einer immer mobileren Gesellschaft sein, zugleich aber auch eigenen Stand haben. In diesen widersprüchlichen Forderungen müssen sie selber die Bezugspunkte finden, die ihre Existenz ausrichten.

Hier liegt nun die erste Zuständigkeit von Religion und Glauben. Sie dienen den Einzelnen dazu, ihre Identität aufzubauen – die durch religiöse Zugehörigkeiten nicht mehr vorgegeben ist, sondern eine Herausforderung an die Freiheit eines oder einer jeden darstellt. Wenn drei Viertel der Franzosen der Aussage zustimmen, dass jeder seine Religion selber definieren soll, unabhängig von den Kirchen, so gilt diese Tendenz nicht nur in Frankreich. In der Weise zu glauben möchte jeder frei bleiben – auch wenn dies zugleich eine

² Das hier zugrunde liegende Verständnis des Prozesses der Säkularisierung verdanke ich Jean-Marie Donegani. Vgl. Jean-Marie Donegani, *La liberté de choisir. Pluralisme religieux et pluralisme politique dans le catholicisme français contemporain*, Paris 1993, hier bes. 338–357. Vgl. ders., *Inkulturierung und Vorschläge des Glaubens in einem Säkularisierungskontext*, in: Hadwig Müller (Hg.), *Freude an Unterschieden – Kirchen in Bewegung. Den Glauben vorschlagen in der heutigen Gesellschaft*, Ostfildern 2002, 52–63.

³ Ich beziehe mich hier vor allem darauf, wie Denis Villedieu die spannungsreiche Dynamik heutiger Wandlungsprozesse beschreibt: Vgl. Denis Villedieu, *Angesichts einer terra incognita*, in: Hadwig Müller (Hg.), *Neues erahnen. Lateinamerikanische und europäische Kirchen im Gespräch*, Ostfildern 2004, 93–99.

Last ist. Die Suche nach der Ausrichtung der eigenen Existenz hat etwas Nomadenhaftes. Sie bringt eine andauernde Wanderschaft mit sich, mit wechselnden Weggefährten. Die französische Religionssoziologin Danièle Hervieu-Léger ist ja dafür bekannt geworden, diese Suchbewegungen mit den Typen von „Pilger und Konvertit“ zu beschreiben.⁴

Je mehr Einzelne den Glauben, durch den sie sich identifizieren, selbst bestimmen, desto mehr streben sie danach, diese Erfahrung mit anderen, die ähnliche geistliche Neigungen haben, auszutauschen. Dabei ist den Beteiligten wichtig, dass jeder wirklich eigenes Erleben mitteilt, dass der Austausch untereinander jeden berührt und dass jeder in seiner Freiheit geachtet wird. Frère Rudolf, evangelischer Pastor und Bruder der Gemeinschaft von Taizé, der schon lange in Brasilien lebt, spricht in diesem Zusammenhang von religiösen Selbsthilfegruppen. Diese sind oft kurzlebig; solange sie bei der Orientierung und beim Aufbau der Identität helfen, werden sie aufgesucht und dann auch wieder verlassen. Die Einzelnen lösen sich von den alten religiösen Institutionen – und es stellt sich die Frage, was dann eigentlich „Religion“ ist.

2.2 Auflösung der Grenzen der Religionen als symbolischer Systeme⁵

Vor allem drei Merkmale prägen die religiösen Haltungen in Europa. Nicht nur in den neuen Bundesländern wächst die Zahl der Menschen, die sich selbst als „religionslos“ einstufen. Außerdem wächst die Zahl derer, die zwischen ihrer Gläubigkeit und ihrer Zugehörigkeit zu einer religiösen Institution eine klare Trennung vornehmen und eine Gläubigkeit ohne Zugehörigkeit verteidigen – „believing without belonging“ ist das von Grace Davie geprägte Schlagwort. Und schließlich wächst die Zahl derjenigen – Christen und anderer –, die ihre religiöse Identität herausstreichen und durch ein besonderes „Profil“ zu bestätigen wünschen.

Die Pluralisierung des religiösen Bewusstseins beinhaltet ein Verschwimmen von Unterscheidungen, die bisher klar zu sein schienen: Wer sich als religionslos bezeichnet, will damit nicht unbedingt sagen, dass er oder sie an nichts glaubt oder keine spirituellen Interessen hat. Und wer sich als gläubig bezeichnet, stimmt nicht unbedingt den Glaubensinhalten zu, deren Zustimmung von ihm oder ihr erwartet wird. Die Formen, die Glauben und Gläubigkeit annehmen, entziehen sich weitgehend der Einflussnahme und Kontrolle der religiösen Institutionen, der christlichen Kirchen an erster Stelle. Die An-

⁴ Vgl. Danièle Hervieu-Léger, *Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung (Religion in der Gesellschaft 17)*, Würzburg 2004.

⁵ Vgl. Jean-Paul Willaime, *Le retour du religieux dans la sphère publique. Vers une laïcité de reconnaissance et de dialogue (Convictions & société)*, Lyon 2008, hier bes. 27–38.

erkenntnis des Pluralismus wird zum inneren Bestandteil des Verständnisses von Wahrheit: In den letzten 50 Jahren ging der Prozentsatz derjenigen, die meinen, es gebe eine einzige wahre Religion, von 50 % auf 5 % zurück – so lautet das Ergebnis einer Untersuchung, die Jean-Paul Willaime, Leiter des europäischen Instituts für Religionswissenschaften in Paris, zitiert.⁶

Die Individualisierung hält die religiöse Landschaft umso mehr in Bewegung, als die Einzelnen seit den letzten Jahrzehnten Nähe in der Maßeinheit der Welt erfahren: So stellen etwa die modernen Informationstechnologien heute ein Kommunikationsnetz bereit, das räumliche Entfernung zum Schwinden bringt und nicht-räumliche Nähe hervorbringt; jeder kann einem anderen nahe sein, auch wenn er oder sie Tausende von Kilometern entfernt ist. Der Horizont der Wahrnehmung religiöser Wirklichkeit hat sich damit unbegrenzt geöffnet. Die Begegnung der unterschiedlichsten religiösen Ausdrucksweisen kann Neugier bewirken und zu Annäherung oder Vermischung führen, aber auch genauso zu Ängsten, Abgrenzung und zur Betonung und Verteidigung dessen, was als das Eigene angesehen wird. Im weltweiten Netz, das die Gebundenheit an Zeiten und Orte zum Verschwinden bringt, spielen Raum und Zeit, die Geschichte einer Religion und ihre darin erinnerte und ihre Einheit definierende Besonderheit keine Rolle. Umso leichter können die Einzelnen aus den verschiedenen religiösen Symbolsystemen die Elemente auswählen, die ihnen hilfreich erscheinen, um ihre Identitäten aufzubauen.

2.3 Religionen als „heilige Zelte“

Die Loslösung von einem Raum und das Vergessen ihrer Geschichte verändern die Religionen. Sie lösen sich auf und setzen sich neu zusammen als Subkulturen und als vernetzte Gemeinschaften, die in einer pluralistischen Gesellschaft dadurch zu identifizieren sind, dass sie – je unterschiedlich und mehr oder weniger ausdrücklich – einen kulturkritischen Akzent setzen. Anders als eine Gesellschaft, die nicht mehr in der Lage ist, im Namen eines bewegenden Mythos oder einer „großen Erzählung“ einen für alle erkennbaren Sinn anzuzeigen, bieten die Religionen als bewegliche und vernetzte Subkulturen Menschen die Möglichkeit, in ihrem Leben, in ihren Beziehungen und ihrem Sterben, in ihrem Glück und ihrem Leiden Bedeutung und Sinn zu erkennen. Im Anschluss an amerikanische Soziologen spricht Jean-Paul Willaime in diesem Zusammenhang von „heiligen Zelten“ in der Gesellschaft.⁷ Die damit verbundene Beweglichkeit, die Auflösung und Neuzusammensetzung religiöser Wirklichkeit in unterschiedlichen global vernetzten Überzeu-

⁶ Willaime, *Le retour* (s. Anm. 5) 29.

⁷ Vgl. Willaime, *Le retour* (s. Anm. 5) 32.

gungsgruppen, die von Einzelnen so lange gesucht werden, wie sie ihnen beim Aufbau ihrer Identität eine Hilfe sind, gilt nicht nur für Religionen, die eine Minderheit in einer Gesellschaft waren, sondern genauso für diejenigen wie das Christentum, die bisher mehrheitlich die Kultur einer Gesellschaft prägen.

Diese Beschreibung der neuen Pluralität einer religionspluralen Gesellschaft ist eine Annäherung, die so unbestimmt bleiben muss wie die Wirklichkeit, der sie gilt. Damit sind wir bei der dritten Achse.

3. Dritte Achse: Bestimmte und unbestimmte Pluralität

Für die Bestimmung religiöser Wirklichkeit gilt bisher eine Typologie, die von der Frage der Zugehörigkeit ausgeht. Es ist die von Weber und Troeltsch stammende, bis heute benutzte Typologie, die „Kirche“, „Sekte“ und „Mystiker“ danach unterscheidet, wie ein Individuum zu einer religiösen Gruppe gehört: Die Zugehörigkeit, die man sich nicht aussuchen kann, macht den Typ „Kirche“ aus; die selbst gewählte Zugehörigkeit ist typisch für die „Sekte“; und die vage oder lockere Form der Zugehörigkeit kennzeichnet den „Mystiker“ oder die „Spirituelle“.

Für die Pluralität einer in „heiligen Zelten“ sich auflösenden und neu zusammensetzenden religiösen Wirklichkeit kann die Zugehörigkeit kein Unterscheidungskriterium mehr sein. Religiöse Subkulturen oder vernetzte Überzeugungsgruppen stärken die Einzelnen beim Aufbau ihrer Identität, ohne dass diese damit die Zugehörigkeit zu einer Institution verbinden. Die Frage der Zugehörigkeit genügt daher auf keinen Fall, um die Komplexität der unterschiedlichen Bezüge zum Religiösen zu bestimmen. Bei der religionspluralen Gesellschaft haben wir es in diesem Sinn mit einer unbestimmten – oder besser mit einer Wirklichkeit zu tun, bei deren Bestimmung wir darauf achten müssen, nicht in den bisher benutzten Kategorien der Zugehörigkeit zu bleiben.⁸

Schlussbemerkungen

Wenn wir von „religionspluraler Gesellschaft“ sprechen, werden wir eine vor allem auch innere oder subjektive Pluralität, eine neue, nämlich sich weiter verändernde Pluralität, und eine mit den klassischen Kategorien nicht zu bestimmende Pluralität religiöser Wirklichkeit im Auge haben müssen. Damit

⁸ Vgl. Jean Joncheray, *Pluralisme religieux, nouveaux mouvements religieux, dissémination du religieux et laïcité*, in: *Transversalités* 93 (2005) 1, 61–72.

entspricht das Wort „religionsplurale Gesellschaft“ einer Wirklichkeit, für die „Religion“ und „Religionen“ im Sinne organisierter religiöser Institutionen nicht mehr die adäquaten Begriffe sind und bei der die fortschreitende Individualisierung und Globalisierung es unmöglich machen, klare und genaue Kriterien anzugeben, was als religiös einzustufen ist und was nicht.

Dennoch ist eben diese Wirklichkeit nicht zu einem rein individuellen und privaten Phänomen geworden, das für die Gesellschaft und ihr Zusammenleben unerheblich wäre. Vielmehr steht „Religion“ wieder im Mittelpunkt gesellschaftlicher Debatten, als erhoffte Quelle für den Aufbau individueller Überzeugungen und Identitäten und für den Gewinn kollektiver ethischer Maßstäbe.

Was heißt das aber, wenn „Religion“ diese hochgradig subjektive, bewegliche und mit den klassischen Kriterien der Zugehörigkeit nicht mehr zu definierende Wirklichkeit ist? Was heißt das für eine christliche Praxis, die Teil dieser Wirklichkeit ist?

Dr. Hadwig Müller missio – Internationales Katholisches Missionswerk, Abteilung Theologische Grundlagen Goethestr. 43 D - 52064 Aachen Fon: +49 (0)241 7507-238 Fax: +49 (0)241 7507-61-238 eMail: hadwig.mueller(at)missio(dot)de
