

**ulb.**   
Universitäts- und Landesbibliothek Tirol

FB-THEOLOGIE



PA 01

010 HAND

rschmidt /

# Handbuch Interreligiöse Seelsorge

# Religionen in post-traditionellen Zeiten

*Christoph Hutter*

## 1. Die empirische Situation

### 1.1 Säkularisierung und die nachtheologische Zeit in Europa

Die Befunde könnten für die christlichen Kirchen in Deutschland nicht dramatischer ausfallen. Bereits vor zehn Jahren konstatierte das Forschungsteam der 13. Shell Jugendstudie: »Insgesamt haben wir eine Entwicklung hinter uns, die den (christlichen) Kirchen wenig Chancen belässt, unter den derzeitigen Bedingungen und in den bisherigen Formen Einfluss auf die junge Generation zu gewinnen.«<sup>1</sup> Konkret bedeutet dies, dass die aktive Beteiligung an kirchlichen Veranstaltungen zurückgegangen ist, dass religiöse Grundhaltungen an Boden verloren haben und dass die (christliche) Religion ihre milieubildende Kraft, d.h. die Möglichkeit über den Bereich des konkreten religiösen Vollzuges hinaus das Leben zu prägen, verloren hat.<sup>2</sup> Um es noch einmal zu betonen: Diese Prozesse liegen in Deutschland und manchen anderen zentraleuropäischen Staaten hinter uns und sind hier weitgehend abgeschlossen. Auch die aktuelleren Zahlen der Jugendstudie 2006 sehen keine Renaissance der Religion. 65% der Jugendlichen sagen kategorisch, »die Kirche hätte keine Antworten auf die Fragen, die sie wirklich bewegten. Das heißt, dass an der Schnittstelle der kirchlich-religiösen Angebote zum Wertesystem und zum Leben der Jugendlichen der Einfluss der Kirchen zumeist endet.«<sup>3</sup>

Die Erhebung »Religiöse und kirchliche Orientierung in den Sinus-Milieus® 2005« bestätigt diese Einschätzungen, differenziert sie und weitet sie auf alle Altersgruppen aus.<sup>4</sup> Lediglich in drei – noch dazu schrumpfenden – von zehn gesellschaftlichen Segmenten, die in der Studie identifiziert werden, ist die Kirche noch verankert und auch dort erodieren Akzeptanz und Autorität. Das Gros der Gesellschaft nimmt

---

<sup>1</sup> Deutsche Shell (Hg.), Jugend 2000. 13. Shell Jugendstudie, Bd. 1; Opladen 2000, S. 21.

<sup>2</sup> Ebd. S. 180.

<sup>3</sup> Deutsche Shell (Hg.), Jugend 2006. 15. Shell Jugendstudie, Frankfurt a.M. 2006, S. 27.

<sup>4</sup> Sinus Sociovision, Zielgruppen-Handbuch. Religiöse und kirchliche Orientierung in den Sinus-Milieus® 2005, Heidelberg 2005.

Kirche jenseits der gängigen Klischees schlichtweg nicht mehr wahr,<sup>5</sup> wenn auch gewisse Spezialfragen und -bedürfnisse nach wie vor punktuell an die verfasste Kirche und ihre Repräsentanten herangetragen werden. Während weite Bereiche der Kirche noch mit der Abwehr dieser Erkenntnisse beschäftigt sind, formuliert der in Salzburg und London lehrende Theologe Clemens Sedmak schonungslos: »Sehen wir doch den Tatsachen ins Gesicht: Wir leben in nachtheologischer Zeit«. Mit der Gottesrede lassen sich keine Schlagzeilen mehr machen, »über Theologie wird nicht einmal [mehr] geschwiegen«. <sup>6</sup> Denn dies macht im Kern die Tragik des Autoritätsverlustes aus, als Gesprächspartner nicht mehr gefragt und nicht mehr gehört zu werden.

## 1.2. Säkularisierung als zentraleuropäischer Sonderweg

Für die Muslime in Deutschland stellt sich die Situation nur auf den ersten Blick deutlich anders dar. In der Tat identifiziert die 13. Shell Jugendstudie eine milieubildende Kraft der islamischen Religionsgemeinschaft. Unklar bleibt jedoch, ob die daraus entstehenden Milieus nicht in weit größerem Maße auf die spezifische Lebenslage und speziell die hohe Segregation der MigrantInnen zurückzuführen sind und nur eingeschränkt auf eine gewachsene und unhinterfragt fortwirkende Tragfähigkeit traditioneller Autoritäten.<sup>7</sup> Der Schriftsteller und Orientalist Navid Kermani beschreibt aus seiner Innensicht als deutscher Muslim, dass sich die Auseinandersetzung um die Interpretation und Gültigkeit der Tradition mitten durch den Islam zieht. »In der islamischen Welt sind nicht nur die fundamentalistischen Kräfte erstarkt, sondern auch die Gegenkräfte, die ein säkulares Gesellschaftsmodell vertreten.«<sup>8</sup> Für Kermani ist der fast völlige Verlust religiöser Traditionen nicht an eine spezielle Religion gebunden, er markiert vielmehr eine Demarkationslinie an den geografischen Grenzen Westeuropas. »Die Säkularisierung, wie wir sie kennen und die weit über die Trennung von Staat und Religion hinausgeht und tatsächlich den umfassenden Bedeutungsverlust der organisierten Religionen zur Folge hat, diese religiöse Apathie, um es schärfer zu formulieren, ist eine singuläre Erscheinung Europas.«<sup>9</sup> Für diesen westeuropäischen Kulturkreis lässt sich konstatieren, dass wir in einer »posttraditionalen Gesellschaft« angekommen sind, dass Traditionen und ihre Vertreter systematisch problematisiert und in Frage gestellt werden, dass traditionelle

<sup>5</sup> Ebd. S. 10f.

<sup>6</sup> Clemens Sedmak, *Theologie in nachtheologischer Zeit*, Mainz 2003, S. 19.

<sup>7</sup> *Jugend 2000* (siehe Anm. 1), S. 161.

<sup>8</sup> Navid Kermani, *Wer ist Wir? Deutschland und seine Muslime*, München 2009, S. 31.

<sup>9</sup> Ebd. S. 32. Vgl. Joseph Ratzinger, *Was die Welt zusammenhält*, in: J. Habermas und J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg i.Br. 2005, S. 39-60, dort S. 54f.

Vollzüge und Setzungen sinnentleert wurden und dass selbst Bereiche des sozialen Lebens, die lange Zeit gegen Modernisierungsprozesse abgeschirmt wurden (wie z.B. die Familie und Geschlechterrollen) inzwischen von den Enttraditionalisierungsprozessen voll erfasst sind.<sup>10</sup> Eben dies verstehe ich unter dem Begriff »Traditionsverlust«.

Navid Kermani identifiziert aus seiner bikulturellen Perspektive ein ganz wesentliches Faktum, das aus deutscher und auch aus zentraleuropäischer Binnensicht nur allzu leicht aus dem Blick gerät. Die immer größer werdende Distanz zum religiösen Erbe ist in der Tat ein lokal sehr begrenztes Phänomen. Säkularisierungsprozesse, wie sie den deutschsprachigen Denk- und Lebensraum zutiefst geprägt haben, sind bereits auf europäischer Ebene nicht die Norm.<sup>11</sup> Der Blick über Europa hinaus macht endgültig klar, dass Zentraleuropa in der Begegnung mit dem Rationalismus einen Weg der Säkularisierung geht, der in seiner Qualität als Sonderweg verstanden werden muss und der sowohl in Amerika als auch in Afrika oder Asien seinesgleichen sucht.<sup>12</sup> Von nicht zu überschätzender Bedeutung für die pastorale Praxis und das Selbstverständnis der religiösen Menschen in Europa ist, dass vor dem Hintergrund des internationalen Vergleichs die Annahme einer inneren Koppelung von Moderne und Säkularisierung obsolet wird. Die alte Annahme, dass Modernisierungsprozesse mit innerer Zwangsläufigkeit zu einer Schwächung und langfristig zu einem Verschwinden der Religionen führen, lässt sich schlicht und einfach empirisch nicht halten. Weder sind Nicht-Gläubige die moderneren Menschen, noch müssen sich Gläubige »als aussterbende Gattung [...] oder als Speerspitze derer [fühlen], die der Modernisierung« widerstehen.<sup>13</sup> So kann beispielsweise der in Washington lehrende Abdelkarim Sorousch, ein wichtiger Vertreter der Opposition im Iran und ein Vordenker der Modernisierung des Islams, ohne weiteres die Vision einer religiösen Demokratie entwickeln. Er ist der Überzeugung, dass man gerade aufgrund der religiösen Verpflichtungen die Demokratie durchsetzen muss. »Eine Demokratie, die auf einem religiösen Fundament steht, ist [...] stärker als eine, die ein solches Fundament nicht hat.«<sup>14</sup> In der Tat sehen sich alle Weltreligionen im Zuge von Modernisierung und Globalisierung tief greifenden Transformationsprozessen ausgesetzt, doch

<sup>10</sup> Vgl. Anthony Giddens, *Leben in einer posttraditionellen Gesellschaft*, in: U. Beck / A. Giddens / S. Lash, *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*, Frankfurt a.M. 1996, 113ff.

<sup>11</sup> Vgl. J. Casanova, *Die religiöse Lage in Europa*, in: H. Joas / K. Wiegandt (Hg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt am Main 2007, S. 322-357.

<sup>12</sup> Vgl. Joas / Wiegandt (Hg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen* (s. Anm. 11).

<sup>13</sup> H. Joas, *Gesellschaft, Staat und Religion. Ihr Verhältnis in der Sicht der Weltreligionen*, in: H. Joas / K. Wiegandt (Hg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen* (siehe Anm. 12), S. 9-43, dort S. 9.

<sup>14</sup> A. Sorousch, »Wir sind ungeboren«. Interview mit Abdelkarim Sorousch, in: *Die ZEIT*, Nr. 8/2010 (18.02.2010), S. 2.

für die Mechanismen, Verläufe und Ergebnisse gibt es »keine global gültigen Regeln«, im Gegenteil, sie nehmen äußerst vielfältige Gestalt an.<sup>15</sup>

## 2. Die ursprüngliche Intention: Traditionskritik als Befreiung

In seinem kleinen Band »Was ist Kritik?«<sup>16</sup> liefert der Philosoph Michel Foucault einen Schlüssel dafür, welche weitreichende Bedeutung dieser Traditionsverlust für Westeuropa hat. Foucault versucht das Wesen der Kritik zu erschließen, indem er ihre Geschichte nachzeichnet. Sie entsteht im 16. Jahrhundert in Europa als innere Partnerin und gleichzeitig als Widersacherin der Regierungskünste. Die christliche Pastoral hatte über Jahrhunderte hinweg Künste der Menschenführung und der Menschenregierung hervorgebracht. Diese wurden im 15. Jahrhundert säkularisiert und für unterschiedlichste gesellschaftliche Sektoren ausdifferenziert. »Wie regiert man die Kinder, wie regiert man die Armen und die Bettler, wie regiert man eine Familie, ein Haus, wie regiert man die Heere, wie regiert man die verschiedenen Gruppen, die Städte, die Staaten, wie regiert man seinen eigenen Körper, wie regiert man seinen Geist? Wie regiert man?«<sup>17</sup> In der Folge provozierte die Differenzierung und Perfektionierung der Regierungstechniken moralische und politische Versuche, sich dieser Macht zu entziehen, »die Kunst nicht regiert zu werden, bzw. die Kunst nicht auf diese Weise und um diesen Preis regiert zu werden.«<sup>18</sup> Die Kritik der Regierungsmacht erfolgte auf drei Wegen: 1) Als historisch-kritische Kritik der religiösen Schriften, 2) als juristische Absicherung der (Natur-)Rechte des Einzelnen und 3) als wissenschaftliche Dekonstruktion von Wahrheiten. Zu akzeptieren sei fürderhin nur noch das – so die wissenschaftliche Position –, was mit rationalen Gründen belegbar ist. Die Tatsache, dass etwas von einer Autorität verkündet wird, reicht als Wahrheitskriterium nicht mehr aus.<sup>19</sup> Ein kritischer Umgang mit der Bibel, ein fundiertes Rechtssystem und die Wissenschaft führten die Menschen aus ihrer vorherigen Abhängigkeit von (religiösen) Autoritäten heraus. An dieser Stelle verschränkt Foucault sein Nachdenken über Kritik mit Kants Tradition der Aufklärung. Kritik wendet sich gegen die Autoritäten, um den Menschen aus seiner Unmündigkeit, in der er von diesen gehalten wird und in der er selbstverschuldet verbleibt, zu befreien.<sup>20</sup> Der westeuropäische Traditionsverlust von

<sup>15</sup> J. Casanova, Die religiöse Lage in Europa (siehe Anm. 11), S. 334.

<sup>16</sup> M. Foucault, Was ist Kritik?, Berlin 1992.

<sup>17</sup> Ebd. S. 11.

<sup>18</sup> Ebd. S. 12.

<sup>19</sup> Ebd. S. 13.

<sup>20</sup> Ebd. S. 15ff.

Religion ist also mitsamt der damit verbundenen Autoritätskritik zuallererst als Aufklärung zu verstehen, als Akt der Befreiung zu Mündigkeit und Selbstbestimmung. Dies gilt es unabhängig davon wertzuschätzen, welche Herausforderungen mit dieser Freiheit verbunden sind und auch welcher Preis für diese Freiheit bezahlt werden muss. Die Entscheidung für diese Freiheit ist auch nicht als historischer Prozess abzutun. Sie wird heute tagtäglich bestätigt. So schreibt Rainer Funk in seiner Psychoanalyse des postmodernen Menschen: »Offensichtlich ist es immer mehr Menschen ein Bedürfnis und eine Lust, frei von allen Vor- und Maßgaben, Bindungen, Bevormundungen und allem Angewiesensein über sich selbst bestimmen und verfügen zu können.«<sup>21</sup>

Nur am Rande sei angemerkt, dass diese Grundbewegung, der verfassten Religion um des Menschen und seiner Freiheit willen Spielräume abzurufen, keine Erfindung der Aufklärung ist. Vielmehr ist eine säkularisierende Dynamik zumindest den drei monotheistischen Religionen immer schon inhärent. Denn wenn die erste Schöpfungserzählung der Genesis vormalige Gottheiten wie die Gestirne zu von Gott gemachten »Leuchten am Himmelsgewölbe« degradiert (Gen 1,16), wenn sich die jüdische Exilgemeinde zugunsten einer gemeindefokussierten Theologie von ihrer unbedingten Ausrichtung auf den Tempelkult emanzipiert oder der Prophet Sacharja ein Laubhüttenfest für die Völker propagiert (Sach 14), so sind dies Säkularisierungsschritte, die sich innerhalb des theologischen Diskurses abspielen und von ihm getragen und geformt werden. Die Christologie erscheint unter diesem Blickwinkel lediglich als besonders konsequenter und weit reichender Schritt.<sup>22</sup> Letztlich aber sind – so Eckart Otto – »Säkularisierung und Theologisierung nur Verschiebungen in ein- und demselben System [...] die, bereits in der Antike erkennbar, keineswegs ein Wesenszug nur der Moderne, sondern eine religionshistorische Universalie sind.«<sup>23</sup>

### 3. Der Preis der Freiheit

#### 3.1 Wir-lose Iche, Verflüssigung und Flexibilisierung

Zurück aber zu den Konsequenzen der fortschreitenden Säkularisierung. Denn selbstverständlich muss auch über den Preis der gewonnenen Freiheit nachgedacht werden.

<sup>21</sup> Rainer Funk, *Ich und Wir. Psychoanalyse des postmodernen Menschen*, München 2005, S. 10.

<sup>22</sup> Eckart Otto, *Auszug und Rückkehr Gottes. Säkularisierung und Theologisierung im Judentum*, in: H. Joas / K. Wiegandt (Hg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen* (siehe Anm. 12), S. 125-171

<sup>23</sup> Ebd. S. 125.

nen Freiheit nachgedacht werden. Zuerst kommt dabei in den Blick, dass sich mit der Infragestellung der traditionellen Autoritäten und Strukturen das soziale Gefüge verändert hat. Ein Klassiker, der die soziologische Diskussion schon lange begleitet, ist die These der fortschreitenden Individualisierung des Menschen, seiner Herauslösung aus traditionellen gesellschaftlichen Bezügen. Exemplarisch spricht Norbert Elias in seinem 1987 veröffentlichten Buch »Die Gesellschaft der Individuen« von einer soziologischen Entwicklung, innerhalb derer der Pol der Zugehörigkeit immer mehr abschmilzt. Am Ende dieses Modernisierungsprozesses werden »Wir-lose Iche« freigesetzt, für die kollektiv abgesicherte Traditionen ihre Bedeutung und ihre bindende Kraft verloren haben.<sup>24</sup> Diese Korrosion traditioneller Autorität ist längst ein allgemein wahrgenommenes Zeichen unserer Zeit geworden. Zygmunt Bauman identifiziert »das Flüchtige« als Signum der Moderne und weist darauf hin, dass der moderne Mensch das Dauerhafte nicht mehr ertragen kann, dass er zum Nomaden geworden ist und ihm das Gefühl des »Angekommenseins« und »Wiedereingebundenseins« versagt bleibt.<sup>25</sup> Richard Sennett orientiert sich in seiner Analyse des modernen Menschen am Begriff der Flexibilität. Dem flexiblen Menschen fehlt es, so Sennett, an langfristigen Bindungen an Personen ebenso wie an Traditionen. Will er unter den derzeitigen Umständen zu den »Siegern« gehören, so darf er nicht unter dieser Fragmentierung leiden. Er »driftet« durch ein Netz von Möglichkeiten, in dem sich mit den Risiken auch die Gewinne maximieren.<sup>26</sup> Elias, Bauman und Sennett stehen beispielhaft für eine soziologische und sozialphilosophische Diskussion, die sich darüber einigt ist, dass der Mensch heute vor allem Individuum ist, Einzelner und Vereinzelter, auf sich Gestellter und aus sozialen Bezügen Herausgelöster. Konsens herrscht auch darüber, dass mit dieser Freisetzung eine fundamentale Ambivalenz verbunden ist. Das Individuum ist gleichermaßen den traditionellen, begrenzenden Einbindungen entkommen wie zu seiner haltlosen Freiheit verdammt.

### 3.2 Überforderung, Identitätsverlust und Beherrschbarkeit

Die befreienden Strukturveränderungen in der Moderne führen langfristig zu destruktiven Nebenfolgen wie chronischer Überforderung, Identitätsverlust und zunehmender Beherrschbarkeit des Menschen. Wenn verloren geht, was vorher zeitlos gültig war und Orientierung bieten konnte, dann bleibt das Ich mit jeder einzelnen Entscheidung seines Lebens letztlich allein. Was den individuellen Entscheidungen

<sup>24</sup> Norbert Elias, *Die Gesellschaft der Individuen*, Frankfurt a.M. 1987, S. 273.

<sup>25</sup> Zygmunt Bauman, *Flüchtige Moderne*, Frankfurt a.M. 2000.

<sup>26</sup> Richard Sennett, *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*, Berlin 2000, S. 203.

abhanden gekommen ist, ist das »gesicherte Hinterland« traditioneller Verwurzelung mit all seinen Orientierungs- und Entlastungsfunktionen. Das Individuum wird mit seinen wesentlichen Fragen nicht mehr von einem größeren Zusammenhang aufgefangen. Dieser Verlust bedeutet zuerst einmal die Überforderung des Individuums. Der Einzelne muss zum »Planungsbüro seiner eigenen Biografie« werden. Jede Alternative muss erstens in Konkurrenz zu anderen treten, zweitens gewählt und drittens begründet werden.<sup>27</sup> Entscheidungen dürfen nicht nur, sie müssen selbst getroffen werden, ohne dass Vergleichsfolien zur Verfügung stünden, die darüber Aufschluss gäben, was gut, sinnvoll und richtig sein könnte. Die Orientierungs- und Entlastungsfunktion der Tradition im Sinne einer »exemplarischen Vergangenheit«<sup>28</sup> ist weggebrochen und damit wurde das universelle Gesetz, »dass das ›Wir‹ als Abwehr gegen Verwirrung und Entwurzelung gebraucht wird«, sträflich ignoriert.<sup>29</sup>

Neben diese strukturelle Überforderung tritt ein zweites Problem. Folgt man der These einer identitätsstiftenden Ich-Wir-Balance, so ist Identitätsbildung prinzipiell auf den Rückbezug auf ein rahmendes Kollektiv angewiesen und funktioniert losgelöst davon nicht oder zumindest nur eingeschränkt. »Aus der Zugehörigkeit zur eigenen Gruppe und der mentalen und affektiven Bedeutung dieser Zugehörigkeit erfahren wir unseren Platz in der Welt: Wer wir sind und wer wir nicht sind, wie wir sein wollen und wie wir nicht sein wollen.«<sup>30</sup> Die Ichstärke des Einzelnen ist damit direkt abhängig von den Auseinandersetzungen, die er mit Traditionen führen kann, die er vorfindet. Es ist also kein spezifisches Wissen, das dem Ich abhanden gekommen ist, es ist der stabilisierende und strukturgebende Rahmen, in dem die Wahrnehmungs- und Erinnerungsspuren des Einzelnen zu einer kohärenten Vorstellung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verschmelzen. Das kann ebenso zu Problemen bei der Identitätsbildung führen wie zum Verlust von sozialen Normen,<sup>31</sup> denn beide Bereiche sind darauf angewiesen sich aus dem Wechselspiel von Ich und Wir zu formieren.

Eine dritte, strukturell erzeugte oder zumindest in Kauf genommene Verletzlichkeit des modernen Menschen ist seine Beherrschbarkeit.

<sup>27</sup> Ulrich Beck, *Risikogesellschaft*. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt a.M. 1986, S. 216f; ders., *Der clevere Bürger*. Bemerkungen zu Anthony Giddens' Konzeption »reflexiver Modernisierung«, in: *Soziologische Revue*, 19. Jg., München 1996, S. 3-9, dort S. 4.

<sup>28</sup> Jürgen Habermas, *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt a.M. 1985, S. 141.

<sup>29</sup> Sennett, *der flexible Mensch* (siehe Anm. 26), S. 190.

<sup>30</sup> A. Mummendey / T. Kessler / S. Otten, *Sozialpsychologische Determinanten. Gruppenzugehörigkeit und soziale Kategorisierung*, in: A. Beelmann / K. J. Jonas (Hg.), *Diskriminierung und Toleranz*. Psychologische Grundlagen und Anwendungsperspektiven, Wiesbaden 2009, S. 43-60, dort S. 46.

<sup>31</sup> Giddens, *Leben in einer posttraditionalen Gesellschaft* (siehe Anm. 10), S. 131.

Die »flüchtige Moderne« (Bauman) tritt zwar mit vielen Freiheitsversprechen auf die Bühne, doch durch die Unfähigkeit, sich auf verlässliche Strukturen zu beziehen, wird diese Freiheit immer mehr bedroht und zur Bedrohung. Den Preis dafür bezahlt der aus seinen Bezügen vertriebene, sozial desintegrierte Mensch, der zur leichten Beute von schwer identifizierbaren globalen Mächten wird, »die ihre Wirkung auf der Basis des Zerfalls, der Brüchigkeit und Fragilität entfalten«.<sup>32</sup> Dem Versprechen der rücksichtslosen Wahlfreiheit in einer aus allen traditionellen Angeln gehobenen Welt folgt das Verdikt über die Verlierer, die diese Freiheit nicht zu nutzen wissen. An der Freiheit zu scheitern »ist das große moderne Tabu«<sup>33</sup> und die Gescheiterten werden ihrer Bedeutungslosigkeit, ihrer Apathie und ihrer Wut überlassen. Beide aber, Gescheiterte wie Gewinner, sind den modernen Autoritäten unserer Zeit unterworfen, dem Urteil der Medien und ihrer Meinungsführer, den Bewegungen und Regeln der Märkte, aber auch der Willkür von unkalkulierbarem Scheitern oder zufälligem Gewinn. Ihre Macht ziehen diese Mächte aus der konsequenten Isolation des Individuums. Der Superstar ist ebenso wie der Loser nur dann perfekt medial wie ökonomisch (aus-)nutzbar, wenn er nicht in eine ihn tragende und relativierende Gemeinschaft eingebettet ist. »Wir«, so bringt es Sennett auf den Punkt, ist für die »Herrscher des flexiblen Reiches« ein gefährliches, ihre Ordnung infrage stellendes Pronomen.<sup>34</sup>

#### 4. Traditionsverlust und Sprachlosigkeit

Soziologisch wird das, was in den Religionsgemeinschaften als Verschwinden der eigenen Bedeutsamkeit erlebt wird, als Säkularisierungsprozess beschrieben: An die Stelle religiöser Einflussfaktoren und Denkmuster treten nicht-religiöse Strukturen. Bei allen Versuchen der Religionen, sich im Kulturkampf zu widersetzen, wurde es immer plausibler und selbstverständlicher, die religiösen Autoritäten zu relativieren und religiöse Inhalte in Äquivalente wie wissenschaftliche Theorien oder juristische Normen zu übersetzen. Es wurde bereits ausgeführt, dass diese Phänomene als Aufklärungsprozesse grundsätzlich zu begrüßen sind. Und doch erweist sich die Säkularisierung als janusköpfig. Der Autoritätsverlust der Tradition wird für die säkulare Gesellschaft zum Problem, wo mit den Religionen wichtige Gesprächspartner mit eigenständigem Profil und Vokabular wegzubrechen drohen.<sup>35</sup> Dieser Verlust ist nicht primär ein individueller, sondern dem Staat und der gesellschaftlichen Öffentlichkeit gehen Sprech-

<sup>32</sup> Bauman, *Flüchtige Moderne* (siehe Anm. 25), S. 22.

<sup>33</sup> Sennett, *der flexible Mensch* (siehe Anm. 26), S. 159.

<sup>34</sup> Ebd. S. 203.

<sup>35</sup> Christoph Hutter / Bernhard Plois, *Quo vadis Beratung? Kirchliche Beratung*

und Denkmöglichkeiten verloren. Denn auch wenn der Staat in seinen allgemeingültigen Äußerungen wie den Gesetzen eine prinzipielle Distanz von weltanschaulichen Inhalten wahren muss und möchte, sind die Diskussionsprozesse über die jeweils gültigen Wahrnehmungen, Interpretationen, Werte und Normen fundamental auf weltanschaulich positionierte Gegenüber angewiesen.<sup>36</sup> Der Abschied von religiösen Traditionen verbaut Argumentationen, die bislang mit religiösem Vokabular geführt wurden. Das Wegbrechen der konstruktiven Spannung zwischen säkularem und religiösem Pol hinterlässt eine schmerzliche Lücke auf dem Weg hin zu tragfähigen Entscheidungen.

#### 4.1 Eine Sprache der Solidarisierung?

Habermas hat schon vor zwanzig Jahren darauf hingewiesen, dass es dabei nicht etwa um Randphänomene unserer Gesellschaft geht, sondern dass Begriffe wie »Moralität und Sittlichkeit, Person und Individualität, Freiheit und Emanzipation« untrennbar mit dem »heilsgeschichtlichen Denken jüdisch-christlicher Herkunft« verbunden sind. Die Begriffe und das mit ihnen Bezeichnete müssen von jeder Generation neu erschlossen und belebt werden. Auch wenn die Traditionen heute noch stark genug sind, gleichsam mit ihrem Nachhall die entsprechenden Argumentationen zu stabilisieren, kann es sein, dass diese Spuren irgendwann zu schwach werden und diese Sinn- und Wertquellen völlig versiegen. Traditionsverlust ist ein schleicher Prozess. Mit dem Wissen um die Erzählungen und Begriffe der eigenen Traditionen geht die Fähigkeit verloren, sich mit ihnen auseinanderzusetzen, sie sich anzueignen, kreativ und selbstverständlich mit ihnen umzugehen. Verlorengehen meint dabei weit mehr als ein punktuelles Nicht-Zugreifen-Können. Ohne die Vermittlung durch eine Sozialisations- und Tradierungsinstanz könnte eines Tages das Wissen um diese Traditionen verschwinden und mit dem Wissen eine wesentliche Quelle für Solidarität und Humanität.<sup>37</sup> Es könnte nämlich sein, dass mit dem Bezug auf religiöse Traditionen die Basis verloren geht, sich jenseits individueller Interessen aufeinander zu beziehen. »Das soziale Band, das aus gegenseitiger Anerkennung geknüpft wird«, ist offensichtlich »in den Begriffen des Vertrags, der rationalen Wahl und der Nutzenmaximierung« nicht vollständig abzusichern.<sup>38</sup> Tragfähige gesellschaftliche Solidarität zerfällt, wo sie vollständig unter den Druck wirtschaftlicher, medialer, juristischer und bürokratischer Logik

---

angesichts aktueller Zeitdiagnosen, in: C. Hutter u.a. (Hg.), *Quo vadis Beratung?*, Münster 2006, 13-27, dort S. 15-19.

<sup>36</sup> Jürgen Habermas, *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?*, in: J. Habermas / J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung* (siehe Anm. 9), S. 15-37, dort S. 15.

<sup>37</sup> Ebd. S. 26.

<sup>38</sup> Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen*, Frankfurt a.M. 2001, S. 23.

gerät. Am Ende des religiösen Sprachverlustes steht – so Habermas' Diagnose – ein erschüttertes Normbewusstsein, schwindende Sensibilität für gesellschaftliche Pathologien und für verfehltes Leben und der Verlust eines Weltbildes, »das existentielle Erwartungen erfüllt, das Leben im ganzen verbindlich orientiert oder gar Trost spendet«. <sup>39</sup>

#### 4.2 Eine Sprache für das Scheitern?

Habermas, ein großer Fürsprecher und Architekt der säkularen Gesellschaft, sorgt sich um eine säkularisierte Gesellschaft, die die traditionellen Gehalte auslöscht statt sie zu übersetzen und sie so in neuer Sprache im Gespräch zu halten. »Säkulare Sprachen, die das, was einmal gemeint war, bloß eliminieren, hinterlassen Irritationen«. <sup>40</sup> Begriffe wie Sünde, Memoria (Erinnerung) oder Resurrektion (Auferstehung) hinterlassen eine schmerzliche Leere und Sprachlosigkeit, wenn mit ihrem Verschwinden auch die Auseinandersetzung mit Tod, Schuld, Wiedergutmachung und Vergebung verabschiedet wird. Genau das ist heute aber zu beobachten. Hilfloses, ungelenkes Schweigen entsteht überall dort, wo wir uns entschieden haben die »alten religiösen Floskeln« als sinn- und kraftlos zu verabschieden ohne neue Formen zu finden, uns mit den bezeichneten Inhalten weiter zu beschäftigen. Diese Leere ist es, die ein diffuses Unbehagen erzeugt. Es ist so, als sei man sich als Mensch mehr schuldig und bedürfe man mehr als in nicht-religiöser Sprache auszudrücken ist. Dieses Unbehagen tritt dort zutage, wo der siegesgewisse Fortschritts- und Machbarkeitsglaube der Moderne an seine Grenzen kommt. Offenbar fehlt dem Säkularismus eine »hinreichend differenzierte Ausdrucksmöglichkeit und Sensibilität für verfehltes Leben, für gesellschaftliche Pathologien, für das Mislingen individueller Lebensentwürfe und die Deformation entstellter Lebenszusammenhänge«. <sup>41</sup>

#### 5. Krisenphänomen Retraditionalisierung

Das postmoderne Ich erträgt die Unterordnung unter die alten Traditionen nicht mehr. Es ist aber auch mit der selbst verantworteten Gestaltung seiner Freiräume überfordert. Ein spürbarer Trend, mit dessen Hilfe immer mehr Menschen versuchen diese Verunsicherung in den Griff zu bekommen, ist die Flucht zurück zu traditionellen Autoritäten, die so genannte Retraditionalisierung. Historisch gesehen sind Versuche, unsichere Zeiten durch krampfhaftes Festhalten oder Wiederher-

<sup>39</sup> Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 2005, S. 247f.

<sup>40</sup> Habermas, *Glauben und Wissen* (siehe Anm. 38), S. 24.

<sup>41</sup> Habermas, *Vorpolitische Grundlagen* (siehe Anm. 36), S. 31.

stellen traditioneller Strukturen zu bewältigen, nicht neu. Sie begleiten Aufklärung und Traditionskritik seit dem 18. Jahrhundert in immer wiederkehrenden restaurativen Strömungen. Rückwärtsgewandte Entwürfe sind kein originär religiöses Phänomen. Sie sind in allen Bereichen der Gesellschaft anzutreffen und prägen Geschlechter-, Beziehungs- und Familienmuster ebenso wie politisches Handeln und das Leben in Kirchengemeinden.

Am Beispiel der Retraditionalisierung von Familienstrukturen lässt sich der Prozess leicht als Krisenphänomen identifizieren. Mit großer Übereinstimmung beschreiben empirische Erhebungen, dass sich in den vergangenen Jahrzehnten Idealvorstellungen von Partnerschaft und Familie durchgesetzt haben, die mit traditionellen Rollenvorgaben zunehmend brechen. Fragt man nach den Wunschvorstellungen junger Menschen, so wird das Geschlechterverhältnis egalitärer, die Verteilung von Careaufgaben wird neu überdacht und die Formen familialen Zusammenlebens differenzieren sich aus. Krisenhaft erlebte Übergänge, beispielsweise in die Elternschaft, treiben die jungen Familien aber zurück in überkommene Strukturen der Arbeits- und Rollenverteilung, weil die Angst zu groß ist, dass sich in neu zu schaffenden Strukturen die anstehenden Herausforderungen nicht bewältigen lassen.<sup>42</sup>

Auf der gesamtgesellschaftlichen Ebene führt eine rückwärtsgewandte Suche nach Lösungen u.a. dazu, dass religiöse Autoritäten wieder vermehrt in den Blick kommen. Das Problem dabei ist nicht, dass traditionelle Verhaltensweisen, Beziehungsmuster und gesellschaftspolitische Optionen an Plausibilität gewinnen; problematisch ist vielmehr, dass die Retraditionalisierung über jegliche Traditionskritik hinweggeht und auch das (oftmals sogar gerade das) übernimmt, was aus guten Gründen im Prozess der Aufklärung angefochten oder gar verworfen wurde. So warnt Paul M. Zulehner vor jedem Traditionalismus, der gegen die unruhigen und fragenden Menschen unserer Zeit eine Religion proklamiert, in der endlich wieder Ruhe und Ordnung herrschen und in der alles wieder so wie früher wird. So eine »kleinhäuslerische Sektenmentalität [...] ist umso gefährlicher, weil sie nicht unter ihrem wahren Namen, sondern mit Berufung auf Orthodoxie, Kirchlichkeit und strenge Moral auftritt«. Die Grenze zwischen Kirche und ungläubiger Welt liegt aber gewiss nicht dort, »wo ein letztlich doch bequemerer Traditionalismus auf den verschiedensten Gebieten der Kirche sie haben will«.<sup>43</sup>

Interessant ist die Beobachtung, dass die Retraditionalisierung auf der inhaltlichen Ebene gar keine Rückbesinnung auf gewachsene Traditionen darstellt. So bemerkt der muslimische Schriftsteller und Forscher Navid Kermani: »Tatsächlich kehrt man nicht zurück, denn

<sup>42</sup> W.E. Fthenakis / B. Kalicki / G. Peitz, Paare werden Eltern. Die Ergebnisse der LBS-Familienstudie, Opladen 2002, S. 97.

<sup>43</sup> Paul M. Zulehner, Kirche umbauen – nicht totsparen, Ostfildern 2004, S. 55.

man selbst hatte an dieser Kultur nie teilgehabt, nicht einmal die Eltern oder Großeltern«. <sup>44</sup> Was im Prozess der Aufklärung zerschnitten wurde, lässt sich nicht mehr dauerhaft zusammenfügen. Es gibt für das entwurzelte Individuum keine Aussicht auf Wiedereinbettung. <sup>45</sup> Was aber meint dann Retraditionalisierung? Es ist keine Rückkehr zum Überkommenen, sondern, so Kermani, der Entwurf einer neuen bürgerlichen Ideologie. Der heutige Traditionalismus ist das Denken des Bürgertums, das sich von globalen, enthemmten, nicht mehr steuerbaren Prozessen bedroht sieht. Es ist ein Denken, das zurückkehren möchte zu einer »reinen, überlieferten, ursprünglichen, eindeutigen und widerspruchsfreien Kultur«, die es in dieser Reinheit nie gegeben hat. »Sie ist ein Konstrukt«. <sup>46</sup>

## 6. Traditionen in post-traditioneller Zeit

Fassen wir zusammen:

– Der Verlust traditioneller religiöser Autorität ist vorrangig für die christlichen Kirchen, aber nicht nur für sie, sondern auch für andere Religionen in Zentraleuropa ein empirisches Faktum dramatischen Ausmaßes.

– Dieser Traditionsverlust ist die zwangsläufige Folge aus dem Erbe des Rationalismus und den Prozessen der Aufklärung, die ihrerseits wesentliche, positiv zu bewertende Errungenschaften des europäischen Kulturkreises sind.

– Dennoch führen sie zu einer tiefen Verunsicherung des Menschen, dem sein durch kulturelle und religiöse Traditionen gesichertes Hinterland abhanden kommt und der sich damit als voll verantwortlicher, aber doch nur eingeschränkt handlungsmächtiger Regisseur seines Lebensstückes wiederfindet, schlimmstenfalls sogar als Spielball unkalkulierbarer Strukturen.

– Aber nicht nur das Individuum, die Gesellschaft als ganze wird zunehmend verunsichert, weil ihr mit den religiösen Traditionen die Sprache abhanden kommt, um über zentrale menschliche Belange wie Sinn, Tod, Schuld etc. zu kommunizieren.

– Die Flucht zurück in traditionelles Terrain liegt nahe und wird zunehmend als Option gewählt. Sie scheitert, weil das feine Gespinnst der gewachsenen Strukturen zerrissen und ohne wirkliche Einübung und Einbettung nicht kurzfristig rekonstruierbar ist. Anders gesagt, die Flucht in die kulturelle und religiöse Retraditionalisierung scheitert an der Differenz von gewachsener und bloß reinszenierter Tradition.

<sup>44</sup> Kermani, *Wer ist Wir?* (siehe Anm. 8), S. 30.

<sup>45</sup> Bauman, *Flüchtige Moderne* (siehe Anm. 25), S. 31 und 45.

<sup>46</sup> Kermani, *Wer ist Wir?* (siehe Anm. 8), S. 30.

– So ist anzunehmen, dass wir in nach-religiösen, post-traditionellen Zeiten leben, dass gleichzeitig aber die Säkularisierung nicht so weit fortgeschritten ist, dass von säkularen Gedankengebäuden eine wirkliche Verwurzelung des Menschen gewährleistet werden kann.

Wie können, wie sollen sich Religionen in post-traditionellen Zeiten verhalten?

### 6.1 Präsenz statt Dialogverweigerung

Zuerst einmal scheidet jede Option des Rückzugs aus. Zuhörer unterscheidet Kirche und Sekte unter anderem nach ihrer Fähigkeit, sich im gesellschaftlichen Raum einzumischen. Den Austausch mit der Welt nicht (mehr) zu suchen verleiht der Kirche sektoide Züge.<sup>47</sup> Religionen verlieren aber nicht nur qualitativ, wenn sie sich auf Rückzugsstrategien verlegen, diese Defensivstrategien gefährden sie in ihrem Bestand, denn es gibt nur noch wenige Gebiete, die gegen säkulares Gedankengut abzuschotten sind, und diese Rückzugsgebiete werden immer begrenzter.<sup>48</sup>

Eine Parallele lässt sich zum Bereich der Erziehung zeichnen. Haim Omer und Arist von Schlippe haben für die psychosoziale Unterstützung von Familien in massiven Pubertätskrisen das Konzept der »Elterlichen Präsenz« entwickelt,<sup>49</sup> das wichtige Elemente enthält, um in Zeiten von eskalierenden Auseinandersetzungen und Beziehungsabbrüchen als Eltern ein ernstzunehmendes Gegenüber der Jugendlichen zu bleiben (oder es wieder zu werden). Omer und von Schlippe plädieren dafür, bei konsequentem Verzicht auf Gewaltanwendung die Verlässlichkeit und Abrufbarkeit der elterlichen Rolle systematisch unter Beweis zu stellen. Egal was das Gegenüber (hier der pubertierende Jugendliche) auch tut, er wird es nicht schaffen mich in meiner Rolle als Elternteil zu eliminieren. Er kann meine Ideen verwerfen, meine Liebe ablehnen und meine Beziehungsangebote ignorieren. Er hat aber nicht die Macht mir meine Ideen zu nehmen, meine Liebe zu ihm zum Erlöschen zu bringen und meine Beziehungsangebote ungeschehen zu machen. Die ebenso simple wie Perspektiven eröffnende Botschaft dieses Ansatzes ist es, dass der Erziehungsauftrag nicht darin besteht, »etwas« (geschweige denn »sich«) durchzusetzen, sondern, dass er in seinem Kern ein Beziehungsauftrag ist und dass allein die Präsenz der Autorität, verstanden als ein irreversibles Beziehungsangebot, Beziehung stiftende und Wachstum fördernde Kräfte entwickelt.

Dieses Modell (das in seinen zentralen Aussagen deutliche Parallelen zu der Formulierung des »personalen Angebots« im Jugendpapier

<sup>47</sup> Zuhörer, Kirche umbauen (siehe Anm. 43), S. 94.

<sup>48</sup> Giddens, Leben in einer posttraditionellen Gesellschaft (siehe Anm. 10), S. 190f.

<sup>49</sup> H.Omer / A.v.Schlippe, Autorität ohne Gewalt. Coaching für Eltern von Kindern mit Verhaltensproblemen, Göttingen 2002.

der Würzburger Synode aufweist)<sup>50</sup> ist inspirierend, um eine konstruktive Haltung der Religionen in einer posttraditionalen Welt zu entwickeln. Es geht für die Religionen in der Begegnung mit der säkularen Welt nicht darum sich durchzusetzen, sondern es geht darum, die Präsenz religiösen Denkens und Handelns nicht aufzugeben. Dies bedeutet einerseits die Bereitschaft, die eigenen Traditionen offensiv zu artikulieren und sie diskursiv zu verteidigen, andererseits aber auch einen konsequenten Verzicht darauf, die eigenen Geltungs- und Gestaltungsansprüche gewaltsam durchzusetzen.<sup>51</sup> Im Gespräch mit der Gesellschaft zu bleiben bedeutet auch, das Gespräch über die jeweiligen Grenzen von traditionellen Autoritäten und säkularem Denken nicht zu scheuen. Einen »doppelten Lernprozess« beider Seiten kann es nur geben, wo Geltungsansprüche nicht verabsolutiert werden. Weder ein Interpretationsmonopol noch ein Anspruch auf umfassende Lebensgestaltung und -kontrolle sind unter den Bedingungen der Moderne noch durchsetzbar.<sup>52</sup>

Nachdrücklich mahnt Sedmak, dass sich die Theologie – und so ist hinzuzufügen, auch die Pastoral – in Zeiten, in denen sie dramatisch an Bedeutung verliert, nicht mit Unwesentlichem beschäftigen kann.<sup>53</sup> »Mit Selbstmitleid oder einer Vogel-Strauss-Politik ist [...] den Religionen] nicht geholfen.« Die Frage, was dann aber das religiöse Angebot ausmacht, beantwortet Sedmak mit Verweis auf den Dienstcharakter der Religion. »Es muss klar werden, welchen Dienst [...] die Religion an der sozialen Welt leistet.«<sup>54</sup> Vier Ideen dazu, was die Religionen in posttraditionaler Zeit zu den gesellschaftlichen Diskursen beisteuern können, sollen abschließend benannt werden.

## 6.2 Sprachkompetenz – Worte, Geschichten, Bilder

Das Gespräch mit einer sich säkularisierenden Welt zu suchen heißt, Habermas' Einladung ernst zu nehmen und die kommunikative Verflüssigung von Tradition, die jeder Generation aufgegeben ist, nicht nur innerhalb der Religionsgemeinschaften zu bewerkstelligen, sondern Mittel und Wege zu suchen, die religiösen Botschaften in eine Sprache und eine Form zu bringen, die heute verstanden werden können. Sich gesprächsbereit zu zeigen, kann dabei bedeuten, kritischer Begleiter der Säkularisierungsprozesse zu sein und offensiv auf die Sprachlosigkeit und die blinden Flecken hinzuweisen, die nicht-

<sup>50</sup> Ziele und Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit. Ein Beschluss der gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland, in: L. Bertsch (Hg.), Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung, Freiburg i.Br. 1975, S. 288-311.

<sup>51</sup> Giddens, *Leben in einer posttraditionalen Gesellschaft* (siehe Anm. 10), S. 183.

<sup>52</sup> Habermas, *Vorpolitische Grundlagen* (siehe Anm. 36), S. 17.

<sup>53</sup> Sedmak (siehe Anm. 6), S. 211.

<sup>54</sup> Ebd. S. 211.

religiöse Sprache hat. Dazu gehört auch der Hinweis auf kryptische religiöse Reste, die in post-traditionellen Zeiten nicht mehr als solche wahrgenommen werden. So scheint es mir wichtig zu sein, den »religiösen Charakter« einer Therapie (vgl. z.B. die Parallelen zwischen Therapie und Beichte), den »Sakralbaucharakter« von Bankgebäuden, die »Heiligenverehrung« in der Popkultur und im Sport, die religiöse Symbolik des aktuellen Films und die an die Medizin und den Fortschritt delegierten »Erlösungshoffnungen« (um nur einige Beispiele zu nennen) als Phänomene mit religiöser Struktur zu identifizieren. Gesprächspartner sein zu können bedeutet nicht nur verstanden zu werden, es bedeutet auch etwas Relevantes zum Gespräch beisteuern zu können. Deshalb müssen sich die Religionen in der Begegnung mit einer Traditionen vergessenden und verdrängenden Welt nicht daran stören, dass sie nicht ohne weiteres jede Aussage der säkularisierten Gesellschaft nachsprechen und bestätigen können. Eine gelungene Kommunikationssituation ist auf eine hinreichend verständliche Sprache (Kongruenzbedingung) ebenso angewiesen wie auf relevante Erfahrungsunterschiede (Differenzbedingung), denn erst diese ermöglichen wirkliche Begegnung zwischen sich gegenseitig anfragenden und weiterführenden Positionen.<sup>55</sup>

Exemplarisch für diesen Bereich der Sprachkompetenz können in der pastoralen Praxis die Diskurse über Scham, Schuld und Trauer stehen. In allen drei Bereichen ist die säkularisierte Gesellschaft auffallend schweigsam, oder aber – wie im Bereich der Scham – überkompensierend redselig und tabulos. Gleichzeitig verfügen die religiösen Traditionen hier über ein ausdifferenziertes Wissen und Können, das in Bildern, Ritualen und Beispielgeschichten gespeichert ist. Dieses Erbe wird oftmals dankbar angenommen, wenn daraus gemeinsam ein situativ passender Umgang mit diesen Gefühlen entwickelt wird.

### 6.3 Best examples

Die Sprachkompetenz der Religionen bündelt sich nicht zuletzt in den Erzählungen vom Geschick beispielhafter Menschen und Völker. Menschliche Lebenspraxis ist auf solche Beispiele angewiesen, die zeigen »wie groß der Handlungs- und Gestaltungsspielraum ist, was alles zum Thema gemacht werden kann, in welcher Richtung Fragen gestellt werden können und wo Verpflichtungen entstehen«.<sup>56</sup> Ein zentraler Weg, Tradition zur Geltung zu bringen, können diese Geschichten sein, Narrationen von gelingendem Leben, von gelingendem Zusammenleben, von Erlösung und rettendem Ausgang aus einem als heillos erfahrenen Leben, die unsere Zeit dringend braucht. Dieses Wissen wurde von den Religionen über Jahrtausende hinweg aus-

<sup>55</sup> Ebd. S. 50.

<sup>56</sup> Ebd. S. 172.

buchstabiert und wachgehalten.<sup>57</sup> Sie hüten damit einen Schatz an »best examples«,<sup>58</sup> an besonders guten Beispielen für Lebensentwürfe und Konstellationen, aus denen wichtige Impulse für heutige Lebens- und Gesellschaftsgestaltung gezogen werden können. Jürgen Habermas legt der säkularen Philosophie aus inhaltlichen Gründen, also aufgrund von faktisch bestehendem Bedarf, nahe, sich diesen Beispielen gegenüber prinzipiell lernbereit zu verhalten.<sup>59</sup> Die Religionen sollten mit ihrem Reichtum an Lebensgeschichten keinesfalls zögerlich und zaghaft umgehen. Wollen sie nicht nur auf die Rolle reagierender Gesprächspartner festgelegt werden, die punktuell angefragt, oft aber auch gemieden werden, so sind sie darauf angewiesen, die für sie normativen Geschichten zur Sprache zu bringen.

Konkret kann das bedeuten, in psycho-sozialen Beratungsprozessen religiöse Geschichten zur Verfügung zu stellen, um an ihrem Vorbild exemplarisch gelingendes Leben zu entwickeln. Ein »Auszug aus Ägypten«, ein »Tanz um ein goldenes Kalb«, eine »Verwandlung von Wasser zu Wein« oder eine »Umkehr vom Saulus zum Paulus« sind tragfähige Bilder, anhand derer sich Beratungsprozesse weiterentwickeln lassen. Dabei ist beeindruckend, wie offen auch Menschen, die sich selbst als sehr säkular oder »ungläubig« verstehen, diesen Bildern gegenüberstehen und sie als unmittelbar relevant für die eigene Lebensgestaltung erleben. Den Beratenden eröffnet sich aus der eigenen religiösen Tradition eine differenzierte Kenntnis der Szenen, die frugend in den Beratungsprozess eingeflochten werden kann: »Welche Feuersäule hält Ihnen Ihre Verfolger vom Leib? Welches Meer gilt es noch zu spalten, ehe Sie befreit sind? Was erwartet Sie im gelobten Land?«

#### 6.4 Optionen

Der erklärte Agnostiker, Schriftsteller und Gelehrte Umberto Eco und der Mailänder Kardinal Carlo Maria Martini widmen in einem Briefwechsel über die Frage »Woran glaubt, wer nicht glaubt?« zwei Briefe der Frage, woher ein brauchbarer Maßstab für gute Praxis kommen kann.<sup>60</sup> Diese Maßstäbe, die nicht mehr bewiesen oder widerlegt, sondern, gleich was sie als Ausgangspunkt wählen, nur noch geglaubt, bewährt oder bestritten werden können, verdichten sich in den Optionen, die dem eigenen Handeln zugrunde liegen. In einer Zeit, in der die Begründungen für die je eigene Praxis prinzipiell gleichberechtigt nebeneinander stehen, ist es unumgänglich, sich über diese komplexen Systeme von Vorannahmen auszutauschen und auseinanderzusetzen.

<sup>57</sup> Habermas, Vorpolitische Grundlagen (siehe Anm. 36), S. 31.

<sup>58</sup> Sedmak, Theologie in nachtheologischer Zeit (siehe Anm. 6), S. 109f.

<sup>59</sup> Habermas, Vorpolitische Grundlagen (siehe Anm. 36), S. 31.

<sup>60</sup> C. Martini / U. Eco, Woran glaubt, wer nicht glaubt?, München 1999.

In ihnen liegt der Schlüssel für Kooperationsmöglichkeiten ebenso wie für die Feststellung von Divergenzen. Diese Verortung setzt Prioritäten. Sie weist die Problemkreise und Anliegen aus, die als die drängendsten und damit vorrangig zu berücksichtigenden identifiziert werden. Dabei haben Optionen immer auch einen visionären Anteil, der über das real Erreichbare hinausweist. In ihnen formulieren sich Utopien und Hoffnungen und das Versprechen, für die eigenen Vorentscheidungen einzustehen und sie zur Diskussion zu stellen.<sup>61</sup> In den letzten Jahrzehnten wurden von Seiten der christlichen Kirchen wichtige Optionen (für die Armen, für die Anderen, für die Jugend etc.) formuliert. Sedmak schlägt vor, diese Optionen allgemein unter einer »Option für die Exkludierten« zusammenzufassen<sup>62</sup> und diese gesellschaftlich zu Gehör zu bringen.

Dass es einen dringenden gesellschaftlichen Bedarf für ebendiese Expertise gibt, zeigen Entwicklungen wie Ferdinand Buers Angebot von »EthikBeratung« und »Life-Coaching«.<sup>63</sup> Buer kommt zu der Einschätzung: Alle »Beratungs- und Bildungsarbeiter sollten die ethische und die eudämonistische Dimension in ihre alltägliche Arbeit explizit einbeziehen. Das wäre vom objektiven Bedarf wie von den subjektiven Bedürfnissen her zweifellos möglich und wünschenswert.«<sup>64</sup> Angesichts dieser Bedürfnisse und der unbestrittenen Sachkompetenz von Theologie und Seelsorge ist die Zurückhaltung gerade der christlichen Kompetenzträger in Fragen der guten und richtigen Ausrichtung gesellschaftlicher Praxis, aber auch individueller Lebensführung nur schwer nachzuvollziehen.

## 6.5 Expertise

Giddens verweist darauf, dass die Hüter der Tradition bei allen Unterschieden mit den Experten in modernen Gesellschaften verglichen werden können.<sup>65</sup> Ein Blick in die Sinus Milieustudie zeigt, dass die Kirche gerade in der Expertenrolle durchaus auch in Milieus geschätzt wird, in denen sie sonst nicht mehr beheimatet ist. So schätzen beispielsweise »Etablierte« die karitative Tätigkeit der Kirche sowie ihre

<sup>61</sup> Chr. Hutter, Eine praktisch theologische Verortung der Ehe-, Familien-, Lebens- und Erziehungsberatung, in: C. Hutter u.a. (Hg.), Quo vadis Beratung? (siehe Anm. 35), S. 43-73, dort S. 49ff; L. Karrer, Zu Optionen finden? Kriterien für Optionen, in: O. Fuchs (Hg.), Pastoraltheologische Interventionen im Quintett. Zukunft des Evangeliums in Kirche und Gesellschaft, Münster 2001.

<sup>62</sup> Sedmak (siehe Anm. 6), S. 56.

<sup>63</sup> F. Buer, Ethik in Organisationen. Vortrag auf dem Alumni-Tag des Zentrums für wiss. Weiterbildung an der Carl von Ossietzky Universität Oldenburg am 21.11. 2007 in Oldenburg, »www.ferdinandbuer.de«; F. Buer / C. Schmidt-Lellek, Life-Coaching. Über Sinn, Glück und Verantwortung in der Arbeit, Göttingen 2008.

<sup>64</sup> F. Buer, Ethik in Organisationen (siehe Anm. 63), S. 8.

<sup>65</sup> Giddens (siehe Anm. 10), S. 127.

kunstgeschichtlichen und (manche) Bildungsangebote. Die »Experimentalisten« nehmen die unterschiedlichen Religionen als gleichberechtigte spirituelle Optionen wahr, die sie punktuell nutzen können (ein Modell, das in den USA übrigens gesamtgesellschaftliche Geltung gefunden und zu enormer religiöser Vitalität geführt hat)<sup>66</sup> und die »Modernen Performer« fragen lebensphasen- oder eventbezogen die Gestaltungskompetenzen von Religion ab.<sup>67</sup> Aufgabe der Religionen wäre es, diese Einladungen anzunehmen und sie als Chance zum Gespräch mit und zum Gottesdienst in der Welt zu interpretieren, anstatt sie beleidigt als Dienstleistung für eine ungläubig gewordene Welt zu verweigern. Ziel ist es, das Gespräch mit der säkularen Welt auf Augenhöhe zu führen und das säkulare Denken als eine bedeutende Stimme im Orchester der Weltdeutungen anzuerkennen und vor dem Hintergrund der eigenen Traditionen selbstbewusst anzufragen.

<sup>66</sup> H. Joas, Die religiöse Lage in den USA, in: H. Joas / K. Wiegandt (Hg.), Säkularisierung und die Weltreligionen (siehe Anm. 12), S. 358-375.

<sup>67</sup> M.N. Ebertz, Hinaus in alle Milieus? in: M.N. Ebertz / H.-G. Hunstig (Hg.), Hinaus ins Weite. Gehversuche einer milieusensiblen Kirche, Würzburg 2008, S. 30f.