

Burkhard Neumann / Jürgen Stolze (Hg.)

Christsein zwischen Identität und Wandel



Burkhard Neumann
Jürgen Stolze (Hg.)

Christsein zwischen Identität und Wandel

Freikirchliche und römisch-katholische
Perspektiven

BONIFATIUS

Edition  Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.



ClimatePartner®
**klimateutral
gedruckt**

Die CO₂-Emissionen dieses Produkts wurden durch CO₂-Emissionszertifikate ausgeglichen.

Zertifikatsnummer:
53323-1712-1010
www.climatepartner.com

Umschlaggrafik: Christian Knaak, Dortmund

ISBN 978-3-89710-732-8 (Bonifatius)

ISBN 978-3-8469-0283-7 (Edition Ruprecht)

© 2017 by Bonifatius GmbH Druck · Buch · Verlag Paderborn
und Edition Ruprecht, Göttingen

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk einschließlich seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urhebergesetzes bedarf der vorherigen schriftlichen Zustimmung der Verlage. Diese ist auch erforderlich bei einer Nutzung für Lehr- und Unterrichtszwecke nach § 52a UrhG.

Satz: Andrea Pollmann, Johann-Adam-Möhler-Institut, Paderborn
Gesamtherstellung:

Bonifatius GmbH Druck · Buch · Verlag Paderborn

Inhalt

<i>Vorwort</i>	7
 <i>Winfried Gebhardt</i>	
Jeder Katholik ein Sonderfall? Identität aus soziologischer Sicht im Blick auf die katholische Kirche	9
 <i>Ralf Dziewas</i>	
Konfessionelle Identität in Freikirchen Eine soziologische Analyse ihrer Entstehung und ihrer Wandlungsprozesse	31
 <i>Oliver Pilnei</i>	
Baptistische Identität im Wandel Die aktuelle Diskussion um die Taufe (BALUBAG)	67
 <i>Markus Iff</i>	
Identität und Reform aus freikirchlicher Perspektive	89
 <i>Wolfgang Thönissen</i>	
Christliche Identität Identität und Reform in katholischer Perspektive ..	117
 <i>Johannes Oeldemann</i>	
Umkehr als Wesensmerkmal christlicher Identität Die ökumenischen Impulse der „Groupe des Dombes“ für eine kritische Reflexion des kirchlichen Selbstverständnisses	141

<i>Andrea Lange</i> Heilung und Erinnerung Erfahrungen aus dem lutherisch-mennonitischen Dialog	165
<i>Burkhard Neumann</i> Was ist christlich? Überlegungen anhand zweier Einführungen in das Christentum	183
<i>Burkhard Neumann / Jürgen Stolze</i> Versuch einer Zusammenfassung	209
<i>Bernhard Olpen</i> „Wer in Christus ist, ist eine neue Kreatur“ Morgenandacht zu 2 Kor 5,17 am 27. Februar 2014	215
<i>Michael Hardt</i> „Der Vater sah ihn schon von weitem kommen, und er hatte Mitleid mit ihm“ Morgenandacht zu Lk 15,20b.21-24 am 28. Februar 2014	227
<i>Autorenspiegel</i>	233
<i>Abkürzungen</i>	235
<i>Dokumentation der bisherigen Gespräche</i>	239

Vorwort

Mit diesem Band dokumentieren wir das inzwischen siebte Gespräch zwischen römisch-katholischen und freikirchlichen Theologen und Theologinnen im Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik in Paderborn. Obwohl es sich bei diesen Symposien nicht um einen offiziellen ökumenischen Dialog handelt und wir dementsprechend auch keine abschließenden, die Ergebnisse zusammenfassenden Dokumente erstellen wollen und können, darf diese inzwischen bewährte, bewusst offene Form des theologischen Gesprächs vielleicht doch für sich beanspruchen, einige wesentliche Impulse und Anregungen für den theologischen und geistlichen Austausch zwischen der römisch-katholischen Kirche und den in der Vereinigung Evangelischer Freikirchen vertretenen Kirchen und Gemeinschaften liefern zu können. Eine Frucht besteht nach unserem Eindruck in einem weiterhin wachsenden Verständnis füreinander und der damit verbundenen Bereitschaft, sich auch, wenn nötig, gegenseitig ehrlich anzufragen und so voneinander zu lernen.

Davon sind auch die in diesem Band veröffentlichten Beiträge geprägt. Im Anschluss an die Frage nach einem Leben aus dem Glauben ergab sich in einer gewissen Konsequenz, der diffizilen Frage nach der eigenen konfessionellen sowie der gemeinsamen christlichen Identität nachzugehen. Wohl mehr noch als in den anderen Bänden wird hier deutlich, dass unsere Beiträge diese Problematik nur gleichsam stichprobenartig und fragmentarisch angehen können. Eine umfassende Behandlung hätte die Möglichkeiten unserer Gesprächsrunde bei Weitem überschritten. Dennoch hoffen wir, dass dieser Band nicht nur zeigt, wie sehr wir als römisch-katho-

lische und freikirchliche Christen und Christinnen in unserer pluralen Lebenswelt vor gleichen Herausforderungen stehen, sondern dass auch die Wege, damit umzugehen, sich oft sehr viel ähnlicher und damit verbindender sind, als es auf den ersten Blick scheinen mag.

Aufgrund zahlreicher anderer Verpflichtungen erscheint dieser Band später als ursprünglich gehofft. Umso mehr möchten wir auch diesmal all denen danken, die das Erscheinen dieses Buches möglich gemacht haben: Frau Agnes Slunitschek und Frau Claudia Schwarz für das Korrekturlesen und, wie auch bei den bisherigen Bänden, Frau Andrea Pollmann für die zuverlässige Gestaltung der Druckvorlage.

Wir freuen uns, dass dieser Band wieder in der bewährten Kooperation der Edition Ruprecht und des Bonifatius-Verlags erscheinen kann. Unser Dank dafür gilt Frau Dr. Reinhilde Ruprecht von der Edition Ruprecht und Herrn Dr. Michael Ernst vom Bonifatius-Verlag.

Paderborn/Eisenach, im November 2016

Burkhard Neumann

Jürgen Stolze

Direktor am Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik

Pastor der Evangelisch-methodistischen Kirche

Jeder Katholik ein Sonderfall?

Identität aus soziologischer Sicht im Blick auf die katholische Kirche

Winfried Gebhardt

Identität ist ein schwieriger Begriff, nicht nur, weil er inflationär gebraucht, sondern auch, weil er in unterschiedlichen Wissenschaften unterschiedlich benutzt wird. In der Soziologie wird unter Identität das Selbstbild eines Menschen verstanden, das sich im steten Wechselspiel von gesellschaftlichen Erwartungen einerseits und individuellen Willensbekundungen und Bedürfnissen andererseits immer wieder neu bildet. Dieser Gedanke geht auf den amerikanischen Soziologen und Sozialpsychologen George Herbert Mead¹ zurück. Mead geht davon aus, dass Identität (in seiner Terminologie das „SELF“) nur dann gegeben ist, wenn sich die zwei Bestandteile einer Persönlichkeit, das „I“ (welches für die „wilde“, ungezähmte individuelle Willensbekundung steht) und das „ME“ (welches für die gesellschaftlichen Erwartungen an das Individuum als Träger spezifischer sozialer Rollen steht), in Balance befinden, also weder das eine noch das andere dominiert.

Identität ist bei Mead, und hierin folgt ihm die Soziologie bis heute fast widerspruchslos, ein dynamischer Begriff und Identitätsbildung damit eine immerwährende Aufgabe, weil es immer darum geht, die Balance zwischen „I“ und „ME“ neu herzustellen. Diese Aufgabe war früher, als die Zahl sozialer Rollen und institutionalisierter Sinnangebote (also die Zahl der „MEs“) noch

¹ G.H. Mead, Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, Frankfurt a.M. 1973.

überschaubar war, sicher einfacher. Heute, unter den Bedingungen sozial differenzierter, komplexer und hoch individualisierter Gesellschaften, wird diese Aufgabe zu einer ständigen Herausforderung für das spätmoderne Subjekt, das deshalb, wie es der Pädagoge Heiner Keupp² ausgedrückt hat, zur kontinuierlichen „Identitätsarbeit“ verdammt ist – ein Schicksal, das nicht notwendigerweise, in der Regel aber dann doch zu dem führt, was in den neueren soziologischen Identitätstheorien Bastel- oder Patchworkidentität³ genannt wird.

Allein von diesen theoretischen Voraussetzungen her gedacht, kann es aus soziologischer Sicht keine zeit- und raumüberspannende „christliche“ oder „katholische Identität“ geben, sondern nur „christliche“ oder „katholische Identitäten“ in historisch variierender Pluralität. Institutionen wie Kirchen, Freikirchen oder Sekten haben keine Identität, nur Menschen haben eine solche. Institutionen haben ein je spezifisches, in der Regel von professionellen „Sinnexperten“ (wie es typischerweise Theologen sind) verwaltetes oder weiterzuentwickelndes Selbstverständnis, sie haben eine Leitidee, eine „idée directrice“, wie es der französische Jurist und Institutionentheoretiker, Maurice Hauriou,⁴ einst formulierte.

² H. Keupp, Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven, Frankfurt a.M. ²2002.

³ Zu diesen Begriffen vgl. H. Keupp, Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne, Reinbek 1999; H. Abels, Identität. Über die Entstehung des Gedankens, dass der Mensch ein Individuum ist, den nicht leicht zu verwirklichenden Anspruch auf Individualität und die Tatsache, dass Identität in Zeiten der Individualisierung von der Hand in den Mund lebt, Wiesbaden ²2010.

⁴ M. Hauriou, Die Theorie der Institution und der Gründung und zwei andere Aufsätze. Hg. v. R. Schnur, Berlin 1965. Zur Bedeutung dieses Begriffs für die soziologische Institutionentheorie vgl. W. Lipp, Institutionen, in: ders., Drama Kultur, Berlin 1994, 375-382.

Leitideen lassen sich verstehen als regulative Prinzipien mit dem Anspruch auf universale Geltung, die eine jeweils besondere Art der Wirklichkeitsdeutung als allein „wahr“ und „richtig“ behaupten und begründen. Die in der theologischen Diskussion oftmals zu hörende Rede von der Existenz einer überindividuellen, von religiösen Experten festzulegenden „katholischen“, „protestantischen“ oder „christlichen Identität“ bezeichnet aus soziologischer Sicht nichts anderes als die „intellektuelle Arbeit“ an einer institutionellen Leitidee.

Eine solche Leitidee ist in der Regel – als „ME“ – ein Bedingungsfaktor für menschliche Identitätsbildung, weil menschliche Identitätsbildung ohne institutionelle Anbindung beziehungsweise ohne soziale Zugehörigkeit kaum denkbar erscheint. Unterstellt man nun, dass die katholische Kirche eine Institution war und ist und über eine solche Leitidee verfügt, kann man auch annehmen, dass es Menschen gibt, die sich an dieser Leitidee – in welcher Form auch immer – orientieren, sie sich individuell aneignen und damit so etwas wie eine „katholische Identität“ für sich ausbilden und beanspruchen. Diese Aneignungsprozesse sind aber grundsätzlich individuelle Aneignungsprozesse.

Das schließt nicht aus, dass sich mehrere Menschen aufgrund ähnlicher Aneignungsprozesse zusammenschließen, um im Namen einer für alle angenommenen „gemeinsamen Identität“ dann jeweils spezifische „Gemeinschaften“ zu bilden. Hierfür steht der von Jan Assmann – charakteristischerweise am Beispiel orientalischer Hochkulturen – entwickelte Begriff der „kollektiven Identität“. Aber auch „kollektive Identitäten“ sind keine naturgegebenen „Wesenheiten“, sondern individuelle Konstruktionen. „Es gibt sie nicht ‚an sich‘,

sondern immer nur in dem Maße, wie sich bestimmte Individuen zu ihr bekennen.“⁵

1. Gelehrte und gelebte Religion

Dass Menschen sich Religion – hier verstanden als die Summe jeweils spezifischer institutioneller Leitideen – individuell aneignen, dass es also einen grundsätzlichen Unterschied zwischen „gelehrter“ und „gelebter“ Religion gibt, haben Kirchen, ihre Amtsträger und Theologen – von wenigen Ausnahmen abgesehen – nie richtig zur Kenntnis genommen und tun es auch heute noch nicht oder nur bedingt. Spätestens aber seit die *Cultural Studies* die Tatsache, dass „elitäre“ Kulturgüter gleich welcher Art, von den sogenannten „einfachen Leuten“ in der Regel eigensinnig und teilweise auch widerständig rezipiert, also so umgedeutet werden, dass sie für ihr eigenes Alltagsleben Sinn und Bedeutung gewinnen, zum Mittelpunkt ihrer Forschungsbemühungen erhoben haben,⁶ führt kein Weg mehr an der Einsicht vorbei, dass es sich dabei um einen Vorgang von universeller Bedeutung und Relevanz handelt, der selbstverständlich auch die Religion und das religiöse Leben betrifft und damit eben auch die Frage nach den Bedingungen und

⁵ J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992, hier 132; J. Straub, Identität, in: F. Jäger / B. Liebsch (Hg.), Handbuch der Kulturwissenschaften, Bd. 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe, Stuttgart 2004, 277-303.

⁶ Über die theoretischen Grundlagen und zentrale Forschungsergebnisse der *Cultural Studies* informiert der Sammelband K.H. Hörning / R. Winter (Hg.), Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung, Frankfurt a.M. 1999, insbesondere die darin enthaltenen programmatischen Aufsätze von Stuart Hall und Lawrence Grossberg.

Voraussetzungen individueller religiöser Identitätsbildung.

Denn sobald sich im Zuge sozialer Differenzierungsprozesse Formen institutionalisierter Religion und damit „professionelle Sonderrollen“ sogenannter „religiöser Experten“ (vom Schamanen über den Priester bis hin zum Universitätstheologen) ausbilden,⁷ beginnt sich ein Spannungsverhältnis zwischen institutionalisierter, „gelehrter“ und „gelebter“ Religion, oder, um mit Max Weber zu sprechen, zwischen „Virtuosenreligiosität“, „Anstaltsreligiosität“ und „Massenreligiosität“ zu entwickeln, die in der Regel unterschiedliche Interessen bedienen, weil sie unterschiedlichen Bedürfnissen entstammen.⁸ Dieses grundsätzliche Spannungsverhältnis, das sich intern nochmals ausdifferenzieren kann, ist inhaltlich nicht ein für alle Mal festgeschrieben, sondern unterliegt dem historischen Wandel, gestaltet sich also immer wieder neu, weil es gebunden ist an jedwede soziale, ökonomische, politische und kulturelle Veränderung. Dabei können Situationen entstehen, in denen die Bereiche von „gelehrter“ und „gelebter“ Religion weitgehend deckungsgleich sind oder harmonisch miteinander koexistieren, es können sich aber auch Situationen ergeben, in denen sich die beiden Bereiche voneinander entfremden, sich verselbstständigen, weil sie ihren jeweils eigenen Logiken folgen, und deshalb unter bestimmten Umständen auch miteinander in Konflikt geraten.

In der Geschichte der katholischen Kirche gewann dieses Spannungsverhältnis historische Gestalt in dem Gegenüber von „offizieller Religion“, die rechtlich und dogmatisch kodifiziert ist und von appropriierten Amts-

⁷ F.H. Tenbruck, *Geschichte und Gesellschaft*, Berlin 1986, hier 272ff.

⁸ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen ⁵1976, hier 310.

trägern getragen und verwaltet wird, einer kirchlich domestizierten, in die „Sonderwelt“ der Klöster verwiesenen und mit der Funktion des Latenzschutzes⁹ ausgestatteten „Virtuosenreligion“ und einer weitgehend diffusen und unstrukturierten „inoffiziellen Religion“, die in einem synkretistischen Zugriff kirchliche und außerkirchliche, religiöse und kulturelle Glaubens- und Handlungselemente miteinander kombiniert und für die sich in der Vergangenheit – jedenfalls im deutschen Sprachraum – der Begriff der sogenannten „katholischen Volksfrömmigkeit“ eingebürgert hat. Unter dieser, die inzwischen in Anlehnung an den romanischen Sprachgebrauch auch als „populare Religion“ bezeichnet wird, versteht man in der Regel „spezifische Konfigurationen religiöser Vorstellungen und Praktiken (...), die sich infolge der Monopolisierung der Definition von und Verfügung über ‚Heilsgüter‘ bzw. über das ‚religiöse Kapital‘ bei den von der Definition von und Verfügung über diese Heilsgüter Ausgeschlossenen herausbilden“.¹⁰ Die Ausdrucksformen dieser „popularen Religion“ sind vielfältig. Zu nennen sind hier vor allem: a) im bäuerlichen Leben verankerte religiöse Brauchhandlungen, wie zum Beispiel Flurprozessionen, Felder- und Wettersegnungen und Erntedankrituale; b) lokale, regionale und nationale, aber auch gruppenspezifische, also auf geschlechts-, alters- oder berufsspezifische Soziallagen bezogene, religiöse Jahres- und Jubiläumsfeste, die oftmals mit jeweils

⁹ N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a.M. 1984, hier 458. Zur Bedeutung des Latenzschutzes für Kirchen am Beispiel der Orden vgl. W. Gebhardt, *Charisma als Lebensform. Zur Soziologie des alternativen Lebens*, Berlin 1994, hier 187ff.

¹⁰ M.N. Ebertz / F. Schultheis, *Einleitung: Populäre Religiosität*, in: dies. (Hg.), *Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern*, München 1986, 11-48, hier 25.

spezifischen Heiligen verbunden sind, wie Wasser- oder Pferdeprozessionen, Jagd-, Berg- oder Bergbaumessen, aber auch das gesamte Spektrum traditioneller Wallfahrten; c) in der Familie verankerte Brauchtumsformen, die sowohl das häusliche Beten und Bibellesen, die familiäre Gestaltung der Kirchenfeste und die Feier der wichtigen lebenszyklischen Passageriten einschließen. Sie alle sind eingebettet und umrahmt von einem je spezifischen Set von religiösen Symbolen und „Kunstwerken“, dessen ästhetische Ausdrucksformen vom Zimmerschmuck (Hausaltar, Schutzengelbilder, Kruzifixe, Madonnenfiguren, Votivtafeln) über Kleidung, Schmuck, Abzeichen, Fahnen und Standarten, musikalische und literarische Produktionen (Heiligenlegenden, Heiligenlieder, religiöse Volksmusik) bis hin zu architektonischen Zeugnissen (Hauskapellen, Marterl, Kreuzwege) reichen.¹¹

In diesen jeweils spezifischen Ausdrucksformen „populärer Religion“ werden „Sinngelhalte“ transportiert, die zwar immer auf die universalistischen Kernaussagen und Kernlehren der „offiziellen Religion“ (also auf deren institutionelle Leitidee) gründen, diese aber – wenigstens in der Regel – auf die eigene Lebenssituation und die eigenen – oftmals existenziellen – Lebensprobleme beziehen, die aus der durchgängigen Erfahrung von der „Irrationalität der Welt“, also des „unverdienten Leids“, des „ungestraften Unrechts“ und der „unverbesserlichen

¹¹ Die religiöse Vielschichtigkeit und das immense ästhetische Ausdrucksrepertoire katholischer Volksfrömmigkeit wird anschaulich dokumentiert in dem oben genannten Sammelband von Ebertz und Schultheis, der u.a. Studien zur Volksfrömmigkeit in Deutschland, Österreich, der Schweiz, Italien, Polen, Ungarn, Frankreich, Spanien und Portugal beinhaltet. Zur Geschichte und Funktion der Heiligenverehrung vgl. B. Schneider, Heilige(s) verehren. Eine Spurensuche in der Geschichte der Kirche, in: Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern, Heft 4, 2010, 30-32.

Dummheit“¹² entstehen, um sie mit Hilfe religiöser Deutungsmuster und Handlungsvorgaben vor allem technisch und pragmatisch zu bewältigen.

Obwohl von vielen schon totgesagt, existieren die Formen traditioneller katholischer Volksfrömmigkeit auch heute noch und werden durchaus weiter gepflegt. Teilweise entstehen sogar – von der „offiziellen Religion“ durchaus mit Misstrauen verfolgt – aktualisierte, medial aufbereitete Praktiken und Rituale, vor allem im Umfeld „neuer“ Marienerscheinungen wie beispielsweise in Marpingen oder Heroldsbach. Wer einmal seine Schritte in klassische Wallfahrtsorte gelenkt hat, sieht, dass auch heute noch das magische Grundverständnis religiöser Teilhabe lebendig ist. So befindet sich in der Gnadenkapelle von Altötting – neben anderen, die sich für die „Hilfe“ bei Krankheit oder Unfällen bedanken – ein Votivtäfelchen, das vor weißblauem Himmel und auf einer grünen Wiese stehend ein Kernkraftwerk abbildet, ausgestattet mit der Botschaft: „Wackersdorf ist nicht gebaut worden, Maria hat geholfen!“

Neben diesem traditionellen Feld „populärer Religion“ breitet sich zunehmend ein „neues“ Feld „gelebter Religion“ aus, die von Hubert Knoblauch¹³ sogenannte „populäre Religion“. Darunter ist die Gesamtheit der von religiösen Institutionen weitgehend unabhängigen, vor allem durch die Massenmedien verbreiteten beziehungsweise sich ihrer bedienenden, stark individualisierten, unterschiedlichste religiöse Traditionen und Symbole nach eigenen Gusto kombinierenden religiösen Praktiken und Überzeugungen zu verstehen, mit denen „spät-

¹² M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen ⁵1976, hier 314ff.; ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, Tübingen ⁷1978, hier 242ff.

¹³ H. Knoblauch, *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 2009.

moderne Menschen“ heute versuchen, die „Irrationalität der Welt“ geistig und lebenspraktisch zu bewältigen, und deren einzige Gemeinsamkeit die Orientierung an den – auch ästhetischen – Vorgaben einer sich globalisierenden Massen- oder Populärkultur ist. Ob Halloween, New Age, Engelskult, Feng-Shui, keltische, alt-ägyptische und indianische Rituale, ob Rutengänger, Gothics und spirituelle Jakobwegstouristen, ob die religiöse Aufladung des Konsums, des Fußballs und anderer Freizeitaktivitäten, die Apotheose von Filmschauspielern, Popstars und Casting-Show-Opfern – alle diese Phänomene breiten sich akzelerierend aus und beschreiben eine – sich im Übrigen ständig wandelnde – „entgrenzte“ und deshalb notwendig „diffuse“ Welt populärer Formen des Religiösen.¹⁴ Diese Formen „populärer Religion“ scheinen so attraktiv für viele, insbesondere für junge Menschen zu sein, dass sie sich auch unter Kirchenmitgliedern (aller Konfessionen) ausbreiten. Die Grenzen zwischen traditioneller „populärer Religion“ und neuer „populärer Religion“ fallen, beide vermischen sich und es entstehen in der Kirche beziehungs-

¹⁴ Einen anschaulichen Einblick in die vieldimensionale Welt der „populären Religion“ vermitteln aus religionswissenschaftlicher und religionssoziologischer Sicht zum Beispiel: C. Bochinger, „New Age“ und moderne Religion, Gütersloh 1994; D. Hervieu-Léger, Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung, Würzburg 2006; S. M. Hoover, Religion in the Media Age, London 2006; W. Gebhardt, Sakrale Profanität oder profane Sakralität? Zum Wandel des Heiligen in der modernen Gesellschaft, in: Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern, Heft 4, 2010, 26-28. Aus theologischer Sicht vgl. zum Beispiel: W. Isenberg / M. Sellmann (Hg.), Konsum als Religion? Über die Wiederverzauberung der Welt, Mönchengladbach 2000; G. Küenzlen, Die Wiederkehr der Religion. Lage und Schicksal in der säkularen Moderne, München 2003; H.J. Höhn, Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel, Paderborn 2007; A.R. Boelderl / H. Eder / A. Kreuzer (Hg.), Zwischen Beautyfarm und Fußballplatz. Theologische Orte in der Populärkultur, Würzburg 2005.

weise an ihrem Rand immer mehr „neue“ Formen einer mediatisierten katholischen Volksfrömmigkeit unter populärkulturellen Vorzeichen. Exemplarisch zu finden sind diese beispielsweise auf den katholischen Weltjugendtagen, den Jugendtreffen von Taizé oder in den in den letzten Jahren expandierenden sogenannten Jugendkirchen.¹⁵ „Gelebte Religion“ oder „inoffizielle Religion“ und damit spätmoderne „katholische Identitäten“ treten heute also in zumindest drei unterschiedlichen Varianten auf: a) in der Form (leicht „modernisierter“) traditioneller Volksfrömmigkeit oder „populärer Religion“, b) als weitgehend „diffuse“, weil institutionell ungebundene „populäre Religion“, und c) als „populäre populäre Religion“, als neue Volksfrömmigkeit im populärkulturellen Gewande.

2. Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts

Dieser Wandel in der individuellen Konstruktion katholischer (und anderer religiöser) Identitäten, wird in der Religionssoziologie unter den Stichworten der doppelten Subjektivierung der Religion¹⁶ bzw. der Selbster-

¹⁵ Über die katholischen Weltjugendtage informieren: M.N. Ebertz, Transzendenz im Augenblick. Über die „Eventisierung“ des Religiösen – dargestellt am Beispiel der katholischen Weltjugendtage, in: W. Gebhardt / R. Hitzler / M. Pfadenhauer (Hg.), Events. Soziologie des Außergewöhnlichen, Opladen 2000, 345-364; Forschungskonsortium WJT, Megaparty Glaubensfest. Weltjugendtag: Erlebnis, Medien, Organisation, Wiesbaden 2007. Zur Theorie und Praxis der sogenannten Jugendkirchen vgl. das Themenheft der Zeitschrift für praktisch-theologisches Handeln „Lebendige Seelsorge“ 55 (2004) Heft 4, sowie H. Hobelsberger, Jugendpastoral des Engagements. Eine praktisch-theologische Reflexion des sozialen Handelns Jugendlicher, Würzburg 2006.

¹⁶ H. Knoblauch, „Jeder sich selbst sein Gott in der Welt“. Subjektivierung, Spiritualität und der Markt der Religion, in: R. Hettlage /

mächtigung des religiösen Subjekts¹⁷ diskutiert und als direkte Folge der von Ulrich Beck¹⁸ beschriebenen spätmodernen Individualisierungs- und Deinstitutionalisierungsprozesse betrachtet. „Individualisierung“ ist ein umstrittener Begriff, der immer wieder zu Missverständnissen Anlass gibt. Hier soll unter Individualisierung verstanden werden: die *Steigerung der individuellen Wahlfreiheit* – wobei damit noch nichts darüber ausgesagt ist, inwieweit der einzelne diese Wahlfreiheit auch in Anspruch nimmt und inwieweit er seine Wahl auch in eigener Entscheidung trifft. Gemeint ist damit nur, dass sich das Potenzial der Optionen erhöht hat, und zwar für alle.¹⁹ Unter Deinstitutionalisierung soll hier verstanden werden: der *akzelerierende Bedeutungsverlust etablierter Institutionen*. Dieser Bedeutungsverlust lässt sich auf zwei unterschiedlichen Ebenen beobachten: a) auf der Ebene der Sozialformen, und b) auf der Ebene der Wahrheitsansprüche und normativen Leitbilder. Für die Ebene der Sozialformen ist typisch, dass zum einen die Attraktivität der Mitgliedschaft in den etablierten Institutionen sinkt, zum anderen die Mitgliedschaftskriterien von den Mitgliedern zunehmend individuell interpretiert und festgelegt werden. Für die Ebene der Wahrheitsansprüche und normativen Leitbilder ist typisch, dass zum einen ihre Akzeptanz sinkt, sie also an norma-

L. Vogt (Hg.), *Identitäten in der modernen Welt*, Wiesbaden 2000, 201-216.

¹⁷ W. Gebhardt, *Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts und die Entkonturierung der religiösen Landschaft*, in: P.A. Berger / K. Hock / T. Klie (Hg.), *Religionshybride. Religion in posttraditionalem Kontexten*, Wiesbaden 2013, 89-106.

¹⁸ U. Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a.M. 1986; ders., *Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religion*, Frankfurt a.M. 2008.

¹⁹ Noch deutlicher als Beck beschreibt Peter Gross diese Entwicklung: P. Gross, *Die Multioptionsgesellschaft*, Frankfurt a.M. 1994.

tiver Verbindlichkeit verlieren, zum anderen die Mitglieder sich zunehmend das Recht herausnehmen, diese Wahrheitsansprüche und normativen Leitbilder individuell zu interpretieren und zu gestalten.²⁰

Beide Prozesse sind nicht nur, aber eben auch im Feld des Religiösen zu beobachten – und hier nicht nur außerhalb, sondern auch innerhalb der etablierten Kirchen. Insbesondere auf den zuletzt genannten Tatbestand muss hingewiesen werden, weil religiöse Individualisierung von vielen Kritikern der „Individualisierungstheorie“ oftmals als ein rein außerkirchliches Phänomen betrachtet wird. Dass aber die traditionellen Sozialformen von Religion, wie die Kirchengemeinde oder kirchliche Vereine und Verbände, an Bedeutung verlieren,²¹ zeigen eben nicht nur die steigenden Kirchenaustrittszahlen, sondern auch die sinkenden Zahlen der Gottesdienstbesucher und der Mitglieder in kirchlichen Vereinen und Verbänden, ohne dass diese Menschen die Kirche verlassen. Und dass die dogmatischen Wahrheitsansprüche und Lehraussagen der Kirchen (also deren Leitideen) an Bedeutung verlieren, erweist ihre mangelnde Relevanz im Alltagshandeln von Kirchenmitgliedern. Um nur ein Beispiel zu nennen: Als auf

²⁰ M.N. Ebertz, *Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche*, Frankfurt a.M. 1998; W. Gebhardt, *Transformation des Religiösen. Religionssoziologie in der Tradition Max Webers*, in: A. Bienfait (Hg.), *Religionen verstehen. Zur Aktualität von Max Webers Religionssoziologie*, Wiesbaden 2011, 177-195.

²¹ Diese Beobachtung kulminiert in der bekannten These der britischen Religionssoziologin Grace Davie vom „Believing without Belonging“: G. Davie, *Religion in Britain since 1945. Believing without belonging*, Oxford 1994. Dass man mit dieser These etwas differenzierter umgehen sollte, habe ich versucht zu zeigen in: W. Gebhardt, *Believing without Belonging? Religiöse Individualisierung und neue Formen religiöser Vergemeinschaftung*, in: A. Kreuzer / F. Gruber (Hg.), *Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie*, Freiburg i.Br. 2013 (QD 258), 297-317.

dem Weltjugendtag der katholischen Kirche in Köln 2005 bei den großen Gottesdiensten regelmäßig die Aufforderung über Lautsprecher verbreitet wurde, dass nur diejenigen, die in vollkommener Einheit mit den Lehren der katholischen Kirche leben, die Kommunion empfangen dürften, da nahmen nicht wenige katholische Messdiener ihre protestantische Freundin an die Hand und sagten zu ihr: „Lass die nur reden, komm einfach mit!“ Ganz besonders deutlich lässt sich dieser Trend beschreiben, wenn es um die Akzeptanz der katholischen Morallehre geht. Die meisten katholischen Paare leben schon vor der kirchlichen Hochzeit zusammen und die meisten katholischen Frauen benutzen von der Kirche verbotene Methoden der Empfängnisverhütung – und das ist das Entscheidende: Kaum jemand hat ein schlechtes Gewissen dabei. Vielmehr gilt in der Regel die selbstgewisse Rechtfertigungsformel: „Lass die da oben nur reden, was gut katholisch ist, das weiß ich selbst am besten!“²²

In Äußerungen wie diesen dokumentiert sich die oben schon genannte akzelerierenden Subjektzentrierung der Religion, die im Übrigen schon daran erkennbar ist,

²² Diese beiden Zitate entstammen zwei empirischen Forschungsprojekten, die beide von der Deutschen Forschungsgemeinschaft gefördert wurden. Das erste trug den Titel *Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion. Formen spiritueller Orientierung evangelischer und katholischer Christen* und wurde von Christoph Bochinger (Bayreuth), Winfried Gebhardt (Koblenz), Wolfgang Schoberth (Bayreuth) und Ottmar Fuchs (Tübingen) geleitet. Das zweite lief unter der Bezeichnung *Situative Vergemeinschaftung durch Hybrid-Events. Der XX. Weltjugendtag der Katholischen Kirche in Köln 2005* und wurde betreut durch Ronald Hitzler (Dortmund), Andreas Hepp (Bremen), Winfried Gebhardt (Koblenz), Julia Reuter und Waldemar Vogelgesang (beide Trier). Vgl. dazu: Forschungskonsortium WJT (Anm. 15); C. Bochinger / M. Engelbrecht / W. Gebhardt, *Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion. Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur*, Stuttgart 2009.

dass die Menschen immer weniger von ihrer Religion, und immer mehr von ihrer Spiritualität reden, weil Spiritualität in ihren Augen etwas markiert, das allein im Inneren des eigenen Selbst sich ereignet. Diese akzelerierende Subjektzentrierung führt zur Entstehung einer kollektiven „geistig-seelischen Haltung“²³ und eines „inneren Habitus“,²⁴ die sich – zusammenfassend – als die „Selbstermächtigung des religiösen Subjekts“ begrifflich fassen lassen und die wesentlich bestimmt sind a) durch die unbedingte Behauptung von „Autonomie“, „Souveränität“ und „Eigenkompetenz“ in allen religiösen Fragen, also durch den „Glauben“ an die eigene Fähigkeit, es nicht nur besser zu wissen, sondern auch zu kön-

²³ Zum Begriff der Mentalität als „geistig-seelische Disposition“, der in seiner soziologischen Relevanz bis heute unterschätzt wird, vgl. T. Geiger, Die soziale Schichtung des deutschen Volkes, Stuttgart 1987, hier 77ff.

²⁴ Der Begriff des Habitus wird heute in aller Regel auf Pierre Bourdieu zurückgeführt. Hier ist nur daran zu erinnern, dass schon Max Weber dieses Begriff benutzte, und zwar dazu, um näher zu erläutern, was er mit dem Begriff „Geist“ des Kapitalismus in seinem berühmten Werk über die Protestantische Ethik meint. Nachdem er ihn im sogenannten „Anti-kritischen Schlusswort“ zum ersten Mal definierte, benutzte er ihn konstant weiter in seinen weiteren religionssoziologischen Arbeiten und differenzierte ihn in seinen Studien über den Hinduismus und Buddhismus noch einmal aus in die Unterscheidung von „inneren“ und „äußerem“ Habitus. Ohne an dieser Stelle auf Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Weber und Bourdieu eingehen zu können und ohne die spannende Frage zu diskutieren, ob Bourdieu, der Weber eingehend studierte, seinen Habitus-Begriff kannte, soll doch betont werden, dass Habitus für Weber einen zu erreichenden Zustand beschreibt, der der individuellen Leistung der kognitiven und emotionalen Aneignung bedarf und nicht ein System verinnerlichter Muster, die dem Menschen von seiner sozio-kulturellen Umwelt aufgedrückt werden wie bei Bourdieu. Wenn überhaupt, dann entspricht der Habitus-Begriff Bourdieus wohl nur dem, was Weber als äußeren Habitus bezeichnet. Vgl. M. Weber, Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken. Hg. v. J. Winkelmann, Gütersloh 1972, hier 284.

nen –, und zwar egal, auf welchem Gebiet: der Lehre, der Seelsorge, der Liturgie oder der individuellen religiösen Praxis, b) damit korrespondierend durch einen ausgeprägten „anti-institutionellen Affekt“, also einem grundsätzlichen, oftmals im Gestus der Empörung vorgebrachten Misstrauen in die professionelle „Führungs“-Kraft von religiösen Institutionen, insbesondere der Kirchen und ihren Theologien, und c) durch eine diffuse Hoffnung, dass sich daraus eine Form neuer, „besserer“, weil „freierer“ Sozialität entwickeln könne.²⁵

Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts²⁶ verweigert sich der Unterwerfung unter die normativen Vorgaben der institutionalisierten Religion und dem Machtanspruch ihrer Führer und stellt die „eigene religiöse Kompetenz“, die man sich oft mühevoll unter Einsatz beträchtlicher (auch finanzieller) Mittel erarbeitet hat, in den Mittelpunkt. Es ist der Einzelne, der seinen eigenen Weg hin zu „Gott“ (oder einer „göttlichen

²⁵ Selbstermächtigungsprozesse sind nicht auf den Bereich der Religion beschränkt, sondern „nagen“ an der Legitimität fast aller Institutionen (von Regierungen, Parteien, Gewerkschaften bis hin zu Ehe und Familie, Wissenschaft und Universitäten). Für den Bereich Ehe und Familie hat E. Illouz, *Warum Liebe weh tut. Eine soziologische Erklärung*, Frankfurt a. M. 2011, diese Entwicklung schön beschrieben. Auch neue, netzwerkartig organisierte Vergemeinschaftungsformen wie die occupy-Bewegung oder die Piratenpartei, gründen sich auf das Prinzip der Selbstermächtigung und verkünden „sexy Ziellosigkeit“ als Programm.

²⁶ Religiöse Selbstermächtigungsprozesse hat es in der Religionsgeschichte sicher schon des öfteren (u.a. im Zusammenhang mit der Entstehung sogenannter „Freikirchen“) gegeben, hier waren es aber in der Regel reflektierte und bewusst vollzogene „Glaubensentscheidungen“ von „religiösen Virtuosen“. Heute hingegen steht „religiöse Selbstermächtigung“ für eine ganz selbstverständlich in Anspruch genommene, weitgehend unreflektierte Haltung. Diese breitet sich geradezu inflationär aus und wird zu einem Massenphänomen, auch weil die religiösen Institutionen ihren (moralischen) Einfluss auf die Lebensführungspraxis nicht mehr geltend machen können.