

Konturen eines neuen Modells von Religiosität Veränderungen in der religiösen Landschaft der Schweiz

Meines Erachtens hat den Wandel der Zeit, modernes Zeitempfinden und Zeiterleben, kein anderer Künstler in der Schweiz auf derart eindrückliche Weise zum Ausdruck gebracht wie Jean Tinguely. Kaum jemand, der in Zürich am rechten Seeufer entlang spaziert, bleibt unberührt beim Anblick seiner rätselhaften Eisenskulptur am Zürichhorn. ‚EUREKA‘ hat er sie genannt, was soviel heisst wie: „Ich hab’s herausgefunden.“

Täglich um 11:00 h und um 17:00 h setzt sich das bizarre Ungeheure, von vier Beinen getragen, in Bewegung. Das chaotische Gebilde aus Alteisen, Schienen, Stäben, Rädern, Stangen, Scheiben und Blechen bewegt sich so, wie es seinem Wesen entspricht: in Abläufen, die jeder Logik und Gesetzmässigkeit entbehren.



Eureka von Jean Tinguely am Zürichsee

Tinguely versuchte mit seinen Skulpturen darauf aufmerksam zu machen, dass das einzig Sichere, Stabile in der Welt die Bewegung, die unablässige Bewegung, die Veränderlichkeit ist. Mit anderen Worten: Das Leben verläuft nicht mehr in vorgezeichneten Bahnen, festen Ordnungen, geleitet von verbindlichen Werten, metaphysisch-ontologischen Wahrheitsansprüchen, einem geschlossenen Weltbild, noch richtet es sich aus an einer kollektiven Verheissung oder Vision. An die Stelle des Fortschrittsglaubens in einer ersten Phase der Moderne tritt die ewige Revision des Gegebenen, nicht endende Änderungs-, Anpassungs- und Lernprozesse als Gesellschaftszustand. Die Zukunft prägt sich in die Gegenwart ein als Risiko jetzt zu treffenden Entscheidungen. Die Idee der Steigerung, der ständigen Fortbewegung ist zur Universalgrammatik gesellschaftlichen Handelns geworden. „Nichts prägt“, nach Gerhard Schulze, „die Kultur des Westens so sehr wie die Vorstellung, die Beste aller Welten sei noch nicht verwirklicht“¹.

„Alles bewegt sich“, war einer von Tinguelys Lieblingsaussprüchen. Die Zufälligkeit der Bewegungen in seinen Skulpturen entsprach Tinguelys ausgeprägter Erkenntnis der

¹ Schulze Gerhard, Die Beste aller Welten. Wohin bewegt sich die Gesellschaft im 21. Jahrhundert, München 2003, 11

widersprüchlichen Rhythmen des modernen Lebens. Die Vorstellung von einer für alle gültigen Seinsweise widerspricht ihm grundlegend.

Die strukturelle Ziellosigkeit der Veränderlichkeit lässt ein polyperspektivisch Weltbild entstehen, das eine Umkehrung der traditionellen Vorstellung einer das Ganze repräsentierenden Weltsicht bedeutet. Damit hat sich die moderne Gesellschaft nach Wolfgang Welsch „von allen Formen des Monismus, der Unifizierung und Totalisierung, von der einen verbindlichen Utopie und den vielen versteckten Despotismen“ entfernt „und geht statt dessen zu einem Dispositiv der Multiplizität, der Vielfalt und Konkurrenz der Paradigmen und der Koexistenz der Heterogenität über“². Die moderne Gesellschaft „beginnt dort, wo das Ganze aufhört... Vor allem nützt sie das Ende des einen und Ganzen positiv, indem sie die zu Tage tretende Vielfalt in ihrer Legitimität und Eigenart zu sichern und zu entfalten sucht“³.

Kein überzeitliches Prinzip garantiert mehr, dass die Aufeinanderfolge der Gegenwarten einem einheitlichen Muster folgt. Für das moderne Bewusstsein ist jede Gegenwart möglicher Ausgangspunkt neuer Zukünfte, deren Realisierung wiederum den Ausgangspunkt weiterer Entwicklungen in unbekannte Richtung bedeutet. Reflexives modernes Bewusstsein rechnet mit der Vorläufigkeit seiner Ordnungsmuster und begründet seine Selbsterhaltung durch flexible Selbststeuerung. In der Masse, in der ständige Veränderlichkeit zur kulturellen Grunderfahrung wird, wird die Berufung auf einen einzigen Bezugspunkt, von dem her die Welt erklärt und gestaltet werden könnte, eine illegitime Vereinfachung, Demzufolge sind in der herrschenden Kultur alle Denksysteme von Legitimitätsverlust bedroht, die für sich in Anspruch nehmen, die Welt als Einheit zu begreifen.

In den Arbeiten von Tinguely kommt ein zentrales Merkmal heutiger Gesellschaften zur Darstellung, ihre innere Dynamik, Beschleunigung, Veränderlichkeit, Wandelbarkeit. Zukunft erscheint nur noch als Raum des Möglichen, sie ist offen und unbestimmt. In einer Gesellschaft, in der sich alles bewegt, ist immer alles auch anders möglich.

In einer Welt ständiger Bewegung lässt sich für immer weniger Menschen weder die Gesellschaft als Ganze noch das eigene Leben in einen überwältigenden Gesamtsinn einbinden. Es ist ihnen nicht mehr möglich, die Welt als Ganzheit von einem Standpunkt aus zu begreifen.

Der gesellschaftliche Modernisierungsprozess bedeutet für die meisten Menschen den Verlust einer umfassenden Sinnstiftung. Keine Weltanschauung kann mehr für sich in Anspruch nehmen, einen Gesamtsinn und eine Lebensordnung zu repräsentieren, die für alle Bereiche und alle Personen gleichermassen Gültigkeit besitzt. Es wird daher mehr und mehr zur Aufgabe jeder und jedes einzelnen, in ständiger Kommunikation mit anderen für sich selbst ein Deutungsmuster für das eigene Leben zu entwerfen. Für den einzelnen verschärft sich das Problem, wie er die Frage nach dem Sinn des Lebens beantworten will.

1. Religiöse Topographie in der Schweiz

Die Profile religiösen Erlebens und Handelns der befragten Schweizerinnen und Schweizer lassen ein Stück religiöser Moderne von innen her begreifbar machen. Mit der

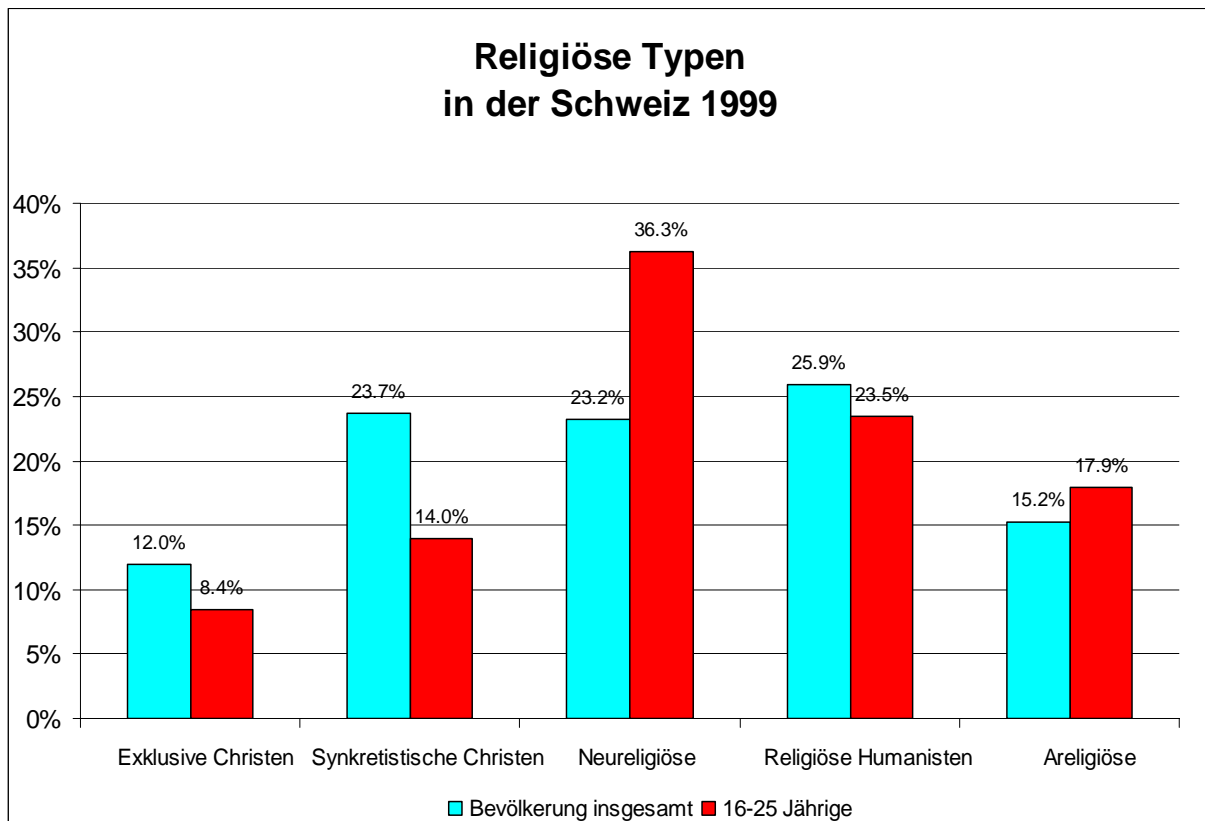
² Welsch Wolfgang, Unsere postmoderne Moderne, Weinheim 1987, 33

³ Welsch, Postmoderne Moderne, 39

Optionssteigerung in unserer Gesellschaft hat sich auch die Wahrscheinlichkeit für individuell verschiedene Resultate der Suche nach religiöser Orientierung erhöht. Statt einer allgemein geteilten Sinn- und Wirklichkeitsauffassung zeigt sich eine zunehmende Verschiedenheit religiöser Einstellungen als lebensweltliches Faktum in der Schweizer Bevölkerung.

In der Analyse der zweiten Sonderfall-Studie zur religiösen Lage in der Schweiz von 1999⁴ haben sich fünf verschiedene religiöse Typen herausgebildet:

Schaubild 1



1.1 Exklusive Christen

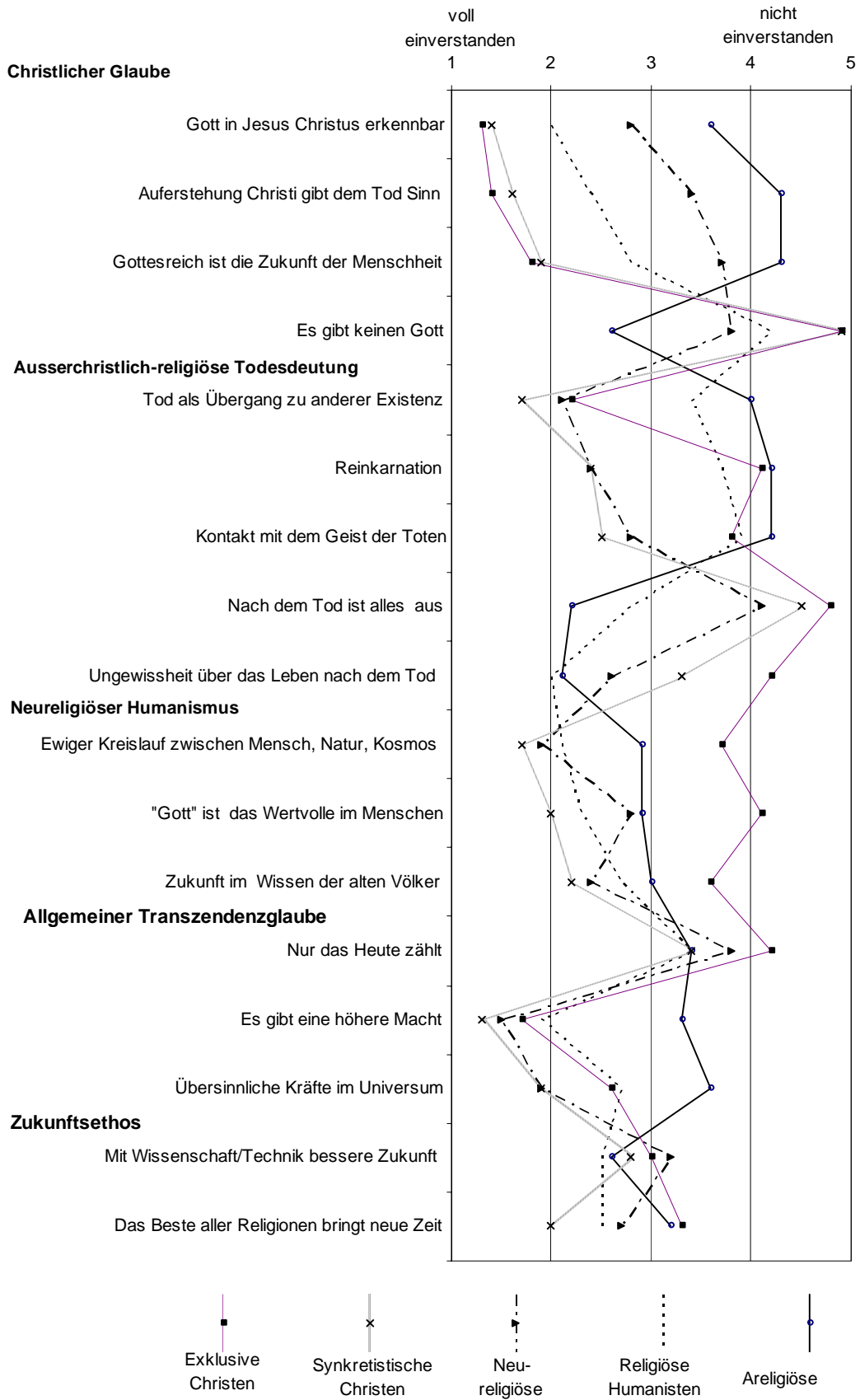
Der Einstellungstyp „exklusive Christen“ (12,0%) fasst alle jene Personen zusammen, die eine exklusive christliche Glaubenshaltung vertreten. Sie präsentiert sich als kohärente und in sich geschlossene Orientierung und grenzt sich gegenüber allen anderen religiösen Orientierungen deutlich ab.

Exklusive Christen bevorzugen klare, verbindliche und eindeutige Aussagen zur Gottesfrage, zur Deutung des Todes und zur Zukunft der Menschheit aus dem christlichen Glauben. Im Christentum erkennen sie das Fundament ihrer Lebensführung. An der Existenz Gottes hegen sie keinen Zweifel. Ungewissheit über ein Leben nach dem Tode plagt sie nicht. Das kultische Milieu des New Age ist ihnen fremd und sie erweisen sich als immun gegenüber Einflüssen östlicher Religionen.

⁴ Dubach Alfred, Fuchs Brigitte, Ein neues Modell von Religion. Zweite Schweizer Sonderfallstudie – Herausforderung für die Kirchen, Zürich 2005

Profile der religiösen Typen in der Schweizer Bevölkerung 1999

Schaubild 2



Dass die exklusiven Christen ihre Weltanschauung zum Kernbestand ihrer Identität machen und aus ihr die Leitlinien für die Lebensführung ableiten, gründet unter anderem wesentlich in ihrer engen Kirchenbindung. „Exklusive Identifikationen sind in hohem Masse angewiesen auf stützende soziale Beziehung“⁵. Der exklusive Christ lernt sich als Gleichgesinnter im Spiegel seiner Mitchristen begreifen. Der Typ des exklusiven Christen liesse sich auch als „kirchlich-christlich“ bezeichnen, insofern er eine religiöse Orientierung repräsentiert, die sich eng an den kirchlich verfassten Glauben und seine Ausdrucksformen anlehnt. Religiöses Erleben und Handeln bewegt sich in kirchlich vorgezeichneten Bahnen. In der Kommunikation untereinander erfahren exklusive Christen gegenseitige Bestätigung in ihrer Wirklichkeitsauffassung. Rund zwei Drittel besuchen mindestens monatlich den Sonntagsgottesdienst. Zu 71,2% haben sie in ihren Pfarrgemeinden religiöse Beheimatung gefunden. Sie sehen ihre religiösen Bedürfnisse durch das Angebot der christlichen Kirchen gut bedient. Der Grossteil (74,4%) betet fast täglich..

In der Übernahme des kirchlich verfassten Christentums geschieht eine vorbehaltlose Identifikation mit der christlichen Glaubensüberzeugung. Die unaufhebbare Vielfalt gegenwärtiger Lebensverhältnisse wird in Richtung auf Klarheit und Eindeutigkeit überwunden. Die/der einzelne greift auf einen ordnenden Rahmen seiner Lebensführung zurück, auf ein fixiertes Koordinationssystem von Normen und Sinnorientierungen. Die Regeln, Normen, Ziele und Wege der Lebensführung müssen nicht ständig neu ausgehandelt werden. Die exklusiven Christen lassen sich von einem normativen Modell gelungener Identitätsbildung leiten. Das Leben ist in einer ganz bestimmten Vorstellung fundiert, wie das Leben von Menschen generell verfasst sein muss, um als sinnhaft erfahren werden zu können.

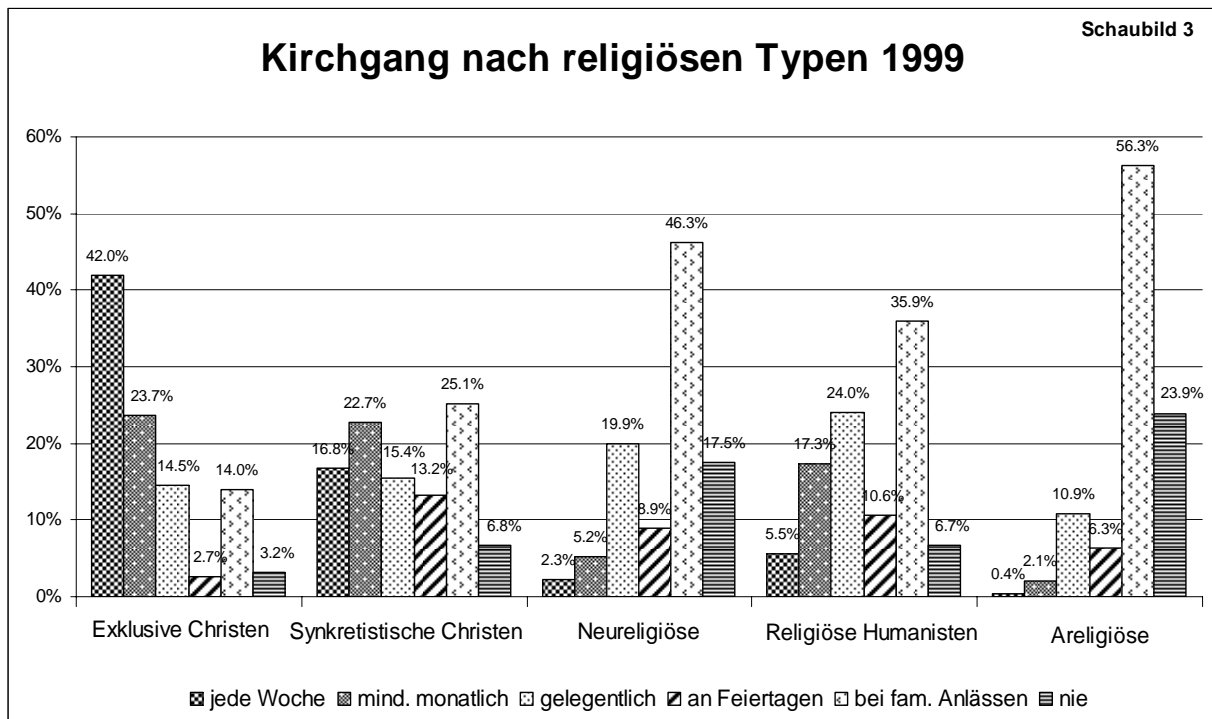
1.2 Synkretistische Christen

Der zweite Typ mit 23,7% zeichnet sich durch ebenso hohe Zustimmung zu den christlichen Glaubensinhalten aus wie die exklusiven Christen. Im Unterschied zeigt er sich darüber hinaus empfänglich für Orientierungsangebote neureligiös-esoterischer Art ausserhalb der Kirchen. Ihn zeichnet eine ausgesprochene Sensibilität für religiöse Lebensdeutungen jedweder Art aus. Wir haben es hier mit Wanderern zwischen unterschiedlichen religiösen Welten zu tun. Die Suche nach einem zumindest halbwegs sinnhaften Leben treibt sie um.

Eine wichtige Quelle religiöser Orientierung bleibt nach wie vor das Christentum. Die Verwendung religiöser Deutungsmuster verschiebt sich indessen von exklusiv kirchlicher Religiosität hin zu individuell gewählter aus unterschiedlichen Quellen zusammengesetzter Religiosität. Aus dem Angebot bereitstehender Sinndeutungsmuster wird übernommen, was für die Lebensführung aufgrund der eigenen individuellen Situation persönlich als einschlägig erachtet wird. Gegenüber den exklusiven Christen favorisieren synkretistische Christen eine Collage-Identität.

Nicht die Entscheidung für eine bestimmte Weltanschauung wie bei den exklusiven Christen charakterisiert die synkretistischen Christen in ihrem Umgang mit religiöser Pluralität, sondern die gleichzeitige Übernahme unterschiedlicher Überzeugungen, wenn es darum geht, dem eigenen Leben einen letzten Sinnzusammenhang zu geben.

⁵ „Schweitzer Friedrich, Englert Rudolf, Schwab Ulrich, Zibert Hans Georg, Entwurf einer pluralitätsförmigen Religionspädagogik, Güterloh-Freiburg i.B. 2002, 40



Offensichtlich wird das kirchlich verfasste Christentum nicht mehr als ausreichend für die Lebensbewältigung erachtet. Es wird aufgrund eines Deutungsdefizits oder für ungesättigte Bedürfnisse durch Elemente anderer Weltanschauungen ergänzt. Carsten Wippermann spricht im Blick auf den synkretistischen Christen von „Ergänzungssynkretismus“⁶.

In einer anderen Lesart ließe sich der synkretistische Christ entwicklungstheoretisch als „Übergangsphase zwischen zwei religiösen Positionen“⁷ (Wippermann 1998, 238) interpretieren, an deren Ende die eine Religionsform durch eine andere ersetzt wird.

Die religiöse Sinnverortung der synkretistischen Christen geschieht in deutlicher Kontinuität mit der christlichen Lebensdeutung und gleichzeitiger Auseinandersetzung mit alternativen religiösen und spirituellen Formen. Bei den synkretistischen Christen lassen sich Züge einer religiösen Suchbewegung erkennen als Ausdruck einer kreativen Auseinandersetzung mit der Vielfalt religiöser Sinnhorizonte im Kontext einer Gesellschaft, in der sich der einzelne divergierenden und widersprüchlichen Anforderungen ausgesetzt sieht. Synkretistische Christen bleiben nicht bei der Übernahme konventioneller Religiosität stehen. Sie begeben sich auf die Suche nach einem neuen, minder festgelegten, flexibleren, den religiösen Bedürfnissen angemesseneren Form von Religiosität. Christliche und esoterische Komponenten der Welt- und Selbstdeutung werden als „Sinn-Bricolage“⁸ zusammengefügt.

⁶ Wippermann Carsten, Religion, Identität und Lebensführung. Typische Konfigurationen in der fortgeschrittenen Moderne. Mit einer empirischen Analyse zu Jugendlichen und jungen Erwachsenen, Opladen 1998, 234

⁷ Wippermann, Religion, 238

⁸ Helsper Werner, Religiöse und okkulte Praxen Jugendlicher in der >postmodernen= Moderne. Versuch einer Typisierung vor dem Horizont kultureller Pluralität, in: Drehsen V., Sparr W. (Hg.), Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus, Gütersloh 1994, 193-223, 214

Die Konfiguration der eigenen Weltanschauung wandelt sich von einer monoreferenziellen Exklusivität zu einer multireferenziellen Collage, die nicht mehr der Maxime der Konsistenz folgt. Die Hälfte der synkretistischen Christen stimmen gleichzeitig der christlichen Erlösungshoffnung zu, die Auferstehung Jesu Christi gebe dem eigenen Leben Sinn und es gebe eine Wiedergeburt der Seele in einem späteren Leben. Eine synkretistische Glaubenshaltung vertreten weit mehr Katholiken (30,2%) als Protestanten (18,3%).

Der generelle Druck zu religiöser Selbstthematierungen unter den Bedingungen einer fortgeschrittenen Modernisierung veranlasst die synkretistischen Christen, in der Reflexion ihrer eigenen Biographie sich unterschiedlicher religiöser und spiritueller Quellen zu bedienen.

1.3 Neureligiöse

Neureligiöse (23.2%) werden sie genannt, weil sie sich auf anderen religiösen Pfaden als im Rahmen der traditionell abendländischen christlichen Weltauffassung bewegen.

Inspirationen und Impulse suchen und finden Neureligiösen auf dem esoterischen Erlebnismarkt. Der Begriff Esoterik kennzeichnet dabei vielfältige Versuche, die alltägliche Lebenspraxis zu transzendieren, sich Letztbedeutsamem zu stellen und dafür Methoden aus der Breite der Regions- und Kulturgeschichte in Anspruch zu nehmen.

Die Neureligiösen markieren Distanz sowohl zum ersten wie zum zweiten Religionstyp mit seiner Mischung aus Christentum und religiöser Identitätsbildung im weiten Kontext des New Age. Den christlichen Glaubensaussagen begegnet der neureligiöse Religionstyp skeptisch bis ablehnend. Sie neigen wie die synkretistischen Christen einer ausserchristlich-religiösen Todesdeutung und einem neureligiösen Humanismus zu.

Neureligiöse suchen Konsistenz und Eindeutigkeit nicht in der Konturiertheit des traditionell-christlichen Religionsverständnisses mit seinen dogmatisierten, allgemein verbindlichen Inhalten und pendeln nicht wie der zweite Typ zwischen unterschiedlichen Religionsformen hin und her, sondern sie optieren für einen Religionstyp der Bewusstseinsweiterung und der Suche nach Ganzheit in einer widersprüchlichen Welt: Die Transzendierung des Ego hin zu einer Einheit mit dem Göttlichen im Kosmos. Die Idee von der Einheit des Universums kommt dem Wunsch nach Konsistenz in einer gespaltenen Welt entgegen. Die Unverbindlichkeit der esoterischen Angebote ermöglicht eine ungebundene Suche nach Ganzheit in der Persönlichkeitsentwicklung. Die New Age-Religiosität scheint deshalb so erfolgreich, weil über esoterische Inhalte ein Programm der Selbstentdeckung und Selbstthematierung angeboten wird.

Den Typ des Neureligiösen charakterisieren die Aussagen in der Reihenfolge:

- Es gibt so etwas wie eine höhere Macht
- Die höhere Macht ist der Kreislauf zwischen Mensch, Natur und Kosmos.
- Es gibt übersinnliche Kräfte im Universum, die das Leben der Menschen beeinflussen.
- Der Tod ist der Übergang zu einer anderen Existenz..
- Es gibt eine Reinkarnation der Seele in einem anderen Leben.

Lebensfundierung wird erhofft auf dem Weg zum „höheren Selbst“, zum Wesenskern des Selbst, zum inneren Göttlichen. Die eigene Erfahrung, das Hineinhorchen in die Transzendenz des eigenen Selbst bekommt religiösen Charakter. Der Typ des Neureligiösen verkörpert einen Perspektivenwechsel von einer geoffenbarten, in einer Lehre verfassten Religion hin zu einer aus der persönlichen religiösen Erfahrungen heraus entworfenen Daseinsdeutung. Der Zugang zu den Tiefendimensionen der Welt führt nach innen in das eigene Selbst. Der Schlüssel zur anderen Realität heisst Veränderung des Bewusstseins. Man kann sagen, „dass die Esoterik in Gestalt dessen, was auch als New Age bezeichnet wird, zu einer der verbreitetsten öffentlich zugänglichen Formen der Religion geworden ist“⁹. Ihre Lehren und Praktiken sind Teil des kollektiven Bewusstseins geworden.

Unter dem esoterischen Dach hat - im Dreieck von Religion - Psychologie - Sozialutopie - sehr Unterschiedliches Platz. Hier steht sehr verschiedenes nebeneinander im Sinne eines flexiblen Baukastensystems, in dem verschiedene Elemente zusammengesetzt und untereinander ausgetauscht werden können. Diese Art religiöser Sinn-Bricolage „bildet die Entsprechung zu einer Form von Selbstidentität, die beweglich, offen und unabgeschlossen bleibt, für die plurale Inkonsistenz konstitutiv ist und die in einheitlichen und geschlossenen Sinnentwürfen >aus einem Guss= - etwa der Religiosität der Kirchen oder geschlossener neoreligiöser Gruppierungen - eher Freiheitsverlust sowie eine imaginäre Form des modernisierten Selbstzwanges vermutet“¹⁰.

Der Typ des Neureligiösen lebt seine Religiosität in der Regel ausserhalb der grossen religiösen Organisationen, ihren Lehren und Praktiken. Die Beziehungen zu den Kirchen beschränkt sich auf gelegentliche Kontakte an kirchlichen Feiertagen und bei familiären Anlässen.

Im Vergleich zu den exklusiven und synkretistischen Christen verliert Religion markant an Bedeutung in der Lebensführung und rangiert mit der Wertschätzung der Kirchen hinter der Politik an letzter Stelle in der Wertehierarchie. Das Potential, Alltagshandeln zu steuern und zu bewerten, ist bei neureligiösen Formen der Welt- und Existenzdeutung deutlich geringer als in der christlichen Weltanschauung.



Steinstele auf der Petersinsel im Bielersee mit Kosmogramm

⁹ Knoblauch Hubert, Populäre Religion. Markt, Medien und die Popularisierung der Religion, in: Honer A. u.a. (Hg.), Diesseitsreligion. Zur Deutung der Bedeutung moderner Kultur, Konstanz 1999, 201-222, 212

¹⁰ Helsper Werner, Das "postmoderne Selbst" - ein neues Subjekt - und Jugend-Mythos? Reflexionen anhand religiöser jugendlicher Orientierungen, in: Keupp H., Höfer R. (Hg.), Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung. Frankfurt a.M.1997, 174-206,188

Sichtbar und spürbar wird bei uns in der Schweiz neureligiöse Lebenshaltung beispielsweise in einem Landschaftsprojekt der „Arbeitsgemeinschaft zur Förderung der allgemeinen Ökologie an der Universität Bern“. An ausgesuchten Standorten im Seelsand zwischen Biel, Bern und Solothurn treffen sie heute auf mannshohe Stelen aus Kalkstein. Die Stelen markieren, von einem Geomanten erspürt, Kraftzentren in der Landschaft. Jede Stele schmückt ein spezielles Kosmogramm, mit dem auf die enge Verflechtung von Mensch, Kosmos und Landschaft aufmerksam gemacht werden soll. Im Beisein des Geomanten, der Bevölkerung, politischer Repräsentanten, von Schulklassen musikalisch umrahmt, wurden die Stelen jeweils feierlich enthüllt. Inzwischen gibt es im Seeland, ausgehend von einem unbestrittenen geomantischen Zentrum, der St. Petersinsel im Bielersee, ein Netz von 25 Steinstelen. Auf der St. Petersinsel soll eine Weltachse des Frühlings den Kosmos mit unserer Erde verbinden.

1.4 Religiöse Humanisten

Den anteilmässig grössten Typ bilden mit rund einem Viertel (25,9%) jene Personen, die eine übernatürliche Wirklichkeit anerkennen, ohne aber an ein Weiterleben nach dem Tod zu glauben. Als religiöse Humanisten werden sie bezeichnet, weil sie ein Menschenbild in der kulturellen Tradition des Christentums vertreten und gleichzeitig einem Weltbild im Horizont des New Age als Kreislauf zwischen Mensch, Natur und Kosmos zuneigen. Höchst ungewiss ist ihnen, ob der Tod als Übergang zu einer anderen Existenz gedeutet werden kann und nicht doch einiges dafür spricht, das nach dem Tode alles aus ist. Eine vielfache Wiedergeburt im Prozess der persönlich spirituellen Transformation lehnen sie in Abgrenzung zum neureligiösen Religionstyp ab. Von allen bisherigen Religionstypen halten sie am stärksten, in unmittelbarer Nähe zu den Areligiösen, ein Leben nach dem Tod in der Schwebe.

Die religiösen Humanisten fühlen sich lose in die christliche Tradition eingebunden, ohne aber mit den exklusiven und synkretistischen Christen die Überzeugung zu teilen, dass der Tod als Übergang zu einer anderen Existenz verstanden werden kann. Das Christentum wirkt als kulturprägende Herkunftsbinding auch da noch nach, wo es nicht mehr explizit gelebt und anerkannt wird.

Gott ist für die religiösen Humanisten das Wertvolle im Menschen, das seinerseits Teil eines kosmischen Wirkungsgefüges betrachtet wird. Bestandteil eines solchen Weltbildes ist eine personale Gottesvorstellung nicht, es schliesst aber eine solche Gottesauffassung auch nicht kategorisch aus. Stärker als die religiösen Humanisten neigt der neureligiös-esoterische Glaubensstyp zu einer Interpretation Gottes als kosmische Kraft oder Energie.

Zur Bezeichnung einer solchen religiösen Position wird gelegentlich der Begriff „Deist“ verwendet. Die deistische Haltung lässt sich als ein „Ahnens um Gott“ beschreiben, weniger als „Glauben an ihn“. Man anerkennt, dass es einen für das Dasein der Welt letztlich verantwortlichen Gott gibt, aber bestreitet, dass Gott nennenswert in die Geschichte oder in das einzelne Leben eingreift. Im wesentlichen wird Gott als Schöpfer einer ihrer eigenen Naturgesetzmässigkeit überlassenen Welt begriffen, in der der Mensch sein Leben ohne Erwartung eines göttlichen Eingriffs zu gestalten hat. Das Leben ändert unwiderruflich mit dem Tod.

Die Verwendung des Begriffs „Deist“ für den Typ des religiösen Humanisten muss insofern als problematisch bezeichnet werden, weil bestenfalls nur eine sehr eingeschränkte oberflächliche Ähnlichkeit mit dem historischen Deismus im 17. und 18. Jahrhundert besteht,

der das Verhältnis von Glaube und Wissen auf vielfältige Art im Horizont des neuzeitlichen Denkens reflektierte und den Menschen als autonomes Subjekt seiner Geschichte verstand.

Das Erscheinungsbild des religiösen Humanisten bestimmen Aussagen wie:

- Es gibt so etwas wie eine höhere Macht.
- Es gibt einen Gott, der sich in Jesus Christus zu erkennen gegeben hat.
- Man weiss nicht, ob es nach dem Tode etwas gibt.
- Die höhere Macht, das ist der ewige Kreislauf zwischen Mensch, Natur und Kosmos.
- Was man „Gott“ nennt, ist nichts anderes als das Wertvolle im Menschen.

Der Deutungshorizont ist tendenziell innerweltlich orientiert, eingebettet in eine Mischung christlicher und neureligiöser Wertanschauungselemente, ohne deren Interpretation von einem Leben nach dem Tode zu übernehmen. Durch Vertiefung in die Welt des Kosmos erkennt der religiöse Humanist eine übernatürliche Macht am Werk und die dem Menschen eigenen humanen Werte.

Konvention und Interesse an den kirchlichen Riten bei Lebenswenden dominieren die Beziehung zu den Kirchen, weniger die Inhalte ihrer Botschaft. Die Kirchen werden wahrgenommen als die offiziellen Repräsentanten von Religion in der Schweiz. Sie repräsentieren die Transzendenz - und Unbedingtheitsdimension im Leben, umfassenden Lebensinn. In ihren Riten, offen für subjektive Daseinsinterpretationen, soll das Leben durch seine Transzendenzverankerung Bedeutung und Würde über den Alltag hinaus haben. Religiöse Humanisten legitimieren am stärksten unter allen Religionstypen ihre Kirchenmitgliedschaft mit der Begründung: „Ich bin Mitglied dieser Kirche, weil ich so aufgewachsen bin“ (87,4%); „An der Kirche sind vor allem Taufe, Trauung und Beerdigung wichtig“ (65,9%); „Ich bin Mitglied der Kirche, weil man nie sagen kann, ob man die Kirche nicht einmal nötig haben wird“ (57,0%). Im Blickpunkt steht nicht so sehr die persönliche Übereinstimmung mit den kirchlichen Überzeugungen, sondern das persönliche Eigeninteresse. Kontakt zu den Kirchen wird insbesondere bei familiären Anlässen gesucht.

1.5 Areligiöse

15,2% sympathisieren mit einer religionsfreien Lebensführung. Dieser Religionstyp erfasst alle jene Personen, die eine christliche Glaubenshaltung wie auch eine ausserchristlich-religiöse Todesdeutung ablehnen, einer religiös-humanistischen Weltsicht wenig abgewinnen können und die Meinung vertreten, dass es eine höhere Macht nicht gibt. Als einziger unter allen Religionsformen verwirft er den Glauben an eine höhere Wirklichkeit. Die Areligiösen lehnen alle Formen von Religiosität ab, sowohl den christlichen Glauben als auch ausserkirchliche Religiosität.

Im Rahmen des verwendeten Fragerasters artikuliert sich die atheistische Weltanschauung als Negation der abgefragten religiösen Weltanschauungen. Ihn kennzeichnet auch nicht eine ausgeprägtere Hoffnung auf eine bessere Zukunft durch Wissenschaft und Technik. Eine neue Zeit erwartet er nicht, wenn man das Beste aus allen Religionen nimmt. Das Leben bedarf keiner extramundanen Sinnquelle, noch der mystischen Vorstellung einer kosmischen All-Einheit, an deren Wirklichkeit der Mensch durch spirituelle Transformation teilhaftig wird. Er definiert sich nicht über eine religiöse Überzeugung und macht sie nicht zum Bezugspunkt seiner Identitätsfindung.

Die stärkste Ablehnung erfahren die Aussagen:

- Das von Jesus Christus verkündete Gottesreich ist die Zukunft der Menschheit.
- Die Auferstehung von Jesus Christus gibt dem Tod einen Sinn.
- Es gibt eine Reinkarnation (Widergeburt) der Seele in einem anderen Leben.
- Man kann mit dem Geist der Toten im Kontakt bleiben.
- Der Tod ist der Übergang zu einem anderen Leben.

Der areligiöse Typ verwirft als einziger jede Fremdreferenz auf eine höhere Macht als letzter Massstab seiner Selbstvergewisserung. Er bezieht sich zur Bewältigung seiner Kontingenzerfahrungen ausschliesslich auf sich selbst. Sein weltanschauliches Konzept ist die konsequente Umsetzung einer innerweltlichen und selbstreferenziellen Form der Identitätsbildung. Im areligiösen Diskurs wird das Subjekt als Souverän des eigenen Lebens, als mit sich identisches Selbst, thematisiert, das an die leergewordene Stelle „Gottes“ tritt.

Der areligiöse Typ eignet sich eine Identitätsform des konsequenten „reflexiven Subjektivismus“¹¹ an. Er konstituiert sich nicht durch eine ihm externe Instanz, sondern begründet Identität als Selbsterstellung selbstreferenziell aus der je einzigartigen und selbstbestimmten Biographie seiner Person. Die biographisch produzierte und reproduzierte Identität entsteht in Eigenkonstruktion: „Entsprechend ist die Biographie einer Person stets ihre eigene autonome Konstruktion“¹².

An der Beziehung zu den grossen Volkskirchen entscheidet sich ganz wesentlich, welches Verhältnis der einzelne zur Religion in allen ihren Formen einnimmt. Geht die Bereitschaft zur Partizipation am kirchlichen Leben zurück, verliert die traditionell-christliche Religionsform an Stellenwert und Akzeptanz. An deren Stelle treten neue ausserkirchliche Formen von Religiosität, die sich teilweise mit den überkommenen, kirchlich verfassten Glaubensüberzeugungen mischen. Zum anderen beinhaltet die zunehmende Distanz von den Kirchen auch eine stärkere Abwendung von der Religion ganz allgemein.

2. Ein veränderter Umgang mit Religion

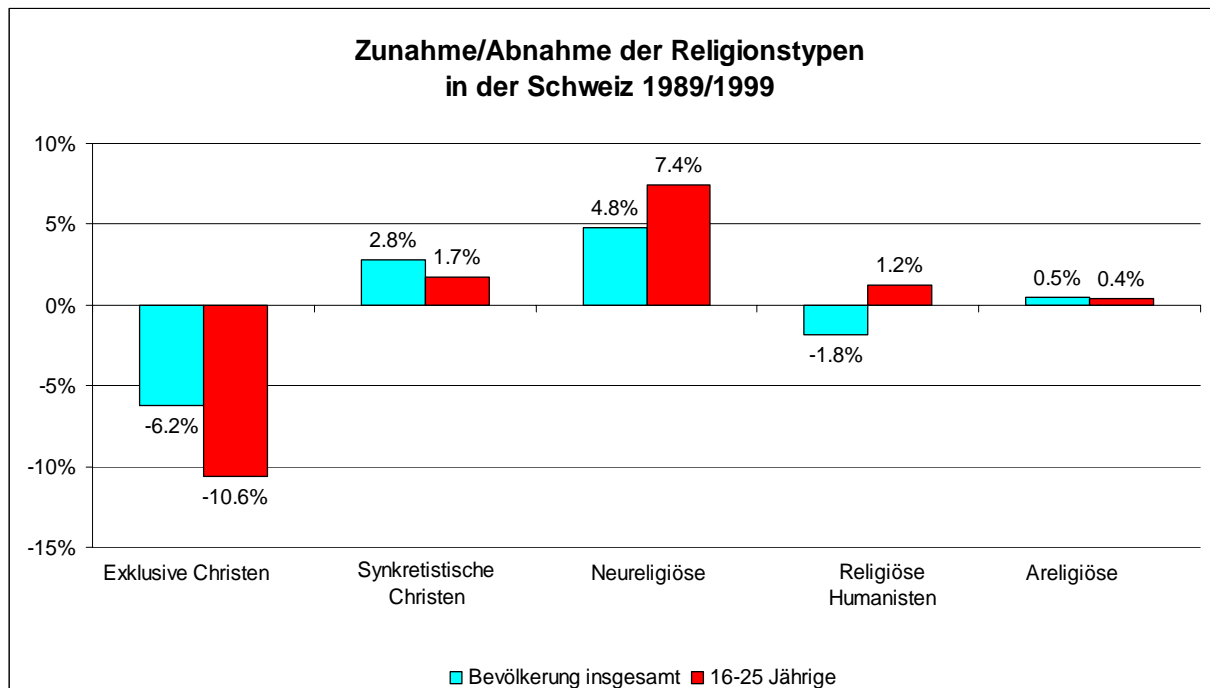
Wir verfügen heute mit den beiden Sonderfall-Studien von 1989 und 1999¹³ erstmals über Zahlenmaterial, mit dem sich der religiöse Wandel innerhalb von 10 Jahren empirisch aus der religiösen Selbsteinschätzung der Bevölkerung analysieren und beschreiben lässt.

¹¹ Schimank Uwe, Biographie als Autopoiesis. Eine systemtheoretische Rekonstruktion von Individualität, in: Brose H.G., Hildenbrand B. (Hg.), Vom Ende des Individuums zur Individualität ohne Ende, Opladen 1988, 55-72, 68

¹² Schimank, Biographie, 60

¹³ Vgl. Dubach, Fuchs, Ein neues Modell; ferner Dubach Alfred, Campiche Roland (Hg.), Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz, Zürich-Basel 1993

Schaubild 4



Ein flüchtiger Blick auf Schaubild 4 macht deutlich, dass der Rückgang der sogenannten exklusiven Christen und die Tendenz zu einer synkretistisch-christlichen und esoterisch-neureligiösen Daseinsauffassung am markantesten den religiösen Wandel in den Jahren vor der Jahrtausendwende kennzeichnet.

Die Veränderungen der religiösen Typen signalisieren ein Bedürfnis, religiöse Festlegungen und Eindeutigkeiten zu vermeiden, was – positiv gefasst – als Neigung zu einer auf das eigene Selbst hin ausgerichtete, in Kommunikation mit anderen ausgehandelte Religiosität verstanden werden kann. Durch Vertiefung in den eigenen göttlichen Seinsgrund versichert sich das Individuum seiner Eigenart und wird in seinen individuellen Möglichkeiten und Kräften bestätigt und bestärkt. Die Begegnung mit dem Göttlichen bedeutet nun Begegnung mit dem eigenen Selbst.

Der Übergang von einer Knappheits- zu einer Wohlstandsgesellschaft rückte das „Projekt des schönen Lebens“¹⁴ ins Zentrum menschlicher Aspirationen. Die explosionsartige Ausdehnung des Spielraumes für Geschmack und Stil, für Ansichtssachen und Lebensphilosophien, für Moral und Lebensführung begründet Subjektivität als zentrales Orientierungsprinzip in der Gegenwartsgesellschaft.

Subjektivität und ihre prekär gewordene Stabilität gewinnt an Bedeutung auch in der Ausgestaltung von Religiosität. Subjektive Erfahrungen, Präferenzen und Interessen werden „zum Masstab, Leitfaden und zur Quelle für Weltauffassungen“¹⁵. Mit dem Begriff der Subjektivierung der Religion bezeichnet der Religionssoziologe Hubert Knoblauch „die zunehmende Verlagerung der religiösen Themen in das Subjekt und damit die zunehmende

¹⁴ Schulze Gerhard, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt a.M., 1992, 38

¹⁵ Knoblauch Hubert, „Jeder sich selbst sein Gott in der Welt“. Subjektivierung, Spiritualität und Markt der Religion, in: Hettlage R., Vogt L. (Hg.), Identitäten in der modernen Welt, Wiesbaden 2000, 201-215, 205

Relevanz des Selbst und seiner subjektiven Erfahrungen. Subjektivierung bezieht sich also darauf, dass sich Religion für einen grösser werdenden Teil der Gesellschaft in der jeweils eigenen, subjektiven Erfahrung bewähren muss¹⁶.

Der Gütemassstab der Weltdeutung wird über die innere Fortentwicklung des Selbst ermittelt. Subjektivierung bezeichnet die Tendenz einer wachsenden Zahl von Gesellschaftsmitgliedern, die persönliche Entwicklung als Evidenz- und Gütekriterium ihrer Religion anzusehen. Im Blick auf sich selbst fragt der einzelne nach dem Sinn des Lebens, hier gilt es, grundlegende Orientierung zu gewinnen.

Deutlichere Konturen gewinnen die bisherigen Befunde zur religiösen Befindlichkeit der Schweizer Wohnbevölkerung und deren Entwicklung in den 10 Jahren vor der Jahrtausendwende im Blick auf die junge Generation. Ihre Religiosität widerspiegelt in besonderem Masse die Lebensverhältnisse moderner Lebenswelt (Vgl. dazu Schaubild 4).

Ein gesellschaftlich gültiges Modell vom richtigen Leben, nach dem die einzelnen sich mehr oder weniger orientieren können, gibt es für die junge Generation nicht mehr, Sie kennen keine Gradlinigkeit der Lebensperspektive mehr. Das jetzige Handeln soll Zukunft offen halten. Zukunft offen zu halten bedeutet, sich nicht festzulegen und bereit sein, neue berufliche, familiäre und persönliche Entwicklungen zuzulassen. „Leitbild für den eigenen Lebensentwurf ist das Ideal eines ständigen Persönlichkeitswachstums und einer Identität, die sich durch Offenheit und Nichtabgeschlossenheit auszeichnet“¹⁷.

Die gesamte Lebensführung, mit eingeschlossen seine transzendente Verortung, muss ohne Eindeutigkeit, ohne Absicherung, ohne verbindlichen Konsens und ohne verlässliche Rezepte ständig und situativ ausgehandelt werden.

Eine solche Zukunftsoffenheit kann nur heissen, sich bietende Lebensoptionen ‚auszuprobieren‘ und sich vor Festlegungen zu hüten. „Sich die eigene Biographie ein Stück weit offen zu halten, sich nicht (zu weitgehend) festzulegen, verschiedene Lebensformen erst einmal auszuprobieren“¹⁸ – dies ist die Antwort auf die Umbrüche im beruflichen, familiären und privaten Lebensbereich. Aus dieser Perspektive erscheinen vorzeitige Festlegungen als Behinderung der persönlichen Entwicklungsmöglichkeit und der Suche nach der eigenen Identität. Sich nicht zu früh festzulegen, verschiedene Lebensstile auszuprobieren, kennzeichnet die Situation junger Erwachsener.

Mit dem reichhaltigen Arsenal an Lebensoptionen und dem jeweiligen Supermarkt der Stile mit allen Lebensmöglichkeiten kommt es bei der Mehrheit der Jugendlichen und jungen Erwachsenen „jenseits vorgefertigter, korsetthafter Identitätspakete“ zu „Identitäten der Multiperspektivität, zu „Augenblicks-Identitäten“, zu „Identitäten für heute“, „Identitäten bis auf weiteres“.

¹⁶ Knoblauch Hubert 1997, Die Sichtbarkeit der unsichtbaren Religion. Subjektivierung, Märkte und die religiöse Kommunikation, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 5(1997), 179-202, 180

¹⁷ Zoll Rainer u. a., Nicht so wie unsere Eltern! Ein neues kulturelles Modell?, Opladen 1989, 222

¹⁸ Zoll, Nicht so wie unsere Eltern!, 222

Identitäten sind heute mehr denn je prinzipiell unabgeschlossen, höchst prekär konstituiert, werden kontextbezogen montiert und auch wieder abmontiert¹⁹. Das Leben „jenseits der Verbindlichkeiten der grossen sinnstiftenden Wertsysteme, Ideologien und universellen Moral- und Gerechtigkeitsvorstellungen, jenseits von Heilsgewissheiten, jenseits von institutionell unhinterfragbaren, festgelegten und vorgefertigten Weltbildern und jenseits von strukturell vorgegebener und begrenzter Handlungs- und Beziehungsmustern“²⁰ erzeugt in der Regel ein collageartiges Lebensmuster.

In unserer vieldeutigen Zeit und ihren unterschiedlichen Lebensformen und –varianten, in der eingefahrene und zugleich sicherheitsgewährende Verhaltenskonventionen verblassen, ehemals gültige Lebensregeln und Alltagsroutinen nachhaltig in Frage gestellt und Normalitätsmassstäbe ‚aus einem Guss‘ aufgeweicht werden, muss die Lebensführung ständig situativ in Kommunikation mit anderen ausgehandelt werden.

Kommunikation wird zur Form, in der vor allem Jugendliche und junge Erwachsene ihre Welt erfahren. „Alles ist zum Gegenstand der Kommunikation geworden, weil nichts mehr sicher ist. Alles muss sich in und durch Kommunikation legitimieren“²¹ – ob es sich um eine berufliche Entscheidung oder den Glauben an Gott handelt. In der Kommunikation geschieht die Kreation von sich selbst.

In einer Zeit, in der es immer weniger lebensweltliche Selbstverständlichkeiten gibt, sind die Jugendlichen und jungen Erwachsenen gezwungen, in Kommunikation mit anderen ihre eigenen Lebensoptionen zu gewinnen. Alles muss erst kommunikativ verhandelt werden, bevor Weiteres angegangen wird. Das Bedürfnis nach Kommunikation ist so grundlegend, dass von einer kommunikativen Grundhaltung gesprochen werden kann. „Die kommunikative Vergewisserung schliesst alle Inhalte ein, auch Gott“²².

Mit den neuen Kommunikationstechnologien übernehmen Jugendliche und junge Erwachsene die Hoheit über ihre Kommunikation. Auf dem digitalen Wunschzettel steht an erster Stelle das Handy, dicht gefolgt vom Computer mit dem dazugehörigen Internetzugang. Aus einst passiven Empfängern werden aktive Gestalter von Informationen und Teilnehmer oft mehrerer virtueller Gemeinschaften. Sie werden von ihnen als offene Netzwerke erlebt, in denen ein ständiges Kommen und Gehen herrscht. Diese Netzwerkkultur steht im klaren Gegensatz zur Mitgliedschaft und Dauereinbindung in sozialen Verbänden jedweder Art. In der virtuellen Welt des Netzes haben Jugendliche und junge Erwachsene selbst das Sagen und nicht soziale Autoritäten. In sogenannten Web-logs verfassen sie Artikel, Aufsätze, kommentieren das Zeitgeschehen, schreiben Tagebücher. Hier findet ein permanenter Meinungs- und Wissensaustausch statt.

¹⁹ Ferchhoff Wilfried Jugend an der Wende vom 20. zum 21. Jahrhundert. Lebensformen und Lebensstile. 2. überarbeitete Auflage, Opladen, 1999, 273

²⁰ Ferchhoff Wilfried, Neubauer Georg, Patchwork-Jugend. Eine Einführung in postmoderne Sichtweisen, Opladen 1997, 35

²¹ Zoll Rainer, Der soziokulturelle Wandel in der Bundesrepublik. Die These eines neuen kulturellen Modells – eine kurze Darstellung der Ergebnisse der sozialwissenschaftlichen Untersuchung „Arbeitsorientierungen von Jugendlichen“, in: Zoll R. (Hg.), Ein neues kulturelles Modell. Zum soziokulturellen Wandel in Gesellschaften Westeuropas und Nordamerikas, Opladen 1992, 11-22, 16

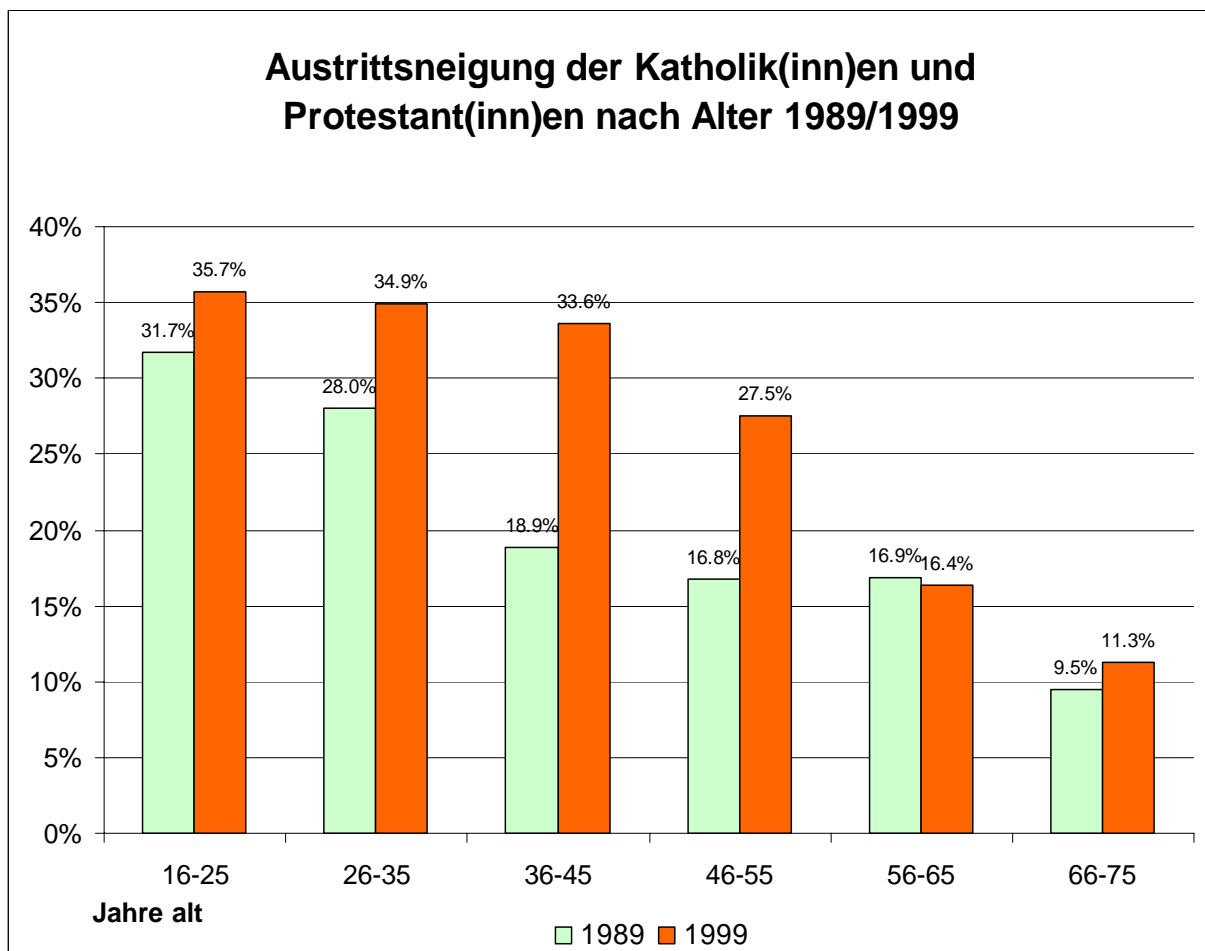
²² Zoll, Nicht so wie unsere Eltern!, 200

Ein Leben ohne Handy können sich Jugendliche kaum mehr vorstellen. Die emotional Bindung an das Handy ist grösser als die Verbundenheit mit der Kirche. „Die Lust an der Kommunikation ist der jetzigen Jugendgeneration in die Wiege gelegt worden“²³. Indem sie sich ständig mitteilen und dadurch ihren Standpunkt überprüfen, finden sie heraus, was für sie richtig und was falsch ist. Um aus der Unzahl von Möglichkeiten, die das Leben bietet, die besten für sich herauszufinden, muss man ständig Rat einholen.

Die On-line Kommunikation verändert nachhaltig die Strukturen religiöser Kommunikation. Sie nimmt immer mehr die Gestalt eines religiösen Marktes an und ist prinzipiell den Gesetzen des Marktes ausgesetzt. Marktwirtschaftliche Prinzipien halten Einzug ins religiöse Feld. Man spricht von einer „religiösen Ökonomie“²⁴.

Im deregulierten religiösen Markt, in dem die christlichen Kirchen heute noch den Kern bilden, herrscht grundsätzlich freier Wettbewerb der Anbieter und offene Kommunikation über die Angebote, die nach Kosten-/Nutzenerwägungen für die eigene Lebensführung beurteilt werden.

Schaubild 5



²³ Trendbüro, Steinle Andreas, Wippermann Peter, Die neue Moral der Netzwerkkinder. Trendbuch Generationen, München 2003, 128

²⁴ Vgl. Iannaccone Laurence R. 1992, Religious Markets and the Economics of Religion, in: Social Compass 39(1992), 123-131

Den wenigsten Jugendlichen behagt die Kommunikationskultur in den Kirchen. Die Kirchen haben es mehrheitlich mit Jugendlichen und jungen Erwachsenen zu tun, die keinen Zugang mehr weder zum ortspfarreilichen Kommunikationsnetz noch zum Gottesdienst im Zentrum dieses Netzes finden. Sie spielen im praktischen Alltag von immer weniger Jugendlichen und jungen Erwachsenen eine immer geringere Rolle oder gar keine mehr. Sie wollen nicht in eine fest gefügte, geschlossene, Gefolgschaft fordernde und absolute Gültigkeit beanspruchende Lebensordnung und –deutung eingebunden und darauf verpflichtet werden. Als geeigneter Ort sich selbst zu thematisieren und dabei auch eigene religiöse Vorstellungen ins Gespräch zu bringen, erachten sie die Online-Kommunikation über das Handy oder Internet.

Aus der Kirche auszutreten überlegen sich in erster Linie Jugendliche und junge Erwachsene. Insgesamt hat die Neigung, aus der Kirche auszutreten in den letzten Jahren zugenommen, vorab in der mittleren Generation (Vgl. Schaubild 5)

3. Ein neues Modell von Religiosität

In den Ergebnissen der beiden Sonderfall-Studien schlagen sich nachhaltige Wandlungsprozesse im religiösen Denken und Handeln der Schweizer Bevölkerung nieder. Es handelt sich dabei nicht um kurzfristige Moden, um etwas, das heute gilt und morgen überholt ist, sondern um langfristige Prozesse, deren Umkehr in der überschaubaren Zukunft höchst unwahrscheinlich ist.

Der wichtigsten Vorgang: Eine neue Art des Umgangs mit Religion, ein neues Modell von Religion, insbesondere unter Jugendlichen und jungen Erwachsenen.

Wie sich die segmentierte und zersplitterte Alltagswelt, die ein flexibles Verhalten und Reagieren auf unterschiedliche Herausforderungen erfordert, kaum mehr in einem umfassenden und in sich geschlossenen Identitätswurf integrieren lässt, neigen Jugendliche und junge Erwachsene mehrheitlich zu einem experimentellen Umgang mit unterschiedlichen Lebensdeutungsmustern und pflegen eine offene, prozessuale, multiple, bewegliche, intuitive, stets modifizierbare und vorläufige, in Kommunikation mit andren ausgehandelte, ereignis- und erfahrungsbezogene Interpretationspraxis der Sinnsuche, die ständig um Anschlussfähigkeit in einer komplexen Sozialwelt ringen muss..

In der Religiosität von Jugendlichen und jungen Erwachsenen widerspiegelt sich offensichtlicher als in der älteren Generation – wie Peter Sloterdijk es formuliert – die „polyperspektivisch zerbrochene Welt“²⁵.

Die Struktur der modernen Gesellschaft mutet dem Individuum zu, nach dem Verlust einer ganzheitlichen Weltsicht in kommunikativer Selbstvergewisserungen der eigenen Existenz eine Form zu geben. „Von Nietzsche über Simmel zu Walter Benjamin, Sartre und Foucauld

²⁵ Sloterdijk Peter, Zur Kritik der zynischen Vernunft, Frankfurt a.M., 1983, 156

zieht sich“, nach Franz-Xaver Kaufmann, „ein Denkstrang, der den Künstler zum exemplarischen Menschtyp der entfalteten Moderne macht“²⁶.

Der Identitätsentwurf wird von Jugendlichen und jungen Erwachsenen unter den gegenwärtigen Existenzbedingungen vergänglicher, verletzlicher, zerstörbarer, segmentierter und widersprüchlicher erfahren als zu Zeiten kollektiv verbindlicher und abgestützter Lebensregelungen. Ständige Selbstsuche und unbeschwerte Entlehnung weltanschaulicher Komponenten aus verschiedenen Religionstraditionen charakterisieren mehr oder weniger jugendliche Religiosität. „Jugendliche werden heute von früh auf mit einer Vielzahl von durchaus unstenen und vergänglichen Selbstdarstellungsmustern konfrontiert und übernehmen diese gleichsam zusammengesetzt als Arsenal in ihre eigene Lebensentwürfe“²⁷. Wer sich nicht festlegen kann und beweglich bleiben will, verhält sich auch flexibel im Blick auf seine letzten Lebensrelevanzen.

4. Der „jonglierende Spieler“ als Leitfigur moderner Jugendreligiosität

Die Steigerung der Erlebnis-, Handlungs- und Lebensmöglichkeiten, die totale Optionalität moderner Gesellschaften favorisiert den jonglierenden Spieler als Lebensleitfigur²⁸ moderner Jugendreligiosität. Er agiert nicht mehr im Rahmen eines Lebensplanes, sondern flexibel aus der je aktuellen Situation heraus. Er entwickelt die besondere Qualität, seinen eigenen Part im Spiel der Spiele möglichst flexibel zu halten und lebt in hohem Masse eine situative, bewegliche, fragmentierte, spielerisch experimentelle, balancierende, selbstreferenzielle Collage-Religiosität. Attraktiv kann eine Kirche für die Mehrzahl der Jugendlichen und jungen Erwachsenen nur sein, wenn sie sich als Forum religiöser Selbstthematizierung anbietet, sie nicht auf vorgängig fixierte Lebensmuster behaftet, sondern aus der umgreifenden Heilzusage Gottes in Jesus Christus ihnen ermöglicht, in einer multioptionalen Welt sich ihrer selbst zu vergewissern.

²⁶ Kaufmann Franz-Xaver, Selbstreferenz oder Selbstreverenz? Die soziale und religiöse Ambivalenz von Individualisierung, in: Ruhr-Universität Bochum (Hg.), Ehrenpromotion Franz-Xaver Kaufmann. Eine Dokumentation, Bochum 1993, 25-46, 37

²⁷ Ferchhoff, Jugend, 280

²⁸ Vgl. Rosa Hartmut, Zwischen Selbstthematizierungszwang und Artikulation? Situative Identität als Fluchtpunkt von Individualisierung und Beschleunigung, in: Staub J., Renn J. (Hg.), Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst, Frankfurt a.M. 2002, 267-302, 294