

Was ChristInnen heute bewegt

1 Einleitung

„Was Menschen heute bewegt“ – „Was Christ(inn)en heute bewegt“: Wenn im Kongressprogramm zwei Vorträge zu diesen Themen vorgesehen sind, dann hoffe ich, dass die Veranstalter(innen) des Kongresses nicht davon ausgegangen sind, dass Christ(inn)en etwa keine Menschen wären. Es sollte vielmehr eher umgekehrt sein: Alles das, was Menschen beschäftigt, betrifft auch und zuerst die Christinnen und Christen.

Wenn dem so ist, dann bestimme ich meine Themenstellung als eine religionssoziologische Aufgabe: Es wäre zu zeigen, welche Perspektiven Christinnen und Christen aus ihrer ureigenen religiösen Sicht auf das einnehmen, was die Menschen ganz allgemein beschäftigt. In dieser Hinsicht existiert neben und mit der strukturellen Individualisierung auch eine religiöse Individualisierung. Das Stichwort der „Individualisierung“ bildet also ganz allgemein den theoretischen Hintergrund für meine Ausführungen. Was Menschen heute vordringlich beschäftigt, sind die Konsequenzen des rasanten Individualisierungsschubs in der Folge des sozialen Wandels der vergangenen zwanzig oder dreißig Jahre.

Man kann diesen Individualisierungsprozess einerseits vor einem mehr historischen und andererseits vor einem mehr systematischen Hintergrund interpretieren:

- In historischer Perspektive hat Karl Gabriel im Anschluss an Ulrich Beck die Auflösung des katholischen Sozialmilieus in Deutschland in ihrem wesentlichen Zusammenhang mit dem jüngsten Individualisierungsprozess beschrieben (Gabriel 1992, Beck 1986). Die Auflösung der „katholischen Sondergesellschaft“ (Urs Altermatt) in der Schweiz und der „Lager“ in Österreich bilden die komplementären Prozesse in den beiden genannten Ländern (Altermatt 1989; Krüggeler, Voll 1993; Zulehner u.a. 1991).
- In systematischer Perspektive wird Individualisierung als notwendiger Bestandteil der modernen Gesellschaftsentwicklung beschrieben (Luhmann 1989, Habermas 1988, Nassehi 2000). Mit der ökonomischen Expansion nach dem Zweiten Weltkrieg erleben die deutschsprachigen Länder „einen vergleichsweise sprunghaften Anstieg funktionaler Differenzierung“ (Gabriel 1992, 130). Individualisierung erweist sich systematisch als Komplement dieser modernen Differenzierung: Das moderne Individuum muss heute eine Vielzahl unter-

schiedlicher, ja widersprüchlicher systemischer Ansprüche koordinieren und darin seine Lebensführung *selbst* bestimmen.

Mit der Individualisierung haben die Menschen nicht nur allgemein größere Handlungsspielräume gewonnen und sind gleichzeitig in eine gesteigerte Abhängigkeit von anonymen Märkten und Mächten eingebunden. Auch als Christinnen und Christen sind sie heute – im Vergleich zur sozialen Kontrolle in den konfessionellen Sozialmilieus – mit einem größeren Freiheitsspielraum in religiöser Hinsicht vertraut, verbunden allerdings auch mit gesteigerten Unsicherheiten und Orientierungsschwierigkeiten.

In den beiden empirischen Teilen meines Beitrags wird zunächst die Auswertung einer religionssoziologischen Umfrage vorgenommen, um zu verdeutlichen, wie sehr auch Christinnen und Christen mit der Individualisierung des Lebenssinns beschäftigt sind (2). Maßgabe für die weiteren empirischen Beobachtungen ist dann eine bestimmte Ausprägung des religiösen und innerkirchlichen Pluralismus: Hier soll deutlich werden, aus welcher verschiedenen Perspektiven Christ(inn)en zu ganz unterschiedlichen thematischen Beschäftigungen kommen, je nachdem, wie sie sich der allgemeinen Individualisierung gegenüber verhalten (3). Zum Schluss möchte ich wenigstens andeuten, welche Aufgabe der Praktischen Theologie zukommen könnte, wenn man versucht, Christinnen und Christen – bei allen Unterschieden – zu einem gegenseitigen Verstehen zu führen (4).

Dabei bin ich noch eine Auskunft darüber schuldig, wer und warum in diesem Beitrag als „Christ“ und „Christin“ gelten soll. Ich wähle eine sehr konventionelle – und sicherlich keine theologische, sondern eine religionssoziologische – Antwort, die sich an den religiösen Dimensionen von Carles Y. Glock orientiert: Christ und Christin sind jene Menschen, die sich in ihren religiösen Orientierungen an das christliche Credo und in ihrer religiösen Praxis an die Basisanforderungen der kirchlichen Institutionen halten. Beides gehört zusammen, denn es lässt sich empirisch zeigen und plausibilisieren, dass die Dimensionen der religiösen Praxis und der religiösen Orientierungen eng zusammengehören (Jagodzinski, Dobbelaere 1993; Krüggeler 2001). Schließlich wäre noch die Dimension der ethischen Konsequenzen hinzuzufügen: Christen sind solche Menschen, die sich neben Glaube und Praxis auch an die Lehren der christlichen Lebensführung halten. Für meine folgenden Zwecke sollte eine solche formale Bestimmung ausreichen.

2 Was Christ(inn)en heute bewegt: Die Selbstbestimmung des Lebenssinns

In einem ersten Teil möchte ich aufgrund einer massenstatistischen Umfrage zu verdeutlichen versuchen, was Christen und Christinnen heute bewegen könnte.¹ Es handelt sich hier um das „International Social Survey Programme (ISSP)“ für 1998 und damit um die jüngste religionssoziologische Umfrage, die in insgesamt 30 Ländern durchge-

führt worden ist und die auch für alle bereits genannten deutschsprachigen Länder zur Verfügung steht (vgl. zum ISSP 1998 Uher 2001).

Der Fragebogen der ISSP Umfrage ist allerdings deutlich am Glaubensinhalt der christlichen Kirchen orientiert, fast alle Fragen nach religiösen Orientierungen und religiöser Praxis tragen einen christlich-kirchlichen Hintergrund. Ich konzentriere meine Auswertung daher zunächst nur auf zwei Variablenkomplexe: auf die Frage nach dem Glauben an Gott und auf die Frage nach dem allgemeinen Lebenssinn. Bei der Frage nach Gott taucht nämlich ein Item auf, das als Alternative zum christlichen Gottesglauben gelesen werden kann: „Ich glaube nicht an einen leibhaftigen (Schweiz: persönlichen) Gott, aber ich glaube, dass es irgendeine höhere geistige Macht gibt“.² Und die Frage nach dem Lebenssinn enthält Items, die aufgrund ihrer Verwendung in verschiedenen internationalen Umfragen als gut erprobt und somit als valide gelten können.

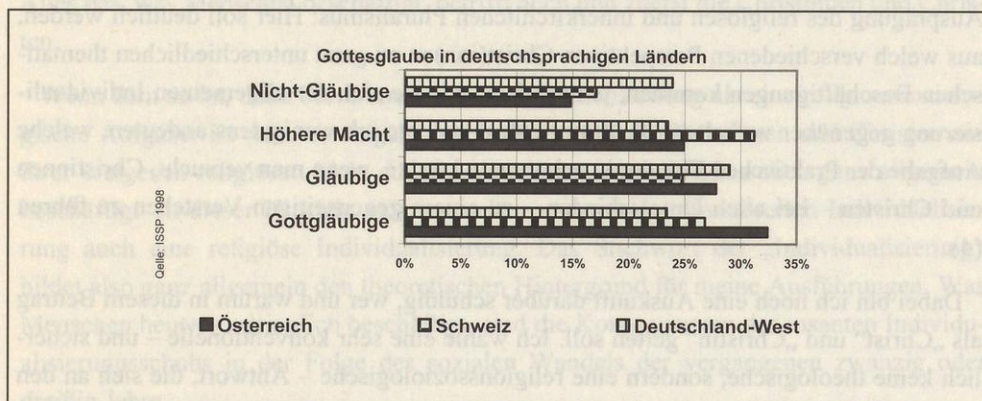


Schaubild 1

Schaubild 1 zeigt die Verteilung des Gottesglaubens³ in den drei deutschsprachigen Ländern⁴. Das konfessionell homogene Österreich weist den höchsten Anteil an „Gottgläubigen“ auf, in Deutschland-West liegen die „Gläubigen“ und in der Schweiz der alternative Glaube an eine „Höhere Macht“ vorn. Deutschland-West hat den grössten Anteil an „Nicht-Gläubigen“ und den geringsten beim Glauben an eine „Höhere Macht“. In Deutschland-West (52.4%) und in der Schweiz (51.6%) bilden „Gläubige“ und „Gottgläubige“ zusammengefasst etwa die Hälfte der Bevölkerung, in Österreich liegen sie bei 60.2%.

Frage nach dem Lebenssinn - mehr oder weniger

Quelle: ISSP 1998

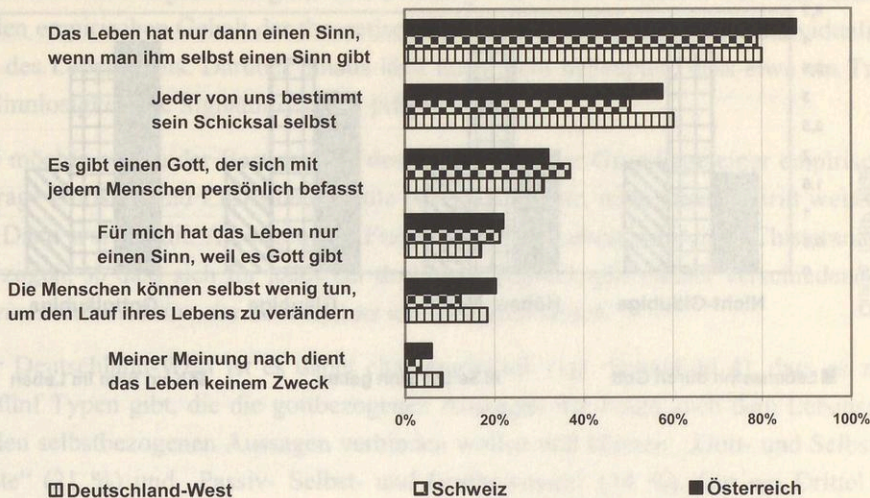


Schaubild 2

Schaubild 2 kann dann verdeutlichen, dass hinsichtlich der Frage nach dem Lebenssinn die Struktur der Antworten in allen drei deutschsprachigen Ländern identisch ist: An der Spitze liegen jeweils die beiden Aussagen zu einem selbstbezogenen Lebenssinn, gefolgt von den Aussagen zu einem gottbezogenen Lebenssinn und schließlich folgen, mit nur sehr geringer Zustimmung, Aussagen zum Fatalismus und Nihilismus bezogen auf den Lebenssinn. Mit deutlichem Vorsprung steht an der Spitze der Zustimmung in allen drei Ländern die Aussage „Das Leben hat nur dann einen Sinn, wenn man ihm selber einen Sinn gibt“ (Österreich 87.7%, Deutschland-West 79.9%, Schweiz 79.0%).

Was ich nun zeigen möchte hinsichtlich der Frage, was Christinnen und Christen heute bewegt, ergibt sich dann, wenn man die beiden Fragen nach dem Gottesglauben und nach dem Lebenssinn zusammenführt.⁵ Man könnte die Erwartung hegen, dass nur Nicht-Gläubige oder Alternativ-Gläubige der Meinung sind, dass sie ihrem Leben selbst einen Sinn zu geben hätten, während die (christlich) Gläubigen und Gottgläubigen den Gottesglauben als soziale Vorgabe der kirchlichen Institution erleben müssten.

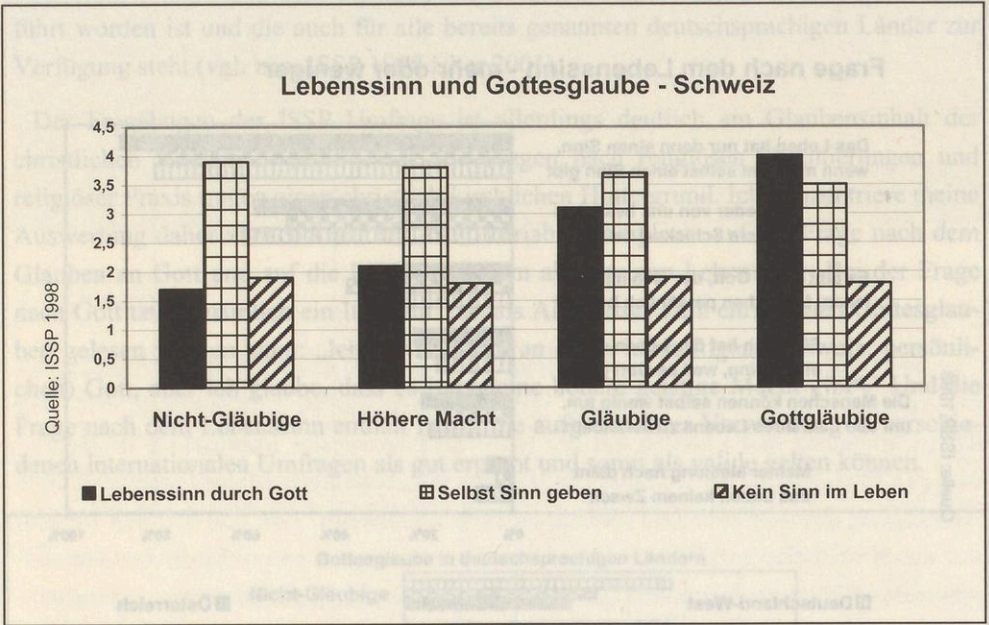


Schaubild 3

Schaubild 3 macht deutlich, dass diese Erwartung nicht der Wirklichkeit entspricht: Nicht allein die „Nicht-Gläubigen“ und diejenigen, welche an eine „Höhere Macht“ glauben, sondern auch die „Gläubigen“ und die „Gottgläubigen“ haben ähnliche Werte der Zustimmung (Mittelwert) auf dem Index SELBST SINN GEBEN. In Österreich (Schaubild 3)⁶ haben die „Gottgläubigen“ sogar eine höhere Zustimmung zum Index SELBST SINN GEBEN als gegenüber dem Index LEBENSINN DURCH GOTT. Das heißt: Christinnen und Christen sind damit beschäftigt, dass sie ihren Gottesglauben als eigene Leistung interpretieren müssen und nicht mehr als fraglose Vorgabe der Kirche akzeptieren können. Auch Christinnen und Christen sind also davon bewegt, ihrem Leben selbst einen Sinn zu geben, oder allgemeiner gesagt: Die Bevölkerungen in den deutschsprachigen Ländern betrachten es als ihre Aufgabe, ihrem Leben selbst einen Sinn zu verleihen, unabhängig davon, ob sie an (den christlichen) Gott glauben oder nicht.

Demgegenüber weist der Index LEBENSINN DURCH GOTT eine stärkere Beziehung mit dem Gottesglauben auf:⁷ Die höchste Zustimmung zu diesem Index haben – wie nicht anders zu erwarten – die „Gottgläubigen“, eine Ablehnung in diesem Index finden wir bei den „Nicht-Gläubigen“. Wiederum in keiner Beziehung zum Gottesglauben steht der Index KEIN SINN IM LEBEN: Weder „Nicht-Gläubige“ noch Alternativ-Gläubige noch christlich Gläubige weisen eine Zustimmung zu Fatalismus oder Nihilismus auf. Sinnlosigkeit scheint ganz offenbar nicht das Problem zu sein, welches die Bevölkerungen und die Christen und Christinnen bewegen würde.

In diesem Ergebnis der massenstatistischen Umfrage zeigt sich deutlich der Einfluss der strukturellen und religiösen Individualisierung: Der bisher von den christlichen

Kirchen als Institutionen getragene Gottesglaube wird heute als individuelle Aufgabe und Leistung verstanden. Auch Christinnen und Christen sehen in der Bestimmung des Lebenssinns ihre eigene Aufgabe und Leistung und dieses Ergebnis verweist deutlich auf den empirischen Gehalt der theoretischen Aussage einer *allgemeinen* Individualisierung des Lebenssinns. Darüber hinaus lässt auch nicht behaupten, dass etwa ein Trend zur Sinnlosigkeit die Signatur der Zeit prägen würde.

Ich möchte nun in der Bestimmung dessen, was auf der Grundlage einer empirischen Umfrage Christen und Christinnen heute bewegen könnte, noch einen Schritt weitergehen. Dazu wurden die Aussagen der Frage nach dem Lebenssinn einer Clusteranalyse unterzogen, so dass sich für jedes der drei deutschsprachigen Länder verschiedene *Typen einer Konstruktion des Lebenssinns* identifizieren lassen.

Für Deutschland-West ist es dabei charakteristisch (vgl. Schaubild 4), dass es zwei von fünf Typen gibt, die die gottbezogenen Aussagen der Frage nach dem Lebenssinn mit den selbstbezogenen Aussagen verbinden wollen und können: „Gott- und Selbstbewusste“ (21 %) und „Passiv- Selbst- und Gottbewusste“ (14 %). Gut ein Drittel der Bevölkerung in Deutschland-West verzeichnet also überdurchschnittliche Werte auf den gottbezogenen Aussagen zum Lebenssinn und *gleichzeitig* auf den selbstbezogenen Aussagen.⁸

Demgegenüber stehen drei Typen, die sich alle um die Aussage gruppieren „Das Leben hat nur dann einen Sinn, wenn man ihm selber einen Sinn gibt“: Der größte Typ der „Aktiv-Selbstbewussten“ (30 %) stimmt den beiden selbstbezogenen Aussagen am allerhöchsten zu und lehnt alle anderen Aussagen zum Lebenssinn ab. Die „Nihilistisch-Selbstbewussten“ (15 %) verbinden ihre Zustimmung zu den selbstbezogenen Aussagen mit dem höchsten Wert auf dem Nihilismus-Item „Meiner Meinung nach dient das Leben keinem Zweck“. Schwerer zu interpretieren ist der Typ der „Selbst-Sinngerber“ (20 %). Er weist auf allen Aussagen unterdurchschnittliche Werte auf und stimmt am meisten noch der genannten selbstbezogenen Aussage zu.

Korreliert man nun diese fünf verschiedenen Typen des Lebenssinns mit der Konfession und mit dem Kirchgang, so zeigt sich für Deutschland-West, dass sich die Zusammensetzung der regelmäßigen und der niedrigen Kirchgänger in beiden Konfessionen stark ähnlich ist (Schaubild 4):⁹ Bei den regelmäßigen Kirchgänger(inne)n beider Konfessionen dominieren überdurchschnittlich die beiden Typen, die versuchen Gottes- und Selbstbewusstsein miteinander zu vermitteln. Während der Typ der „Gott- und Selbstbewussten“ in der Gesamtbevölkerung mit 21 % vertreten ist, macht er unter den katholischen regelmäßigen Kirchgänger(inne)n einen Anteil von 49.6 % aus; nimmt man die „Passiv- Selbst- und Gottbewussten“ hinzu erhöht sich der Anteil auf 70.5 %. Bei den evangelischen regelmäßigen Kirchgänger(inne)n liegt der Anteil beider Typen bei 57.5%.

Nimmt man nun einmal die regelmäßigen Kirchgänger(innen) beider Konfessionen als besonders ausgeprägte Christinnen und Christen, dann muss man festhalten, dass Chris-

tinnen und Christen heute vorwiegend damit beschäftigt sind, Gottes- und Selbstbewusstsein miteinander zu vermitteln, also eine Brücke zu bilden zwischen Autonomie und Transzendenz.



Schaubild 4

Dieses Ergebnis ist besonders für die Katholik(inn)en deswegen so bemerkenswert, weil sich in ihm eine Deinstitutionalisierung als Emanzipation der Katholik(inn)en aus den kirchlichen Gehorsamsvorgaben dokumentiert. In den katholischen Sozialmilieus war kein Platz für eine solche Vermittlung von Autonomie und Gottesbewusstsein, hier wurde vielmehr „das Verhältnis von Klerikern und Laien, von Hierarchie und Kirchenvolk ganz explizit herrschaftsförmig konzipiert: der Laie schuldet der Kirche Gehorsam und speziell dem kirchlichen Lehramt ‘Glaubensgehorsam’ ...“ (Tyrell 1992, 132). Aus diesen Gehorsamszusammenhängen haben sich die katholischen Kirchgänger(inn)en heute ganz offensichtlich weitgehend gelöst und was katholische Christinnen und Christen heute besonders bewegen dürfte, das ist die Kluft zwischen den kirchlich-institutionellen Gehorsamsvorgaben einerseits und ihrem Versuch einer Verbindung von Autonomie und Gottesbewusstsein andererseits.¹⁰

3 Was Christ(inn)en heute bewegt: Verschiedene Milieus des Glaubens

Für den zweiten empirischen Teil meiner Überlegungen möchte ich nun ausgehen von jenem Phänomen, welches neben der allgemeinen Individualisierung vor allem für die katholische Kirche eine tendenziell neue Erfahrung darstellt: von dem massiv gewachsenen innerkirchlichen Pluralismus. Man kann den innerkirchlichen Pluralismus auf verschiedene Art und Weise beschreiben, ich selbst möchte mich im folgenden an einem jüngsten Vorschlag des Religionssoziologen Martin Riesebrodt orientieren: Im Zusammenhang seiner Beschäftigung mit dem Fundamentalismus unterscheidet Rie-

sebrodt (2000, 52-54) „zwei prinzipielle[n] Typen religiöser Revitalisierungsbewegungen, die utopische und die fundamentalistische“ (ebd 54). Diese beiden Typen scheinen mir auch – in durchaus weltweiter aber auch in regionalen Perspektiven – maßgebend für die großen christlichen Kirchen. Die Überlegungen im ersten Teil dieses Beitrags weisen aber auch darauf hin, dass über solche Revitalisierungsbewegungen hinaus sozusagen ein Typ des kollektiven Normalfalls anzunehmen ist, der sich um eine Vermittlung zwischen Religion und Moderne bemüht. Ich unterscheide also für das Folgende zwischen drei Typen: (3.1) Konservative Revitalisierung der Religion, (3.2) Vermittlung von Religion und Moderne im Subjektparadigma und (3.3) sozialutopische Revitalisierung der Religion.¹¹

Es ist davon auszugehen – und wäre eine intensivere Beschreibung wert –, dass diese Typen der Glaubens(re)formulierung sich auch in sozialen Milieus gruppieren, um das, was die Menschen in diesen Typen beschäftigt und bewegt, als gemeinsam geteilte und sozial abgestützte Orientierungen und Werte zum Ausdruck zu bringen. Auch nach der Auflösung der großen konfessionellen und schichtbezogenen Sozialmilieus der Industriegesellschaft lässt sich in und mit der Individualisierung eine Neubildung von Milieus beobachten (Schulze 1992, Stolz 1999); Milieus im Sinne „großer Personengruppen, die sich durch gruppenspezifische Existenzformen und erhöhte Binnenkommunikation voneinander abheben“ (Schulze 1990, 410).

Ich möchte hier also auf nichts anderes als auf die simple Tatsache aufmerksam machen, dass das, was Christinnen und Christen heute bewegt, *sozial konstruiert* ist und in sozialen Großgruppen als gemeinsam geteilte Überzeugung abgestützt wird. In der soziologischen Bewegungsforschung spricht man vom „framing“: Dabei geht es um die „Konstruktion eines Deutungsrahmens“ (Hellmann 1998, 20), in der die wesentliche Sicht der Gruppe auf Welt und Gesellschaft, auf zentrale Probleme und ihre Lösungen sowie auf die Mobilisierung für die gruppeneigenen Wertvorstellungen formuliert wird. Die drei oben genannten Typen formulieren unterschiedliche „Frames“, in denen sie das auf jeweils gruppenspezifische Art zum thematischen Ausdruck bringen, was Christinnen und Christen heute bewegt. Jedoch das Konstruktionsprinzip, von dem aus die unterschiedlichen „Frames“ formuliert werden, ist ein gemeinsames: Es sind in allen drei Typen – noch ganz allgemein gesagt – *Erfahrungen mit der modernen Gesellschaft*, Erfahrungen mit den massiven Transformationen ökonomischer, politischer und kultureller Modernisierung, mit den Konsequenzen von Individualisierung und Pluralisierung, welche zu ganz unterschiedlichen Reaktionen, zu unterschiedlichen Gesellschaftsbildern, Glaubensvorstellungen und Wertausprägungen führen. Dabei sind die religiösen Revitalisierungsbewegungen durchweg von einer krisenhaften Erfahrung der Moderne bestimmt¹², während die Vermittler von Religion und Moderne eine prinzipiell affirmative Annahme moderner Entwicklungen und Prinzipien kennzeichnet.

Im Folgenden möchte ich die grundlegenden Deutungsmuster der drei identifizierten Typen – und damit das, was Christ(inn)en heute in ganz unterschiedlicher Weise bewegt – zumindest in Grundzügen zu beschreiben versuchen.¹³

3.1 Konservative Revitalisierung der Religion¹⁴

In Bewegungen und Einstellungen einer konservativen Revitalisierung von Religion wird eine fundamentale Gesellschaftskrise zumeist aus dem gesellschaftlichen Geltungsverlust der Religion heraus diagnostiziert. Das heißt: Hier wird die Säkularisierungsvorstellung noch in ihrer ganz emphatischen, ideenpolitischen Bedeutung wahrgenommen. Der moralische Verfall der Gesellschaft ergibt sich daraus, dass die Menschen die Religion aufgegeben haben, dass Religion nicht mehr die grundlegenden Werte des sozialen Lebens heilig sprechen und in sie einweisen kann.

„Die kulturelle und geistliche Säkularisierung hat auch viele Glieder der Kirche befallen. Die Folge davon sind die Schwächung der Glaubenskraft an die Offenbarung Gottes, die theoretische und praktische Infragestellung der christlichen Moral, das massive Fernbleiben vom sonntäglichen Gottesdienst und die Nichtakzeptanz des kirchlichen Lehramtes in jenen Punkten, die den Vorlieben der dominierenden Kultur entgegenstehen. Die kulturellen Überzeugungen über das, was dem gesellschaftlichen Leben bekommt, sind eher atheistisch als christlich geprägt. Der Gott Jesu Christi teilt seine Souveränität mit anderen Göttern, zu denen man sich nicht bekennt, die man aber anbetet, wie etwa das Geld, Libertinage oder kurzfristiges Wohlergehen“ (Evangelisierung im dritten Jahrtausend, Kard. J. Meissner). In diesen wenigen Sätzen wird eine tiefe Kluft aufgerissen zwischen einer atheistisch-säkularisierten Welt einerseits und den kirchlichen Lebensformen andererseits.

Gegenüber der säkularisierten Welt gibt es nur eine wirksame Strategie und das ist die Strategie der Mission und der Bekehrung, katholisch gesprochen: die Strategie einer Re-Evangelisierung. Inhalt der Mission ist nicht nur die Bekehrung zum christlichen Glauben, sondern aufs engste damit verbunden wird die Übernahme christlicher Lebensformen insbesondere in Ehe und Familie. Entsprechend betont die fundamentalistische Variante dieses Typs „die alleinige Legitimität patriarchaler Autorität und einen gottgewollten Geschlechterdualismus“ (Riesebrodt 2000, 88). Die in einem freikirchlichen Milieu anzusiedelnde Aktion „Wahre Liebe wartet“ propagiert etwa das Ideal vorehelicher Enthaltensamkeit als eindeutigen moralischen Wert auf religiöser Grundlage (Liebsch 2001). Hier wird vor allem deutlich, dass sich Mission nicht nur auf fremde Kulturen, sondern auch auf die eigene westlich-christlich geprägte Welt wegen ihrer Säkularisierung erstrecken muss.

Was Christinnen und Christen in diesem Typus bewegt, das ist nach Martin Riesebrodt „die heilsgeschichtliche Dramatisierung der Moderne“ (Riesebrodt 2000, 89f.). Es gibt in diesem Drama keine Vermittlung zwischen modernen Werten und der Religion, es gibt nur einen heilsgeschichtlichen Kampf wahrer Religion gegen moderne Prinzipien wie Individualismus und Autonomie, Pluralismus und kulturelle Toleranz, ökonomischen Fortschritt und die Gleichberechtigung der Geschlechter. Was aber auch bewegt, ist damit einhergehend das Ideal einer geschlossenen Lebensführung in einer durch Pluralismus verunsicherten Welt. Bezüglich der Aktion „Wahre Liebe wartet“

kann man etwa sagen: „Die Gruppenmitglieder finden dort zwischenmenschliche Beziehungen, konkrete Hilfeleistungen und Unterstützung, emotionale Wärme, tugendhafte Gleichheit, einen Maßstab für Selbstbestimmung, eine Einschätzung der Außenwelt und eine Haltung zu gesellschaftspolitischen Fragen“ (Liebsch 2001, 173).

3.2 Vermittlung von Moderne und Religion im Subjektparadigma

Wer sich um eine Vermittlung von Religion und Moderne bemüht, der kann die moderne Ausdifferenzierung der Religion akzeptieren als eine Voraussetzung für das Sichtbarwerden der Autonomie von Welt und Moral. In Übereinstimmung mit jüngeren religionssoziologischen Diagnosen wird damit auch ein Funktionswandel der Religion, mit der diese sich von der Aufgabe einer Integration der Gesellschaft auf die Bestimmung der Ganzheit von Individuen gerichtet hat, grundsätzlich akzeptiert (vgl. etwa Nassehi 2001, 36). Auf der Basis der Geltung der Menschenrechte stehen auch Christinnen und Christen hier in einer grundsätzlich affirmativen Haltung gegenüber modernen Prinzipien und Werten.

Die Strategie für das Wahrnehmen des christlichen Evangeliums in der modernen Gesellschaft kann man hier als „Inkulturation“ beschreiben. Als ein Beispiel für eine solche Inkulturation des Christentums in die moderne Welt möchte ich das praktisch-theologische Konzept einer „Gemeindekirche“ anführen. Norbert Mette hat das auch viel umstrittene Konzept kürzlich zu rehabilitieren versucht unter Hinweis auf zwei Prinzipien: „(1) Kirche lebt aus mündigen Christengemeinden der zur Freiheit berufenen Gotteskinder, und (2) Freiheit und Mündigkeit bilden durchgängige Prinzipien für das gesamte kirchliche Leben ...“ (Mette 2001, 131). In einer seiner letzten Publikationen zu diesem von ihm mitgeprägten Konzept hatte Norbert Greinacher ganz unverblümt postuliert: „Kirchliche Gemeinde muss ein Ort der Freiheit sein. Wir müssen in unseren Gemeinden so etwas wie eine Kultur der Freiheit schaffen, ein Eintreten für Aufklärung, für Mündigkeit, für Emanzipation, für eine kritische Öffentlichkeit in der Kirche selbst“. (Greinacher 1981, 306.)

Was Christinnen und Christen in diesem Typ bewegt, ist das Ziel einer eigentlichen „Subjektwerdung“ im Horizont des christlichen Glaubens.¹⁵ Dabei wird Subjektwerdung nicht individualistisch missverstanden. Vielmehr gehört zu ihr auch die Entdeckung eines „neuen Altruismus“, der sich aus den Solidaritätszwängen von Klasse und Konfession befreit hin zu einer Wahl-Solidarität, in der „neue Formen expressiver Solidarität zur Geltung (kommen), bei denen es um soziale Reputation im privaten und öffentlichen Raum, aber auch um so etwas wie autonome moralische Selbstverwirklichung geht“ (Bode, Brose 1999, 190). Solidarität *und* Religion werden hier im Horizont von Selbstthematisierung und Selbstbestimmung auf neue Formen hin reformuliert und erprobt.

3.3 Sozialutopische Revitalisierung der Religion

Sozialutopische Revitalisierungen der Religion formulieren in den westlichen Industriestaaten die Diagnose einer Gesellschaftskrise zumeist aus der Perspektive einer stellvertretenden Solidarität mit den von der ökonomischen Entwicklung ausgeschlossenen Armen in der südlichen Hemisphäre. Hier werden die universalen Versprechungen der modernen Gesellschaft eingeklagt aus der Sicht der Armen, die auch unter den Bedingungen ökonomischer Globalisierung von Wohlstand und Fortschritt ausgeschlossen bleiben. Als Problembezug gilt hier nicht eine wie immer zu verstehende Säkularisierung der Gesellschaft, sondern die (mangelnde) Orientierung der christlichen Kirchen an einer „Reich-Gottes-Praxis“.

Die dieser Diagnose entsprechende Strategie lässt sich ebenfalls als „Inkulturation“ bezeichnen, wobei hier der Aspekt der Transformation der Gesellschaft und der Aspekt der Anerkennung des Anderen als besonders zentrale Elemente gelten. „Das Kriterium dieser Praxis muss es sein, kulturelle (rassische, geschlechtliche etc.) Alterität nicht auszuschließen, positiv gesagt: anzuerkennen. Ausschlüsse werden dann ausgeschlossen, wenn in universeller Verantwortlichkeit niemand von der angezielten Solidarität ausgeschlossen wird“ (Büker 1999, 393). Es ist kennzeichnend für diesen Ansatz, dass der Begriff der Solidarität als Ersatz für die „christliche Brüderlichkeit“ in diesem Paradigma eine universale Füllung erfährt (vgl. Tyrell 1997, 189).

Was Christinnen und Christen in diesem Typus bewegt, ist das unbedingte Eintreten für Orthopraxie. Als Beispiel bringe ich die „Theologische Bewegung für Solidarität und Gerechtigkeit (TheBe)“ aus der Schweiz, die sich im Januar 2001 aktiv an den Protesten gegen das „World Economic Forum (WEF)“ in Davos beteiligt hat: „An den Protesten und Widerstandsaktionen anlässlich des WEF waren auch Christen und Christinnen beteiligt. Organisiert in der Theologischen Bewegung für Solidarität und Befreiung (TheBe) forderten sie mit ihren Aktionen eine ‘Globalisierung von unten’, die das Recht aller Menschen auf ein Leben in Würde ernst nimmt. Sie plädierten dafür, die vorhandenen Kräfte für Alternativen zur herrschenden neoliberalen Denkweise in Wirtschaft und Politik einzusetzen. In verschiedenen Schweizer Städten gab es Mahnwachen und in Davos selber waren Mitglieder der TheBe während Tagen präsent. Mit kreativen und gewaltfreien Aktionen wie Straßentheatern oder einer Skitour mit Transparenten lösten die Teilnehmenden nicht nur ein breites Medienecho aus. Sie erfuhren die völlig überzogenen Polizeiaktionen im Bündnerland am eigenen Leib, als sie von Polizeieinheiten wiederholt fest gehalten und verhört wurden“ (Büker, Gutzwiler 2001, 34). Exemplarisch wird hier auch die angestrebte Entprivatisierung der Religion sichtbar, in der die christlichen Kirchen die Rolle zivilgesellschaftlicher Akteure übernehmen sollen (vgl. dazu Gabriel 2000, 24ff.).

4 (Kon-)Sensus fidelium?

Ich habe in meinem Beitrag zwei Zugänge zu schildern versucht zu dem, was Christ(inn)en heute bewegt: Der erste Zugang hat aufgrund massenstatistischer Daten den sozialen Druck geschildert, der im Rahmen der allgemeinen und religiösen Individualisierung heute auch Christinnen und Christen dazu bewegt, ihr Christsein nicht ohne Anspruch auf individuelle Autonomie zum Ausdruck zu bringen. Im zweiten Teil sollte in differenzierter Sichtweise herausgestellt werden, dass und wie Christinnen und Christen in diesem Kontext moderner Pluralisierung und Individualisierung zu ganz unterschiedlichen „Framings“ des christlichen Glaubens geführt werden, in denen sie ebenso unterschiedliche Problemsichten, Strategien und Praxisformen entwerfen.

Für die Theologie insgesamt stellt sich hier die Frage nach dem zu formulierenden Konsens zwischen diesen unterschiedlichen Sensus der Gläubigen. Diese Schwierigkeit könnte sich noch dadurch verschärfen, dass die genannten Typen der (Re-)Formulierung des christlichen Glaubens in globaler Perspektive „mit ihren parallelen Milieus in anderen Religionen und Kulturen oft mehr gemeinsam (haben) als mit ihrem jeweiligen innerreligiösen und innergesellschaftlichen Gegenmilieu“ (Riesebrodt 2000, 57).

Wenn aus diesem Grund Leistungen des Fremdverstehens die Basis bilden müssen für einen möglichen Dialog über all das, was Christinnen und Christen heute bewegt, dann könnte die Praktische Theologie dazu einen spezifischen Beitrag leisten. Die Praktische Theologie hätte möglichst auf empirischen Wegen zu fragen nach den sozialen Ursachen und den kulturellen Leistungen innerhalb der verschiedenen Typen und Bewegungen für die Betroffenen. Eine genaue Beschreibung ganz unterschiedlicher Betroffenheiten von den vielfältigen modernen Transformationen könnte zu einem besseren Verständnis von Christinnen und Christen untereinander beitragen. Damit hätten die christlichen Kirchen hoffentlich mehr gewonnen als mit „manichäischen Konfrontationen“ (ebd. 51) zwischen scheinbar unvereinbaren Standpunkten und Perspektiven.

Literatur

- Altermatt Urs 1989, Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich
- Beck Ulrich 1986, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt/M.
- Bode Ingo, Brose Hanns-Georg 1999, Die neuen Grenzen organisierter Reziprozität. Zum gegenwärtigen Wandel der Solidaritätsmuster in Wirtschafts- und Nonprofit-Organisationen, in: Berliner Journal für Soziologie (1999) 179-196
- Büker Markus 1999, Befreiende Inkulturation – Paradigma christlicher Praxis. Die Konzeptionen von Paulo Suess und Diego Irarrazaval im Kontext indigener Aufbrüche in Lateinamerika, Freiburg i.Ue.

- Bükler Markus, Gutzwiler Evelyne 2001, „Das andere Davos“ – Rückblick und Ausblick, in: Theologische Bewegung für Solidarität und Befreiung – Rundbrief, Nr. 65, April 2001, 34-38
- Hellmann Kai-Uwe 1998, Paradigmen der Bewegungsforschung. Forschungs- und Erklärungsansätze – ein Überblick, in: Hellmann Kai-Uwe, Koopmans Ruud (Hg.), Paradigmen der Bewegungsforschung. Entstehung und Entwicklung von Neuen sozialen Bewegungen und Rechtsextremismus, Opladen, 9-30
- Englert Rudolf 1992, Religiöse Erwachsenenbildung. Situation-Probleme-Handlungs-orientierung, Stuttgart
- Evangelisierung im dritten Jahrtausend. Aus einer Ansprache von Kardinal Meissner: Katholische Wochenzeitung 4/2000, Baden/Schweiz
- Gabriel Karl 1992, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg i.Br.
- Gabriel Karl 2000, Zwischen Säkularisierung, Individualisierung und Entprivatisierung. Zur Widersprüchlichkeit der religiösen Lage heute, in: Walf Knut (Hg.), Erosion. Zur Veränderung des religiösen Bewusstseins, Luzern, 9-28
- Freinacher Norbert 1981, Kirchliche Gemeinde – Voraussetzung für das Überleben von Kirche, in: Frankemölle Hubert (Hg.), Kirche von unten. Alternative Gemeinden, München, Mainz
- Habermas Jürgen 1988, Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu G.H. Meads Theorie der Subjektivität, in: ders., Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt/M., 187-241
- Jagodzinski Wolfgang, Dobbelaere Karl 1993, Der Wandel kirchlicher Religiosität in Westeuropa, in: Bergmann Jörg u.a. (Hg.), Religion und Kultur. KZfSS Sonderheft 33, Opladen, 68-91
- Kron Thomas (Hg.), Individualisierung und soziologische Theorie, Opladen, 45-67
- Krüggeler Michael 1999, Individualisierung und Freiheit. Eine praktisch-theologische Studie zur Religion in der Schweiz, Freiburg/UE.
- Krüggeler Michael 2001, Deinstitutionalisierung der Kirchenreligion. Religiöse Orientierungen in der Schweiz, in: Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut (Hg.), Lebenswerte. Religion und Lebensführung in der Schweiz (im Erscheinen)
- Krüggeler Michael, Voll Peter 1993, Strukturelle Individualisierung – ein Leitfaden durch's Labyrinth der Empirie, in: Dubach Alfred, Campiche Roland J. (Hg.) Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz, Zürich, Basel, 17-49
- Liebsch Katharina 2001, Moralische Distinktion. Zur theoretischen Konzeptualisierung einer religiös begründeten Moralisierung, in: Pickel Gert, Krüggeler Michael (Hg.), Religion und Moral. Entkoppelt oder verknüpft?, Opladen, 169-188

- Lüdecke Norbert 2000, Ein konsequenter Schritt. Kirchenrechtliche Überlegungen zu „Professio Fidei“ und „Treueid“, HerderKorrespondenz 54 (2000) H. 7, 339-344
- Luhmann Niklas 1989, Individuum, Individualität, Individualismus, in: ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 3, Frankfurt/M., 149-258
- Mette Norbert 2001, Gemeindekirche – passé? Für Norbert Greinacher zum 70. Geburtstag, in: Diakonia 32 (2001) 124-131
- Nassehi Armin 2000, Die Geburt der Soziologie aus dem Geist der Individualität
- Nassehi Armin 2001, Religion und Moral. Zur Säkularisierung der Moral und der Moralisierung der Religion in der modernen Gesellschaft, in: Pickel Gert, Krüggeler Michael (Hg.), Religion und Moral. Entkoppelt oder verknüpft?, Opladen, 21-38
- Pröpfer Thomas 2001, Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg.Br.
- Riesebrodt Martin 2000, Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“, München
- Schulze Gerhard 1990, Die Transformation sozialer Milieus in der Bundesrepublik Deutschland, in: Berger Peter A., Hradil Stefan (Hg.), Lebenslagen-Lebensläufe-Lebensstile, Göttingen, 409-432
- Schulze Gerhard 1992, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt/M.
- Stolz Jörg 1999, Evangelikalismus als Milieu, in: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie 25 (1999) 89-119
- Tyrell Hartmann 1993, Katholizismus und Familie – Institutionalisierung und Deinstitutionalisierung, in: Bergmann Jörg u.a. (Hg.), Religion und Kultur. KZfSS Sonderheft 33, Opladen, 126-149
- Tyrell Hartmann 1997, Die christliche Brüderlichkeit. Semantische Kontinuitäten und Diskontinuitäten, in: Gabriel Karl, Herlth Alois, Strohmeier Klaus Peter (Hg.), Modernität und Solidarität. Konsequenzen gesellschaftlicher Modernisierung; für F.-X. Kaufmann, Freiburg i.Br., 189-21
- Uher Rolf 2000, ISSP 1998 – Internationaler Datensatz aus 30 Ländern zum Thema „Religion“ im ZA verfügbar, in: ZA-Information 47, November 2000, 55-67
- Zulehner Paul M., Denz Hermann, Beham Martina, Friesl Christian 1991, Vom Untertan zum Freiheitskünstler. Eine Kulturdiagnose anhand der Untersuchungen „Religion im Leben der Österreicher 1970-1990 – Europäische Wertestudie – Österreichteil 1990“, Freiburg i.Br

Anmerkungen

- 1 Meinem Kollegen Dipl.Theol. Dipl.Soz. Thomas Englberger möchte ich herzlich danken für seine Unterstützung bei der statistischen Auswertung der Daten sowie für seine Anregungen bei der Diskussion der Ergebnisse.
- 2 Die Begründung, dass es sich bei dem genannten Item in der Tat eher um eine Alternative zum christlich-kirchlichen Gottesglauben als um eine Schwundstufe desselben handeln könnte, habe ich in einem anderen Beitrag zu entwickeln versucht, vgl. dazu Krüggeler 2001.
- 3 Zur besseren Übersichtlichkeit wurden sechs Items hier zu vier Kategorien zusammengefasst: Zur Kategorie der „Nicht-Gläubigen“ gehören die Items „Ich glaube nicht an Gott“ sowie „Ich weiß nicht ob es einen Gott gibt, und glaube auch nicht, dass es möglich ist, dieses herauszufinden“. Zum Glauben an eine „Höhere Macht“ gehört das Item „Ich glaube nicht an einen leibhaftigen (Schweiz: persönlichen) Gott, aber ich glaube, dass es irgendeine höhere geistige Macht gibt“. Bei den „Gläubigen“ sind folgende Items zusammengefasst: „Manchmal glaube ich an Gott, manchmal nicht“ sowie „Obwohl ich Zweifel habe, meine ich, dass ich doch an Gott glaube“. Zu den „Gottgläubigen“ gehört das Item: „Ich weiß, dass es Gott wirklich gibt und habe daran keinen Zweifel“.
- 4 Aus dem Fragebogen für Gesamt-Deutschland wurden nur die Befragten aus Deutschland-West, also den alten Bundesländern, ausgewertet. Der Osten Deutschlands – also die neuen Bundesländer – „gehört zu einer nord-osteuropäischen Region, die eindeutig die geringste kirchliche Integration ihrer Bürger aufweist“. Aus diesem Grund unterscheidet sich Ost-Deutschland in religiöser Hinsicht grundlegend von der Schweiz, Österreich und Deutschland-West, die „zu den hoch industrialisierten, gemischtkonfessionellen Staaten Mitteleuropas mit einer im europäischen Vergleich mittleren kirchlichen Bindungskraft“ gehören (Gabriel 2000, 10f.). Vor diesem Hintergrund werden in diesem Beitrag keine Aussagen zu Ost-Deutschland gemacht.
- 5 Dazu wurde die Frage nach dem Lebenssinn auf der Basis einer Faktorenanalyse, die in allen drei Ländern dasselbe Muster ergibt, zu drei Indices zusammengefasst: Eine erste Dimension bilden die beiden Aussagen zum gottbezogenen Lebenssinn, sie werden daher zum Index LEBENSSINN DURCH GOTT zusammengefasst. Die beiden Aussagen zum selbstbezogenen Lebenssinn werden zusammengezogen zum Index SELBST SINN GEBEN und die fatalistische und die nihilistische Aussage bilden zusammen genommen den Index KEIN SINN IM LEBEN. In Schaubild 3 sind nun die Mittelwerte der Befragten nach den Kategorien des Gottesglaubens auf den drei verschiedenen Indices dargestellt. Bei der Indexbildung wurde die ursprüngliche Skalierung gedreht, so dass jetzt hohe Mittelwerte auch hohe Zustimmung signalisieren.
- 6 Das in Schaubild 3 dargestellte Muster ist in allen drei deutschsprachigen Ländern identisch. Technisch gesprochen heißt das, dass die Korrelation zwischen dem Index SELBST SINN GEBEN und dem Gottesglauben keine hohen, sondern niedrige negative Werte aufweist. Der Korrelationskoeffizient nach Pearson beträgt für Deutschland-West $-.205$, für Österreich $-.228$ und für die Schweiz $-.199$.
- 7 Entsprechend beträgt der Korrelationskoeffizient zwischen dem Index LEBENSSINN DURCH GOTT und dem Gottesglauben für Deutschland-West $.672$, für Österreich $.595$ und für die Schweiz $.715$. Die Korrelationskoeffizienten zwischen dem Index KEIN SINN IM LEBEN und dem Gottesglauben sind am niedrigsten: Deutschland-West $.025$, Österreich $-.019$ und Schweiz $-.037$.
- 8 Korrekterweise muss ich präzisieren, dass der erste Typ der „Gott-undSelbstbewussten“ überdurchschnittliche Werte auf den gottbezogenen Aussagen aufweist, während auf den selbstbezogenen Aussagen die Zustimmung zwar auch hoch ist, aber unter dem Durchschnitt der Bevölkerung liegt. Der zweite Typ der „Passiv-SelbstundGottbewussten“ verzeichnet überdurchschnittliche Werte auf den gottbezogenen und selbstbezogenen Aussagen, verbunden mit einem überdurchschnittlichen Wert auf dem Fatalismus-Item.
- 9 Das ist beispielsweise in der Schweiz anders: Hier ergibt die Clusteranalyse einen Typ von „Gottbewussten“, welcher nur den gottbezogenen Aussagen in der Frage nach dem Lebenssinn zustimmt und die selbstbezogenen Aussagen deutlich ablehnt. Dieser Typ der „Gottbewussten“ ist dann vor allem unter reformierten Kirchgänger(inne)n vertreten, während bei den katholischen Kirchgänger(inne)n ein Typ der „Aktiv Selbst-undGottbewussten“ mit 44.5% dominiert; vgl. zur ausführlichen Darstellung der Clusteranalyse für die Schweiz Krüggeler 2001. - In Österreich macht die Differenzierung nach Konfession und Kirchengang keinen Sinn. Hier dominiert unter den Kirchgänger(inne)n allgemein ein Typ der „Selbst-undGottbewussten“ mit 47.2% . In beiden Ländern ergibt sich also parallel zu Deutschland-West das Muster einer Vermittlung von Selbstbewusstsein und Gottesbewusstsein als dominantes Merkmal unter den (katholischen) Kirchgänger(inne)n.
- 10 Gehorsamsvorgaben von Seiten der kirchlichen Institution sind für Katholikinnen und Katholiken nach wie vor aktuell. So schreibt etwa im Blick auf das Gewissensverständnis, das dem Selbstverständnis des Lehramts in der Auseinandersetzung über einen „Treueid“ in der katholischen Kirche zugrunde liegt, der

Kirchenrechtlicher Norbert Lüdecke im Jahr 2000: „Danach ist das Gewissen keine autonome, sondern eine ekklesionome Instanz“, Lüdecke 2000, 341f.

- 11 Dieser Vorschlag einer Typologie erinnert an die Konstruktion von in sich „konsistente(n) Sinngestalten“ des Glaubens bei Rudolf Englert (1992, 139) als „antimodernes“, „modernes“ und „transmodernes“ Deutungsmuster, vgl. auch Krüggeler 1999, 245f. Ich würde inzwischen jedoch mit Riesebrodt anfragen, ob die Kennzeichnung des Fundamentalismus als „antimodern“ zutreffend wäre, weil es sich hier doch „um einen recht selektiven Antimodernismus“ (Riesebrodt 2000, 50) handelt. Auch eine vereinheitlichende Rede von „der“ Moderne wäre zu ersetzen durch genaue Beschreibungen der Erfahrungen mit Modernisierungsprozessen in verschiedenen Bevölkerungssegmenten verschiedener Länder und Kulturen. Was von Englert unbedingt zu übernehmen wäre, ist sein Bestehen auf der „Gleichrangigkeit der Perspektiven“ (Englert 1992, 140) der jeweils zu unterscheidenden Deutungsmuster.
- 12 Für die beiden Typen religiöser Revitalisierungsbewegungen geht Riesebrodt davon aus, dass sie durch die Wahrnehmung einer „von ihnen diagnostizierte(n) abgrundtiefe(n) Gesellschaftskrise“ konstituiert werden (Riesebrodt 2000, 53). Im Fundamentalismus bilden sich aufgrund dieser Wahrnehmung „Kulturmilieus“ auf religiöser Grundlage - im Unterschied zu „Klassenkulturen“ (ebd. 72) -, in denen „außerökonomische, sozialmoralische Ordnungsvorstellungen das identitätsstiftende Prinzip darstellen“ (ebd.).
- 13 Meine Darstellung der Deutungsmuster der drei Typen folgt mehr oder weniger den jedem umfassenden Deutungsrahmen zugrunde liegenden „Spezialframes“: Im „diagnostic frame“ wird die grundlegende Problemkonstruktion formuliert, die auch eine Zurechnung auf Ursachen und Verursacher erlaubt; der „prognostic frame“ beschäftigt sich mit dem Aufzeigen von Lösungsmöglichkeiten und Strategien; der „motivational frame“ versucht schließlich die Mobilisierungsbereitschaft der Trägerschaft der Gruppe zu motivieren (vgl. Hellmann 1998, 20f.).
- 14 Ich spreche hier von „Revitalisierung“ im Blick auf globale Zusammenhänge der Revitalisierung von Religion in verschiedenen Weltreligionen und Kulturen, wie sie in der religionssoziologischen Rezeption das Säkularisierungsparadigma, das klassisch von einer Unvereinbarkeit von Religion und Moderne und damit von Religionsverlust ausgeht, ins Wanken gebracht haben.
- 15 Der Begriff der „Subjektwerdung“ geht zurück auf Johann Baptist Metz (1977, 57-68), wo Metz vor allem die subjektkonstituierende Kraft des christlichen Gottesgedankens hervorhebt. - Ich betrachte es als eine der wichtigeren Aufgaben der gegenwärtigen Theologie, die klassischen Auffassungen von „Subjekt“, „Freiheit“ und „Autonomie“, wie sie etwa von Thomas Pröpper für die christliche Theologie rezipiert werden (vgl. jetzt Pröpper 2001), zu vermitteln hin auf die realen Vollzüge praktischer Subjektivität, die sich in der individualisierten Gesellschaft in vielfältigen und unterschiedlichen Ausprägungen zum Ausdruck bringen.