

Einführung

*(Christoph Bochinger, Martin Engelbrecht
und Winfried Gebhardt)*

Die Diagnosen über den Zustand der religiösen Gegenwartskultur in Deutschland scheinen – jedenfalls auf den ersten Blick – eindeutig. Religion, insbesondere kirchlich verfasste Religion, so lautet die Grundthese, verliere an sichtbarer Kontur. In dieser Grundthese sind sich alle, die sich mit dem Schicksal der Religion unter spätmodernen Bedingungen befassen, weitgehend einig – Religionssoziologen, Religionspsychologen und Religionswissenschaftler, aber auch Theologen und die Amtsträger der beiden großen christlichen Konfessionen. Die Ursache für diesen Konturverlust sieht man – und auch hier herrscht weitgehend Übereinstimmung – in einem für spätmoderne Gesellschaften typischen Prozess forciertem Individualisierung, der, so heißt es immer, zu einer Auflösung traditioneller Bindungen und zum Bedeutungsschwund etablierter Institutionen, also auch der Kirchen, führe. Wenn es aber darum geht, über die Konsequenzen forciertem Individualisierung für die Religion zu urteilen, teilen sich die Meinungen. Während die einen das endgültige Verschwinden der Religion als Lebensführungsmacht befürchten, Entkirchlichung also mit Säkularisierung gleichsetzen, konstatieren andere die Befreiung der Religion aus ihren kirchlichen Fesseln und beobachten eine blühende religiöse Landschaft jenseits der Kirchen. Beiden Positionen gemeinsam ist freilich die Überzeugung, dass sich die von ihnen diagnostizierten Prozesse außerhalb der Kirchen und ihrer Mitgliedschaft abspielen bzw. notwendig zu einem Verlassen der Kirchen führen. Die Kirchen selbst, so meint man, verlören zwar an Mitgliedern und damit an Bedeutung, sie blieben aber in ihrer Kernstruktur und in ihren Kernaussagen unberührt.

Stimmt diese Sichtweise? Vollzieht sich die von allen ‚Experten‘ konstatierte Individualisierung des Religiösen tatsächlich nur außerhalb der Kirchen, im Halbdunkel des Privaten oder in irgendwelchen geheimnisvollen Nischen esoterischer, okkulter oder charismatischer Sonderwelten? Oder ist es nicht vielmehr so, dass die Individualisierung des Religiösen die Kirchen längst schon erreicht hat, sie von innen her unterwandert und unter der Hand transformiert und dass nur die offiziellen Verwalter der Religion, vom Bischof bis hin zum Ortspfarrer, vom Universitätstheologen bis hin zum Gemeindediakon, diese ‚lautlose‘ Transformation nicht bemerken oder vielleicht gar nicht bemerken wollen, weil sie an den Fundamenten etablierter

Kirchlichkeit und damit an ihrem professionellen Selbstverständnis, ihrer Autorität und ihrem Prestige nagt?

1 Das Problem

Fragen wie diese drängen sich jedenfalls dem auf, der mit offenen Augen das vielfältige Angebot auf dem expandierenden Markt der Lebenshilfe und Sinnstiftung beobachtet. Wer einmal in Buchhandlungen vor den Regalen ‚Esoterik/Lebenshilfe‘ stand, wer einmal im Internet in eine Suchmaschine den Begriff ‚Spiritualität‘ eingab, wer einmal aufmerksam die Programme von kirchlichen Bildungseinrichtungen studierte oder wer einmal in einschlägigen Publikationen, aber auch in normalen Publikumszeitschriften die Werbeanzeigen für ‚Seminare‘ und ‚Workshops‘ durchforstete, der ist überwältigt von der Vielzahl der Angebote und den in ihnen enthaltenen Versprechungen. *„Erkenne Dich selbst!“*, tönt es einem in Anzeigen entgegen, *„Werde, der Du bist!“* und *„Finde Deine Vision!“*. Bücher verheißen *„In vier Schritten zum Glück!“*, fordern auf: *„Wir sprengen die Macht der Gedanken!“* und offerieren *„10 Tipps für das innere Wachstum!“*. Auch das Angebot der Wochenendseminare lässt sich kaum mehr überschauen: *„Herzöffnen statt Kopfzerbrechen“*, *„Einführung ins ganzheitliche energetische Heilen“*, *„Spiritualität für Einsteiger“*, *„Monk-Warrior-Training für Fortgeschrittene“*, *„Hawaiianische Körperarbeit“*, *„Therapeutische Lichtmeditation“*, *„Enneagramm im Refektorium“*, *„Die Lehre der Feuerschamanen“*, *„Astralreisen“*, *„Intentional Healing“*, *„Das Tao des Herzens“*, *„Astrologisch-Systemische Ahnen-Aufstellung“* – das sind nur einige wenige aktuelle Semintitel unter vielen. Schaut man sich die Programme näher an und versucht zu ergründen, was sich hinter den oftmals reißerischen Ankündigungen verbirgt, dann stößt man schnell auf den Befund, dass sich diese Seminare – auf den ersten Blick wahllos und gleichsam spielerisch – aus dem reichen Schatz spiritueller Traditionen und Techniken bedienen. Von fernöstlichen Glaubensfragmenten und Meditationstechniken – wie der Reinkarnationslehre, Reiki, Shiatsu, Tai Chi oder Zen – über religiöse und esoterische Lehren und Praktiken unterschiedlicher Herkunft – wie Kabbala, Sufismus, *„Wissen der Druiden“* oder *„altägyptische Rituale“* – bis hin zu christlichen Traditionsbeständen – wie der frühchristlichen Gnosis, den Lehren Meister Eckeharts oder der Hildegard von Bingen – alles und noch viel mehr ist anzutreffen im ‚Warenhaus des Spirituellen‘.

Wer sind die Menschen, die diese Bücher lesen, die diese Seiten im Internet aufrufen und die an diesen Seminaren teilnehmen? Sind das Men-

schen, die aus den Kirchen ausgetreten sind oder sich weitgehend von ihnen distanziert haben, Atheisten gar, für die Gott tot ist? Allein die Anzahl der verkauften Bücher oder Zeitschriften und der gebuchten Seminare spricht dagegen. Vielmehr drängt sich der Eindruck auf, dass es – wie Max Weber einst formulierte – ‚religiös musikalische‘ Menschen sind, die nach neuen, attraktiven Formen von Spiritualität suchen, weil sie ihre spirituellen Bedürfnisse in ihren eigenen Herkunftskirchen nicht befriedigen zu können glauben. Diese Vermutung verstärkt sich, wenn man beginnt, mit den Käufern solcher Bücher oder mit Seminarteilnehmern zu sprechen. Wie soll man Aussagen wie die folgenden bewerten?

Ich hab früher den Posaunenchor geleitet in meiner kleinen Gemeinde. Ich war natürlich sehr engagiert. Aber ich hab für mich gewusst, einfach gemerkt, mich interessieren einfach mehr Dinge. Dann hab ich einfach einen Abstecher gemacht. Und auch in meinem Bekanntenkreis sind viele Leute dabei, die eigentlich irgendwo sehr kirchlich engagiert waren, zum Teil auch noch in die Kirche manchmal gehen, zum Beispiel Hochzeiten da noch drin feiern, aber darüber hinaus auch so ihre andere Philosophie entwickelt haben, die nicht unbedingt konform ist mit dem, was eigentlich im Christentum oder in der Bibel steht. Also völlig andere Dinge, zum Astrologen gehen zur Beratung, die Reiki-Behandlung machen, und dann wieder Sonntag in die Kirche gehen. Also so was findet man schon häufig. Also die machen wirklich alles. Und ich finde, es sind auch gute Entwicklungen da. Ich war neulich mal in meiner ursprünglichen Gemeinde, in der ich früher mal war, in der Nähe von (...), hab' ich gelebt, und die haben in der Kirche wirklich eine richtige Meditation gemacht. Und haben so eine Lichtlampe rumgehen lassen, so dass das Licht so von einem zum anderen, das sind so Sachen, die spirituelle Gruppen auch machen. Also da merkt man einfach, da trifft es sich irgendwo wieder (E 5, Abs. 77).

Ich bin religiös in dem Sinn, wie ich Religion schon sehr viele Jahre übersetze, nämlich Verbindung mit Gott, oder Rückverbindung. Insofern bin ich auch Christ, weil ich mich da durchaus mit Christus Jesus verbunden fühle, ohne dass ich mit ihm jetzt irgendwelche Erfahrungen praktischer Art hatte, außer dass er mir in meiner Kindheit immer sehr nahe stand. Und mit religiösen Führern hätte ich durchaus meine Schwierigkeit. Vorbildfunktion hat für mich durchaus im Moment vorrangig der Dalai Lama, ohne dass ich viel von ihm lese. Aber ich finde es einfach göttlich, mit dieser Haltung. Und dem Wissen und Bewusstsein, was ich bei ihm sehe, zu betrachten mit welchem göttlichen Humor er mit unseren menschlichen Kleinheiten, Widerständen und Problemen umgeht. Und wie er da einfach im Nu den Blick öffnet für eine größere Sicht. Das finde ich sehr schön. Ich bin durchaus – ja, da muss ich jetzt vorsichtig formulieren ... also, meine praktische Arbeitshypothese ist die der Reinkarnation (E 46, Abs. 35).

Ja, also ich denke, wir müssen alle unseren eigenen Weg finden. Ich habe auch gestartet mit dem Christentum. Ich denke, das ist kulturell auch erst mal das Naheliegendste. Und was ich jetzt zum Beispiel erzähle, ist ein sehr persönlicher Inhalt, der glaube ich noch nicht mal meinem Mann bewusst ist. Das ist eigentlich zum ersten Mal, dass ich das wirklich sehr persönlich und tief erzähle, ich denke, das muss jeder Mensch irgendwie selber erfahren. Ich würde das meinen Kindern auch nie beibringen wollen, sondern das müssen sie selber rausfinden. Und deshalb war das, als meine jüngere Tochter da in Versenkung vor diesem großen Buddha saß, für mich auch irgendwie so eine ganz tiefe innere Erfahrung. Ich dachte, ... irgendwie haben wir beide doch etwas sehr Gemeinsames. Und wenn ich dann wieder überlege, sind wir beide auch noch ... nach China gekommen. Warum ausgerechnet China? Ein sehr buddhistisches Land. Dann überlege ich dann auch, das kann kein Zufall sein, das kann einfach kein Zufall sein. Ja, also im Prinzip, wenn man es genau sieht, ist es eigentlich ein Mischmasch aus beiden Religionen. Christlich geprägt, aber dann halt hinterher philosophisch durchdacht oder angehaucht, aber ich glaube eigentlich, dass jeder Mensch irgendwie so ein Gebäude hinzimmert, wie es so am besten passt (E 63, Abs. 11).

Ganz offensichtlich sind dies Aussagen von Menschen, die nicht nur kirchlich sozialisiert sind, sondern auch noch einen erkennbaren Bezug zu den christlichen Kirchen im Allgemeinen und zu ihrer jeweiligen Herkunftskirche im Besonderen haben. Es sind Aussagen von Menschen, die sich selbst durchaus – wenn auch in einem selbstdefinierten, die kirchlichen Vorgaben sprengenden Rahmen – als Christen verstehen, ja in der Regel sogar noch Kirchenmitglieder sind, auch wenn sie sich von dem offiziellen Selbstverständnis der christlichen Kirchen weit entfernt haben. Scheinbar wächst in den christlichen Kirchen eine neue, hochgradig ‚individualisierte‘ Generation von ‚Gläubigen‘ heran. Diese entzieht sich ‚stillschweigend‘ den dogmatischen Lehrsätzen und Machtansprüchen der Kirchenleitungen und der Theologie, um ihre religiösen und spirituellen Bedürfnisse auf je individuelle Art und – vor allem – in eigener Verantwortung zu befriedigen. Sie sind überzeugt von ihrer eigenen ‚religiösen Kompetenz‘, die sie sich teilweise mühsam und unter Einsatz beträchtlicher Mittel selbst erarbeitet zu haben glauben. Diese neue Generation von ‚Gläubigen‘ zeichnet sich aber nicht nur durch ihren ‚souveränen‘ Umgang mit christlichen Traditionen, Lehren und Wahrheitsansprüchen aus. Sie setzt sich darüber hinaus zum Ziel, das breite Angebot spiritueller Lehren und Techniken, das die ‚globale Kultur‘ inzwischen zur Verfügung stellt, ‚durchzutesten‘ und auf seine Eignung für die persönlichen Bedürfnisse hin zu überprüfen. Dabei entstehen neuartige Konstellationen, die christliche und nicht-christliche Vorstellungen und Praktiken auch dort kombinieren, wo sie aus der Sicht der betreffenden reli-

giösen Experten inkompatibel sind. Wenn diese Beobachtungen richtig sind, dann lässt sich die These aufstellen, dass sich in den christlichen Kirchen selbst – oder jedenfalls an ihrem Rande – neue Arten von ‚Christlichkeit‘ und neue ‚christliche Weltbilder‘ entwickeln, die das ‚etablierte‘ Christentum und insbesondere seine institutionellen Ausdrucksformen unter der Hand transformieren.

2 Der Forschungsstand

Aufmerksamen Beobachtern der religiösen Gegenwartskultur bleiben solche Transformationsprozesse natürlich nicht verborgen. In der Religionssoziologie hat schon frühzeitig Thomas Luckmann auf Prozesse der Individualisierung und Privatisierung der Religion aufmerksam gemacht, Prozesse, die seiner Meinung nach zur Entstehung einer „unsichtbaren Religion“¹ jenseits der „sichtbaren Religion“ der etablierten christlichen Kirchen führten. Diese von Luckmann eröffnete Perspektive hat zu vielfältigen religionssoziologischen und religionswissenschaftlichen Studien über die modernen Ausdrucksformen dieser „unsichtbaren Religion“ geführt – von der ‚Religion‘ der militanten Nichtraucher und Tierschützer über die der Wünschelrutengänger und der unterschiedlichsten Esoterik-Spielarten (auch im Bereich der heutigen Jugendszenen) bis hin zu den europäischen Adaptionen asiatischer, afrikanischer und indianischer ‚Religionen‘.² So unterschiedlich diese Studien von ihrem Gegenstand, ihrer Aufgabenstellung und ihrer methodischen Anlage auch sind, sie eint in der Regel die Überzeugung, dass sich die beobachteten Spielarten der „unsichtbaren“ Religion – wie Luckmann postulierte – jenseits der etablierten christlichen Kirchen entwickelten, dass also die Hinwendung zur „unsichtbaren Religion“ notwendig mit der Abkehr von der „sichtbaren“ Religion verknüpft sei. Auch Franz-Xaver Kaufmann, Karl Gabriel und Michael Ebertz³ gehen – jeder in seiner eigenen Diktion – von der Luckmannschen Diagnose einer akzelerierenden Individualisierung und Privatisierung des Religiösen aus, beschreiben die damit verbundenen religiösen Wandlungsprozesse aber eher aus einer makrosoziologischen Perspektive als ‚Deinstitutionalisierungsprozesse‘, versuchen den ‚Gegenwind‘

¹ LUCKMANN 1991.

² Neuere Beispiele für diese Art von Studien sind z.B.: POSSAMAI 2005; SCHMIDT UND NEUMANN-BRAUN 2004; SCHNETTLER 2004; IVÁNYI und REICHERTZ 2002; KNOBLAUCH 1999; KEPPLER 1995.

³ Vgl. beispielsweise: EBERTZ 1998; KAUFMANN 1989; GABRIEL 1992. Für die angelsächsische Perspektive vgl. u.a.: CASANOVA 1994; DAVIE 1994.

zu identifizieren, der den Kirchen entgegenbläst, und schildern dessen Auswirkungen auf die Binnenstrukturen der christlichen Kirchen. So bedeutsam die hier vorgelegten Einsichten für eine sachadäquate Analyse der religiösen Gegenwartskultur auch sein mögen, das Interesse dieser Studien ist primär auf die Veränderungen im Bereich der religiösen Organisationsstrukturen und – daraus abgeleitet – auf den Bedeutungsverlust der organisierten Religion in seiner gesamtgesellschaftlichen Dimension gerichtet und nicht so sehr auf den Wandel subjektiver Frömmigkeitsmuster und Glaubensvorstellungen.⁴

In der mit standardisierten Methoden arbeitenden empirischen Religionsforschung – soweit sie sich nicht nur dem ‚Testen‘ der Säkularisierungsthese verschreibt⁵ – wird durchaus versucht, auch dem Wandel des ‚religiösen Bewusstseins‘ insbesondere von Kirchenmitgliedern auf die Spur zu kommen. So gelang es Klaus-Peter Jörns in seiner Studie „Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen wirklich glauben“⁶ zum Einen zu zeigen, dass auch bei Kirchenmitgliedern (sowohl der katholischen wie auch der evangelischen Kirchen) bisher selbstverständlich geltende christliche Glaubensinhalte an Akzeptanz und Bedeutung verlieren und dass zum Anderen zunehmend ‚naturreligiöse‘ und ‚esoterische‘ Anschauungen und Vorstellungen die geschaffenen ‚dogmatischen Lücken‘ füllen. Diese Erkenntnisse werden von neueren Studien, so den von der Katholischen Kirche in Deutschland in Auftrag gegebenen Allensbach-Umfragen, der von der Konrad-Adenauer-Stiftung durchgeführten Studie über „Glaube, Kirche und Politik“, sowie der jüngsten Kirchenmitgliedschaftsstudie der EKD und der etwa gleichzeitigen zweiten Schweizer Kirchlichkeitsstudie eindrucksvoll untermauert.⁷ In allen diesen standardisierten Befragungen wird deutlich, dass ein Großteil der befragten Kirchenmitglieder (manchmal schon mehr als die Hälfte) nicht mehr an zentrale dogmatische Aussagen des christlichen Selbstverständnisses glaubt – wie zum Beispiel, dass es ein Jüngstes Gericht gibt, dass Jesus Christus zugleich Mensch und Gott ist, dass Gott in drei Personen, Vater, Sohn und Heiliger Geist, existiert oder dass Jesus Christus von den Toten auferstanden ist.

Diese von der empirischen Umfrageforschung gelieferten Erkenntnisse tragen – so wichtig sie auch sind – allerdings eher den Charakter einer ‚Prob-

⁴ Erste Ansätze dazu finden sich in einem der „Soziologie der Spiritualität“ gewidmeten Heft der Zeitschrift für Religionswissenschaft (ZfR 2/2005), insbesondere in den Beiträgen von KNOBLAUCH und EBERTZ. Vgl. auch: HEELAS UND WOODHEAD 2005; FLANAGAN UND JUPP 2007.

⁵ Vgl. beispielsweise: JAGODZINSKI UND DOBBELAERE 1993; POLLACK UND PICKEL 1999; BRUCE 2002; POLLACK 2003a; WOLF 2007; BERTELSMANN-STIFTUNG 2007.

⁶ JÖRNS 1997.

⁷ Vgl. HUBER 2006; HERMELINK 2006; CAMPICHE 2004.

lemanzeige', weil sie aufgrund der Eigenart ihrer Erhebungsmethoden zu einer „dichten Beschreibung“ (Clifford Geertz) und inhaltlichen Konkretisierung der neuen ‚Glaubenswirklichkeiten‘ in ihrer lebensweltlichen Relevanz nur bedingt beitragen können. Das liegt vor allem daran – auch Hubert Knoblauch weist in seinem Lehrbuch zur „Qualitativen Religionsforschung“ darauf hin –, dass standardisierte Befragungen nur die Oberfläche von ‚Glaubenswirklichkeiten‘ erreichen und zudem mit ihnen nur Dimensionen von Religion ‚gemessen‘ werden können, die aus bisher bekannten religiösen Traditionen abgeleitet werden.⁸ Der Blick auf das ‚neu Entstehende‘ in seiner individuellen Eigenart und Logik verschließt sich ihnen – jedenfalls zu einem großen Teil. Gerade dies, eine gleichermaßen umfassende wie systematisierende „dichte Beschreibung“ der neu entstehenden ‚Glaubenswirklichkeiten‘ unter den Mitgliedern der beiden großen christlichen Kirchen, steht in der Religionssoziologie, aber auch in der Religionswissenschaft, noch aus.

An dieser Stelle setzte unsere qualitative Untersuchung an, deren Ergebnisse in den nächsten Kapiteln im Detail präsentiert werden. Zuvor sind jedoch noch einige Ausführungen darüber erforderlich, wie die betroffenen kirchlichen Institutionen und ihre theologischen Vordenker mit der skizzierten Problemanzeige umgehen. Sowohl die katholische Kirche als auch die evangelischen Kirchen im deutschen Sprachraum haben in Gestalt der kirchlichen Weltanschauungsarbeit ein beachtliches, institutionell abgesichertes Instrumentarium zur ‚praktischen Religionsbeobachtung‘ aufgebaut. Dieses Instrumentarium lenkt den Blick allerdings in erster Linie auf religiöse und religionsähnliche Phänomene, die als explizite Konkurrenz zu den christlichen Kirchen und ihren Lehren bzw. als problematische binnenkirchliche Sonderentwicklungen definiert werden. Die Bandbreite der aufmerksam beobachteten ‚Konkurrenz‘ ist, wie beispielsweise ein Blick in die Publikationsliste der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (EZW) zeigt, enorm. Sie reicht von älteren und neueren religiösen Bewegungen wie den Mormonen oder den Scientologen über buddhistische, hinduistische, taoistische und islamische Gruppierungen sowie okkultistische und im weitesten Sinn esoterische Strömungen bis hin zu den boomenden charismatisch-pfingstlerischen Szenen innerhalb und außerhalb der Kirchen.⁹ Während sich die EZW üblicherweise zumindest in der Form um eine neutrale Darstellung bemüht, ist das von der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland (VELKD) publizierte „Handbuch Religiöse Gemeinschaften und Weltanschauungen“¹⁰ offensichtlich in apologetischer Absicht

⁸ Vgl. KNOBLAUCH 2003: 30ff.

⁹ Vgl. HEMPELMANN 2005.

¹⁰ VELKD 2006.

geschrieben. Schon der Aufbau des Buchs ist aufschlussreich: Am Anfang steht ein Kapitel über die Evangelische Kirche, in dem auf 15 Seiten „Entstehung und Geschichte“, „Lehre“ sowie die Stellung zur Tradition und Ökumene präsentiert wird. Danach beginnt die Darstellung der nicht-lutherischen Religionsgemeinschaften, die in einzelnen Kapiteln wie in konzentrischen Kreisen um die lutherische Landeskirche herum angeordnet sind. Die Zuordnung in die verschiedenen Kategorien ist durch den vermeintlichen Abstand zur evangelisch-lutherischen „reinen Lehre“ bestimmt: Während sich die „Freikirchen“ im Wesentlichen nur durch ihre Ekklesiologie von dieser unterscheiden, kommt bei der nächsten Gruppe, den „pfingstlich-charismatischen Bewegungen“, bereits eine differente Geist-Theologie hinzu. Dann folgen die „christlichen Sekten“, die „Sonderlehren“ vertreten, dann „Neuoffenbarungsbewegungen“, die neben der Bibel eigene Offenbarungsschriften besitzen, weiter „esoterische und neugnostische Weltanschauungen“, die zwar noch westlichen Ursprungs, aber nicht mehr „christlich“ sind, schließlich „religiöse Gruppen aus Asien“ (denen immerhin noch ein „religiöser“ Charakter attestiert werden kann) und am Ende „Anbieter von Lebenshilfe und Psycho-Organisationen“, die aus Sicht der Verfasser gar nichts mit Religion zu tun haben, auch wenn sie sich, wie z.B. die Scientology Church, selbst „Kirche“ nennen.

Das Buch ist somit durch eine klare Gesamtperspektive gekennzeichnet, die die Bandbreite gegenwärtiger religiöser Bewegungen im Westen (mit Ausnahme katholischer Erscheinungen) von einem Lutherischen Religionsverständnis her zu erschließen versucht und sich gleichzeitig dazu positioniert. Es handelt sich mithin um eine binnenperspektivische Sicht, die nicht zuletzt praktische Funktionen hat – so werden Ratschläge gegeben, wie sich lutherische Pfarrämter in Bezug auf Doppelmitgliedschaften und Ähnliches verhalten sollen. Es muss klar gesagt werden, dass sich diese Herangehensweise, die auch bei anderen – katholischen wie evangelischen – Weltanschauungsbeauftragten oft zu finden ist, deutlich von der analytischen Perspektive unterscheidet, die in der vorliegenden Studie zum Tragen kam. Es handelt sich um eine binnenperspektivische Selbstpositionierung in einem pluralisierten religiösen Umfeld. Dazu passt auch ein abwertender Stil in der Darstellung, der die eigene Religionsgemeinschaft positiv hervorhebt. Ziel der kirchlichen Weltanschauungsarbeit ist es daher häufig, die Lehren der Konkurrenz als ‚Irrwege‘ zu decouvrieren. Dabei wird allerdings oftmals versäumt, nach den Ursachen für die wachsende Attraktivität der ‚Konkurrenz‘ zu fragen, und es wird in der Regel auch übersehen, dass Fragmente des Beobachteten schon lange in die Glaubenswirklichkeiten der ‚normalen Christenmenschen‘ eingesickert sind. Und wenn dieser Tatbestand registriert wird, dann ist man häufig schnell mit einem desavouierenden Urteil zur

Hand. Dahinter steht eine Sicht der religiösen Subjekte als „Konsumenten“, die entweder „gute“ oder „böse“ Religion konsumieren, aber – außer dieser Wahl – letztlich kaum Einfluss auf die Gestaltung des religiösen Angebots nehmen, sondern mit dem zurechtzukommen versuchen, was ihnen ‚vorge-setzt‘ wird. Sie müssen also im Sinne des „Verbraucherschutzes“ oder „Konsumentenschutzes“ vor schädlichen Einflüssen des spirituellen Marktes „ge-schützt“ werden.¹¹ Die apologetische Zielsetzung lässt sich jedoch nur auf-rechterhalten, solange man davon ausgehen kann, dass kirchliche Institutionen eine Definitionsmacht darüber haben, was „gute“ und was „böse“ Reli-gion ist. Nicht nur die Angehörigen alternativer religiöser Bewegungen, son-derm zunehmend auch die Kirchenmitglieder reklamieren diese Definitionsmacht aber für sich selbst und entziehen sich damit dem Deutungsmonopol kirchlicher Funktionsträger, die mit ihrem „Schutz“ beauftragt sind.

Das grundsätzliche Problem dieses Typs der Reaktion auf die oben skiz-zierten Problemanzeigen besteht darin, dass ein bestimmtes, theologisch be-gründetes Bild von Kirchenstrukturen und Spiritualitätsmustern, in Kate-chismen und anderen kirchlichen Dokumenten auf das ‚Normalpublikum‘ heruntergebrochen, zum Maßstab gegenwärtiger Religiosität und religiöser Vergemeinschaftung erhoben wird. Dieses Bild ist nicht nur inkompatibel mit den Mustern nicht-kirchlicher und nicht-christlicher religiöser Gemein-schaften (die automatisch als negativ eingestuft werden, soweit sie nicht zu-fällig in dieses Bild hineinpassen), sondern es verfehlt auch die tatsächliche religiöse Befindlichkeit des Kirchenpublikums.

Doch nicht nur im institutionalisierten Bereich der kirchlichen Weltan-schauungsarbeit ist dieser Reaktionstypus vorherrschend. Er schlägt sich auch in der abwertenden Begrifflichkeit vieler theologischer Vordenker an den Universitäten nieder, die sich der Wahrnehmung alternativer Spiritualität zuwenden. Schon früh hat z.B. der evangelische Sozialethiker Gottfried Küenzlen, ein ehemaliger Mitarbeiter der oben genannten Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, den ganzen Phänomenbereich mit dem Verdikt „vagabundierende Religiosität“ belegt und tut dies bis heute.¹² Der katholische Fundamentaltheologe Johann Ev. Hafner entdeckt in seiner Kirche Menschen, deren „religiöse Grammatik“ nicht mehr stimme,¹³ Hans-Joachim Höhn konstatiert die „Dispersion“ der Religion, die in letzter Kon-sequenz zu deren „Liquidierung“ führe,¹⁴ Ingolf U. Dalferth spricht von einer

¹¹ Vgl. z.B. www.relinfo.ch, die Webseite der „Evangelischen Informationsstelle Kirchen – Sekten – Religionen“ der Reformierten Landeskirche des Kantons Zürich. Dort ist von „Konsumentenschutz“ die Rede.

¹² Z.B. KÜENZLEN 2003.

¹³ Vgl. HAFNER 1998.

¹⁴ Vgl. HÖHN 2007.

„Cafeteria-Religion“,¹⁵ die sich auch in den christlichen Kirchen ausbreite, und Otto Kallscheuer, ein Grenzgänger zwischen katholischer Theologie und Soziologie, beschreibt das entstehende Neue in seiner Kirche als „Schwund- oder Travestie-Formen klassischer Kirchlichkeit“ und als „parasitäre Einnistung oder Anlagerung von Sektenbewegungen und –mentalitäten im kirchlichen Raum und Schoß“.¹⁶ Hinter diesen Wertungen steht eine exklusivistische Ekklesiologie und Pastoraltheologie, die sich andere religiöse Vergemeinschaftungs- und Frömmigkeitsformen als die des offiziellen evangelisch-landeskirchlichen bzw. katholisch-kirchlichen Angebots nicht vorstellen kann.

Wie schwer sich die Theologie mit der Betrachtung des Phänomens einer sich ‚transformierenden Christlichkeit‘ tut, lässt sich exemplarisch an einem neueren Buch des protestantischen Theologen Friedrich Wilhelm Graf zeigen. Schon der Titel ist bezeichnend: „Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur“. Graf erkennt – auf einer theoretisch-methodischen Ebene – durchaus an, dass eine „konstruktive Religionsforschung“ vor der Aufgabe stehe, „religiösen Glauben als Glauben ernst zu nehmen“¹⁷, dass es ihr folglich erst einmal darum gehen müsse, die Glaubensvorstellungen und den Habitus der „Frommen“ zu identifizieren und zu beschreiben. Wenn es aber darum geht, dieses Postulat einer „konstruktiven Religionsforschung“¹⁸ in der Analyse gegenwärtiger Formen von ‚Christlichkeit‘ anzuwenden, verfällt auch Graf in den Duktus der skizzierten Begriffsbildung – nachdem er zu Recht betont hat, dass die „überkommenen, klassisch von Max Weber und Ernst Troeltsch entfalteten religionssoziologischen Typenbegriffe Kirche, Sekte, Mystik oder die Unterscheidung von innerkirchlicher und außerkirchlicher Religiosität (...) kaum noch geeignet (sind), die komplexen und heterogenen religiösen Lebenswelten der Gegenwart angemessen zu beschreiben“.¹⁹ So diagnostiziert er: „Die früher an den unscharfen Rändern der evangelischen Kirche angesiedelte vagabundierende Religiosität findet sich nun auch in den kirchlichen Binnenmilieus, und synkretistisch bunte ‚Cafeteria-Religion‘ mit ganzheitlicher Körpererfahrung, importierter Reinkarnationshoffnung und narzisstischer Gefühligkeit wird inzwischen auch auf Kirchentagen gefeiert“.²⁰

Auch Friedrich Wilhelm Graf ist also mit einem Urteil schnell zur Hand, wenn es um eine Charakterisierung gegenwärtiger Frömmigkeitsformen geht, auch wenn er sich dabei seiner eigenen Forderung entzieht, erst einmal

¹⁵ Vgl. DALFERTH 1996.

¹⁶ KALLSCHEUER 2004: 41.

¹⁷ GRAF 2004: 31. Ähnlich argumentiert auch GRÄB 2006.

¹⁸ Vgl. GRAF 2004: 30ff.

¹⁹ GRAF 2004: 259.

²⁰ A.a.O.

„den Glauben als Glauben ernst zu nehmen“. Im Unterschied zum apologetischen Gestus vieler Weltanschauungsbeauftragter diagnostiziert er zwar die negativ bewerteten Aspekte neuer Religiosität nicht nur bei den anderen Religionsgemeinschaften, sondern auch in der eigenen Kirche, aber auch bei ihm findet sich kein Hinweis, wie denn diese neue Religiosität zum Gegenstand einer unvoreingenommenen Forschung werden kann.

Diese – selbst für aufmerksame theologische Beobachter typische – Ambivalenz in der Auseinandersetzung mit dem Phänomen individualisierter Frömmigkeit und Spiritualität innerhalb kirchlicher Räume hat es bisher verhindert, die neu entstehenden Glaubenswirklichkeiten – ganz im Sinne des Graf'schen Postulats einer „konstruktiven Religionsforschung“ – unvoreingenommen zu beschreiben und zu analysieren. Hier werden Grenzen des liberaltheologischen Anspruchs offensichtlich, das Geschäft der wertneutralen, induktiven Religionsforschung gleich mitzubetreiben. Die unhinterfragten deduktiven Voraussetzungen dieser Deutung versperren den Zugang zu einem wichtigen Teil der binnenkirchlichen Realität. Das Postulat der „konstruktiven Religionsforschung“ (Graf) lässt sich vielmehr nur in interdisziplinärer Zusammenarbeit einlösen, und gerade der Theologie würde es gut tun, mit Hilfe der Perspektive anderer Disziplinen ihre eigenen blinden Flecke offenzulegen – anstatt diese Disziplinen, wie Graf es mit schneller Feder versucht, zur ‚Theologie‘ der polytheistischen Konkurrenz zu stilisieren.

3 Die Aufgabe

Dieses offensichtliche Forschungsdesiderat versucht die hier vorgelegte Untersuchung zu schließen, indem sie aus den eingefahrenen Gleisen gegenwärtiger Religionsforschung ausbricht und einen vierfachen Perspektivenwechsel vornimmt. Der *erste Perspektivenwechsel* besteht darin, nicht mehr nur außerhalb der christlichen Kirchen nach religiösen Individualisierungsphänomenen zu suchen, sondern auch innerhalb. Erforscht werden soll die Religiosität von Kirchenmitgliedern, d.h. die Inhalte und strukturellen Merkmale ihrer Religiosität jenseits der klassischen Formen von Kirchlichkeit. Konkret bedeutete dies, Mitglieder der beiden christlichen Kirchen daraufhin zu untersuchen, welche Elemente aus dem vielfältigen und ständig wachsenden Angebot der religiösen Gegenwartskultur innerhalb des kirchlichen Hauptstroms rezipiert und eigenständig zu einem „neuen Ganzen“ verarbeitet werden.

Der *zweite Perspektivenwechsel* liegt in der bewusst vollzogenen Abkehr von einem substanziellen Religionsbegriff und der Hinwendung zu einem