

*Wilhelm Gräß*

## **Einleitung**

### **Individualisierung – Spiritualität – Religion. Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in interdisziplinärer Perspektive**

Der Begriff der Individualisierung fasst eines der zentralen Merkmale moderner Gesellschaften. Energisch hält sich dabei das Vorurteil, Individualisierung sei ein Phänomen des Verfalls von Institutionen, eine Folge der Erodierung sozialer Beziehungen, kommunaler Verbindlichkeiten und universaler Geltungsansprüche. Verbreitet wird Individualisierung deshalb auf allen Feldern der Gesellschaft als gefährliche Erscheinung angesehen, weil man ihr unterstellt, deren Bindungskräfte zugunsten eines ungezügelten Egoismus der Individuen zu unterminieren. Vor allem die Individualisierung der Religion gilt als unübersehbares Signal gesellschaftlichen Verfalls, wurden doch der Religion seit jeher und von verschiedenen Seiten, nicht zuletzt von der Gesellschaft selbst, mächtige Integrationskräfte zugemessen. Wie soll sie diese noch erbringen können, wenn sie nicht mehr in den institutionellen Ordnungen, die von weither kommen und mit ihrer normativen Kraft imponieren, ihren gesellschaftlichen Bestand hat, sondern die Individuen sich auf selbstbestimmte Weise ins Verhältnis zu religiösen Institutionen und Überlieferungsbeständen setzen? Muss dies nicht zur Folge haben, dass sich die Individuen mit ihrer religiösen Überzeugungsgewissheit absolut setzen? Ja, führt letztendlich die Individualisierung der Religion sogar zur Unfähigkeit mit religiösem Pluralismus, dem Nebeneinanderbestehen verschiedener Religionsgemeinschaften auf friedfertige Weise umgehen zu können?

Individualisierung im Allgemeinen und die Individualisierung der Religion im Besonderen haben weder in der Theologie, noch in der Soziologie, noch gar in den religionsbezüglichen Debatten des Feuilletons einen guten Klang. An den Konnotationen, die mit diesem zeitdiagnostischen Begriff gemeinhin verbunden werden, ist allerdings so gut wie alles falsch. Nicht dass das gesellschaftliche Phänomen der Individualisierung bestritten würde. Es wird durchweg zugestanden, dass mit ihr eine dominante Signatur gesellschaftlicher Veränderungen in der Moderne und nicht zuletzt der Transformationen auf dem Feld des Religiösen bezeichnet wird. Aber in diese Feststellung gehen in der Regel Bewertungen bzw. normative Ansprüche ein, die an den Phänomenen, die mit diesem zeitdiagnostischen Begriff gedeutet sein wollen, keinen Anhalt haben.

Für eine andere Lesart der mit diesem Term zu Recht bezeichneten religionsgeschichtlichen Veränderungen wollen die hier vorgelegten Beiträge eintreten. Sie sind im interdisziplinären Diskurs zwischen Praktischen und Systemati-

schen Theologen, Soziologen und Psychologen entstanden. Sie entwickeln insofern durchaus unterschiedliche, ja kontroverse Perspektiven auf die Wahrnehmung religiöser Individualisierungsprozesse. Zugleich zeigen sie so, dass die modernen Individualisierungsprozesse auf die Kategorie der Individualität verweisen, die nur um den Preis eines enormen Wirklichkeitsverlustes aus der Theorie der Religion ausgeschlossen werden kann. Wie sich zeigt, tritt in den hier versammelten Beiträgen das Bemühen hervor, die Individualisierung der Religion als einen Prozess zu erfassen und zum Verständnis zu bringen, in den die Religion nicht erst von außen, durch die gesellschaftlichen Modernisierungsprozesse, hineingezogen wird, sondern den sie gewissermaßen aus den ihr eigenen Kräften angestoßen hat und unter den Bedingungen der Moderne verstärkt voranzutreiben in der Lage ist. Es wird der religiöse Ursprung der Individualisierung, der im christentumskulturellen Kontext liegt, aufgedeckt und die Individualität humaner Individuen, ihr selbstbewusstes Selbst- und Weltverhältnis schließlich als der konstitutive Faktor im Aufbau religiöser Sinnwelten beschrieben. Mit der Individualisierung der Religion, so tritt in diesem interdisziplinären Diskurs hervor, wird weit mehr als ein modernetypisches Phänomen, erst recht alles andere als eine Signatur religiösen Verfalls beschrieben. Im Gegenteil, die Individualisierung der Religion lässt uns auf einen Vorgang aufmerksam werden, in dessen Verlauf die Religion sich fortschreitend zu sich selbst befreit. Das religiöse Verhältnis der Individuen löst sich ab von seinen ihm im Kern fremden Zwecken der Fundierung moralischer Ordnungen und politischer Macht, wissenschaftlicher Erklärungen und pädagogischer Absichten. Deutlich zeigt sich, dass die gelebte Religion eine solche ist, die dort, wo sie zum Bewusstsein kommt, aus der subjektiven Aufmerksamkeit auf den transzendenten Sinngrund im tätigen Selbst- und Weltverhältnis des Individuums entspringt. Die dergestalt individualisierte und am Ort des Subjekts generierte Religion darf dann aber gerade nicht mit einer solipsistischen Isolierung des Individuums oder gar einer egoistischen Ellenbogenmentalität in dessen Weltumgang verwechselt werden.

In diesem interdisziplinären Diskurs wird sichtbar, dass die individualisierte, d.h. die am Ort der Individuen in Gestalt von deren Selbstausslegung sich bildende Religion eine eigene Sozialgestalt des Religiösen entwickelt hat. Zu ihrer Bezeichnung ist inzwischen auch der Begriff der „Spiritualität“ gebräuchlich geworden. Dieser Begriff ist freilich ebenfalls zahlreichen Missverständnissen ausgesetzt. Die hier vorliegenden Beiträge können jedoch zeigen, dass es ein Begriff ist, der sowohl im religiösen Feld selbst vorkommt, also gewissermaßen eine ethnographische Kategorie darstellt, als auch dafür geeignet ist, das religiöse Verhältnis als ein solches zu erfassen, das auf dem Weg nach Innen, im emotional erschlossenen, unmittelbaren Selbstbewusstsein der Individuen entsteht. Dieses ist allerdings keineswegs von seiner Vermittlung in die sozialen Verhältnisse und deren institutionelle Konturen abgeschnitten. Im Gegenteil, es zeigt sich, dass die individualisierte Religion, die die Individuen

als ihre Spiritualität kommunizieren, nur in der Vermittlung über die universalen Geltungsansprüche, die sich mit deren sprachlich-symbolischer Artikulation verbinden, zur Mitteilung kommen kann. Individuum und Institution, Individualität und Universalität sind keine sich ausschließenden Gegensätze. Im Gegenteil, sie verweisen aufeinander und ermöglichen nur in diesem Verweisungszusammenhang die gesellschaftliche Evolution der Religion in der Moderne. Auch darin liegt begründet, dass die Individualisierung der Religion in der Moderne keine individualistische Beliebigkeit noch gar einen solipsistischen Wahrheitsabsolutismus befördert, sondern zur Selbstrelativierung der eigenen religiösen Position und Prägung in der Begegnung mit anderen Religionszugehörigkeiten, damit auch zu einem verträglichen Umgang mit religiöser Vielfalt verhilft. Nun soll die durchaus kontroverse Debatte, zu der die hier versammelten Beiträge verlocken, mit diesem Einleitungskapitel bereits aufgenommen sein:

Die Beiträge des *ersten Abschnitts* bahnen den Weg zu einem konstruktiven Verständnis religiöser Individualisierung. Sie zeigen, dass die Individualisierung der Religion, religionspraktisch gesehen, zum Konzept der Spiritualität führt, dieses jedoch sich durchaus mit der institutionalisierten, vor allem kirchlichen Religionskultur zu vermitteln in der Lage ist.

Die Praktische Theologin *Birgit Weyel* macht das innere Verhältnis von Individualisierung und Institutionalisierung moderner Religionspraxis am Beispiel der kirchlichen Passageriten, der sog. Kasualpraxis deutlich. Diese sind in der Moderne zu einer dominanten Sozialform kirchlich gebundener Religion geworden, dies aber offensichtlich gerade deshalb, weil sie am ehesten dasjenige kirchliche Ritualangebot darstellt, in das die Individuen sich mit ihrer an biographienaher Sinnvermittlung interessierten Spiritualität einbringen können.

Der Praktische Theologie *Wilhelm Gräß* versucht sodann zu zeigen, dass die Individualisierung der Religion, die sich in der modernen Kultur jedermann augenfällig macht, dieser – jedenfalls in ihrem christlichen Verständnis – von ihrem Ursprung her innewohnt. Religion entsteht in demjenigen Selbstverhältnis bewussten Lebens, vermöge dessen dieses des tragenden Sinngrundes seines intentionalen Weltumgangs ansichtig wird. Eben diese Einsicht hat sich neuerdings im Konzept der Spiritualität Ausdruck verschafft. Als nicht unbedingt religiös, aber als spirituell bezeichnen sich Individuen, wenn sie ein Bewusstsein der religiösen Grundierung, damit aber auch der prinzipiellen Ermöglichung ihres sinnbewussten bzw. zielwahlgewissen Selbst- und Weltumgangs artikulieren.

Der Soziologe *Hubert Knoblauch* hebt besonders die ethnographische Bedeutung des Konzepts der Spiritualität hervor und verweist auf religionsempirische Untersuchungen, die dokumentieren, dass sich am Leitfaden dieses Konzepts,

im Kontext und unter den Bedingungen der modernen Kultur, eine neue Sozialform des Religiösen herausgebildet hat – die Ernst Troeltsch im Grunde schon um 1900 mit dem Konzept der Mystik annonciert habe. Knoblauch belegt auf diese Weise auch, dass sich die Individualität der Religion nicht gegen ihre Sozialität ausspielen lässt. Er hebt hervor, dass sich mit dem Konzept der Spiritualität eine Sozialform des Religiösen formiert hat, die durch hochgradige Subjektivierung gekennzeichnet ist. D. h. die Individuen machen sich selbst zu Akteuren im religiösen Feld, indem sie nach eigenem Gutdünken und Lebensdienlichkeitsempfinden über die Aufnahme mehr oder weniger institutionalisierter religiöser Beziehungen und Zugehörigkeitsverhältnisse entscheiden und umlaufenden Glaubensauffassungen bzw. Glaubensinhalten zustimmen oder auch nicht.

Der Soziologe *Hartmann Tyrell* fügt dieser konzeptionellen Diskussion religiöser Individualisierung die historische Tiefenschärfe hinzu. Wer im Blick auf die zeitgenössische Moderne allenthalben Individualisierungsprozesse diagnostiziert, sollte – so Tyrell – nicht die sehr viel weiter zurückreichende Geschichte der hinzu gehörigen Begriffe der Individualität und des Individualismus vergessen. „Individualisierung“ lebt von der Prozessualisierung des bereits im Konzept der Individualität und des Individualismus Gemeinten. Dieses aber ist seit Aufklärung und Romantik zur Figur der Anerkennung des Anderen in seinem Anderssein ausgearbeitet worden.

Im *zweiten Abschnitt* sind diejenigen Beiträge versammelt, die die disziplinär unterschiedlichen Zugänge und Ansätze zu einer die individualisierte Religion bzw. die zeitgenössische Sozialform „Spiritualität“ erfassenden Religionsforschung vorführen.

Die Praktische Theologin *Regina Polak* arbeitet heraus, dass das Konzept der Spiritualität gut geeignet ist, die Transformationen im „religiösen Feld“ beschreibbar zu machen. Es erlaubt jene weit verbreiteten Formen gelebter Religion zu bezeichnen, die für sich selbst eine große Distanz zur institutionalisierten Kirchlichkeit mit ihren Dogmen und Normen beanspruchen, aber offen sein wollen für Transzendenzerfahrungen und eine aufs Ganze gehende Sinnreflexion. Der Begriff der Spiritualität ist dann gewissermaßen ein Platzhalter für eine Praxis gelebter Religion, die erst am Ort der Individuen konkret bzw. kommunikativ ausgehandelt wird. Eine Religionsforschung, die der individualisierten Religion auf die Spur kommen will, so die Forschungsperspektive, die Polak der Praktischen Theologie empfiehlt, darf nicht in erster Linie nach der Zustimmungsbereitschaft zur kirchlich definierten und praktizierten Religion fragen. Sie muss sich vielmehr um eine Auslegung des alltäglichen Verhaltens der Menschen bemühen und den Suchbewegungen nachgehen, die die Individuen immer wieder zu einer auf ein transzendentes Ganzes ausgreifenden Sinnreflexion drängen. Der Begriff der Spiritualität beschreibt dann so etwas wie ein

kulturelles Format des symbolischen Ausdrucks von Subjektivität, in dessen Rahmen sich die am Ort der Individuen aufbauende Bewusstheit einer Abhängigkeit von Gott als dem Garanten des Lebenssinns auffinden lässt.

Die Psychologin *Tatjana Schnell* entwickelt ein differenziertes Konzept zur Erforschung individualisierter Religiosität bzw. Spiritualität. Sie sieht in ihr eine „implizite Religiosität“, von der jedoch gesagt werden kann, dass sie offensichtlich für die Mehrheit in der zeitgenössischen Gesellschaft die Funktion einer umfassenden, religiös qualifizierten Sinnerfüllung erbringt. Schnell nimmt ihren Ausgang von der durch die empirische Sozialforschung bestätigten Annahme, dass das kirchliche Christentum nur noch für eine Minderheit sinnstiftende Lebensbedeutsamkeit besitzt, die Mehrheit aber gleichwohl keine manifesten Sinnkrisen durchlebt. Da sich eine Zuwendung zu anderen Religionen in größerem Maße nicht feststellen lässt, stellt Schnell die These auf, dass es an der Biographieferne des kirchlich institutionalisierten Christentums, seiner Symbolwelten und Ritualpraktiken liegen dürfte, weswegen dieses für die Mehrheit keine Lebensbedeutsamkeit mehr zu gewinnen vermöge. Sie vermutet schließlich, dass die Individuen, ohne direkten Anschluss an die traditionelle christlich-kirchliche Religionskultur, aber doch im Kontext von deren semantischen und symbolpraktischen Fernwirkungen, zur Entwicklung individueller, persönlich relevanter Sinnsysteme übergegangen sind. Diese Sinnsysteme, die einen individuell tragfähigen Lebenssinn eröffnen, werden von den Individuen auf der Basis ihrer eigenen, alltagsweltlichen Sinnerfahrungen mit experimenteller Validität zusammengesetzt. Sie hängen mit individuellen Lebenshaltungen zusammen, aus denen sich die Lebensziele ergeben, die wiederum mit umfassenden Lebensauffassungen einhergehen. In den komplexen Konstellationen individuellen Sinnaufbaus, wie auch zumeist vorreflexiver Sinnerfahrung, gründet diejenige Lebenssinnngewissheit, der dann auch eine religiöse, im Unbedingtheitshorizont verankerte Wertigkeit zukommt. Lebenssinnngewissheit greift auf ein Lebensganzes aus, in dem das Individuum sich aufgehoben, in seiner Welt verortet und in seiner Identität bestätigt weiß. Diese religiös fundierte Sinnngewissheit ist nicht auf den Glauben an eine höhere, übermenschliche Macht angewiesen, gewinnt jedoch an Stärke und Lebensbedeutsamkeit, sofern sie sich in persönlichen Mythen, Ritualen und symbolisch artikulierten Transzendierungserfahrungen verdichten und artikulieren kann. Das persönlichkeitspsychologische Forschungsprogramm, das Schnell entwickelt, zielt dann darauf, herauszufinden, welches die persönlichen Mythen, Rituale und Transzendierungserfahrungen sind, in denen die Individuen ihre lebensbedeutsamen Überzeugungen und Sinnngewissheiten finden und ausdrücken.

Ein wiederum anderes Konzept empirischer Religionsforschung legt der Beitrag des Psychologen und Theologen *Stefan Huber* vor. Sein Religiositäts-Struktur-Test (R-S-T), dem der Bertelsmann-Religionsmonitor (Gütersloh 2008) weitgehend gefolgt ist, unternimmt es, die soziologische Frage nach den

Sozialdimensionen der Religion mit der psychologischen Frage ihrer Relevanz für die persönliche Lebensführung und der sog. theologischen Frage nach der Semantik religiöser Glaubensaussagen zusammenzuführen. Sucht Tatjana Schnell die implizite Religiosität der Individuen auf, so bleibt Stefan Huber dabei, die gelebte Religion an ihren institutionalisierten und theologisch definierten Vorkommensmerkmalen festzumachen, dabei dann aber auch die Lebensbedeutsamkeiten religiöser Praktiken und Glaubensüberzeugungen erfassen zu wollen. Huber beansprucht, die Verbreitung und Intensität einer bestimmten Religion messen zu können. Dieses Vorgehen dürfte allerdings damit erkaufte sein, dass die Frage nach der Religion der Individuen sich dann doch in Entsprechung zum Grad ihrer Zustimmung zu den durch die verfasste Religion vorgegebenen Glaubensinhalten und Glaubenspraktiken beantwortet. Die Sinngewissheiten und Grundüberzeugungen, die vom offiziellen Modell der verfassten Religion abweichen, dürften auf diese Weise nur schwerlich erfasst werden können – was von Huber auch nicht beansprucht wird. Er hätte dann auf den Anspruch statistischer Messbarkeit der Intensität gelebter Religion verzichten müssen.

Der Psychologe *Sebastian Murken* und die Psychologin *Sussan Namini* nehmen die Spur wieder auf, die das Konzept der Spiritualität, dieser ebenso impliziten wie individualisierten Religiosität, auslegt. Sie gehen der Frage nach, ob diese Form individualisierter Religiosität nicht sehr viel stärker danach drängt, sich an die Lebenshilfeangebote anzuschließen, die auf dem weiten Markt der Ratgeberliteratur und psychotherapeutischer Praxis gemacht werden, als dass sie Anschluss an die offiziell institutionalisierte Religion der Kirchen oder anderer religiöser Gemeinschaften sucht. Die beiden Autoren führen vielfache Belege dafür an, dass sich diese Vermutung in der Tat bestätigen dürfte. Die sich in geringen Transzendenzspannweiten bewegende individualisierte Religion lässt nach spiritueller Lebenshilfe verlangen. Zugleich wird durch das immer breitere Angebot auf dem entsprechenden literarischen und therapeutischen Markt der Prozess religiöser Individualisierung weiter vorangetrieben.

Der Psychologe und Theologe *Michael Utsch* macht demgegenüber auf die Gefahr einer zunehmenden Spiritualisierung der Psychologie wie umgekehrt einer Psychologisierung der Religion bzw. der Theologie aufmerksam. Er stimmt in seiner Diagnose religionskultureller Veränderungen durchaus mit Murken / Namini zusammen, meint jedoch an einem Verständnis von Religion und Theologie festhalten zu müssen, das im Unterscheid zur Psychologie auf eine andere göttliche Wirklichkeit verweist. Die Psychologisierung der Religion steht insofern dafür, eine Steigerung menschlicher Möglichkeiten zu betreiben und die Spiritualisierung der Psychologie gerät in Utschs Augen in den Verdacht einer illegitimen Grenzüberschreitung. So zeigt dieser Band erneut, wie sehr die Diagnose religionskultureller Entwicklungen die Klärung des zugrundeliegenden Religionsverständnisses verlangt.

Der *dritte Abschnitt*, der sich der Wahrnehmung von Phänomenen individualisierter Religion zuwendet, wird vom Soziologen *Andreas Feige* eröffnet. Er stellt ein Projekt zur empirischen Erforschung der Religiosität heutiger Jugendlicher vor, das seine Wahrnehmungsoffenheit dadurch gewinnt, dass es gerade nicht von einem durch institutionalisierte Kirchlichkeit oder theologische Semantik vorgegebenen Religionsverständnis seinen Ausgang nimmt und auch nicht den Anspruch quantitativer Messbarkeit der jeweiligen Intensität individuell gelebter Religion mit sich führt. Feige nimmt im Anschluss an Joachim Matthes vielmehr einen reflexiv-hermeneutischen Religionsbegriff auf. Dieser ist nicht über bestimmte Verhaltensweisen und die Häufigkeit ihres Vorkommens oder gar den Gebrauch bestimmter Semantiken zu beschreiben. Er bezeichnet vielmehr eine „kulturelle Programmatik“ (Joachim Matthes), vermöge deren Individuen in der Lage sind, ihre Erfahrungen als religiöse und d. h. als sie unbedingt angehende bzw. letztinstanzlich betreffende zu qualifizieren. Die faktisch gelebte Religion ist demnach signifikant nicht dadurch wahrnehmbar, gar quantitativ messbar, dass sich die Zustimmung zu bestimmten Items oder Verhaltensweisen, die der traditionellen Religionskultur entnommen bzw. in ihr etabliert sind, statistisch erheben ließen. Die Religiosität von Individuen wird vielmehr daran erkennbar, wie sie sich über das für sie Wichtige im Leben äußern, welche Werte sie, die Gefühlsdimension einschließend, favorisieren, wie sie sich also im Ganzen ihrer Welt selbstexpressiv verorten. Mit seinem Verfahren kommt Feige zu Feststellungen über die Religiosität heutiger Jugendlicher, die ihnen eine große Offenheit für religiöse Sinnanmutungen bescheinigen. Was abgewiesen wird, sind die vorgefertigten und mit dogmatischem Geltungsanspruch verbundenen Antworten. Empirische Religionsforschung, die mit einem, solche Antworten in Anspruch nehmenden, substantiellen Religionsbegriff arbeitet, muss somit an der religiösen Selbstexploration der Individuen und den Suchbewegungen, mit denen sie verbunden sind, gezielt vorbeigehen. Auch wenn die emotionale Distanz der meisten Jugendlichen den Kirchen gegenüber offenkundig, ihre Nicht-Teilnahme an den kirchlichen Gottesdiensten signifikant und ihre Kenntnis der Inhalte des christlichen Glaubens minimal sind, wäre es, Feige zu Folge, doch ein großer Fehler, ihnen eine individuelle Religiosität abzusprechen oder diese, als für die persönliche Lebensführung nicht sonderlich relevant, abzutun. Im Gegenteil, es wird wahrnehmbar und statistisch genauer bestimmbar, dass sie sich, und dann auch mit welcher inhaltlichen Ausrichtung, zu den kontingenten Grundtatbeständen ihres Lebens sinndeutend verhalten. Dieses Sinndeutungsverhalten ist als religiöses zu beschreiben, sofern man nur eben den Religionsbegriff dergestalt fasst, dass er die kulturelle Programmatik einer Deutung von Erfahrung in der Dimension des persönlich unbedingt Angehenden beschreibt, nicht aber z.B. die Zustimmung zum Glauben an Gott oder höhere Mächte (im Sinn des sog. substantiellen Religionsbegriffs) verlangt.

Der Praktische Theologe *David Plüss* zeigt, dass auch die im Wachsen begriffenen charismatisch-freikirchlichen Gemeinden dem Trend zu Individualisierung der Religion entgegenkommen und ihn besser aufzunehmen und kirchlich zu integrieren in der Lage sind als die etablierten Großkirchen. Am Beispiel des „Alpha-Kurses“ führt er vor, welche Maßnahmen freikirchliche Gemeinden ergreifen, um eine auf individuelle Bedürfnislagen zugeschnittene kirchlich-religiöse Kommunikation erfolgreich zu organisieren.

Die Praktische Theologin *Ursula Roth* reflektiert ebenfalls auf die Konfliktfelder, die sich für die kirchliche Praxis aus den Individualisierungsprozessen ergeben. Sie richtet den Blick auf die (volks-)kirchliche Traupraxis und nimmt dort wahr, dass die Traupaare das kirchliche Trauritual inzwischen weithin als Bühne für die Gestaltung ihrer ‚eigenen‘, individuellen Trauung in Anspruch nehmen. Die kirchliche Trauung wird zur öffentlichen Aufführung der individuell gestalteten Zeremonie, die in der privaten Sphäre der Partnerschaft vorab entworfen und in derselben privaten Sphäre retrospektiv zur Deutung der gemeinsamen Lebensgeschichte herangezogen wird. Die kirchliche Trauung wird in die individuellen Sinndeutungsprozesse, mit denen die Individuen ihrem Leben ein eigenes Profil zu geben versuchen, eingepasst.

Die Psychologin *Ulrike Popp-Baier* untersucht Phänomene der Individualisierung von Religion in der amerikanischen Kultserie „Sex and the City“. Sie arbeitet heraus, dass sich deutliche Merkmale eines individualisierten Verhältnisses zur Religion erkennen lassen, allerdings, wie sie meint, nicht im Sinne des Spiritualitätskonzepts. Religion, womit sie deren institutionalisierte Gestalt meint, wird keineswegs bedeutungslos. Sie hat Bedeutung für die Individuen, einmal als traditionelles Arsenal von Symbolen und Ritualen, von denen diese, Konsumenten gleich, bei Gelegenheit Gebrauch machen. Zum anderen taucht sie aber auch dort auf, wo es um die Artikulation wichtiger Lebensbedeutsamkeiten geht. Dann steht das religiöse Verhältnis für das, was den Menschen ‚heilig‘ ist. Für die Frauen, die in dieser TV-Serie die wichtigen Rollen spielen, ist das ihre Freundschaft. Auch in dieser zweiten Hinsicht zeigt sich somit, dass die Individuen im Aufbau des materialen Gehaltes ihrer Lebensdeutung nicht an einer vorgehenden kirchlichen Lehre Maß nehmen, sondern in Entsprechung zu ihren individuellen Lebensbedürftigkeiten selbst Regie führen.

Der *letzte Abschnitt* nimmt in zwei Beiträgen, zum einen aus religionswissenschaftlicher und zum anderen aus theologischer Sicht, die Frage auf, wie sich die religiösen Individualisierungsprozesse zu den die religiöse Lage weltweit ebenso kennzeichnenden Verhältnissen zunehmender religiöser Pluralität verhalten. Die Prozesse religiöser Pluralisierung dürfen mit denen der Individualisierung ja nicht verwechselt werden. Die Beobachtung religiöser Pluralität bzw. Diversität gilt zunächst der Vielfalt verfasster Religionen bzw. religiöser Gemeinschaften in regionalen oder globalen Zusammenhängen. Eine spannen-

de Frage, die im Kontext der hier dokumentierten Debatte verfolgt wird, ist dann jedoch, ob die Vielfalt der Religionen doch auch mit der konstitutiven Individualität des religiösen Verhältnisses zusammenhängt. Sodann stellt sich die Frage, ob religiöse Pluralität am Ort der Individuen zur Intensivierung ihrer Religiosität, im Sinne einer Aktivierung ihrer religiösen Zugehörigkeitsverhältnisse, führt oder ob zunehmende religiöse Pluralität durch Individualisierungsprozesse gewissermaßen konterkariert wird. Träfe Letzteres zu, würde religiöse Pluralität die Individuen dazu verleiten, sich von ihrer religiösen Zugehörigkeit zu distanzieren und patchwork-religiöse Haltungen auszubilden.

Der Religionswissenschaftler *Volkhard Krech* berichtet von laufenden Forschungen an seinem Bochumer Lehrstuhl zu religiöser Pluralisierung. Die bisherigen Ergebnisse lassen die Vermutung zu, dass eine Vielfalt von Religionsgemeinschaften in einer Region, dann jedenfalls, wenn sie auf die kulturelle Öffentlichkeit Einfluss gewinnen, durchaus das religiöse Engagement verstärken kann. Krech macht allerdings auch die Grenzen dieses Forschungsansatzes, die Frage nach der Individualisierung der Religion betreffend, deutlich. Religion ist in diesem Forschungsprogramm, ähnlich wie im Religions-Struktur-Test von Huber, mit dem Krech kooperiert, auf die Kerndimensionen festgelegt, die der Symbol- und Ritualpraxis der verfassten Religionen entnommen sind. Krech misst die Intensität der Religiosität an der Intensität, mit der Individuen an der Ritualpraxis ihrer jeweiligen Religionsgemeinschaft teilnehmen bzw. am Grad der Übereinstimmung, den sie mit deren Glaubensinhalten und Lebensregeln erkennen lassen. Religion ist also gewissermaßen durch ihre offiziellen Modelle, die Religionsgemeinschaften, definiert. Dass Religion allererst am Ort der Individuen entsteht, dort, wo diese über das für sie unbedingt Lebensbedeutsame Auskunft geben und erkennbar wird, worauf sie – an eine Religionsgemeinschaft gebunden oder davon mehr oder weniger unabhängig – ihr Lebenssinnvertrauen und ihre grundlegenden Überzeugungsgewissheiten gründen, liegt nicht im Blickfeld dieses Forschungsansatzes. Die Differenz zwischen der forschungspraktischen Ausrichtung eines substanziell-inhaltlichen Religionsbegriffs einerseits, der eines reflexiv-hermeneutischen Religionsbegriffs andererseits tritt hier somit noch einmal deutlich hervor. Es zeigt sich, dass Ersterer die Verbreitung und Intensität der Zugehörigkeit zu einer religiösen Gemeinschaft und der Zustimmung zu deren Inhalten und Normen zu quantifizieren erlaubt, nur Letzterer aber einen verstehenden Zugang zu den Überzeugungen und Lebensansichten erlaubt, die die Individuen selbst entwickeln und artikulieren – wobei sie natürlich immer im näheren oder fernerem Kontakt auch zu den verfassten Religionen stehen, das symbolische Material, aus dem sie ihre individuellen religiösen Intentionen bilden, darin aber eben nicht aufgeht. Es braucht deshalb, neben dem auf Quantifizierbarkeit und Messbarkeit ausgehenden Verfahren, auch diese anderen Ansätze einer empirisch-hermeneutischen Religionsforschung, die die individuelle Religion als einen Vorgang der Selbstdeutung und Sinnvergewisserung von Individuen – im

Medium ihrer kulturell vermittelten symbolischen Welten – ausdrücklich machen können. (Vgl. dazu insbesondere die Beiträge von Schnell und Feige).

In diese Differenz, die Fokussierung individueller Religion bzw. Religiosität betreffend, zeichnet sich zuletzt der Beitrag des Systematischen Theologen *Dietrich Korsch* ein. Er präzisiert den gegenüber der Religionswissenschaft anderen Umgang mit religiöser Pluralität. Die Theologie beschränkt sich nicht, wie das in der Religionswissenschaft der Fall ist – und im hier vorliegenden Beitrag von Korch auch bekräftigt wird – auf die Einnahme einer neutralen Beobachterposition. Sie beansprucht deshalb auch nicht, von Wertungen und normativen Beurteilungen abzusehen. Die Theologie vertritt vielmehr mit Gründen ein Verständnis des Menschseins, dem die Religion, im Sinne einer im Unbedingten gründenden Selbstdeutung, konstitutiv zugehört. Religion ist demnach nichts im kulturellen Selbst- und Weltumgang des Menschen Peripheres. Sie gehört vielmehr konstitutiv in die Selbstdeutungsvollzüge humaner Individuen. Weil die Theologie von einer solchen die Religion inkludierenden Anthropologie ihren Ausgang nimmt, kann sie von dem Tatbestand, dass wir Menschen in Grundüberzeugungen gründende Wesen der Selbstdeutung sind, auch in der Konzeption ihrer empirischen Forschung nicht abstrahieren. Wer sich über Religion äußert, wer vor allem religiöse Phänomene wissenschaftlich zu untersuchen beansprucht, nimmt in theologischer Sicht immer schon selbst religiös Stellung, bringt sich mit seiner eigenen, so oder so bestimmten religiösen Grundüberzeugung ins Spiel. Theologie verfährt insofern nie nur in einer neutralen Außenperspektive, sondern zeigt sich beteiligt an dem von ihr zu untersuchenden Phänomen, das sie mit der Religionswissenschaft gemeinsam hat, mit ihrer Auffassung vom Menschen und seiner kulturellen Wirklichkeit, somit auch ihren Wertungen und Stellungnahmen.

Zum Beleg führt Korsch den in der Theologie- und Christentumsgeschichte unterschiedlich ausgebildeten Umgang mit religiöser Vielfalt an. Darüber hinaus nimmt er selbst die Position einer explizit evangelischen Theologie ein, indem er den durch die Reformation, mit ihrer Unterscheidung von kirchlicher Institution und persönlich gelebtem Glauben, heraufgeführten Freiheitsgewinn hervorhebt. Er sieht in dieser Unterscheidung die Chance, Theologie bzw. Dogmatik nicht als normative Instanz, sondern als reflexives Medium zur Verständigung über die in großer Vielfalt sich vollziehenden religiösen Sinnbildungen zur Durchführung zu bringen. Auf diese Weise kommt eine religiöse Pluralität in den Blick, die nicht nur die Vielfalt neben einander bestehender und miteinander konkurrierender Religionsgemeinschaften meint, sondern die als eine am Ort der Individuen selbst aufbrechende verstanden sein will. Die Pluralität der Religion und der Religionen wird als ein Sachverhalt verständlich, der mit ihrer konstitutiven Individualität auf das Engste zusammenhängt. Individualität ist das Element der Religion. Individuen sind es, die in der Religion des Sinns, der ihr Leben trägt, gewiss werden. Auch die religiöse Vielfalt

geht daraus hervor, dass es immer Individuen sind, die in der Religion die sie tragende und orientierende Lebensinnung finden. Religion, die Individualität letztlich begründet und frei setzt, ist es dann aber auch, die zum verständigen Umgang mit religiöser Vielfalt befähigt. Die Aufgabe der Theologie und ihrer Dogmatik ist es deshalb, recht verstanden, überhaupt nicht, diese individuelle Glaubensvielfalt von oben herab zu normieren und damit zu begrenzen, sondern ihr zur Artikulation und Weiterentwicklung zu verhelfen. Theologie kann versuchen, religiöse Vielfalt zu fördern. Sie kann dazu beitragen religiöse Überzeugungsgewissheit so über sich selbst zu verständigen, dass auch die Anerkennung anderer, von der eigenen Position abweichender, religiöser Überzeugungsgewissheiten möglich wird.

So zeigt der Durchgang durch die Beiträge dieses der Individualisierung der Religion gewidmeten Bandes, dass dieser die Moderne der Religion zutiefst charakterisierende Vorgang alles andere als ein Phänomen des Niedergangs der Religion darstellt. Die Individualisierung der Religion macht vielmehr darauf aufmerksam, dass sie recht eigentlich, jedenfalls in ihrem christlichen Verständnis, eine Angelegenheit des einzelnen Menschen ist. Dieser wird in der Religion des unbedingten Grundes gewiss, der sein Leben trägt und mit Sinn erfüllt. Die Individualität der Religion geht wiederum zusammen mit ihrer Pluralität. So sehr die Einsicht in die Individualität der Religion diese wahrhaft zu sich selbst befreit, kann ihr daraus auch die Fähigkeit erwachsen, der individuellen religiösen Überzeugungsgewissheit unbeschadet, doch auch pluralismusfähig zu werden. Die Bewusstheit religiöser Individualität kann zum friedvollen Zusammenbestehen religiöser Verschiedenheit, die immer mit anderen Lebensorientierungen einhergeht, beitragen.