

Individualisierbarkeit des Religiösen? Die Pflege religiöser Grammatik als Aufgabe einer missionarischen Kirche

Von Johann Ev. Hafner

Das Anliegen einer missionarischen Präsenz der Kirche konfrontiert heute mit einer seltsam ambivalenten Kulturpolitik der modernen Gesellschaft. Auf der einen Seite ist das religiöse Leben wie kaum ein anderer Bereich von der Errungenschaft der Individualisierung bestimmt: Ein jeder und eine jede bestimmt selbst, was er / sie glaubt. Auf der anderen Seite hat sich durch die Individualisierung gerade *nicht* das ereignet, was führende Soziologen noch Anfang der siebziger Jahre behaupten konnten: dass die Religionen unsichtbar werden und in den privaten oder sektiererischen Bereich hinein diffundieren. Das Gegenteil scheint der Fall: Keine Fußgängerzone mehr ohne Esoterikladen, keine Modezeitschrift ohne Yoga-Tipps, kein Reisebüro ohne Wellness-Angebote, kein Museum ohne die Inszenierung von Kunst und Kult.¹ Eine missionarische Kirche sieht sich Zeitgenossen gegenüber, die religiöse Sehnsüchte wahrnehmen und nach Befriedigungsangeboten Ausschau halten – dann aber gerade nicht die christlichen Kirchen in den Blick nehmen, sondern andere, marktförmige Anbieter im Konsum- und Freizeitbereich auswählen. In einem Bild: Eine missionarische Kirche erlebt sich selbst als Angebot auf dem religiösen Büfett der Gegenwart, an dem sich ein wählendes Individuum genauso bedient wie an dem politischen oder ökonomischen Büfett. Die Kirchen haben erkannt, dass es nicht genügt, auf der Angebotsseite zu verharren und zu warten, bis das Gottesgerücht (Zulehner) von selber an die Ohren der Konsumenten dringt. Stattdessen gilt es, in einem offensiven Sinn kundenorientiert – nicht nur angebotsorientiert – zu handeln. Dahinter steht die Überzeugung, dass der Suchende nicht mit fertigen Bedürfnissen an das Büfett herantritt, sondern dass seine Bedürfnisse noch formbar sind. Gerade im Bereich des Religiösen, wo das Bedürfnis

nach dem Bedürfnisunabhängigen² bedient wird, ist mit einer viel größeren Plastizität der Bedürfnisse zu rechnen als in anderen Bereichen. Dabei verdient das Phänomen der Individualisierung eine besondere Aufmerksamkeit, weil es das Spektrum der möglichen Kundenwünsche absteckt. Nicht ein von der philosophischen Anthropologie entworfener „homo religiosus“ ist das Gegenüber, sondern ein sich in gezielter Unentschiedenheit haltender Interessierter.

Das Bild vom religiösen Büfett steht dann für die Möglichkeit, Religionen zu wählen, und zwar gerade nicht durch Konversion, sondern durch Probieren. Am Büfett isst man nicht drauflos, sondern immer mit der Rücksicht, es könnten noch Platten mit Köstlicherem serviert werden. Das Angebot am religiösen Büfett führt dazu, nicht bei der ersten Hausmannskost – der Religion der Eltern – zu bleiben, sondern sich auch anderes, Exotischeres zu genehmigen. Je größer die Auswahl, desto größer die Angst, etwas zu versäumen, desto größer die Zurückhaltung, sich an einem einzigen Gericht satt zu essen. Die Tatsache, dass der Magen begrenzt ist, die Speisenfolge aber unübersichtlich, zwingt zum sparsamen Umgang mit der Ressource „Appetit“.

Allerdings: Wie in keinem anderen Bereich verstört die Tatsache, dass einzelne Individuen ihre Auswahl selbst treffen dürfen, so sehr wie im Bereich des Religiösen. Religion besteht aus dem Übernehmen eines vorgegebenen Glaubensgebäudes samt einem vorgegebenen Pflichtenkanon. Die meisten Religionen wehren sich vehement gegen selbstgemachte Götter oder eigenwillige Auslegung ihrer Vorschriften. Anders als der ökonomische Markt bieten sie nicht einzelne Produkte an, sondern einen Gesamtentwurf, aus dem man nicht Fragmente beliebig herausbrechen kann. Strukturell steht die Wahlfreiheit des Individuums gegen die Kompaktheit der Religion. Wie verträglich sind beide? Inwiefern lässt sich Religion in kleinere, niedrighwelligere Formen zerlegen? Wie kompetent sind einzelne Individuen, um ihre eigene religiöse Sprechweise zu entwickeln?

Um missionarisch Kirche sein zu können, erscheint es als unerlässlich, den sozialen Megatrend der Individualisierung genau zu kennen und ihn in seinen Konsequenzen für die religiöse Praxis als fixes Datum zu akzeptieren (1.). Dennoch genügt es nicht, Individualisierung nur als gegenwärtigen Zustand zu betrachten. Wir blenden daher zurück in die Spätantike, wo die Weichen für den

¹ Zum Panorama der hier angedeuteten Phänomene vgl. Wolfgang Isenberg/Matthias Sellmann (Hg.), *Konsum als Religion? Über die Wiederverzauberung der Welt*, Mönchengladbach 2000.

² Vgl. Robert Spaemann, *Naturteleologie und Handlung*, in: ders., *Philosophische Essays*, Stuttgart 1983, 41–59.

europäischen Begriff von Individualität gestellt wurden. Dieser Rückgriff ist nötig, um die von den Kirchen angezielte missionarische Kommunikation von einer Unterscheidung zwischen einem modernen und einem christlich reflektierten Begriff von Individualität her zu organisieren (2.). Schließlich wird eine missionarische Praxis auf die Grenzen einer individuellen, wahlförmigen Religiosität hinzuweisen haben. Ja, es lässt sich sogar zeigen, dass die Vorstellung einer individuellen Religiosität ähnlich unsinnig ist wie die Vorstellung einer individuellen Politik. An diese Beobachtung schließen sich wichtige Forderungen an eine Theologie an, die das Geschäft einer missionarischen Praxis der Kirche kritisch-konstruktiv begleiten will (3.). Der Gedankengang nutzt als Referenztheorie die Unterscheidungen der soziologischen Systemtheorie.

1. Individualisierung heute

1.1. Symptome der Individualisierung

Demographische Beobachtungen zeigen, dass Einzelne stärker als je zuvor eigene Lebensräume beanspruchen und benutzen, und zwar im wahrsten Sinne des Wortes. Zwischen 1950 und 1990 hat sich der Wohnraum pro Person in der Bundesrepublik mehr als verdoppelt. Kinder spielen und schlafen in eigenen Zimmern, wo zunehmend eigene Kommunikations- oder Unterhaltungsgeräte stehen (Computer, Handy, TV). Die Zunahme an Singles – definiert als allein lebende und haushaltende Personen zwischen dem 25. und 55. Lebensjahr – ist laut S. Hradil das deutlichste Symptom für individualisierte Lebensführung. „Im Jahre 1950 lebten erst 7 von Hundert Menschen in Westdeutschland allein. Schon 1988 machte die Zahl der in Einpersonenhaushalten Lebenden 16 % der westdeutschen Bevölkerung aus.“³ Im Vergleich zu 1910 hat sich der Anteil der Einpersonenhaushalte von 8 % auf 36 % aller Privathaushalte gesteigert, der Anteil der 5- und mehr-Personenhaushalte von 43 % auf 6 % gesenkt.⁴ „Bis in die 60er Jahre hinein blieb das Alleinleben so eng an den Verlust des Ehepartners und an die Möglichkeit gebunden, die eigene Existenz durch Renten-

zahlungen sichern zu können. ... Erst seit den 60er Jahren sorgten die Bildungsexpansion, ein verändertes Bildungsverhalten, wachsender Wohlstand und mehr Wohnraum dafür, dass auch jüngere Menschen häufiger allein, das heißt als ‚Singles‘ lebten. Der Single ist also ein neues historisches Phänomen.“⁵

Diesem Symptom ließen sich noch viele andere hinzufügen: Zunahme der individuellen Mobilität, Pluralisierung der Lebensformen, Abnahme der Geburtenrate, Zunahme von individuellem Besitz, boomender Markt von Selbsthilfe-Literatur und Kursen. Die Werbung stabilisiert diese Entwicklung durch die Stärkung eines Selbstbewusstseins der Einzelnen, in dem die strenge Leistungs-Individualität („Entdeck‘, was in dir steckt“) durch eine belohnende Anspruchs-Individualität ausbalanciert wird („Man gönnt sich ja sonst nichts“). Der Einzelne erwartet viel *von* sich selber, er weiß, dass auch die anderen viel von ihm erwarten, und erwartet auch viel *für* sich. So entsteht ein sich gegenseitig verstärkendes Geflecht von äußerer und innerer, von tatsächlicher und unterstellter Individualität.

1.2. Erklärungen für Individualisierung

a) Möglichkeitszuwachs

Individualisierung meint erstens die Freisetzung des einzelnen Menschen aus Herkunftsabhängigkeit, z. B. ständisch geprägten Schichten. Weil sich die abstammungsfixierten Vorentscheidungen auflösen, werden die Grundvollzüge der Lebensführung – wie Berufswahl, Ortswahl, Partnerwahl und Freizeitverhalten – zu entscheidbaren Variablen. Die gesamtgesellschaftliche Differenzierung (Arbeitsteilung und Auseinanderdriften der Funktionssysteme) wird für die Einzelnen wirksam einerseits als Zunahme der individuellen Möglichkeiten, andererseits als Zwang zur Flexibilität. In der Moderne besitzt jedes Individuum prinzipiell die gleichen Bildungs-, Berufs- und Konsumchancen,⁶ da Schulen, Arbeitsplätze und Märkte dezentralisiert wurden. Jeder kann sich eine Yacht kaufen, wenn er genug Geld hat; jede kann Vorstandsvorsitzende wer-

³ Stefan Hradil, Die „Single“-Gesellschaft (= Schriften des Bundeskanzleramtes Bd. 17), München 1995, 19.

⁴ Die 3- und 4-Personenhaushalte halten seither etwa denselben Anteil, die 2-Personenhaushalte haben sich verdoppelt. 85 % aller Singles schließen eine erneute Partnerschaft nicht aus, bewusst und freiwillig haben mindestens 15 % (höchstens 30 %) diese Lebensweise gewählt. Vgl. ebd., 18 und 50–53.

⁵ Ebd., 17.

⁶ Chancenungleichheiten ergeben sich nach wie vor, aber sie können nun kritisiert werden, wenn deutlich ist, dass sie nicht individuell zugerechnet werden können. Wenn ein türkisches Kind schlechter abschneidet als ein anderes, kann es am Einzelnen liegen. Wenn alle türkischen Kinder schlechter abschneiden als alle deutschen Kinder, nicht.

den, wenn sie die richtigen Entscheidungen trifft und die richtigen Leute kennt. Dass diese Aussichten gleichzeitig als unwahrscheinlich, aber dennoch als *möglich* gesehen werden,⁷ motiviert Menschen dazu, individuell zu streben und ihre Lebensgeschichte als Karriere zu gestalten. Diese Aussichten gelten egalitär für alle, wodurch sie unwahrscheinlicher und stressreicher werden. Man soll lebenslang an sich arbeiten durch Weiterbildung, durch Fitnessübungen, durch Selbstkritik.

Je mehr Möglichkeiten es gibt, vor allem verspielte Möglichkeiten, desto deutlicher wird dem Individuum, dass es so ist, wie es ist, und doch ganz anders sein könnte. Der kalte Hauch des Zufälligen umweht jedes Selbstbewusstsein und muss irgendwie verarbeitet werden.

b) Destabilisierung

Zweitens meint Individualisierung die Verunsicherung erwartbarer Lebensläufe. Die Kehrseite der Wahlfreiheit ist die Zunahme des Fehlerrisikos. Man kann den falschen Beruf, die falsche Kapitalanlage, die falsche Frau wählen – man muss aber derartige Entscheidungen prinzipiell nicht als gegeben hinnehmen, sondern sie können als Fehler eventuell korrigiert werden. Bindungen gelten daher zunächst als Selbstbindung des Individuums; Fremdverpflichtungen gelten erst, wenn sie individuell akzeptiert und ratifiziert sind, ansonsten lassen sie sich als Zwang zurückweisen. Diese Zunahme an Autonomie muss mit einer Zunahme an Haftungsverantwortung bezahlt werden. Die Individuen wussten schon, bevor der Unfall eintrat, dass jede Wahl schief gehen kann, aus dem einfachen Grund, weil sie Wahl ist und nicht Schicksal. Schicksale sind in actu zu akzeptieren, aber Wahlbiographien sind bereits ante actum unsicher. Jeder ist selber für sich verantwortlich und letztlich an einer gescheiterten Karriere oder gescheiterten Ehe selber schuld. Man hätte nicht diese Firma oder diese Frau zu wählen brauchen. Individuen müssen sich vor sich selber entschuldigen.

Gelingt dies nicht, kann das Individuum sein Glück oder Pech externen Faktoren zurechnen: dem Bildungssystem, dem Arbeitsmarkt oder der psychologischen Entwicklung des Ehepartners. All dies erscheint unvorhersehbar und außerhalb der eigenen Verfügungsgewalt. Weil es nur den Einzelnen trifft (die eigene Firma,

die eigene Ehe) und nicht alle, wird es als ungerecht empfunden. Aber weil anonyme Marktentwicklungen oder eine andere individuelle Entwicklung dahinter stehen, muss es widerwillig akzeptiert werden. Darin liegt die Herausforderung der Individualitätskultur: Wie kann die Akzeptanz dessen erhöht werden, was als eigene Entscheidung inakzeptabel wäre?

c) Privatisierung

Privatisierung meint die starke Unterscheidung von öffentlichem und individuellem Gebrauch von Gütern und Meinungen und die Bevorzugung des Letzteren. Beide werden in der differenzierten Gesellschaft voneinander abgekoppelt, weil private Bindungen unbeweglich machen und öffentliche Bindungen von familialen Verpflichtungen (sei es bloß ein Privatgespräch im Dienst oder krasse Vetternwirtschaft) frei bleiben sollen. Seit der Aufklärung gilt das Argument: Je autonomer der öffentliche Gebrauch (von Vernunft), desto freier ist auch der private. Solange die Individuen ihre gesellschaftlichen Funktionen erfüllen, sind sie darin frei, diese als Mittel zum privaten Zweck zu deuten, und nicht umgekehrt. Objektiv arbeitet das Individuum dann an der Auferbauung des Staates, eines Betriebes oder der Kirche, subjektiv am Gelingen der eigenen Lebensgeschichte. Politisches, berufliches oder religiöses Engagement wird deswegen nicht geleugnet, aber es tritt hinter das persönliche (ehrenamtliche) Engagement in kleinen selbst gewählten Lebenswelten zurück, wo das „eigentliche“ Leben stattfindet.

Dem Einzelnen gilt sein Leben dann als gelungen, wenn sich alle Zustände – waren sie erfolglos oder erfolgreich – als Phasen einer zusammenhängenden, möglichst sich steigernden Biographie darstellen lassen. Der Lebenslauf sollte Karriere sein. Die Vergleichsgrößen hierfür sind die persönlichen Fähigkeiten und Fertigkeiten sowie die Anerkennung anderer. Dem Individuum steht es offen, seine soziale Anerkennung mehr über den beruflichen Erfolg oder den privaten Erfolg zu messen. Da aber im Privatbereich auch dann noch Anerkennung erwartet werden darf (Treue, Liebe, Vertrauen), wenn keine symmetrische Leistungserfüllung erfolgt und damit stabiler erscheint, speist sich die Selbstanerkennung von Individuen eher aus dem privaten, denn aus dem öffentlichen Bereich. „Das moderne Individuum ... hat einen chronischen Mangel an Selbstgefühl. ... Um der täglichen Ration an Bewunderung möglichst sicher zu sein, suchen moderne Individuen ihr Heil immer mehr bei Gesinnungsgenossen in der

⁷ „Gegeben sein“ heißt nur, dass es nicht ausgeschlossen ist, z. B. durch eine Regelung, nur Christen dürften Yachten besitzen.

Privatsphäre.“⁸ Privatsphäre besteht daher nicht aus der Beschäftigung des Individuums mit sich selbst, sondern aus kleinen lebensbegleitenden Gemeinschaften wie Freundschaft oder Verwandtschaft. Was in diesem Kreis für wichtig gilt, ist auch mir wichtig. Die spezialisierten Rollenverrichtungen im Großraum der Gesellschaft kommen dort weniger zum Tragen, stattdessen stehen die vitalen Probleme der Individuen im Mittelpunkt (Familie, Selbstverwirklichung, Gesundheit, Tod).⁹

d) Homogenisierung

Individualisierung hat die Kollektivierung von Gütern und Dienstleistungen zur Voraussetzung. Nur wo die große Mehrheit der Bevölkerung Zugang zu ihnen erhält, kann aus der Gruppenpluralisierung – von privilegierten Familien oder Ständen – echte Individuenpluralisierung werden. Aber es ergeben sich gegenläufige Konsequenzen: Auf der einen Seite bieten sich immer mehr Möglichkeiten, sein eigenes Leben individuell zu gestalten; Berufs- und Partnerwechselhäufigkeit pro Person nehmen zu. Auf der anderen Seite werden die Mengen der Möglichkeiten, sein eigenes Leben individuell zu gestalten, ähnlicher. Anders als in ständisch organisierten Gesellschaften lassen sich heute Benutzungsprivilegien nicht mehr kategorisch aufrechterhalten: Jeder darf Perücken tragen. Je mehr Menschen einen eigenen Stil suchen, desto höher wird die Wahrscheinlichkeit, dass zwei oder mehrere zu denselben Entscheidungen kommen. Man denkt, man gibt seinem Sohn einen originellen Namen, um im Kindergarten festzustellen, dass er einer unter fünf Sebastians ist. Je extravaganter ein Kleid ist, desto peinlicher stößt der Zufall auf, wenn eine andere Dame dasselbe trägt. Die Verstärker der Homogenisierung sind vor allem Multiplikatoren wie Massenmedien und Warenketten. Der Drang zur Unterscheidung hat seine Grenze bei den Ressourcen. Gerade weil die differenzierte Gesellschaft den vielen Individuen eine eigenständige Behandlung zukommen lassen will, muss sie es über standardisierte Formulare tun: Versicherungen, Steuerklassen, Patientenakten. Umgekehrt können sich Individuen freiwillig neuen Gesellungsformen zuordnen, in denen ein unterscheidender Stil gepflegt wird (Subkulturen, Cliques, Szenen).

⁸ Hans van der Loo/Willem van Reijen, *Modernisierung. Projekt und Paradox*, München 1997, 206.

⁹ Vgl. Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt am Main 1991, 132–158.

1.3. Individualisierung des Religiösen

Welche Auswirkungen haben diese Entwicklungen für die Religion? Auch hier ist die Gruppenpluralisierung (konfessionelle Milieus) längst von einer Individuenpluralisierung („Ich habe meine eigene Religion“¹⁰) verlängert worden. Durchlaufen wir die oben vorgestellten Kriterien noch einmal.

a) Möglichkeitszuwachs im Religiösen

Es gibt durch den Buchmarkt mehr erreichbare und aufgrund der Religionsfreiheit mehr wählbare Religionen als früher. Dies mag dem Endverbraucher wie eine Angebotspalette erscheinen und ermöglicht individuelle Rekombinationen (Patchwork-Religiosität). Unter rechtsstaatlichen Bedingungen darf jeder seine Religion wählen und leben, wie er will. Man kann ganz ohne Religion leben, und das gar nicht schlecht;¹¹ man kann in eine Kirche ein- oder austreten, und das ziemlich leicht. Wer sicher gehen will, gehört verschiedenen Religionen gleichzeitig an, was ihn freilich dazu zwingt, jede nur teilweise zu bewohnen. Viele religiöse Formate stehen heute für Sinnanbieter, die gar keine Mitgliedschaft verlangen oder eine mehrfache Mitgliedschaft nicht ausschließen, so z. B. das Wassermann-Bewusstsein oder der Buddhismus. Und keine Religion – in Mitteleuropa zumindest – vermag jemandem zu verbieten, eine andere Religion auszuüben, so wie es auch keine Religion vermag, die Mitgliedschaft bei ihr zu erzwingen.

Von den verfassten Religionen aus gesehen bedeutet das einen Verlust an Handlungssteuerung und Bedeutung. Von den Individuen aus gesehen ergibt sich ein großer Zuwachs an Spielräumen. Jeder darf formulieren, was er unter Religion verstanden wissen will.¹² Für den einen ist es Bergwandern, für den anderen die Lek-

¹⁰ So der Titel eines Buches, hg. v. Hermann Kochanek, Zürich/Düsseldorf 1999.

¹¹ Religion wird im Gegensatz zu Recht und Geld ein Bereich, ohne den man leben kann. Manche mögen damit leben oder brauchen es für ihr Leben, aber das ist *ihr* Leben. Für die Bewältigung des Lebens und erst recht des Alltags ist Religion faktisch überflüssig. Man kann ein Kind bekommen, ohne bei der Geburt Gott danken zu müssen. Ausgeschlossen ist aber, dass man ein Kind bekommt, ohne sich mit einer Vielzahl von pass-, versicherungs- und steuerrechtlichen Konsequenzen auseinander zu setzen.

¹² „Auch pluralisieren sich die Gottesvorstellungen, ja individualisieren sich in seinem solchen Ausmaß, dass jüngst aus einer internationalen Befragung von Jugendlichen der Schluss gezogen wurde, in Zukunft die Menschen besser nach ihrem ganz persönlichen Gottesbild zu fragen, statt ihnen die Standardfrage zu stellen: Glaubst du an Gott?“ So Michael N. Ebertz, *Aus fremden Quellen*, in: Rheinischer Merkur vom 22.2.2002, 8.

türe der Bhagavad-gita oder die optimale Einrichtung der Wohnung. Man hat die Explosion an religiöser Wahlfreiheit gefeiert, denn sie hat nicht unerheblich religiöse Phantasie freigesetzt. Dieser Bereich ist mittlerweile gut erforscht. R. Hitzler hat in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass die „Sinnbastler“ zwar selbstbestimmt aus dem Angebot wählen, aber durchaus nicht kompetent und selbstbewusst. „Typischerweise ist der individualisierte Sinnbastler weder ein biographischer Stratege, noch ein Artist des Daseins. Typischerweise wächst er auch *nicht* zum Gestaltungsspezialisten und Architekten seiner Person heran ... Der Existenzbastler ähnelt tatsächlich eher einem Do-It-Yourself-Werkler, der eben immer aus dem, was ihm gerade so zur Verfügung steht, oder was sich ohne allzu hohe ‚Kosten‘ besorgen läßt, ‚irgendwie‘ oder ‚ungefähr‘ das zusammenmontiert, was ihm je gerade wünschenswert, brauchbar, nützlich oder nötig erscheint.“¹³ Überhaupt ist auffällig, wie stark sich die soziologischen Beschreibungen des religiösen Wechselwählers unterscheiden. War in den 80er gar vom „Freiheitskünstler“¹⁴ die Rede, in den 90ern noch vom „Virtuosen“,¹⁵ so heute eher vom „Bastler“. Ich möchte mich der letzten Wertung anschließen und sie noch verschärfen. Die religiöse Wahl findet dilettantisch statt, sie ist weniger Ausdruck von Souveränität als von Verlegenheit. Wer getraut sich schon seine religiöse Position, sei sie christlich oder östlich oder esoterisch, fest und überzeugt zu behaupten? Niemand will nach Fundamentalismus und Fanatismus riechen.

b) Destabilisierung des Religiösen

Die eigene Religiosität wird angesichts der Alternativen zunehmend als zufällig empfunden. Daher gehen Gläubige auf Distanz zu komplexen Glaubensgebilden, welche die ganze Existenz ver-

¹³ Ronald Hitzler, Individualisierung des Glaubens. Zur religiösen Dimension der Bastelexistenz, in: Anne Honer /Ronald Kurt/Jo Reichertz (Hg.), Diesseitsreligion. Zur Deutung der Bedeutung moderner Kultur, Konstanz 1999, 351–368, hier 357. Ähnlich ders., „Der Vorhang im Tempel zerreißt ...“ Orientierungsprobleme im Übergang zu einer ‚anderen‘ Moderne, in: Ulrich Beck/Peter Sopp (Hg.), Individualisierung und Integration. Neue Konfliktlinien oder neuer Integrationsmodus?, Opladen 1997, 49–64.

¹⁴ Vgl. Paul Michael Zulehner, Vom Untertan zum Freiheitskünstler. Eine Kulturdiagnose anhand der Untersuchungen ‚Religion im Leben der Österreicher 1970 bis 1990‘; ‚Europäische Wertestudie – Österreichteil 1990‘, Freiburg u. a. 1991.

¹⁵ Vgl. Hans-Joachim Höhn, ‚Religiöse Virtuosen‘. Zur Pluralisierung und Individualisierung, in: Michael Krüggeler/Fritz Stolz (Hg.), Ein jedes Herz in seiner Sprache ... Religiöse Individualisierung als Herausforderung für die Kirchen. Kommentare zur Studie ‚Jede(r) ein Sonderfall?‘ Religion in der Schweiz, Basel 1996, 55–68.

bindlich umfassen, und erlauben sich Teilidentifikationen (Kirchendistanzierung, implizite Religiosität). Religion wird nur als religiöse *Überzeugung* akzeptiert und kommuniziert. Sie ist eine Art Meinung, zu der jemand aufgrund biographischer Ereignisse gelangen kann. Es gilt als ausgemacht, dass man die eigene religiöse Überzeugung von außen nicht in Frage stellen darf, außer das Individuum beginnt selbst daran zu zweifeln. Je exotischer jemand glaubt, desto individueller ist er. Religiöse Überzeugungen können vom Individuum dazu benutzt werden, seinen Abstand zu anderen Glaubenden zu vergrößern. „Es muss wie eine Entlastung wirken, wenn man sich schließlich in der Lage und legitimiert findet, an etwas zu glauben, woran andere *nicht* glauben. Die Authentizität des Glaubens hält sich an und bewährt sich an Differenzen.“¹⁶ So kommt es zur immer weiteren Spreizung von kulturellem Angebot an religiösen Formen und den persönlichen Glaubensentscheidungen. Je weiter sich die persönlichen Glaubensentscheidungen individualisieren, desto exzentrischer und inkonsistenter werden sie. Weder sind sie klar atheistisch noch klar orthodox, sondern eine Mischung aus zugelassenen und ausgeschlossenen religiösen Motiven: Geist ja, aber Gott nein; Heilung durch Glaube ja, aber Erlösung durch Gnade nein; Hingabe ja, aber nur zu bestimmten – meist therapeutischen – Zwecken. Beobachtungen auf Esoterik-Messen bestätigen den Rückzug aufs Überzeugtsein und gleichzeitig den Drang, Distanzen zu anderen Überzeugungen zu signalisieren. Die dortigen Anbieter argumentieren nicht dogmatisch im Sinne einer konsistenten Lehre, aber durchaus apodiktisch mit dem Verweis auf individuelle Erfahrung: Diese Produkt habe persönlich geholfen.

c) Privatisierung des Religiösen

Die religiöse Themenwahl wird stärker vom Einzelnen und seiner biographischen Bedürfnislage festgelegt. Wir haben gesehen, dass dies zu einer Konzentration des Themenspektrums auf Familie, Tod, Lebenswenden führt. Darüber hinaus werden religiöse Zwecke in eigene Absichten umgewidmet und werden religiöse Materialien nach ihrem Erlebniswert gewichtet (Erfahrungsreligion). Ein Erlebnis muss nicht emotional sein – wie bei religiös enthusi-

¹⁶ Niklas Luhmann, Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt am Main 2000, 295. Luhmann vermutet ebd., 297, die Einzelnen suchten durch den Glauben „Erlösung von der Gesellschaft“, hier allerdings gemeint im Sinne der Zuwendung zu einer bestimmten religiösen Gruppierung.

astischen Gruppen –, sondern liegt bereits dann vor, wenn sich jemand von einem Rat oder einem Ritus ganz individuell getroffen fühlt. Ein religiöses Angebot, das exakt auf die eigene Biographie zuzutreffen scheint, ist attraktiver als ein Angebot, welches allgemeine Aussagen über den Zustand der Menschheit macht. Nun gibt es aber beliebig viele individuelle Motive, das Zutreffen einer Religion festzustellen oder abzulehnen. Niemand kann die Erlebnisse geschweige denn die innere Erlebnisverarbeitung von Individuen nachvollziehen. Wenn wir akzeptieren, dass die Individuen frei¹⁷ und in ihrem Selbstbewusstsein nicht zu durchschauen sind, dann sind sie auch für den Bereich ihrer innersten Individualität nicht auskunftspflichtig. Es ist sehr schwer „nein“ zu sagen, wenn jemand „ich“ sagt. „Ich“ fungiert als Kommunikationsabbruchssignal: Hier hat keiner ein Recht, weiter zu hinterfragen! Natürlich können Individuen freiwillig von ihren religiösen Erfahrungen erzählen, aber je persönlicher, authentischer eine Erfahrung kommuniziert wird, desto kontingenter, zufälliger erscheint für die anderen ihr Zustandekommen. Was für den einen die Hand Gottes war, ist für den anderen bloß eine überstandene Krankheit. Je stärker der eine religiöse Semantik einsetzt, desto stärker wird beim anderen Ideologieverdacht aufkommen.¹⁸

Individuelle Motive für Religion können alles mögliche, können spiritueller, finanzieller oder therapeutischer Natur sein, je nachdem ob jemand mit Religion Heil erringen, Geld verdienen oder Gesundheit erlangen will (Christen würden freilich das finanzielle Motiv ablehnen; beim therapeutischen sind wir nicht ganz sicher), und – was die Sache noch schwieriger macht: Motive haben die Tendenz zur Verschweigung.¹⁹

¹⁷ Es gehört zum Begriff des Individuums, dass es aus dem Kommunikationszusammenhang der Gesellschaft ausgeschlossen ist. Keiner kann sagen, was in einem Individuum vor sich geht, das darf nur es selbst (aus freien Stücken und nicht unter Drogen oder der Folter).

¹⁸ Eine Krieteriologie zur Unterscheidung von ideologischen und echten Gotteserfahrungen unternimmt *Hanspeter Heinz*, *Leben, um die Taten Gottes zu verkünden*, in: *Das Prisma* 7 (1995) Heft 1, 5–10. Der Text ist umso bemerkenswerter, weil sein Autor viele Jahre lang die dieser Zeitschrift zugesandten Beiträge über Gotteserfahrungen gesichtet und ediert hat. Heinz schlägt Paul Tillichs Kriterium „Religion ist das, was unbedingt angeht“ vor, unterwirft die Glaubenszeugnisse aber der „Gegenprobe“, ob die dabei verwendete religiöse Sprache wie ein aufgesetztes Zitat oder wie Stammeln, nach Worten Ringen klingt. Meines Erachtens wiederholt sich das Problem dann auf der Sprachebene: Wie lässt sich unterscheiden, ob jemand gezielt „nach Worten ringend“ klingen will oder wirklich keine Worte findet. Auch Authentizität lässt sich als Jargon einüben, sobald man weiß, was erwartet wird.

¹⁹ Die Verschweigungstendenz in religiösen Dingen wird deutlich in der Studie *Renate Köcher*, *Zur Entwicklung religiöser Kultur*. Allensbacher Sekundäranalyse (Basis:

Nur bei Gelegenheiten, in denen jemand von der Unterstellung entlastet ist, wird das Thema adressiert, z. B. wenn man auf einer Party bemerkt, dass ein Besucher Theologie studiert, kann man darüber reden, weil angenommen wird, dass dem Studenten das Thema wichtig ist. Seine Biographie bildet dann den eigentlichen Anlass und meist auch den Inhalt der folgenden religiösen Kommunikation. Aber die Fälle, auf einen Kirchenprofi zu stoßen, sind äußerst selten. In die Schweigespirale fallen dann Situationen, in denen es zwar die Gelegenheit gäbe, über Religion zu reden, in denen sie aber nicht wahrgenommen wird. Es führt methodologisch nicht weiter, nach den individuellen Motiven der Leute zu fragen, um Individualisierungsphänomene zu erklären, weil individuelle Motive bereits Resultat der Individualisierung sind, nicht deren Auslöser. Also müssen wir bei der Betrachtung der religiösen Wahl von der Erforschung der Motive wegkommen und stattdessen das Material genauer betrachten, mit dem gebastelt wird. Theologisch ausgedrückt: Weg von der Untersuchung der *fides qua*, den Glaubensakten, hin zur *fides quae*, den Glaubensinhalten.²⁰

d) Homogenisierung des Religiösen?

In diesem Punkt unterscheidet sich die religiöse von ökonomischer oder politischer Individualisierung. Die individuellen Religiositäten werden nicht ähnlicher, sondern driften auseinander. Anders als der ökonomischen Logik oder der politischen Raison sind der religiösen Phantasie zunächst keine Grenzen gesetzt. Das liegt am Fehlen einer selegierenden Instanz, wie es der Markt für die Wirtschaft ist oder die Wahlen in der Politik sind. Man könnte religiöse

Auswertung von ca. 2000 Interviews aus 16 Jahren), unveröffentlichtes Manuskript, Mai 2000. In den alten Bundesländern waren 26 %, in den neuen 15 % an religiösen Fragen interessiert; der Rückgang ist besonders deutlich bei den unter 45-Jährigen. Die Daten (vgl. ebd., 35f.) verraten eine frappierende Differenz von Selbstwahrnehmung und Fremdeinschätzung: 20 % meinen, es falle den meisten *anderen* leicht, über religiöse Dinge zu reden; 57 % meinen, das falle den meisten schwer. Eigenartigerweise geben 59 % an, es falle ihnen *selber* leicht, über religiöse Dinge zu reden; nur 20 % fällt es schwer. Hieraus ergibt sich der Schluss, dass sich Menschen vor religiöser Rede scheuen, weil sie annehmen, dass die anderen sich scheuen. Dies ist ein klarer Fall von „doppelter Kontingenz“, der Entkoppelung von Bewusstsein und Kommunikation: A denkt, dass B denkt, dass A denkt ... Aus diesen gegenseitigen, aber nie überprüften und daher asymmetrischen Unterstellungen ergibt sich als emergente (= eine sich von selbst stabilisierende) Ordnung ein Klima der tatsächlichen Verschweigung von religiöser Kommunikation.

²⁰ Im Englischen wird zwischen *faith* und *belief* unterschieden. Systemtheoretisch bezieht sich die *fides qua* auf das Bewusstsein der Einzelnen, die *fides quae* auf das Religionssystem als Ganzes.

Prozesse über die Erfüllung ritueller oder moralischer Pflichten beobachten und vergleichen; dies gelingt aber nur bei vorreflexiven Religionen, die kaum zwischen Ritus oder Kult einerseits und Gott oder Transzendenz andererseits unterscheiden.²¹ Auch mangelt der Religion ein klares Kommunikationsmedium, mit dem individuell Unterschiedliches weitergegeben und verglichen werden könnte. In der Wirtschaft wird diese Funktion vom Geld erfüllt, in der Politik von der klaren Machtverteilung. Wo die Währung „hart“ ist, hält sich die Inflation in Grenzen.

In der Religion kann über Riten ein „heiliger Austausch“ mit Gott und unter den Gläubigen stattfinden. Speziell im Christentum wurden diese äußerlichen Vollzüge immer stärker internalisiert und als eigentliche Gottesbeziehung der „Glaube“ gewählt. Das Problem daran ist, dass sich ein Glaube – vor allem wenn er als etwas individuell Innerliches vorgestellt wird – weder beobachten noch vergleichen lässt. Allein Gott wird ihn einst qualifizieren. Das macht Glauben besonders pluralisierungs- und inflationsanfällig. Wenn zu viel Geld gedruckt wird, zu viel Machtausübung erlaubt wird, wenn zu viel geglaubt werden darf, werden die individuellen Vollzüge wertlos. Das Individuum ist sozusagen darauf angewiesen, dass die großen Teilsysteme, in denen es sich bewegt, den Mediengebrauch selber begrenzen. Ohne diese Begrenzung der Medien können sich Individuen gar nicht selber und gegenseitig ernst nehmen.

Bisher haben wir lediglich beschrieben, welche Auswirkungen die Individualisierung heute im Allgemeinen und für die Religion im Besonderen zeitigt. Dabei wurde klar, dass Religion durch Individualisierung in Einzelformen aufgelöst und stark destabilisiert wird. Das ist eine religionssoziologische Betrachtungsweise. Ihr fehlt noch die theologische Gegenfrage: Wie hat Religion im Allgemeinen und das Christentum im Speziellen zur Ausbildung von Individualität beigetragen? Welche Funktion wurde dem Einzelnen zugedacht, welche Grenzen wurden dem religiösen Individuum gesetzt? Kann es sein, dass das Christentum selbst einen Prozess ausgelöst hat, der es heute in Frage stellt? Hierzu müssen wir zurückblenden in die Spätantike, also in den Zeitraum, in dem sich das Christentum formiert hat.

2. Individualisierung durch Religion

2.1. Religiöse und philosophische Selbst-Verhältnisse

Aus der Antike kennen wir eine Fülle religiöser Texte, in denen sich das eigentliche innere Selbst eines Menschen auf die Reise nach „oben“ begibt. Es verlässt die sinnliche Welt und steigt die kosmische Stufenordnung der Sphären empor. Im Laufe dieses Fluges wird das Ich mit besonderen Kleidern angezogen oder auf besondere Weise gereinigt, damit es über die nächste Schwelle gelangt. Ganz oben steht das Selbst vor dem Urgrund des Seins und erkennt, dass es seit jeher nur ein Teil von diesem war. In der Rückschau begreift es zudem: Nicht die Naturgesetze der Welt, sondern die geistige Ordnung der Überwelten bildet das Bauprinzip allen Seins. Der Mensch in der sinnlichen Welt ist nur die Hülle eines Kerns, der alles Zeitliche übersteigen und überdauern wird. Diesen Kern schon vor der Entlebung im Tod freizulegen, dazu sind religiös strebende Menschen, Auserwählte berufen. Ziel aber ist die Erlösung des Selbst als Auflösung in einem höheren überindividuellen Selbst.

Anders gehen philosophische Selbstbetrachtungen vor. Sie beginnen mit der Maxime „Erkenne dich selbst“ oder „Suche dich selbst“. Alles klare Denken wird als ein Dialog mit sich selbst vorgestellt, d. h. als Unterhaltung mit der allgemeinen Vernunft. Das Ich nimmt deren Einwürfe ernst, antwortet ihnen und kommt so in der Erkenntnis voran. Sogar da, wo über das eigene Leben nachgedacht wird, geht es nicht um die Individualität. Weil der Mensch sich als sittliches Vernunftwesen weiß, das an sittliche Grundsätze gebunden ist und bleibt, muss das Wahre und Gültige eines jeden einzelnen Lebens für alle gelten können. Für das Individuum gibt es neben seiner Rolle innerhalb des Fatums keine extra Pläne. Ein anschauliches Beispiel hierfür lieferte der stoische Philosoph und römische Kaiser Marcus Aurelius mit seinem Buch „An mich selbst“ sowie mit seinen später verfassten „Selbstbetrachtungen“, in denen er sein Leben einer Gesamtrevision unterwirft. Das eigene Ich erscheint darin als winziges hinfalliges Menschlein, den Leidenschaften seiner selbst und anderer ausgeliefert.²² Allein das tapfere, trotziges Sich-Abfinden (*aequanimitas*) mit den Faktizitäten der Welt erhebt das Ich zu wahren Adel. Ziel ist die Gleich-

²¹ Die Kultkritik im Judentum, Christentum und auch im Buddhismus hat stets die Gleichsetzung von Rituellen und Erlösendem problematisiert.

²² In den ersten nachchristlichen Jahrhunderten tritt die drohende Unendlichkeit des Kosmos an die Stelle des bergenden Firmaments. Vgl. Eric A. Dodds, Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst, Frankfurt am Main 1985, 21–27.

mut angesichts des eigenen Lebens und der Gleichklang mit dem unabänderlichen universalen Gesetz des Zeus.

Weder die philosophischen Selbstbetrachtungen der Griechen und Römer noch die mystischen Seelengeschichten der orientalischen Kulte markieren die Entfaltung der Individualität, sondern erst der Seelenbegriff des lateinischen Christentums,²³ besonders ausgeprägt in den Werken Augustinus. Warum? Warum besitzen erst die „Bekenntnisse“ eines christlichen Bischofs das „Vollgefühl der Individualität“?²⁴ Bevor Augustinus zu Wort kommt, muss zuerst formal bestimmt werden, was wir unter Individualität verstehen.

2.2. Eine systemtheoretische Definition von Individualität

a) Wahlmöglichkeit zwischen Selbstidentifikation und Selbstdistanzierung

Individualität besteht aus der Differenz von zwei Verhältnissen, der Selbstreferenz und der Fremdreferenz. Diese beiden Seiten sind nötig, um sich selbst beobachten zu können. Ein Individuum muss sich erstens mit sich selbst identifizieren, zweitens von anderem distanzieren können. Das leuchtet unmittelbar ein, weil wir mit niemand sprechen können, der unfähig ist, zwischen sich und den anderen zu unterscheiden. Bei diesem vermuten wir, er befindet sich in einem ozeanischen Hochgefühl, wo Ich und Umwelt verschwimmen, oder er leide an Schizophrenie, die das Ich zerfallen lässt. Der Horizont, welcher Eigenes und Fremdes trennt, kann verschieden weit ausgedehnt, aber er muss irgendwo gezogen werden. Diese Bestimmung ist so allgemein, dass sie auch auf andere wahrnehmende Wesen, etwa Tiere, zutrifft. Die Selbstreferenz ist noch unvollständig und lediglich tautologische Ich = Ich-Identität.

Für Individualität muss ein Drittes hinzukommen, nämlich das Vermögen, die Unterscheidung von Selbstidentifikation und Fremddistanzierung noch einmal zu relativieren. Erst mit diesem

²³ Vgl. Karl-Heinz Ohlig, Christentum – Individuum – Kirche, in: Richard van Dülmen (Hg.), Entdeckung des Ich. Die Geschichte der Individualisierung vom Mittelalter bis zur Gegenwart, Köln u. a. 2001, 11–40, hier besonders 12–21.

²⁴ Georg Misch, Geschichte der Autobiographie, Bd. 1/2: Das Altertum, Frankfurt am Main 1950, 645. Vgl. auch Bd. 1/1, Frankfurt am Main 1949, 20: „So gilt die Autobiographie als eine wesentlich moderne Gattung, modern in dem Sinne, in dem Augustin, obwohl er im 4. Jahrh. lebte, von führenden europäischen Historikern als der ‚erste moderne Mensch‘ bezeichnet worden ist.“

Schritt bietet sich die Möglichkeit, diese Unterscheidung auch anders zu treffen: Selbstdistanzierung („Ich könnte ganz anders sein!“) und Fremdidentifikation („Die anderen könnten wissen, was ich denke!“). Ein Individuum kann sich selbst „wie von außen“ anblicken, beurteilen, vergleichen und dabei erkennen, dass es nur ein Individuum unter anderen ist. Es relativiert sich selbst, nimmt sich selbst angesichts von Verwandten oder Konkurrenten zurück. Auf der anderen Seite vermag es dadurch aber Vermutungen darüber anzustellen, was die anderen über es denken. Individuen sind erst dann Individuen, wenn sie unterstellen, dass sie von anderen individuell wahrgenommen werden. Genau genommen findet sich Individualität nur als gegenseitige Unterstellung von Individualität.

Das Problem hierbei ist, dass ein Individuum nie aus der Schleife der Selbstreferenz ausbrechen kann, weil die Entscheidung ‚Identifikation oder Distanzierung‘ selbstreferentiell gefällt wird. Man kommt eben immer nur zu Vermutungen über die Vermutungen der anderen, nie zu den anderen selbst. Dazu müssten unsere Gedanken verschmelzen können, müssten Selbst- und Fremdidentifikation gleichzeitig gelingen,²⁵ müsste die Differenz unserer oben genannten Ausgangsunterscheidung aufgehoben werden. Weshalb geht das nicht?

b) Bewusstsein ist Zwang zur Selbstbezüglichkeit

Individualität arbeitet grundsätzlich selbstbezüglich. Nicht deshalb, weil wir als Selbst ein narzisstisches Ich annähmen, sondern aufgrund des Faktums, dass sich alles Denken mit sich selbst beschäftigen muss. Denn von außen kommende, sinnliche Eindrücke (Lust oder Schmerz) lassen sich nie adäquat in eigene Gedanken übersetzen und eigene Gedanken nie adäquat nach außen in Sprache ausdrücken. Bewusstsein kann immer nur auf sein eigenes Bewusstsein reagieren. Daher vollzieht sich Individualität als „zirkuläre Geschlossenheit dieser selbstreferentiellen Reproduktion“,²⁶

²⁵ Das Gegensatzpaar Selbstreferenz/Fremdreferenz kann auf zwei verschiedene Weisen codiert werden: Selbstidentifikation/Fremddistanzierung oder Selbstdistanzierung/Fremdidentifikation. So bleibt die Differenz zwischen Innen und Außen erhalten. Die Codierung Selbstidentifikation / Fremdidentifikation ist nicht möglich.

²⁶ Niklas Luhmann, Soziale Systeme, Frankfurt am Main 1984, 357. Vgl. zum ganzen hier vorausgesetzten Theoriezusammenhang auch ders., Die Form ‚Person‘, in: ders., Soziologische Aufklärung, Bd. 6: Die Soziologie und der Mensch, Frankfurt am Main 1995, 142–154; ders., Individuum, Individualität, Individualismus, in: ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 3, Frankfurt am Main 1993, 149–258.

die aus der Fortsetzung von Bewusstseinsoperationen – seien sie Vorstellungen oder Zwecksetzungen – besteht. Nicht *was* jemand denkt, sondern *dass* jemand eine prinzipiell endlose Kette von Gedanken produziert, macht ihn zum Individuum. Wir müssen davon ausgehen, dass jeder, der uns als Individuum gilt, laufend diese Kette fortspinnt und dass er sich in einem selbstgemachten und selbstbezüglichen Kreis des Bewusstseins bewegt.²⁷ Auch Zweifel an sich selbst oder an den anderen, auch Sehnsucht nach dem ganz Anderen oder die intensive Beobachtung seiner Selbst muss als *eigener* Gedanke gedacht und an frühere Gedanken angeschlossen werden. Kein anderer kann für mich denken, er kann nur sagen, was *er* denkt, benützt aber damit schon eine nicht-individuelle Sprache.

c) Der Seelen-Begriff als Durchbrechung der Selbst-Schleife

In der Religion wird versucht, diese Endlos-Schleife der Selbstreferenz durch die Entgegensetzung von Seele und Gott zu durchbrechen.²⁸ Beide stehen sich als abgeschlossene Selbstreferenzen gegenüber, aber in einem extrem asymmetrischen Verhältnis: die Seele als instabiles, sündiges Wesen, Gott als ihr allmächtiger Erschaffer und Richter. Vor ihm kann die unstete Seele als eine ganze erscheinen. Nicht das Ringen des Geistes mit dem Körper, sondern die Beziehung der Seele zu ihrem Schöpfer und Richter bildet so den letzten Referenzrahmen.

Das Konzept der Seele²⁹ wird im Christentum zu einer Art entgrenzter Individualität. Sie entgrenzt den Menschen, weil er durch

²⁷ Nicht zu wissen, was der andere denkt, entlastet unsere Beziehungen. Das Verbot, den anderen daran zu hindern, seine Vorstellungskette fortzusetzen, wird auch mit „Menschenwürde“ beschrieben. Man darf jemand einsperren, wenn er kriminell geworden ist, aber man darf nicht seine Fähigkeit zum Bewusstsein – etwa durch ein Strafkoma oder Hinrichtung – zerstören.

²⁸ Vgl. *Georg Simmel*, Die Religion, in: ders., Gesamtausgabe Bd. 10, Frankfurt 1995, 39–118, hier 104–118; sowie *Niklas Luhmann*, Das Medium der Religion. Eine soziologische Betrachtung über Gott und die Seelen, in: *Evangelische Theologie* 57 (1997) 305–319.

²⁹ Zur christlichen Definition: Jeder Mensch besteht wesentlich aus Leib (*corpus*) und Seele (*anima*), letztere ist unteilbar (individuell) und unsterblich, aber geschaffen. Das Problem in der Tradition war stets, wohin man die menschliche Vernunft (*ratio*, Geist) bucht, wenn ausgeschlossen bleibt, dass es neben diesen beiden Bestandteilen einen dritten gibt. Die Seele darf keinesfalls als eine höhere, „religiöse“ Vernunftschicht gedacht werden, wie etwa in der Esoterik (drittes Auge, höheres Selbst, inneres Kind ...). Eine Versuchung der Religion liegt darin, den Seelenbegriff zu weit zu fassen, so dass sie zur Allseele und letztlich zu Gott wird. Dann wäre unsere Seele ein Fragment oder ein Funke des göttlichen Weltgeistes. So entschied die Gnosis. Der christliche Gott ist nicht der Ugrund, sondern der Erschaffer der Seele, er ist

seine Seele *mehr ist, als er ist*: Sie lebt länger als der Körper, sie nimmt mehr wahr als das Gefühl, sie ist mit mehreren verbunden als nur mit den Zeitgenossen. Den anderen Menschen wenden wir unseren Körper zu, wenn wir mit ihnen kommunizieren, der ganz Andere aber, Gott, blickt auf die Seele. Sie bildet das Antlitz, die Adresse des Individuums für ihn, der weder auf unseren Körper (Hässlichkeit ist keine Sünde, Schönheit kein Verdienst) noch auf unseren Intellekt (Dummheit ist keine Sünde, Gescheitheit kein Verdienst) achtet, sondern allein darauf, ob die Seele Gott liebt. Sowohl am Anfang, bei der Erschaffung der Seele, als auch am Ende, beim Jüngsten Gericht, hat Gott jeden individuellen Gläubigen als Seele vor sich.³⁰ Nicht der Körper – so die antike Meinung –, sondern die Seele ist das Individuationsprinzip des Menschen. Jede Seele existiert einmalig und unvermischbar, was esoterische Konzepte ausschließt, welche eine allgemeine Seelensubstanz annehmen, von der unsere Seele nur ein Fünkchen wäre.³¹ Die Seele bildet zwar die eindeutige Zurechenbarkeit des Gläubigen vor Gott und ist gleichbedeutend mit der Individualität des Gläubigen. Aber sie ist grundsätzlich *nicht selbstreferentiell*, und zwar aus zwei Gründen. Hier konsultieren wir Augustinus.

2.3. Das beunruhigte Individuum bei Augustinus

a) Antik-heidnisch: Nur Allgemeines ist wahr

In der Spätantike galt der Grundsatz: Was man am anderen begreift, begreift man nur mittels allgemeiner (spezieller und genereller) Formen, das Individuelle bleibt hingegen unaussagbar (*individuum est ineffabile*). Solange sich ein Wesen typisieren lässt, könne man es einordnen und identifizieren, das Einzigartige eines einzelnen Wesens jedoch lasse sich weder abstrakt verstehen noch

nicht die Heimkehr, sondern der Richter der Seele. Das Christentum hat stets an der Spreizung von Gott und Seele festgehalten und so Individualisierung radikalisiert.

³⁰ Die Auferstehung der Leiber dient seit Augustinus vor allem dazu, die erlösten Seelen genussfähig und die verdammten leidensfähig zu machen.

³¹ Das Christentum nimmt eine allgemeine Natur an, auch eine allgemeine Vernunft, nicht aber eine allgemeine Seele (Weltseele, Pleroma). Die alttestamentlichen Schriften unterscheiden noch zwischen Leib und Leben. Der christliche Seelenbegriff begann sich erst unter dem Eindruck getöteter Gerechter und in der Auseinandersetzung mit der 3-Teile-Anthropologie der Gnosis im 2. Jahrhundert auszudifferenzieren. Diese trennte gottähnliches Bewusstsein (Geist, *pneuma*) vom gottlosen Bewusstsein (Seele, *psyche*) scharf ab. Das kirchliche Christentum hingegen hielt an einer *gottfähigen* Geist-Seele fest.

kommunikativ in Worte fassen. Zwar sei das Individuum dasjenige Etwas, auf das Bezeichnungen, Namen, Begriffe bezogen werden können, das an sich aber ein blinder Fleck bleibe. So wird das Individuelle zum entzogenen Rest an einem Wesen und zum Begriff für das Unbegriffliche. Die antike und mittelalterliche Metaphysik hat den materiellen Urstoff für die Vereinzelnung verantwortlich gemacht: „*materia principium individuationis*“.

Was heißt das für die Beziehung unter Menschen? Man kann einen konkreten Menschen nicht erkennen, weil er als Erkenntnisgegenstand nur in einer intersubjektiven Sprache vorkommt. Aber man kann etwas „an ihm“ machen, ihn ansprechen, ihn beleidigen, ihn heilen. Man meint ihn jetzt und hier, nicht die allgemeine Menschheit in ihm. Der praktische Weltzugang stößt auf das Körperliche und arbeitet an ihm.³² Gemäß der antiken Sicht dringt der theoretische, erkennende Weltzugang viel weiter: Er trifft zwar zunächst auf das Körperliche, aber er sieht darin das Seelische, Allgemeine. Auch die einzelne Seele ist nur ein Sonderfall des Seelischen. In einigen antiken Religionen wie der Gnosis werden Seelen sogar als quantitative Teilchen einer umfassenden seelischen Substanz vorgestellt. Sie sind vereinzelt, aber nicht individuell.³³ Diese Tendenz zum Substanziellen kann nur dann durchbrochen werden, wenn das Einzelne die Möglichkeit besitzt, sich ganz sich selbst zuzuwenden oder sich ganz nach außen zu wenden. Im Christentum wird diese Möglichkeit Sünde (= Selbstliebe) genannt. Sie ist der negative Weg zur Individualität.

b) Augustinisch-christlich: Erbsünde als falsche Selbstreferenz der Seele

Augustinus setzt mit dieser negativen Identität des Individuums an. War die stoische und neuplatonische Philosophie davon ausgegangen, dass jede Seele sich bei genügend Disziplin sittlich und theoretisch selbst kontrollieren kann, so hat er das Vertrauen in eine sich selbst beobachtende und bewertende Seele verloren. Nicht nur, dass der Auftrag „Erkenne dich selbst!“ unmöglich erscheint, auch die bescheidene Selbsterkenntnis „Ich weiß, dass ich nichts weiß!“ wird in Augustins Denken zurückgewiesen. Die Seele weiß bei Augustinus eben nicht, was sie nicht weiß! Sie kennt ihre

³² Vgl. Annemarie Pieper, Art. Individuum, in: Handbuch der philosophischen Grundbegriffe, Bd. 3, München 1973, 728–737.

³³ Ein bestimmter Mensch wird – von Boethius über Thomas bis hin zu Leibniz – als „individuelle Substanz“ gedacht.

Erkenntnisgrenzen nicht und kann daher auch nicht an ihrer Selbstgenügsamkeit leiden. Weshalb kann sich der Mensch trotz direkter Reflexion nicht erkennen? Augustinus zieht den Gedanken der Erbsünde heran. Jeder Mensch übernimmt im Augenblick seiner Zeugung die Ursünde Adams (Selbstgefälligkeit). Sie wird jedem individuell zugerechnet, obwohl der erste Mensch, Adam, sie begangen hat. Man kann sie mit einer Krankheit vergleichen, die bei jedem Einzelnen in besonderer Weise zum Ausbruch kommt. Seither wohnt allen Menschen eine Tendenz inne, sich selbst zu gefallen, sich selbst zu wollen. Damit kehrt sich der ursprüngliche Sinn der Schöpfung um: Anstatt Gott zu loben, will sie sich selbst erhöhen durch soziale Anerkennung (Ruhm), durch Gier nach Besitz (Geiz), durch Stolz auf eigene Leistungen (Hochmut). Weil nun aber alle Kreatur aus Nichts geschaffen wurde, ist auch das „sich selbst“ eigentlich nichts und die Liebe zu ihm nichtig.³⁴ Augustinus sieht in der *superbia*, der Hinneigung zu sich selbst, das deutlichste Symptom für die Erbsünde und die Keimzelle aller anderen Sünden. Diese Verkehrung führt jedes intellektuelle Bemühen, jede noch so gescheite Philosophie in die Irre, nämlich zu sich selbst. Nur wer Gott anhängt, bleibt und kommt zu sich selbst.³⁵

Nun ist es aber nicht so, dass ein Individuum zwischen dem guten Weg der Gottesliebe und dem verkehrten Weg der Ursünde wählen könnte. Augustinus asymmetrisiert das Verhältnis und setzt das religiöse Individuum dadurch unter Stress. Bereits quantitativ geht er davon aus, dass jeder die Erbsünde erlangt, bei weitem aber nicht jeder die Erlösung. Hinzu kommt, dass man sich die Erbsünde *automatisch*, wie eine zweite Natur zuzieht, die Erlösung aber von Gott individuell zugewendet wird und vom Menschen im Glauben angeeignet werden muss. So entsteht ein eindeutiges Gefälle: Unter nachparadiesischen Bedingungen ist grundsätzlich mit dem Schlechten zu rechnen, ausnahmsweise auf das Gute zu hoffen. Der religiöse Mensch findet sich demnach in einer prekären Situation wieder: Erstens, der Gläubige kann nicht bleiben, wie er ist. Aufgrund der Erbsünde wäre er verloren. Jedes Vertrauen auf eine selbstwachsende gute Natur bleibt ausgeschlossen. Zweitens, der Gläubige kann sich nicht selbst erlösen. Der Wunsch nach Selbstbewältigung war ja der Auslöser der Erbsünde. Jedes Hoffen auf magische oder philosophische Praktiken bleibt ebenso ausgeschlossen.

Diese Situation könnte zum Fatalismus verleiten. Ich darf nicht

³⁴ Augustinus, Vom Gottesstaat, 14,13.

³⁵ Vgl. Augustinus, Bekenntnisse 7,11.

sein, wie ich bin, und kann auch nichts dagegen tun! Aber Augustinus verweist auf das Erlösungswerk Christi, durch das Menschen gerettet werden können. Man kann erlöst werden, aber aufgrund der Erbsünde sind wir unter irdischen Bedingungen nicht in der Lage festzustellen, ob wir zu den Geretteten oder zu den Verlorenen gehören. Die Erbsünde hat nämlich nicht nur zu einer „pervertierten“ Selbstidentifikation geführt, sondern hat auch das Organ der Selbsterkenntnis beschädigt. Der Mensch ist so von sich selbst voreingenommen, dass er nicht beurteilen kann, was an ihm gut oder schlecht ist. Das trifft freilich auch auf das Urteil der anderen und über die anderen zu. Die Erbsünde lässt sozusagen alles Eigene durch eine rosarote Brille sehen. Die bloße Reflexion auf sich selbst wird durch falsche Selbstwahrnehmung immer schon gestört. Zwar weiß der philosophisch aufgeklärte Mensch, dass er nicht alles sehen kann. Aber er weiß nicht, was er nicht sehen kann.³⁶ Nur das religiös aufgeklärte – seine Erbsünde anerkennende – Individuum weiß, dass es nicht weiß, was es nicht weiß! Einfacher formuliert: Solange es sich nicht von außen ansehen kann, kann es nicht sehen, was es nicht sehen kann. Diese Unsicherheit ist der Grund für die existentielle Unruhe und der Anlass verstärkter Selbstbeobachtung. Ich weiß, dass Gott meine Seele kennt, aber ich weiß nicht, in welchem Zustand ich mich befinde.

c) Religiöse Verunsicherung als Individualisierungsschub

Die Selbst-Unsicherheit motiviert Selbstbeobachtung. Augustinus' Person war das beste Beispiel für verunsicherte Individualität. 45-jährig, frisch zum Bischof ernannt, beginnt er in einer Art geistlicher Autobiographie, den „Bekenntnissen“, sein Leben vom Kleinkindalter an bis in die Gegenwart einer Revision zu unterwerfen. Dass sich ein Mensch selber reflektiert, ist im 4. Jahrhundert nichts Neues, wohl aber, dass er dabei vor allem die inneren Entwicklungen seiner Persönlichkeit in den Blick nimmt und die äußeren Ereignisse nur beiläufig nennt. Er schildert den inneren Weg der Suche nach Wahrheit, er beschreibt die Konversionen zur Philosophie und zum Christentum, er entdeckt Gottes unablässige Führung auch in Zeiten der Sünde, und er tut dies stets im Gestus des innigen Gebetes, das zu Gott drängt, sich aber selbst zur Demut mahnt. Insgesamt stilisiert er sich nicht als wissendes We-

³⁶ Vgl. ebd., 13, 31. Zur Theorie der „blinden Flecke“ vgl. Niklas Luhmann, Ökologische Kommunikation, Opladen ³1990, 51–61; ausführlich in ders., Die Wissenschaft der Gesellschaft, Frankfurt am Main ²1991, 493–541.

sen, das besonnen seinen Weg nach oben nimmt, sondern als ein getriebenes Individuum, das gar nicht Herr seiner selbst sein kann, weil es auf der einen Seite von der eigenen Sinnlichkeit manipuliert, auf der anderen Seite von Gottes „Strahl“ aufgerüttelt wird. Die „Bekenntnisse“ beginnen mit dem berühmten Unruhe-Motiv „Du stachelst an, ... und ruhelos ist unser Herz, bis es in dir ruht.“ kulminieren in einem Unruhe-Hymnus³⁷ und enden mit diesem Motiv „*requiesces in nobis*“.³⁸ Gott ist das Ziel der Suche und der Ort der Ruhe.³⁹ Am Ende der Tage wird alles in ihm und er in uns ruhen. „Wir werden ewig stille sein und sehen, daß er Gott ist.“⁴⁰ Vor dem endzeitlichen Hintergrund ist die irdische Existenz nichts anderes als Rastlosigkeit. Zufriedenheit mit sich selbst wäre nur ein Zeichen für sündige Selbstgefälligkeit,⁴¹ die wahre Ruhe hingegen liegt im seligen Leben im Geist Gottes.⁴² Diese Unruhe des Menschen darf nicht wie ein natürlicher Zustand eines Mängelwesens akzeptiert, sondern muss in die richtige Richtung gelenkt werden. Folgt die Seele der natürlichen Tendenz, verliert sie sich in einer Spirale der Selbstsuche. Das ist die falsche Unruhe, die sich nur steigert. Lässt sie sich aber Gottes Gnade gefallen, gelangt sie zur Gottessuche. Das ist die wahre Unruhe, die einst in Ruhe münden wird.

³⁷ Augustinus, Bekenntnisse, 4,7: „Ich trug meine Seele zerschlagen und blutend herum, und sie hielt es nicht aus, daß ich sie noch trug, und ich fand doch keine Stätte, sie niederzulegen. Nirgend kam sie zur Ruhe, nicht im lauschigen Hain,/ nicht bei Spiel und Gesang;/ weder im salbenduftenden Bad,/ noch beim wohlbereiteten Mahl,/ noch in Lager und Bett mit ihrer Lust;/ und auch nicht über Buch und Gedicht.“ (Übersetzung J. Bernhart). Vgl. auch ebd., 4,10–12 über die Unruhe des Irdischen und Gott als einzig Bleibendes.

³⁸ Ebd., 1,1. Vgl. auch ebd., 13,37: „Denn dann wirst du auch in uns ruhen, so wie du jetzt in uns wirkst, und so wird jene unsere Ruhe die deine sein, wie auch diese unserer Werke die deinen sind.“ Die Bekenntnisse schließen – ganz ähnlich wie Augustinus großes Werk „Vom Gottesstaat“, 22,30 – mit dem Hinweis auf die ewige Sabbatruhe, die Gott in unserem Selbst halten wird.

³⁹ Er ist Gegenstand, aber darüber hinaus auch Subjekt menschlicher Suche und Ruhe. Aus diesem Grund sind die „Bekenntnisse“ keine Autobiographie, in der jemand sich selbst beschreibt, sondern eine Heterobiographie, die versucht, das Selbst mit eigenen nicht-vorurteilsbehafteten Augen, mit den Augen Gottes zu beobachten. Nur diese können sehen, was ist. Menschliche Augen sehen nur, was sie sehen können. Vgl. Erich Feldmann, Das literarische Genus und das Gesamtkonzept der Confessiones, in: Norbert Fischer/Cornelius Mayer (Hg.), Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretation zu den dreizehn Büchern, Freiburg/Basel/Wien 1998, 11–59.

⁴⁰ Augustinus, Vom Gottesstaat, 22,30.

⁴¹ Vgl. Augustinus, Bekenntnisse, 7,20–22.

⁴² Vgl. ebd., 13,4.

d) Von der Selbstliebe zum Geliebtsein durch Gott

Der Wechsel zwischen diesen beiden Unruhe-Zuständen formt Individualität. Es ist das Changieren zwischen der Unzufriedenheit mit sich (Selbstdistanzierung) und der Liebe zu Gott (Fremdidentifikation). Der Wechsel verhindert, dass sich das Individuum ganz als Innerlichkeit verstehen kann, und erbringt, dass es auch sein Innerstes, „Intimstes“ als selbstverkrümmt akzeptiert.⁴³ Durch den Erbsünden-Gedanken wird das Ich vollends in sich eingekapselt und damit zu einem abgeschlossenen Individuum. Erbsünde ist gesteigerte Selbstreferenz, die soviel Identität belässt, dass der Einzelne nicht im Allgemeinen aufgeht, und doch Identität so mindert, dass er nicht in seiner Einzelheit verharren kann. Das Ich ist dazu verdammt, sich mit sich selbst beschäftigen,⁴⁴ es sei denn, diese Ausweglosigkeit wird durch gesteigerte Fremdreferenz ausbalanciert. Nicht ich ergreife eine rettende Gottheit, sondern Gott ergreift *mich* als abgeschlossenes endliches, einzigartiges, unvertretbares Wesen. Das ist systemtheoretisch eigentlich ein unmöglicher Gedanke, denn er unterbricht das selbstreferentielle Verhältnis (von Selbstreferenz und Fremdreferenz) und macht es zu einem fremdreferentiellen. Das Verhältnis zu sich und zur Umwelt wird als von außen verfügt gedacht. Dieses „Außen“ darf nun nicht einfach ein anderes Individuum sein, von dem

⁴³ Dass Gott im Innen, in der Seele zu finden sei, kann nicht als origineller Beitrag des Christentums, insbesondere des Protestantismus verbucht werden, wie F. W. Graf behauptet. Er spricht sogar von der „Erfindung der Innerlichkeit“, weil der Protestantismus das Eigenrecht des einzelnen Frommen verteidigt habe. Vgl. *Friedrich-Wilhelm Graf*, Art. Protestantismus II, in: *Theologische Realenzyklopädie* Bd. 27, 551–580. Graf bewegt sich in der Tradition des deutschen Idealismus, der mit Individuum einen spontanen, reflexiven Subjekt-Kern in Absetzung von jeder objektiven Heilsanstalt meint. Glaube wird darin als Ausdruck höchster Subjektivität gesehen. – Die Gleichsetzung von Individuum und Innerlichkeit halte ich systematisch für falsch, weil die Rede von „Individuum“ sozial und religiös erst dann relevant wird (bis dahin mag es als philosophischer Grenzbegriff dienen), wenn es Erwartungen nach außen artikulieren kann und Erwartungen von außen an es gestellt werden können. Innerlichkeit wurde aber als das Gegenteil von Erwartbarkeit definiert. Ein innerliches Individuum bliebe grundsätzlich unerreichbar und letztlich uninteressant für Religion. Zudem übersieht diese auf die Moderne beschränkte Sicht, dass das Christentum in den entscheidenden ersten Jahrhunderten seine ärgsten Konkurrenten in der gnostischen Seelenlehre und der platonischen Geistmetaphysik hatte. Diese propagierten den Aufstieg durch Rückgang in die eigene Innerlichkeit viel konsequenter als das vergleichsweise einfache bibel- und ritzenverhaftete Kirchenchristentum.

⁴⁴ Deshalb sucht Augustinus Gott nicht in der Welt, sondern in seinem Gedächtnis, seiner Seele. Allerdings findet er ihn auch dort nicht. Vgl. *Bekenntnisse*, 7,10 und 10,24–26. Dort unterscheidet Augustinus scharf zwischen dem psychologischen Gott-in-der-Erinnerung-finden und dem theologischen Gott-selbst-finden. Der Weg nach Innen hat zum Ziel, über es hinaus zu kommen.

man annehmen muss, dass es ebenso selbstverkrümmt strukturiert ist wie das eigene Selbst. Es muss jemand sein, der – augustinisch gesprochen – weit „über meiner Seele“ ist und mich doch als Einheit ansprechen kann; jemand, dessen Selbstreferenz und Fremdreferenz in einer Weise zusammenfallen, dass ich für ihn zwar Umwelt bin (Geschöpf – Schöpfer), aber er mir gegenüber nicht indifferent bleibt, sondern mich in seine Selbstreferenz aufnimmt (Erlöser – Sünder). Gott ist im Gegensatz zum erbsündlichen Menschen nicht monomane Selbstliebe, Selbstsuche, Selbstvollzug. So sehr hat er die sündigen Menschen geliebt, dass er seinen einzigen Sohn sandte. Der christliche Gott wird daher nicht als ein Super-Individuum vorgestellt, sondern als Einheit von drei Personen. Der erlöste Mensch ist vor ihm auch nicht mehr geteiltes Individuum, sondern ganze Person, dessen Selbstreferenz ganz in Fremdreferenz (Gottesliebe) aufgeht. Der Person-Begriff bildet die Einheit der Differenz des Individuums.

3. Grenzen der Individualisierung

Der Rückgang in die Spätantike ergibt damit einen paradoxen Befund. Das Christentum hat wesentlich zum Herausschälen von Individualität beigetragen. Dies geschah über den Umweg einer negativen Identität als sündigen Geschöpfes. Der Mensch wird gerade dadurch zum religiösen Individuum, dass seine Individualisierung eingeschränkt wird! Individualität härtet sich sozusagen, wo ein Individuum aufhört, sich über Reflexion (Ich denke mich) zu definieren, und anfängt, sich die Grenzen seines Denkens sagen zu lassen. „Sagen“ hier im Wortsinn, weil dieser Sprung ein Wechsel ist vom Denken zur Sprache. Meine Gedanken sind frei, gehören mir und sind selbstreferentiell, mein Sprechen dagegen nicht, und das Sprechen der anderen schon gar nicht. Das religiöse Individuum akzeptiert, dass die Semantik, die es zur Selbstbeschreibung benutzt, nicht selbst generiert werden kann. Es ist erst dann im Vollsinne Individuum, wenn es sich in einem ihm fremden Sprachspiel wiederzufinden vermag: Gottes Richterspruch oder Gottes Zuspruch trifft mich genauer als jede Selbsterkenntnis.

Damit kommen wir zurück zu den eingangs beschriebenen Phänomenen der modernen Individualisierung, die wir als Pluralisierung und Inflationierung erklärt hatten. Meine These ist: Diese Vorgänge haben ihre Grenze an der Struktur der religiösen Sprache, die ja gerade darin besteht, dass die teilnehmenden Individuen auf Eigensprachen verzichten. Wo „ein jedes Herz in seiner

Sprache“⁴⁵ spricht, da wird eben nicht religiös gesprochen, sondern allenfalls Gedachtes und Gefühltes in Worte gefasst. Der bloße Austausch von Worten ermöglicht aber noch nicht Kommunikation, solange er nicht Regeln der Annahme und Ablehnung von Worten mittransportiert. Genau das ist heute zunehmend der Fall: Menschen benutzen religiöse Worte, aber außerhalb der religiösen Sprache. Worin liegt der Unterschied?

3.1. Religiöses benutzen kann jeder, religiös sprechen nicht

a) Passive und aktive Sprachkompetenz

Hierzu treffen wir die Unterscheidung zwischen passiver und aktiver Sprachkompetenz.⁴⁶ Man kann es sich vorstellen wie den Unterschied von Englisch-Verstehen und Englisch-Sprechen. Jemand kann viel verstehen, weil er das zunächst Unverständliche ergänzt durch Bekanntes, Ähnliches, Lateinisches oder den geahnten Satzsinn. Wenn zwei Raucher auf dem Balkon stehen und der englische Raucher mit dem Stängel in der Hand den deutschen Raucher fragt „Got light?“, wird dieser – auch wenn er des Englischen kaum mächtig ist – nicht das Licht anmachen, sondern schließen, dass mit „light“ sein Feuerzeug gemeint ist.

Analog können Menschen religiöse Motive sozusagen passiv verstehen. Ist von „Energie“, „Erleuchtung“ oder „Wesen“ die Rede, so glauben wir schon zu wissen, was gemeint sein könnte, auch wenn wir das Sinnangebot gar nicht kennen. Wir überbrücken unsere partielle Unkenntnis durch Bekanntes. Das verführt zur Illusion, es gäbe so etwas wie einen universellen religiösen Wortschatz, mit dem sich alle Menschen irgendwie verstehen. Kommt noch die Annahme einer allgemeinen religiösen Menschennatur hinzu, wonach jeder Mensch doch irgendwie nach Gott und Sinn strebe, dann ist die Konsensfiktion perfekt: Man redet miteinander, und jeder glaubt, den anderen zu verstehen, weil er die Motivfetzen seines Gegenübers selber ergänzt. Alle Kommunikationen laufen über diese Fiktion. Interessant für unsere Fragestellung ist, was uns dazu befähigt, das Sinnfragment des anderen zu einer für uns sinnvollen Einheit zu vervollständigen.

⁴⁵ So der Titel einer religionssoziologischen Studie über die Schweiz, vgl. a.a.O. (Anm. 15).

⁴⁶ Systemtheoretisch formuliert: Passive Kompetenz ist die Fähigkeit zur Selektion von Komplexität, aktive Kompetenz ist die Fähigkeit zum Aufbau von Komplexität.

Damit kommen wir zur aktiven Kompetenz. Sie benötigt mehr als nur Fragmente. Sie braucht so etwas wie den Plan, nach dem zusammengesetzt wird. Bleiben wir im Bild der Sprache, dann würde diese Funktion auf die Syntax, die Grammatik zutreffen. Mit Hilfe der Grammatik bilden wir Sätze und Urteile. Erst jetzt können wir Angebote eindeutig akzeptieren oder ablehnen. Ohne Grammatik könnte man nur unqualifiziert „Stuhl“ oder „Publikum“ sagen, aber diese Äußerungen wären kaum anschlussfähig für weitere Äußerungen. Bei der aktiven religiösen Kompetenz handelt es sich um Verknüpfungsregeln, nach denen man religiöse Motive – stammen sie aus der eigenen Religion oder einer anderen – kombiniert. Für den christlichen Bereich sind das so selbstverständliche Sätze wie „Gott hat die Welt erschaffen“ oder „Gott ist barmherzig“ oder „Gott hat einen Sohn“. Solche Aussagen kennen wir aus dem Credo; sie sind mehr als gereimte, isolierte Glaubenssätze, sondern darüber hinaus auch Teil einer komplexen Glaubensregel. Wir beherrschen diese Glaubensregeln so wie wir die Grammatik beherrschen, auch wenn wir sie nicht *explizit* kennen. Ohne diese Glaubensregeln könnten wir religiöse Motive nicht sinnvoll aufeinander beziehen, sie blieben vereinzelte Spiritualitäts-Happen, bei denen wir nicht einmal wüssten, ob es sich um religiöse oder künstlerische Information handelte.⁴⁷ Die hier vorgetragene These mündet in der Behauptung, dass jeder Mensch, um religiös kommunizieren zu können, diese Regeln benutzt und benötigt. Sie werden ihm von seiner Heimatreligion in einem länger dauernden Prozess des Erlernens und Übernehmens beigebracht. Man muss nicht bei der Heimatreligion bleiben, von ihr aus kann man in eine andere Religion überwechseln oder andere Religionen kritisieren – immer aber geschieht dies mit Hilfe der Heimatgrammatik.

b) Glaubensregeln

Nun können sich verschiedene Religionen samt ihrer Regeln nebeneinander entwickeln. Aber es gibt Unterschiede: Ist eine Regel zu einfach, dann vermag sie nicht, fremdes Material abzulehnen und bleibt zu allgemein und kaum anwendungsfähig. Mit dem Satz „Jesus ist der Herr“ oder „Alles ist Energie“ kann man immer antworten, allerdings nur immer unspezifisch. Die Glaubensregel muss

⁴⁷ Wie die Scherbe aus einer Kultur, die dem Archäologen nicht bekannt ist. Er wird die Zeichen vielleicht nicht einmal als „unentzifferbare Schrift“ erkennen, sondern sie für zufällige Kratzer halten.

also komplexer sein. Sobald sie aber mehrere Festlegungen enthält, wächst die Gefahr innerer Widersprüche. Wie verhält sich „Gott ist gut“ zu dem Satz „Gott ist allmächtig“? Sofort stellt sich die alte Theodizeefrage, wonach Gutheit, Allmacht und die Existenz des Bösen einander ausschließen. Wie verhält sich „Alles ist Energie“ zu dem Satz „Energie kann blockiert werden“? Man muss dann Zusätze einbauen, damit die Regeln miteinander konsistent bleiben, etwa den Satz „Energie kann falsch schwingen“. So erklärt sich, wenn eine Energie die andere absorbiert. Freilich können vermittelnde Zusätze wieder den Anfangsbehauptungen in die Quere kommen. Fragt man auf Esoterik-Messen die Anbieter, werden deren Erklärungen meist schon nach wenigen Sätzen bereits tautologisch oder kontradiktorisch. Man kann Stabilität einer Religion geradezu daran messen, wie lange und in wieviel unterschiedlichen Kontexten man sie widerspruchsfrei explizieren kann.

Hochreligionen sind Systeme, die in einem langen – oft schmerzhaften Prozess – die innere Konsistenz der eigenen Glaubensregeln austariert haben. Man denke beim Christentum nur an die Diskussionen um die Position Christi: sein Wesen, seine Natur, sein Willen, Wissen, Gezeugtsein, Geborenssein usw. Wie lange musste das Christentum definieren, bis die Gottessohnschaft so formuliert werden konnte, so dass sie weder der Einheit Gottes (gegen den Binitarismus) noch seiner Göttlichkeit (gegen den Arianismus) noch seiner Universalität (gegen die Propheten-Christologie) widersprach. Reflektierende Religionen sind nichts anderes als das ständige Austarieren von Zusatzannahmen mit den bisherigen Sätzen. Sie sind in diesem Sinne selbstreferentiell. Sie legen nicht fest, was man sagt, sondern *wie* man spricht. Die christliche Glaubensregel ist erst Ende des 2. Jahrhundert entstanden. Sie enthält das Bekenntnis zu Gott als Schöpfer der Welt, zu Christus als Erlöser der Menschen und zur Geistbegabung der Kirche. Sie entstand in der Auseinandersetzung mit Häresien (vor allem dem Gnostizismus) innerhalb der eigenen Religion (weniger in Absetzung von der Herkunftsreligion des Judentums) und wurde allmählich als Credo ausformuliert und später dogmatisiert.⁴⁸ Das Credo ist also nicht nur eine Zusammenfassung dessen, was man als Christ zu glauben hat, sondern *wie* man glauben soll. Das Wie wird zum einen durch die angeführten Inhalte (Anschlusswerte), viel mehr aber noch durch unausgesprochene mitschwingende Verbote (Ausschlusswerte) geregelt. Das er-

⁴⁸ Dazu ausführlich: *Johann Ev. Hafner*, Selbstdefinition des Christentums. Ein systemtheoretischer Zugang zur frühchristlichen Ausgrenzung der Gnosis, Freiburg/Basel/Wien 2003.

klärt sich aus dem kommunikationstheoretischen Gesetz, dass ein Satz eine bestimmte Position anbietet, aber viele mögliche Negationen ausschließt.⁴⁹

Dieses komplexe Regelwerk kann kein Einzelner erfinden und kann sich auch kein Einzelner beibringen. Die Sprache des eigenen Herzens, die selbstgebastelte Religion kann dieses Niveau nicht erreichen, weil jeder Bastler zwar mit Anleitungen arbeitet, aber nicht Anleitungen schreibt.⁵⁰ Wenn nun ein Sinnbastler seine Religiosität synkretistisch zusammenstellt, dann mag er zwar außerchristliche, vielleicht sogar nichtreligiöse Motive kombinieren, aber er tut es mit der Logik seiner Heimatreligion, von der er die Grundregeln übernommen hat. Hat er kaum mehr Regeln gelernt, dann wird er zum religiösen Analphabeten, der zwar noch einzelne (Sinn- oder Heilungs- oder Schönheits-)Erfahrungen behauptet, der einzelne Sätze sagt, der aber nicht fähig ist, diese aufeinander zu beziehen. Er macht dann Fehler, die das Christentum in seinen Anfängen beging und bearbeitete.

Das fällt nicht auf, wenn religiöse Motive auf verschiedene Lebensbereiche verteilt werden: Feng Shui für das Wohnen, Bachblüten für die Gemütsverfassung, Katholizismus zum Heiraten. Volksreligiosität hat Jahrhunderte lang so funktioniert. Aber ohne Grammatik tendieren religiöse Erzählungen und Praktiken erstens dazu, inflationär zu werden. Weil der Zusammenhang nicht sichtbar ist, lassen sich immer neue Motive hinzufügen. Zweitens tendieren sie dazu, in andere Systeme hineinzudriften. Feng Shui wird dann nicht mehr als Religion gesehen, sondern als Innenarchitektur, Bachblüten nicht mehr als Religion, sondern als Naturheilkunde, der Katholizismus nicht als Religion, sondern als Ritenangebot für Lebensfeste.

⁴⁹ Schon ein so einfacher Glaubenssatz wie „Gott Vater ist der Schöpfer des Himmels und der Erde“ enthält eine Vielzahl an Zurückweisungen von konkurrierenden Glaubenssätzen, die in den ersten Jahrhunderten von verschiedenen Häresien ausprobiert wurden:

Der Vater und der Schöpfer sind zwei verschiedene Götter.

„Vater“ ist ebenso eine Allegorie für Gott wie auch „Sonne“ oder „Licht“.

Gott schafft und regiert nur den Himmel, die Erde ist ein Nebenprodukt.

Der Vater schafft nicht, sondern lässt aus sich durch Überfließen hervorgehen.

⁵⁰ „Bastelanleitungen“ entstehen von selbst im Hin und Her von verschiedenen Alternativen, die ausgeschieden oder stabilisiert werden. Man muss sich vom Paradigma der Intentionalität (ein Subjekt hegt eine Absicht) trennen und eher in Kategorien des Von-Selbst-Werdens, der Selbst-Hervorbringung oder – christlich gewendet – der Führung durch den Heiligen Geist denken. Auch Sprachen entstehen, sie werden nicht entworfen.

3.2. Religiöse Sprachpflege

Seit einigen Jahren sind Bedenken hierzulande aufgekommen, die deutsche Sprache würde durch den dominanten Einfluss des Englischen gefährdet. Tatsächlich haben Anglizismen rapide zugenommen und deutsche Ausdrücke verhindert (Internet statt Welt-netz) oder ersetzt (lifestyle statt Lebensart). Meist geht damit eine leichte Bedeutungsverschiebung einher. Aber die Aufnahme von Fremdwörtern an sich ist noch kein Alarmsignal für die Überfremdung einer Sprache. Sprachwissenschaftler sehen darin sogar ein Zeichen von Vitalität. Solange eine Sprache aktiv anderes assimiliert und nicht sich dem anderen assimiliert, ist sie gesund. Erst wenn „Das kannst du downloaden“ zu „Das kannst du download“ oder „Das du kann download“ verkäme, wäre das Deutsche in Gefahr. Wir akzeptieren, wenn jemandem der treffende Begriff nicht einfällt, aber wir stutzen, wenn jemand „Da werden Sie geholfen“ formuliert. Der Wortpool ist ein offenes, die Satzregeln sind ein geschlossenes System. Wir empfinden den Bruch der Syntax und der Deklinationen viel gravierender als das bloße Verwenden von importierten Worten. Nicht das Lexikalische (die Wörter), sondern das Grammatikalische bestimmen die Selbstbeobachtung und die Selbstreproduktion einer Sprache.

Hier kommen wir auf das Problem religiöser Bastelei zurück, auf das eine missionarische Kirche zwangsläufig stoßen wird: Es gilt zunächst zu beobachten, ob durch individuelle Synkretismen nur Worte kombiniert werden oder Grammatiken umgeschrieben werden. Gott hat viele Namen, und man kann ihn auf vielerlei Weise anreden. Das wäre noch die Ebene des Fremdwort-Imports. Theologisch anspruchsvoll wird es, wenn wir die reine Begriffsebene verlassen und auf die Begriffsverhältnisse achten. Was ist das Verhältnis Gottes zur Welt oder sein Verhältnis zu sich selbst? Gibt es bevorzugte Namen oder sind alle gleich? Auf dieser Ebene sollten Theologen kritische Unterscheidungen treffen, wenn religiöse Basteleien ein bestimmtes Niveau unterbieten. Wendet man den ersten Glaubensartikel (siehe oben) auf Bastelarbeiten an, lassen sich klare Ausschlusswerte formulieren:

- Die Welt ist ein endliches Geschöpf, kein göttliches Energiefeld.
- Die Welt ist das Produkt eines göttlichen Willens, nicht die Selbstorganisation toter Materie.
- Die Welt besteht nicht nur aus dem Irdischen, Sichtbaren, sondern auch aus Unsichtbarem.
- Gott ist nicht nur ein kluger Weltenbaumeister, sondern hat ein väterliches Bejahungsverhältnis zur Welt.

Das klingt arrogant. Weshalb überlässt man nicht den Individuen selbst, sich ihren religiösen Wortschatz und ihre religiöse Grammatik selbst zusammenzubauen? Ohne religiöse Sprachpflege würden auf lange Sicht auch die Individuen die Fähigkeit verlieren, sich selber religiös zu bestimmen. Gerade ein starkes Religionssystem ermöglicht starke Individuen. Es ist ein Irrtum zu meinen, dass das Abschmelzen des Institutionellen (Kirchen, Familien, Gemeinden mit ihren Sprachregelungen) zu einer Stärkung der Individuen führt. Man geht dabei von einem Nullsummen-Paradigma aus, wonach beide Größen sich reziprok zueinander verhalten (wird das eine mehr, muss das andere weniger werden). Deshalb werden Individualisierungsvorgänge oft mit dem Ton der Befreiung und Emanzipation beschrieben. In ausdifferenzierten Funktionssystemen verhält es sich jedoch genau umgekehrt: Individualität entsteht vor allem da, wo Menschen von den Systemen aufgefordert werden, ihre Ansprüche anzumelden. Ökonomie: Der Kunde soll dem Markt sagen, was er will. Recht: Der Klient soll seine Rechte anmelden. Wissenschaft: Der Forscher soll bestehende Theorien bezweifeln. Alle Funktionssysteme „pflegen und reproduzieren die Individualität ihrer Clientele.“⁵¹ Und sie stellen sich darauf ein, diesen Ansprüchen zu entsprechen. Die Teilnehmer werden mit einer Sprache ausgestattet, die sie zum Anmelden, Vergleichen und Einklagen von Ansprüchen befähigt. „Ansprüche“ sind ein unschönes Wort, in der Religion heißen sie „Hoffnungen“.⁵² Was sich Individuen von Gott erwarten, können sie nur in der vorgegebenen Sprache der Religion ausdrücken. Diese Sprache gibt ihnen zudem vor, was sie sich von Gott erwarten dürfen und was seiner freien Gnade überlassen bleibt.

So ergibt sich: Individuelle Religiosität ist so unsinnig wie individuelle Politik oder individuelle Sprache. Religion setzt sich immer durch Kommunikation (das ist Mitteilung und Miss-/Verstehen) über Transzendenz fort. Niemand muss über Transzendenz reden, aber wer es dennoch tut, der fügt seine religiösen Meinungen und Erfahrungen in die Sprachregelung der Traditionsgemeinschaft ein.

Diese Behauptung kann abschließend durch einen soziologischen Negativbeweis erhärtet werden. Von all den oben genannten

⁵¹ Niklas Luhmann, Individuum, Individualität, Individualismus, a.a.O. (Anm. 26), 248.

⁵² Der Unterschied zwischen Erwarten und Erhoffen ist theologisch gesehen immens. Vgl. Alois Halder, Bild und Wort. Zur Frage des religiösen Sprechens als Geschichte, in: Casper, B. (Hg.), Phänomenologie des Idols, Freiburg i.Br./München 1981, 65–105. Aber kommunikationstheoretisch lässt er sich auf graduell verschiedene Anspruchsniveaus zurückführen.

Freiheiten der Individuen hat die Religion insgesamt nicht profitiert. Es gab kein Erblühen persönlicher Glaubensformen. Wo sich Menschen aus den Traditionsverbänden Kirche und Gemeinde lösen, da „sinkt auch die individuelle Spiritualität“.⁵³ Um es noch schärfer zu formulieren: Das Sich-Einfügen in eine religiöse Sprachgemeinschaft ermöglicht den Individuen erst, bestimmte Meinungen und Erfahrungen als religiöse wahrzunehmen. Ohne die Sprachbefähigung lassen sich die Dinge zwar wahrnehmen, aber nicht reflektieren und mitteilen. Hätte uns die Tradition nicht das Wort „Gott“ samt den dazugehörigen Glaubensregeln gelehrt, so wüssten wir gar nicht, von ihm zu reden.

Schluss: Theologen als Rezeptsammler

Welche Aufgabenstellung ergibt sich daraus für Theologen? Zum einen geht es darum, die Inflation und Dispersion des Religiösen zu beschreiben: Was tut sich am religiösen Büfett? Aber das Geschäft der Beobachtung teilt sich die Theologie mit der Religionssoziologie und der modernen Volkskunde, die es nicht schlechter machen. Als Theologen befinden wir uns immer schon auf Seiten der Erhaltung und Stabilisierung der Religion, insbesondere der christlichen. Wir kommen nicht umhin, Wertungen vorzunehmen, wenn Bastelarbeiten ein bestimmtes Niveau unterbieten. Natürlich können wir das individuelle Wahlverhalten von Menschen nicht beeinflussen und wir sollten auch die Finger davon lassen, weil wir ihre Motive nicht kennen. Aber wir können die religiösen Medien, das kursierende Bastelmaterial, beurteilen. Ich halte es für die Aufgabe der Theologen, religiöse Sprachpflege zu betreiben, v.a., indem man auf Grammatikfehler achtet. Theologen sind

⁵³ *Detlef Pollak*, Individualisierung statt Säkularisierung? Zur Diskussion eines neuen Paradigmas in der Religionssoziologie, in: *Karl Gabriel* (Hg.), *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*, Gütersloh 1996, 57–85, hier 79. Pollak kann für diese Beobachtung nicht nur auf bundesdeutsche Erhebungen verweisen, sondern auch auf Beobachtungen in den USA. Auch *F.-X. Kaufmann* hat in einer breitangelegten Untersuchung einen „sehr starken“ Zusammenhang zwischen Kirchlichkeit und Christlichkeit aufgezeigt. Vgl. *Franz-Xaver Kaufmann*, *Religion und Modernität*, Tübingen 1989, 162. Kaufmann relativiert allerdings ebd., 166 dieses Ergebnis wieder, wenn er notiert: „Diese Entkirchlichung der Gläubigen führt jedoch nicht notwendigerweise zu einem totalen Glaubensverlust; die meisten Katholiken fallen vielmehr in eine Auffangposition zurück, die der Protestantismus einige Jahrzehnte zuvor aufgebaut hat, eine Art gemeinchristlicher Religionsstufe mit einem deutlichen volksskirchlichen Einschlag, aber inhaltlich etwas verdünnt und ohne ausdrücklichen Bezug auf konkrete kirchliche Gemeinschaften.“

deshalb weder die Köche noch die Veranstalter des religiösen Büfetts, sie finden es schon vor. Theologen sind aber auch nicht nur Gäste des Büfetts, die ausprobieren und zusehen, was es da alles gibt. Die Rolle der Theologen am Büfett wäre es, die Köche und Garneure nach ihren Rezepten zu fragen und andere Gäste auf besonders Gelungenes hinzuweisen.