

# Religion in der modernen Lebenswelt: Erscheinungsformen

*Birgit Weyel*

## *1. Einführung: Die Religion – das unentdeckte Land*

»Wie ein unentdecktes Land liegt zum Teil die Religion unseres eigenen Volkes vor unseren Augen.«<sup>1</sup> Diese Diagnose des Praktischen Theologen Paul Drews aus dem Jahre 1900 ließe sich ohne große Umschweife in die Gegenwart transponieren. Denn noch immer ist die Religion der Menschen weitgehend unentdecktes Land. Drews brach mit Entdeckerfreude und Forschungsdrang auf, um an den Gestaden der terra incognita anzulanden und mit seinem Programm der religiösen Volkskunde einige grobe Schneisen in das Dickicht zu schlagen, den Blick auf die gelebte Religion der Menschen freizulegen. Rund 100 Jahre später ist die religiöse Praxis der Menschen nach wie vor ein weitgehend unentdecktes Land. So stellte etwa Falk Wagner fest:

»Trotz zahlreicher empirisch-sozialwissenschaftlicher Untersuchungen zu Fragen kirchlicher Mitgliedschaft und religiöser Einstellungen, die während der letzten Jahrzehnte wiederholt durchgeführt worden sind, ist das empirisch gesicherte Wissen über den vielfältigen Charakter gelebter Religion innerhalb und außerhalb des kirchlichen Christentums als spärlich zu bezeichnen.«<sup>2</sup>

Trotz bedeutender Einzelstudien und im Zehnjahresrhythmus stattfindenden Mitgliedschaftsstudien der EKD, die mit diesem Befund keineswegs abgewertet seien, ist das empirisch gesicherte Wissen über die Religionspraxis tatsächlich »spärlich«. Die Ursachen dafür sind vielfältig. Gewiss liegt es an der Vervielfältigung der Religionskulturen, ihren Diversifizierungen, ihren steten Wandlungsprozessen unterworfenen gesellschaftlichen Bedingungen, die gerade die nicht institutionell

1 DREWS, PAUL: Grenzboten 1900 Nr. 10, 467.

2 WAGNER, FALK: Art.: »Religion II. Theologiegeschichtlich und systematisch-theologisch«, TRE 28, Berlin/ New York 1997, 522–545: 539.

verfasste Religion haben »unsichtbar«<sup>3</sup> werden lassen. Die Ursache dafür, dass die Theologie und näherhin die Praktische Theologie es über weite Teile des 20. Jh. unterlassen hat, diesbezügliche Forschungsleistungen zu erbringen und sich zwischen 1930 und 1970 von ihrem eigentlichen Gegenstand der Religion radikal abgewendet hat, den sie erst wieder neuerdings und teilweise zögerlich zurück zu gewinnen sucht, liegt freilich nicht in der Unübersichtlichkeit ihres Forschungsgegenstandes, sondern in einer programmatischen Abkehr von diesem begründet. Das klingt dramatisch und ist es auch. Daher ist die Wiedergewinnung der empirischen Religion als Gegenstand der Praktischen Theologie immer auch verbunden mit dem Freilegen derjenigen Widerstände, die für diesen blinden Fleck verantwortlich zu machen waren und es zum Teil auch nach wie vor sind.<sup>4</sup> Ich möchte mich im folgenden auf zwei wesentliche Widerstände beschränken, deren Tiefausläufer bis in die Gegenwart hinein wirken.

Der erste Widerstand ist der *religionskritische*, der sich im wesentlichen darauf konzentriert, die eigene Religion auch als solche wahrzunehmen und zu bezeichnen. Wenn also das, was Religion ist, »durch Abstraktion eines in der Vielfalt des Phänomens Gemeinsamen«<sup>5</sup> zu bestimmen ist, dann wird gerade dies aus prinzipiellen, fundamentaltheologischen Gründen verweigert: die eigene Religion als Teil der Vielfalt des Phänomens zu betrachten. Die Unterscheidung zwischen Religion und Glaube, dem Allgemeinen und dem Besonderen wird gewissermaßen in die Grundlegung vorverlegt, um das Phänomen der eigenen Religion exklusiv behandeln zu können. Dieses Verfahren führt nicht nur zu begrifflicher Unschärfe, wenn etwa einerseits unbestimmt, andererseits aber nicht wertfrei von Religion, Ersatzreligion, Pseudoreligion, Spiritualität oder ähnlichem die Rede ist, sondern auch zu Unklarheit hinsichtlich der empirischen Phänomene, die den unscharfen Begriffen korrelieren. Die Praktische Theologie religionswis-

3 LUCKMANN, THOMAS: Die unsichtbare Religion, stw 947, Frankfurt am Main 1991.

4 Vgl. dazu ausführlich BARTH, ULRICH: Religion in der Moderne, Tübingen 2003, 30–87; GRÄB, WILHELM: Von der Religionskritik zur Religionshermeneutik, in: Ders. (Hg.), Religion als Thema der Theologie. Geschichte, Standpunkte und Perspektiven theologischer Religionskritik und Religionsbegründung, Gütersloh 1999, 118–143.

5 »Was Religion ist, muß deshalb einerseits bestimmt werden durch Abstraktion eines in der Vielfalt des Phänomens Gemeinsamen, andererseits durch Ermittlung der Differenz zu anderen Grundfunktionen der kulturell-gesellschaftlichen Welt.« GRÄB: Religionshermeneutik, 122.

senschaftlich fundieren zu wollen heißt nicht, die Theologie aufzulösen und nicht mehr von Glaube in einem bestimmten Sinne sprechen zu sollen, sondern vielmehr den theologisch qualifizierten Glaubensbegriff durch eine unbestimmte Verwendungsweise nicht abzuschleifen, um ihn zu bewahren. So Ulrich Barth: »Die Stärke des Religionsbegriffs [...] besteht darin, der vorhandenen Vielfalt religiöser Einstellungen in der Spannung von Bedürfnis und Befriedigung, Suchen und Finden, Frage und Antwort, Intention und Erfüllung konzeptionell Rechnung tragen zu können. Religion ist nach Gewissheitsgraden abstufbar, Glaube nicht.«<sup>6</sup>

Und es ist auch das, in gewisser Weise umgekehrte, das heißt von der Praxis her ansetzende, Argument in Anschlag zu bringen, dass wenn der christliche Glaube nicht auch als eine Form religiöser Praxis verstanden wird, er gerade als konkreter Lebensvollzug verfehlt wird.<sup>7</sup>

Ein unbefangenes Verhältnis zum Religionsbegriff zurück zu gewinnen, bringt die Theologie demnach nicht nur nach langen Zeiten unentschuldigtem Fehlens in Gespräche mit anderen Wissenschaftsdisziplinen zurück, die sich ebenfalls mit Religion befassen. Sie verhilft ihr auch zu mehr Tiefenschärfe bei der Wahrnehmung der ihr voraus liegenden religiösen Praxis.

Der zweite an dieser Stelle zu benennende blinde Fleck der Theologie ist eng verbunden mit dem ersten. Eng verbunden deshalb, weil ohne reflektierte Bezugnahme auf das Gemeinsame, nämlich die Religion, aus theologischer Perspektive lange Zeit nur diejenige Religion im Blick war, die nach wie vor institutionell gebunden ist. Entkirchlichungstendenzen der modernen Religion wurden und werden aus dieser Perspektive nicht als neue und spezifisch moderne Formen religiöser Praxis in der Gesellschaft wahrgenommen, sondern ihnen wird der religiöse Charakter abgesprochen. Die Konzentration auf das Phänomen der Kirchenmitgliedschaft bzw. noch enger gefasst: der regelmäßig besetzten Kirchenbänke führte notwendig dazu, nicht etwa nur die Anziehungskraft der Kirchen als im Schwinden begriffen zu sehen, sondern grundsätzlich den Rückgang an Kirchlichkeit mit Religionslosigkeit zu identifizieren. Indem ein bestimmtes fest umrissenes kirchliches Teilnahmeverhalten als normativer Maßstab für religiöse Praxis verwendet wird, liegen alle diejenigen religiösen Phänomene außerhalb

6 BARTH: Religion, 49.

7 So GRÄB: Religionshermeneutik, 123.

der Wahrnehmung, die sich nicht auf den Kirchenraum fokussieren. Die funktionale Segmentierung der Systeme Politik, Wirtschaft, Bildung und der Bedeutungsschwund der Kirchen sind nur dann als Säkularisierungsprozesse zu beschreiben, wenn zugleich präzisiert wird, dass das komplexe lebensweltliche Phänomen der Religion und sein Stellenwert für den einzelnen und die Gesellschaft nach wie vor von grundsätzlicher und hoher Bedeutung ist.<sup>8</sup>

Die Wiedergewinnung des Religionsthemas für die Theologie, insbesondere die Praktische, verbindet sich daher mit einer Erforschung der gelebten Religion in der modernen Lebenswelt, wie sie bereits Paul Drews konsequent gefordert und zugleich als einen Beitrag zur Reform des theologischen Studiums formuliert hat. Es gehe, so Drews, gerade um des »Leben[s] der empirischen Kirche« willen, »um eine wirkliche Kenntnis des gegenwärtigen religiösen Lebens innerhalb und außerhalb der Landeskirchen«,<sup>9</sup> die an die Stelle intuitiv gefasster und darum dilettantischer Meinungen trete.

## *2. Religion – was ist das? Oder: Zwischenüberlegung – Plädoyer für einen Begriff von Religion*

Lucian Hölscher hat vorgeschlagen, auf eine Definition von Religion zu verzichten. »Religion ist alles, was man dafür hält.«<sup>10</sup> So lautet sein definitorischer Vorschlag einer Nicht-Definition, mit dem er das »wissenschaftliche Konzept«<sup>11</sup> verbunden wissen will, religiöse Kulturen stets »in ihrem eigenen theologischen Selbstverständnis zu betrachten und »nach der Bedeutung, die sie zu einer bestimmten Zeit und innerhalb eines bestimmten gesellschaftlichen Umfelds gespielt haben« zu fragen.<sup>12</sup> Sein Ziel ist es, bestehende Begriffe von »Religion« in ihrer heuristischen Funktion als »Differenzbestimmungen innerhalb eines

8 Zu diesem zeitdiagnostischen Argument vgl. BARTH: Religion, 4f; GRÄB: Religionshermeneutik, 129–133, ausführlich in Auseinandersetzung mit D. Bonhoeffers begrifflicher Wendung des »religionslosen Zeitalter«.

9 DREWS, PAUL: »Religiöse Volkskunde«, eine Aufgabe der Praktischen Theologie, Mkp 1 (1901), 1–8: 1.

10 HÖLSCHER, LUCIAN: Religion im Wandel. Von Begriffen des religiösen Wandels zum Wandel religiöser Begriffe, in: W. Gräb (Hg.), Religion als Thema der Theologie, 45–62: 45.

11 HÖLSCHER: Religion im Wandel, 45.

12 HÖLSCHER: Religion im Wandel, 47.

gesellschaftlichen und geistigen Raums« zu verstehen und diese unterschiedlichen Grenzziehungen nicht durch einen allgemeinen Religionsbegriff einzuebnen, ihnen vielmehr in historischen Analysen nachzugehen.<sup>13</sup> Auf diese Weise gelingt es ihm, dem Bedeutungswandel religiöser Begriffe auf die Spur zu kommen, das heißt zu zeigen, wie sich die Grenzen der religiösen Selbst- und Fremdzuschreibungen gesellschaftlicher Gruppen im Laufe der Zeit verschieben und jeweils neue Begriffe von Religion freigeben.<sup>14</sup> So erhellend dieses Verfahren im Blick auf die Analyse der gesellschaftlichen Konstellationen religiöser Mentalitäten und Weltanschauungen ist, bedarf es – gewissermaßen ergänzend – eines Religionsbegriffs, der auch die Erscheinungsformen von Religion in den Blick zu nehmen versteht, die sich selbst nicht explizit als religiös verstehen. Ein Religionsbegriff ist daher für die Erforschung gerade der modernen »unsichtbaren« Religion notwendig, ein Religionsbegriff, der für diese Wahrnehmung den Blick sowohl öffnet, als auch schärft. Denn in der Tat gilt: »Religion ist alles, was man dafür hält.« Das heißt, ob ich Religion wahrnehme, an welchen Orten ich mich auf die Suche begeben, was ich als Religion namhaft mache und wie ich religiöse Phänomene zu interpretieren mich ansichke – ist abhängig von einem diagnostisch funktionsfähigen Begriff von Religion. Auf diesen soll also nicht verzichtet werden. Mit einem zunächst unbestimmten<sup>15</sup> Begriff sollen jedoch ausschnittsweise, exemplarisch und miniaturhaft zwei Erscheinungsformen von Religion in der modernen Gesellschaft in den Blick genommen werden, an denen versuchsweise zu zeigen wäre, was gerade für die Religion in der modernen Lebenswelt, das heißt für die religiösen Phänomene neben der institutionell gebundenen, kirchlich verfassten Religion charakteristisch sein könnte.

13 HÖLSCHER: Religion im Wandel, 47.

14 HÖLSCHER: Religion im Wandel, 62.

15 Dass sich »in der Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit des Begriffs der Religion nur spiegelt, wie es in der Alltagswelt um die Religion tatsächlich steht«, hält treffend W. Gräß fest. »Die vage Unbestimmtheit des Begriffs der Religion sehen wir heute im engen Kontakt zu den modernen Formen der Lebenswelt.« DERS.: Praktische Theologie und Religion, EvTh 61 (2001), 366–374: 369f.

### 3. Religion in der modernen Lebenswelt

Mit Recht ist man dazu übergegangen, das Religiöse nicht nur mitten im Säkularen auszumachen, sondern es zugleich auch aus den Bedingungen und Momenten der Moderne als »herkunftig« zu begreifen.<sup>16</sup> Eine konsequente Hinwendung zur gelebten Religion legt nahe, vor allem auf religiöse Entwürfe im Kontext der Lebenswelt und im gesellschaftlichen Kommunikationszusammenhang einzugehen. Denn das Interesse des Einzelnen an Deutungsmustern, die ihm einen neuen sinnhaft gefüllten Zusammenhang vermitteln, ist gestiegen. Als ein erstes illustrierendes Beispiel für die Selbstrekonstruktion des Religiösen im lebensweltlichen Kontext sei die Alltagskommunikation genannt.

#### 3.1. Zum Beispiel: Alltagskommunikation oder »Wir sind doch alle keine Engel, oder? Ja, ich bin ja auch kein Engel, weiß Du.«<sup>17</sup>

Die topographische Zuordnung von Religion und Alltag setzt eine religionsgenerative Funktion des Alltags voraus.<sup>18</sup> Religion entsteht im All-

16 SCHILSON, ARNO: Die Wiederkehr des Religiösen. Eine Gegenwartsanalyse und ihre Herausforderung für das Christentum, in: Ders., Medienreligion. Zur religiösen Signatur der Gegenwart, Tübingen/Basel 1997, 28–58; vgl. auch DREHSEN, VOLKER: Rehabilitierung der Religion? Zur Neuinterpretation religiöser Bedürfnisse in der Gegenwart, in: Ders., Wie religionsfähig ist die Volkskirche? Sozialisations-theoretische Erkundungen neuzeitlicher Christenmystik, Gütersloh 1994, 121–146, besonders 135–138. Siehe auch BUKOW, WOLF-DIETRICH: »Vieles spricht dafür, daß sich die religiösen Vorstellungen heute zwar lockern, aber dafür auch neu konstituieren, sich also einerseits zunehmend von traditionellen Formen institutioneller wie damit korrespondierender alltäglicher Religion entfernen, aber andererseits innerhalb formaler Speziesysteme wie im Lebenszusammenhang und damit auch in der kulturellen Auseinandersetzung der Gesellschaft neue Bedeutung erlangen, also für gesellschaftliche Dienstleistungen, Lebensführung des Einzelnen und neuerdings auch innerhalb der öffentlichen Auseinandersetzungen zunehmend bedeutsam werden.« DERS.: Zur Selbstrekonstruktion des Religiösen im systemischen, lebensweltlichen und kommunikativen Kontext, in: W.-E. Failing/H.G. Heimbrock/Th. A. Lotz, Religion als Phänomen. Sozialwissenschaftliche, theologische und philosophische Erkundungen in der Lebenswelt, TBT 111, Berlin/New York 2001, 121–143. Vgl. auch DERS.: Kritik der Alltagsreligion. Ein Beitrag zu den Regulations- und Legitimationsproblemen des Alltags, Frankfurt am Main 1984.

17 Aus dem Protokoll eines Gesprächs, das ein Student aus meiner Übung Alltags-seelsorge (Sommersemester 2003, Humboldt-Universität-Berlin) in der S-Bahn mit einem Unbekannten geführt hat.

18 So vor allem in Anschluss an LUCKMANN: Die unsichtbare Religion, und MÖRTH, INGO: Lebenswelt und religiöse Sinnstiftung. Ein Beitrag zur Theorie des Alltagslebens, München 1986.

tag, in Situationen, Momenten, die die Bewältigung von Alltag erforderlich machen: an den Schnittstellen des Alltagslebens, an aktuellen Brüchen in der Lebensführung, angesichts plötzlich auftretender Risiken, Krankheit, drohender Arbeitslosigkeit, wenn Grenzen überschritten werden, eine neue Lebensphase beginnt, der einzelne sich mit besonderen Anforderungen, Zuschreibungen, Trennungen, Leiden, Unrechtserfahrungen konfrontiert sieht.<sup>19</sup> An diesen Orten, an denen der »Dauerablauf des individuellen Alltags in seiner Fraglosigkeit fraglich wird«<sup>20</sup>, sind religiöse Entwürfe, Deutungen oder Statements im Kontext der Lebensführung gefragt. Die Alltagskommunikation stellt ein autoregulatives Mittel des Alltagslebens dar, das in seiner religiösen Valenz nun in den Blick genommen werden soll. Dazu bedarf es zunächst einer Analyse ihrer charakteristischen Merkmale, die diese Gespräche am Gartenzaun, im Zugabteil nicht als Gegenüber schriftsprachlicher Kommunikation in einem defizienten Lichte sehen lassen, sondern Redundanz, Anakoluthen, Floskelhaftigkeit usw. als eine besondere, eben alltagskommunikative Äußerungsstrategie versteht. Wolf-Dieter Stempel<sup>21</sup> hat das Alltagsgespräch definiert als ein »Stück sozialer Praxis«, die »nicht praktisch-funktional orientiert« ist und darum einen Freiraum für die identitätskonstruktive Selbstdarstellung von Subjektivität im Gegenüber zum anderen bietet. Idealisierungen, Übertreibungen, Allsätze, emphatische Ausdrücke, Ausdruckshäufungen, Wertungssignale, die Demonstration von Gemeinsamkeit beispielsweise durch häufiges sich gegenseitiges Unterbrechen signalisieren die für die Alltagskommunikation typische Identitätsrhetorik,<sup>22</sup> die einen hohen Grad von positiver wie negativer Höflichkeit konstituiert. (Negative Höflichkeit heißt, dass Zumutungen vermieden oder so präsentiert werden, dass das Gegenüber sie übersehen kann, ohne unhöflich sein zu müssen.) Diese Höflichkeit zielt wie die über das Verbale hinausgehende Gesprächsperformance als Ganze, in der Intonation, Gestik, Mimik mit dem Gesagten in einen wechselseitigen Auslegungszusammenhang treten, auf die Anerkennung durch den anderen, auf Signale der Zustimmung zu der entfalteten Identitätskonstruktion, auf Zu-

19 Nach BUKOW: Zur Selbstrekonstruktion des Religiösen, 137.

20 BUKOW: Zur Selbstrekonstruktion des Religiösen, 137.

21 STEMPEL, WOLF-DIETER: Bemerkungen zur Kommunikation im Alltagsgespräch, in: K. Stierle/R. Warning (Hg.), Das Gespräch, Poetik und Hermeneutik XI, München 1984, 151–169.

22 Vgl. STEMPEL: Alltagsgespräch, 167.

wendung durch den anderen in der Form von Sympathie, Interesse und Zustimmung. Im Alltagsgespräch haben situationale Selbstthematizierungen ihren Ort, in denen wir eine Handlung als charakteristisch oder untypisch für unser Ich ansehen,<sup>23</sup> an dem wir uns zu angesonnenen oder unterstellten Identitäten verhalten und mit Identitätsschemata umgehen. Religiös ist diese reflexive, identitätskonstruktive Arbeit, die durch den Alltag herausgefordert wird und im Alltag selbst schon situiert ist. Es handelt sich zwar eher um Meinungen, als um Überzeugungen, um flexible, instabile Selbst- und Lebensdeutungen, kleine Beiträge zur Sinnarbeit, aber gerade darin haben wir es mit einer typisch modernen Form von Religion zu tun.<sup>24</sup> Die Alltagsreligion kann bezogen sein auf die Erfassung eines größeren Daseinszusammenhanges, auf komplexere Symbole, auf explizit religiöse Einstellungen, aber die Bezogenheit ist nicht einseitig vorzustellen, so als wäre der Alltag lediglich das Anwendungsgebiet von Sinneinstellungen, die andernorts, außeralltäglich, erworben würden. Gerade die zweckfreie Alltagskommunikation ist ein vorzüglicher moderner Ort, an dem »Religion bei Gelegenheit«<sup>25</sup> generiert wird.<sup>26</sup>

### 3.2. Zum Beispiel Fantasyliteratur oder »Nimmst das Buch, liest es und bist in der Welt drinnen, in der Phantasie«<sup>27</sup>

Die Medien sind Orte gesellschaftlicher Metakommunikation und ästhetischer Erfahrung. Sie sind Teil des Alltags und können ihn doch auch unterbrechen oder zumindest alterieren. Auch Bücher sind Medien. Wiederum exemplarisch und miniaturhaft möchte ich Fantasy-Literatur am Beispiel von J.R.R. Tolkiens *Der Herr der Ringe* (HdR) als

23 Vgl. dazu HAHN, ALOIS: Biographie und Religion, in: H.-G. Soeffner (Hg.), *Kultur und Alltag*, Göttingen 1988, 49–60: 50.

24 Vgl. dazu LUCKMANN: *Die unsichtbare Religion*, 148.

25 LUTHER, HENNING: *Religion und Alltag*, Stuttgart 1992, 223: »Nicht der gesamte Alltag ist religiös grundiert, wohl aber wird der Alltag immer wieder religiös. – Religion wird bei Gelegenheit – immer wieder, aber nicht immer (ständig) thematisch.«

26 Darüber hinaus kann das Gesprächsgeschehen selbst auch zu einem Ort religiöser Erfahrung werden, indem »die eigene wie die fremde Individualität und beides wiederum in seiner Beziehung auf ein weit größeres Ganzes wahrgenommen wird, ereignet«. Im Anschluss an Friedrich Schleiermacher siehe NICOL, MARTIN: *Gespräch als Seelsorge. Theologische Fragmente zu einer Kultur des Gesprächs*, Göttingen 1990, 41.

27 Aus einem Interview im Rahmen einer studentischen Projektgruppe (Religionspädagogisches Proseminar im WS 2002/3 zusammen mit Ulrike Häusler: *Fantasy im Religionsunterricht am Beispiel Tolkiens Herr der Ringe*).



Erscheinungsform des Religiösen in den Blick nehmen. Fraglos lassen sich in der Fantasy-Literatur Zitate, Anspielungen, Variationen christlicher Themen und Stoffe ausmachen. Tolkien selbst verstand sich als christlicher Autor. Es würde jedoch zu kurz greifen, zeitgenössische Kunst und Kultur »unvermittelt anhand religiöser Überzeugungen«<sup>28</sup> zu beurteilen. Ein Urteil über Inhalte und Vorstellungsgehalte und – soweit dies möglich ist – ihre Rezeption lässt sich nur auf dem Wege einer Interpretation treffen, die die Eigenlogik kultureller Formen in den Blick nimmt und diese ästhetisch zu reflektieren sucht.

Typisch für die Fantasy ist die Erschaffung einer neuen, potentiell sinnvolleren Realität, die von Tolkien so genannte »Sekundärwelt«. Diese ist zwar vergangenheitsbezogen, aber prinzipiell autark gegenüber der Primärwelt von Leser und Autor, weil ihr jede Rückbindung an die zeitgenössische Wirklichkeit fehlt. Sie gewinnt ihre Glaubwürdigkeit – Tolkien spricht von »Glaubhaftigkeit« – durch ihre innere Konsistenz. Der HdR ist detailliert ausgestaltet mit eigenen Völkern, Sprachen, einer weit ausgreifenden Geschichte, Geographie und Mythologie. Von der Kunst des Autors, die Sekundärwelt als vollständige literarische Welt zu konstruieren – Tolkien spricht von »erschaffen« – hängt, so Tolkien, ganz wesentlich ab, ob der Leser bereit ist, die Sekundärwelt zu betreten. »Darinnen ist ›wahr‹, was er [sc. der Autor] erzählt: Es stimmt mit den Gesetzen jener Welt überein. Daher glauben wir es, solange wir uns einigermaßen darinnen befinden.«<sup>29</sup> Das Eintreten in die Sekundärwelt ist vonseiten des Lesers als aktiver Akt vorzustellen. Diesem gelingt es, wenn ihn die Kunst des Autors überzeugt, »den Unglauben willentlich auszusetzen«.<sup>30</sup> Auf eine realistische Darstellung und Ausgestaltung der Sekundärwelt kommt es maßgeblich an. So signalisiert etwa das den Büchern beigegefügte Kartenmaterial historische und geographische Genauigkeit. Anders als etwa im Märchen fordern in der Fantasy-Literatur die Gesetze der Magie eine besondere Erläuterung. Die Helden und damit auch die impliziten Leser werden in die

28 Räume der Begegnung. Religion und Kultur in evangelischer Perspektive, Denkschrift von EKD und VEF, Gütersloh 2002, 30.

29 On Fairy Stories. Deutsch: Über Märchen, in: Gute Drachen sind rar. Drei Aufsätze, hg. von Christopher Tolkien, Stuttgart 1984, 51–140: 60.

30 On Fairy Stories, 91. Tolkien zitiert hier einen klassischen Ausdruck von S.T. Coleridge, *Biographica Literaria* (1817), reprint Oxford 1907, II, 6: »willing suspension of disbelief«. Coleridge spricht in diesem Zusammenhang von »poetic faith« in Analogie zum christlichen Glauben.

Geheimnisse des einen Rings usw. ausführlich eingeführt. Dies steigert die Plausibilität der metaempirischen Elemente. Die Sekundärwelt ist, was ihre innere Plausibilität anlangt, dem Realismus der Primärwelt angeglichen und doch stehen beide Welten unvermittelt nebeneinander. Direkte Verweisungszusammenhänge gibt es nicht, selbstverständlich gibt es aber Entlehnungen aus der Primärwelt (z.B. grundlegende physikalische Gesetze, Tag und Nacht, dass die Hobbits essen und schlafen müssen), häufig auch ironische Verschiebungen (so der Brauch, am Geburtstag Geschenke vom Geburtstagskind entgegenzunehmen; die Volljährigkeit der Hobbits mit 33 Jahren) sowie die Hereinnahme von komplexen Elementen, beispielsweise der Raubbau an der Natur des Auenlandes durch Saruman, dessen Beschreibung das Problem der Umweltzerstörung anklingen lässt.<sup>31</sup> Wichtig für die Interpretation der Fantasy aber ist, dass die Hereinnahme solcher Themen eklektisch geschieht: Sie berührt nicht die Selbstständigkeit der Sekundärwelt. Der Leser entscheidet, ob er den Verweisungszusammenhang aktualisiert oder nicht. Die Kritik am Umgang mit der Natur ist ein fakultatives Angebot, nicht mehr. Tolkien betont ausdrücklich, dass er selbst keinerlei aktuelle Bezüge intendiert habe.<sup>32</sup> Die Freiheit der Anwendbarkeit fördert eine individuelle Aneignung. Den Rezipienten wird gerade durch die genretypischen Merkmale der Fantasy eine ausgesprochen aktive Rolle zugewiesen. Nicht Flucht aus der Realität, sondern das bewusste Eintreten in eine andere Welt ist für das Lesen von Fantasy-Literatur charakteristisch. Mit Recht ist daher die angestrebte Rezeptionshaltung des Lesers als »eine Art Zwischenzustand« bezeichnet worden.<sup>33</sup> Durch ein transversales Hin und Her zwischen den Welten wird der »Möglichkeitssinn« (Robert Musil) des Lesers angeregt. Es geht bei der Interpretation von Fantasy ganz besonders darum, die »spielerische Kraft der ästhetischen Erfahrung« zu berücksichtigen.<sup>34</sup> Der ästhetische Genuss ermöglicht eine reflexive Distanz von der Realität und die spielerische Erprobung neuer Perspektiven, neuer

31 So auch dargestellt bei TSCHIRNER, SUSANNE: *Der Fantasy-Bildungsroman*, Studien zur phantastischen Literatur 9, Meitingen 1989, 27.

32 Hier ist insbesondere an eine Parallelisierung von Sauron und Hitler gedacht.

33 PESCH, HELMUT W.: *Fantasy. Theorie und Geschichte einer literarischen Gattung*, Forchheim 1982, 14.

34 Vgl. dazu DÜWELL, MÄRCUS: *Ästhetische Erfahrung und Moral*, in: D. Mieth (Hg.), *Erzählen und Moral. Narrativität im Spannungsfeld von Ethik und Ästhetik*, Tübingen 2000, 11–35.

Handlungsmöglichkeiten, neuer Rollen. Fantasy lesen bedeutet daher nicht einfach nur, »für eine Zeit dem Wahn der Aufklärung, dem Gefängnis der Tatsachen zu entkommen«<sup>35</sup> – das bietet die Lektüre wohl auch –, aber der Leser kehrt nach gelungener Lektüre nicht unberührt in Alltag und Geschichte zurück, sondern ist dazu angeregt worden, das Gelesene selbsttätig zur Anreicherung und Fermentierung der Primärwelt wirksam werden zu lassen, sich selbst neu zu verstehen, neue Handlungsspielräume kreativ zu entdecken. Ob das Buch diese Qualitäten entfaltet, hängt wesentlich davon ab, inwieweit es genretypische Standardisierungen zu variieren und den einzelnen, in der Fantasy stets sehr modellhaften Charakteren Entwicklungen und Freiräume zuzugestehen vermag.

#### *4. Noch einmal: Religion*

Die beiden Skizzen mögen andeuten, was für die Erscheinungsformen von Religion in der modernen Lebenswelt charakteristisch zu sein scheint. Nicht nur in den großen Passagen des Lebens, den biographischen Übergängen, in denen das rituelle Handeln und die lebensgeschichtliche Begleitung durch die Kirchen nach wie vor nachgefragt sind, sondern auch und gerade in den alltäglichen Lebenswelten entsteht ein Religionsbedarf. Auch hier sind es wieder Passagen, wenn auch kleinere, Übergänge, Rollen- und Verhaltenswechsel, Irritationen, feine Risse, mit denen sich der einzelne in einer differenzierten Gesellschaft in hohem Maße konfrontiert sieht. Die gesellschaftliche Differenzierung, die als Zerrissenheit erlebt werden kann, wirft die Frage nach einem den Alltag und die Alltagserfahrung gleichsam überwölbenden »Himmel« auf. Religionsbedarf lässt sich zutreffend beschreiben als die Frage und Suche »nach der Integration von Alltagserfahrung in ein sie überbietendes Sinngefüge«. <sup>36</sup> Im Zentrum dieser Integrations-suchbewegung steht die konstruktive Arbeit an der eigenen Biographie als der Versuch, »menschliche Identität in allen ihren Dimensionen unter den identitätsbedrohenden Bedingungen der modernen Gesellschaft auf-

35 So kritisch zum Film SEESLEN, GEORG: Und nun beuget die Knie!, in: Die Zeit Nr. 52 vom 18. Dezember 2002, 37.

36 SCHILSON: Die Wiederkehr des Religiösen, 34.

rechtzuerhalten.«<sup>37</sup> Ulrich Beck hat dies anschaulich als die Suche nach eigenem Leben beschrieben.<sup>38</sup>

Die Selbstthematisierung der Biographie und die identitätskonstruktive Arbeit finden, wie das Beispiel der Alltagskommunikation zeigen sollte, nicht erst an exponiert extraterritorialer Stelle, sondern im Alltag selbst statt, wenn sich der Einzelne reflexiv und konstruktiv zu sich und seinem Leben verhält, zum Beispiel im flüchtigen Gespräch mit einem Unbekannten, in dem probe- und versuchsweise Identitätskonstruktionen geleistet werden und zwar auf eine Art und Weise, die wenn auch flüchtig, so doch einen atmosphärischen Raum zu konstituieren versucht, in dem man sich wechselseitig Aufmerksamkeit und Akzeptanz spendet.

Eine weitere Form den Alltag zu alterieren ist der Mediengebrauch. Matthias Morgenroth hat den qualifizierten Mediengebrauch als »Individualfest«<sup>39</sup> bezeichnet. Das medial vermittelte Ästhetische bildet kulturelle Räume aus, in die der einzelne eintritt und in denen er ein Sortiment an Geschichten, Erzählungen und Sinnentwürfen vorfindet, um es produktiv für seine Selbstreflexion zu verwenden, um sich selbst zu vergegenwärtigen, was das eigene Leben im Alltag integral zusammenhält, zu seiner eigenen Existenz Stellung zu beziehen, sich zu sich selbst zu verhalten. Indem der Leser des HdR in eine Art Schwebestand versetzt wird, in dem er sich spielerisch mit den Protagonisten identifiziert und sich distanziert, wird sein Möglichkeitssinn entwickelt und gestärkt: »Es könnte ja auch alles anders sein«. Mit Recht ist darauf hingewiesen worden, dass ästhetische Erfahrung, die eine religiöse Valenz bzw. Dimension<sup>40</sup> entfaltet, kontingenzverschärfend ist, das heißt

37 DREHSEN: *Rehabilitierung der Religion*, 144.

38 »In dem Maße, in dem die Gesellschaft in einzelne Funktionsbereiche zerfällt, die weder aufeinander abbildbar noch durcheinander ersetzbar sind, werden die Menschen jeweils nur unter Teilaspekten eingebunden: als Steuerzahler, Autofahrer, Studentin, Konsument, Wähler, Patientin, Produzent, Vater, Mutter, Schwester, Fußgängerin usw.; d.h. sie werden im andauernden Wechsel zwischen verschiedenartigen, zum Teil unvereinbaren Verhaltenslogiken gezwungen, sich auf die eigenen Beine zu stellen und das, was zu zerspringen droht, selbst in die Hand zu nehmen: das eigene Leben.« BECK, ULRICH: *Eigenes Leben. Skizzen zu einer biographischen Gesellschaftsanalyse*, in: Ders., *Eigenes Leben. Ausflüge in die unbekannte Gesellschaft, in der wir leben*, München 1995, 9–15: 10.

39 MORGENROTH, MATTHIAS: *Die sichtbare unsichtbare Religion. Religiöse Valenzen der Kunst*, PTh 90 (2001), 458–472: 463.

40 »Der Begriff markiert, dass sie nicht automatisch ›religiös‹ sind. Er verdeutlicht aber, dass sie ein Potential in sich tragen, ›religiös‹ wahrgenommen zu werden.« So

das sichtbar macht, was unverfügbar ist. Trotz zahlreicher Heldentaten gerade der Kleinen und scheinbar Schwachen, nämlich der Hobbits, auf dieser Queste wird ausgerechnet die, die Geschicke der zahlreichen Völker des Auenlandes wendende Heilstat, der klimatischer Höhepunkt der Erzählung, am Ende durch die glückliche Verkettung von Zufällen herbeigeführt.

Ein Begriff von Religion darf nicht so eng gefasst sein, dass er die modernen lebensweltlichen Formen ausblendet. Er darf aber auch nicht so unbestimmt und weit ausgreifend sein, dass er überhaupt keine Prägnanz mehr besäße und wie König Midras gleich, in dessen Händen alles zu Gold wurde, unterschiedslos alle gesellschaftlichen und kulturellen Phänomene in Religion verwandeln würde.<sup>41</sup> Es ginge vor allem darum, Religion als »identitätsverbürgende Kontingenzbewältigungspraxis«<sup>42</sup> zu verstehen und in ihren mannigfaltigen Bezügen aufzuspüren. Die Weite des funktionalen Religionsbegriffs würde es möglich machen, die Integrationsbewegungen bereits in Ansätzen und das heißt tatsächlich auch als Suchbewegungen wahrzunehmen. Explizit religiöse und kulturelle Deutungsangebote und ihre Rezeptionshaltungen wären in den Blick zu nehmen und aufeinander zu beziehen. In Abstufungsgraden wäre zu konturieren und herauszupräparieren, ob und inwieweit die religiösen Erscheinungsformen funktionsfähig sind, das heißt die Anerkennung des Unverfügbaren<sup>43</sup> leisten und die lebensweltliche Erfahrung im Horizont des Unbedingten<sup>44</sup> deuten zu können.

MORGENROTH: Die sichtbare unsichtbare Religion, 471. In vergleichbarem Sinne spricht Wilhelm Gräb von der »religiöse[n] Dimension ästhetischer Erfahrung«. GRÄB, WILHELM: Lebensgeschichten – Lebentwürfe – Sinndeutungen. Eine praktische Theologie gelebter Religion, Gütersloh 1998, 115.

41 Vgl. dazu auch DREHSEN, VOLKER: Religion in den Medien und mediale Religiosität. Ein polemischer Essay, in: R. Preul/R. Schmidt-Rost (Hg.), Kirche und Medien, Gütersloh 2000, VWGTh, 72–83, besonders 72.

42 DREHSEN: Rehabilitierung der Religion, 145.

43 DREHSEN: Rehabilitierung der Religion, 145.

44 Vgl. dazu Definition und Ausführung bei Ulrich Barth: »Religion ist die Deutung von Erfahrung im Horizont der Idee des Unbedingten.« BARTH: Religion, 10.

### 5. Schlussbemerkung: Religion und Theologie

Die Praktische Theologie verdankt ihre Entstehung der Einsicht in die Differenz zwischen Theologie und Religion, Wissenschaft und Praxis, Lehre und Leben, gedeuteter und gelebter Religion.<sup>45</sup> Als Reflexionsmedium der Religion hat sie einerseits die Aufgabe, die gelebte Religion wahrzunehmen und zu verstehen und andererseits die institutionelle, kirchliche Religion auf diese kritisch und konstruktiv beziehbar zu machen. Dabei kommt ihr als praktischer Disziplin eine gesteigerte Vermittlungsaufgabe auch gegenüber ihren theologischen Schwesterdisziplinen zu: nicht weniger Theologie ist zu fordern, weniger Exegese, weniger Dogmatik, um sich quasi ermäßigend der lebensweltlichen Religion anzuschmiegen, sondern höhere reflexive Anforderungen<sup>46</sup> sind an die Theologie zu stellen, um die Potentiale, die der christliche Glaube hat, für die gelebte Religion der Menschen in der modernen Lebenswelt wirksam werden zu lassen. Und dies nicht nur, aber doch auch betonter Weise im Sinne des theologischen Studiums und der Funktion der universitären Theologie für die Ausbildung. Um noch einmal auf Paul Drews zurückzukommen: Der theologische Praktiker, der Pfarrer muss, will er sich mit Beginn seiner Wirksamkeit nicht »hilflos an dem Gestade eines Landes ausgesetzt« sehen, »wo ihn die Menschen nicht verstehen und er sie auch nicht versteht«, mit »Wirklichkeitssinn«<sup>47</sup> ausgestattet sein.<sup>48</sup>

45 Vgl. dazu ausführlich DREHSEN, VOLKER: Wozu ist die Praktische Theologie gut? – Thesen zum Charakter und Ziel praktisch-theologischer Bildung, PThI 2002, 156–166: 156 sowie Dietrich Rössler, der die Fragestellung wieder ins Bewusstsein gerückt hat, Die Vernunft der Religion, München 1976, 10: »In welcher Beziehung steht gedeutete Religion, stehen Kirche und Theologie zur gelebten Religion?«

46 Siehe dazu beispielhaft: GRÖZINGER, ALBRECHT/PFLEIDERER, GEORG: »Gelebte Religion« als Programmbegriff Systematischer und Praktischer Theologie, Zürich 2002.

47 DREWS, PAUL: Das Problem der Praktischen Theologie. Zugleich ein Beitrag zur Reform des theologischen Studiums, Tübingen 1910, 2.

48 DREWS: Grenzboten.