

Die Transformation der Religion

Signaturen der religiösen Gegenwartskultur

Winfried Gebhardt, Koblenz

Die religiöse Gegenwartskultur moderner westlicher Gesellschaften lässt sich nur als ungemein vielfältig und hochkomplex, um nicht zu sagen, als extrem bunt bezeichnen. Sie entzieht sich auf jeden Fall einfachen Kategorisierungen wie der Rede von der Säkularisierung, Entkirchlichung oder Entchristlichung, die man nicht nur oft aus dem Munde von Prälaten und Bischöfen vernimmt, sondern die auch von Theologen beider Konfessionen, Religionswissenschaftlern und Religionssoziologen durchgängig benutzt werden¹ um das Typische der religiösen Lage heute zu benennen. So einleuchtend diese Begriffe bei oberflächlichem Hinsehen auch erscheinen mögen, sobald man anfängt tiefer zu bohren, sieht man schnell, dass sie nur bedingt ein wirklichnahes Bild vom Zustand der Religion in der späten Moderne geben.

1. Theoretische Grundlagen: Der enge und der weite Religionsbegriff

Die Ungenauigkeit und die mangelnde Treffsicherheit solcher Begriffe wie Säkularisierung, Entkirchlichung oder Entchristlichung hängen vor allem mit dem Religionsbegriff zusammen, der ihnen zugrunde liegt. Denn dieser Religionsbegriff ist ein sehr enger. Er bindet die Existenz von Religion sowohl an die Existenz einer transzendenten Wirklichkeit (in einer noch engeren Version sogar an die Existenz von Göttern bzw. eines Gottes) als auch an die Existenz eines organisierten und von amtlich bestellten Spezialisten verwalteten Kultus, der in der Regel als Kirche auftritt.

Diesem sehr engen Religionsbegriff, der oft auch als substantieller Religionsbegriff bezeichnet wird, steht ein sehr weiter Religionsbegriff gegenüber: der so genannte funktionale Religionsbegriff.² Dieser Religionsbegriff, der auf Max Weber³ zurückgeht und von Thomas Luckmann in seinem Buch *Die un-*

1 Vgl. Bergunder, Michael, Säkularisierung und religiöser Pluralismus in Deutschland aus der Sicht der Religionssoziologie, in: Cyranka, Daniel/Obst, Helmut (Hg.), „... mitten in der Stadt“. Halle zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt, Halle 2001, 213-252.

2 Vgl. Knoblauch, Hubert, *Religionssoziologie*, Berlin/New York 1999, 8ff.

3 Vgl. Weber, Max, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie 1, Tübingen 1978, 536-573.

*sichtbare Religion*⁴ populär gemacht wurde, geht von dem anthropologischen Befund aus, dass der Mensch ein Kulturwesen sei, mit der Fähigkeit ausgestattet, zur Welt Stellung zu nehmen und ihr einen Sinn geben zu können. Ein solch weiter Religionsbegriff schließt alle Formen menschlicher Sinnsuche und Sinnfindung ein. Seine Reichweite ist deshalb enorm. Er umfasst die animistischen Naturreligionen, die polytheistischen Hochreligionen des Altertums, die klassischen monotheistischen Religionen des Judentums, des Christentums und des Islams, aber auch den Hinduismus, den Buddhismus und die Weisheitslehren des Taoismus und des Konfuzianismus. Damit aber nicht genug. Er beinhaltet auch die Summe politischer Weltanschauungen wie den Liberalismus, die Menschenrechte, den Sozialismus, den Nationalismus, den Kommunismus, den Nationalsozialismus und die vielfältigen Spielarten demokratischer Political-Correctness-Lehren – jedenfalls dann, wenn sie mit dem Anspruch auftreten, eine stimmige und umfassende Deutung von Mensch und Welt zu geben. Er schließt auch alle Varianten der so genannten Wissenschaftsreligionen vom Positivismus über den biologischen Evolutionismus bis hin zu neuen Biogenetik- und Informations-Utopien mit ein, die oftmals von der Perfektibilität von Mensch und Gesellschaft träumen und deshalb in der Regel ihre Tatsachenbefunde transzendieren. Und er umfasst schließlich auch alle magischen Formen der Sinnsuche von der Zauberei über die Esoterik bis hin zur Psychotherapie.

Was heißt das für eine wirklichkeitsadäquate Diagnose der religiösen Gegenwartskultur? Es heißt: Wie man die religiöse Gegenwartskultur in spätmodernen Gesellschaften beschreiben und bewerten will, hängt entscheidend davon ab, was man unter Religion versteht. Derjenige, der Religion identifiziert mit Gott und Kirche und deshalb – wenn er empirisch mit standardisierten Methoden arbeitet – Religion nur mit Hilfe von Indikatoren wie „Kirchenmitgliedschaft“, „Gottesdienstbesuch“ oder „Glaube an einen persönlichen Gott“ messen zu können glaubt, wie es beispielsweise Detlef Pollack, Gert Pickel, Wolfgang Jagodzinski und Karl Dobbelaere⁵ tun, der sieht – weil die Angaben zu den oben genannten Items von Umfrage zu Umfrage zurückgehen – einen akzelerierenden Prozess der Säkularisierung und Entkirchlichung. Derjenige, der Religion hingegen nur noch als „Sinnsuche“ und „Sinngebung“ definiert und sich bei seinen Forschungsarbeiten eher nicht-standardisierten Methoden bedient, wie es beispielsweise Hubert Knoblauch, Monika Wohlrab-Sahr, Christoph Bochinger

4 Luckmann, Thomas, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt 1991.

5 Pollack, Detlef/Pickel, Gert, *Individualisierung und religiöser Wandel in der Bundesrepublik Deutschland*, in: ZfS 28 (1999) 465-483; Jagodzinski, Wolfgang/Dobbelaere, Karl, *Der Wandel kirchlicher Religiosität in Westeuropa*, in: Bergmann, Jörg u.a. (Hg.), *Religion und Kultur*, Opladen 1993, 68-91.

u.a.⁶ tun, der entdeckt auch heute noch eine blühende religiöse Landschaft – innerhalb und jenseits des Christentums und der etablierten christlichen Kirchen.

Den folgenden Ausführungen liegt ein – bewusst gewählter – funktionaler Religionsbegriff zugrunde. Denn nur dieser erlaubt es, das Phänomen des religiösen Wandels „werturteilsfrei“ in den Blick zu nehmen, weil er Religion nicht an „transzendente“ und deshalb „auf ewig geltende“ „Wahrheiten“ bindet, sondern historisch variable funktionale Äquivalente mit einschließt. Der substantielle Religionsbegriff hat immer gewisse Probleme mit dem Faktum des religiösen Wandels. Nicht umsonst kann man auch heute noch ab und zu von konservativen Vertretern der Amtskirche den Satz hören: „Das Volk Gottes hat keine Sozialgeschichte!“ Zwar ist es richtig, dass dieser weite Religionsbegriff die Gefahr in sich trägt, dass Religion als erkennbares Phänomen im Diffusen verschwindet. Diese Gefahr muss heute freilich in Kauf genommen werden, weil das wichtigste Kennzeichen der religiösen Gegenwartskultur gerade die Diffusität der Religion, die Diffusität des religiösen Lebens und Erlebens ist.

2. Die Transformation des Religiösen in spätmodernen Gesellschaften

Wie immer man nun die religiöse Gegenwartskultur in spätmodernen Gesellschaften beschreiben will, in einem Befund stimmen fast alle „Experten“ überein,⁷ nämlich in der These, dass die institutionalisierte Religion ihre sichtbare Kontur verliert. Das gilt für das etablierte Christentum genauso wie für die großen organisierten Weltanschauungen. Wir kennen Religion in unserem Kulturkreis weitgehend nur als organisierte Religion, als Kirche, Sekte oder „alleinseigmachende Partei“. Religiöse Kompetenz lag fast immer in den Händen von amtlich bestellten intellektuellen Hütern der religiösen Wahrheit, die diese Wahrheit – zumeist in Kooperation mit dem staatlichen Gewaltapparat – für sozial verbindlich erklärten und Abweichler sozial sanktionierten – teilweise auch unter Einsatz drastischer Mittel. Genau diese institutionelle Kompetenz und die

6 Vgl. Knoblauch, Religionssoziologie; Gebhardt, Winfried/Engelbrecht, Martin/Bochinger, Christoph, Die *Selbstermächtigung* des religiösen Subjekts, in: ZfR 2 (2005) 133–152; Wohlrab-Sahr, Monika/Karstein, Uta/Schaumburg, Christine, „Ich würd’ mir das offenlassen“. Agnostische *Spiritualität* als Annäherung an die „große Transzendenz“ eines Lebens nach dem Tode, in: ZfR 2 (2005) 153–174.

7 Vgl. Ebertz, Michael N., Forschungsbericht zur Religionssoziologie, in: International Journal of Practical Theology 1 (1997) 268–301; Wohlrab-Sahr, Monika, „Luckmann 1960“ und die Folgen. Neuere Entwicklungen in der deutschsprachigen Religionssoziologie, in: Orth, Barbara/Schwietring, Thomas/Weiß, Johannes (Hg.), Soziologische Forschung. Stand und Perspektiven, Opladen 2003, 427–448.

damit zusammenhängende Machtposition werden aber heute immer stärker in Frage gestellt. Zunehmend macht sich der religiös interessierte Einzelne selbst zur letzten Instanz in Fragen der religiösen Wahrheit und der richtigen Lebensführung.⁸ Das Kompetenzmonopol der Kirchen und anderer Institutionen mit Wahrheitsanspruch fällt. Was Religion ist und was die richtige Religion sein soll, entscheidet zunehmend jeder für sich allein – oder glaubt dies zumindest zu tun. In dieser „Selbstermächtigung des religiösen Subjekts“⁹ liegt aus soziologischer Sicht nun der entscheidende Grund für die in Europa zunehmende religiöse Indifferenz, oder – wie oftmals gesagt wird – für den wachsenden „Volksatheismus“. „Religiös unmusikalische“ Menschen, wie einst Max Weber so schön formulierte, gab es wahrscheinlich schon immer in nicht unbeträchtlicher Zahl und in variierender Intensität – selbst im angeblich so „christlichen Mittelalter“. Solange die Kirche aber die politische, ökonomische und soziale Macht hatte, ihre Lehre und die daraus folgenden Verhaltensnormen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, unterwarfen sich „diese Ungläubigen“ (von berühmten Ausnahmen abgesehen) der institutionalisierten Religion und ihren Normen und öffentlichen Ritualen. Heute ist es weitgehend ungefährlich geworden, sich als Bekenntnisloser zu „outen“, und auch deshalb nimmt die Zahl derjenigen, die sich gegenüber Kirche und Religion indifferent verhalten, auch von Jahr zu Jahr zu, ohne allerdings, wie jüngst Monika Wohlrab-Sahr u.a. gezeigt haben, Sinngebungsansprüche gänzlich aufzugeben.¹⁰

Diese eben genannten Entwicklungen werden in der Soziologie mit Hilfe der beiden Termini „Individualisierung“ und „Deinstitutionalisierung“ erfasst. Beide Begriffe beschreiben denselben Prozess, betrachten ihn allerdings aus unterschiedlichen Blickwinkeln, einmal aus dem Blickwinkel der betroffenen Individuen, einmal aus der Sicht der betroffenen Institutionen.

„Individualisierung“ ist ein umstrittener Begriff, der immer wieder zu Missverständnissen Anlass gibt. Hier soll unter Individualisierung verstanden werden: die *Steigerung der individuellen Wahlfreiheit* – wobei damit noch nichts darüber ausgesagt ist, inwieweit der einzelne diese Wahlfreiheit auch in Anspruch nimmt und inwieweit er seine Wahl auch in eigener Entscheidung trifft. Gemeint ist damit nur, dass sich das Potential der Optionen erhöht hat und zwar

8 Vgl. Ebertz, Michael N., *Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche*, Freiburg 1998; Fürstenberg, Friedrich, *Die Zukunft der Sozialreligion*, Konstanz 1999; Gebhardt, Winfried, *Jugendkultur und Religion. Auf dem Weg zur religiösen Selbstermächtigung*, in: Pöhlmann, Matthias (Hg.), *Sehnsucht nach Verzauberung. Religiöse Aspekte in Jugendkulturen*, Berlin 2003, 7-19; Gebhardt/Engelbrecht/Bochinger, *Selbstermächtigung*.

9 Gebhardt, *Jugendkultur*.

10 Wohlrab-Sahr/Karstein/Schaumburg, *Spiritualität*.

für alle.¹¹ Unter Deinstitutionalisierung soll hier verstanden werden: der *akzelerierende Bedeutungsverlust etablierter Institutionen*. Dieser Bedeutungsverlust lässt sich auf zwei unterschiedlichen Ebenen beobachten: a) auf der Ebene der Sozialformen, und b) auf der Ebene der Wahrheitsansprüche und normativen Leitbilder. Für die Ebene der Sozialformen ist typisch, dass zum einen die Attraktivität der Mitgliedschaft in den etablierten Institutionen sinkt, zum anderen die Mitgliedschaftskriterien von den Mitgliedern zunehmend individuell interpretiert und festgelegt werden. Für die Ebene der Wahrheitsansprüche und normativen Leitbilder ist typisch, dass zum einen ihre Akzeptanz sinkt, sie also an normativer Verbindlichkeit verlieren, zum anderen die Mitglieder sich zunehmend das Recht herausnehmen, diese Wahrheitsansprüche und normativen Leitbilder individuell zu interpretieren und zu gestalten.¹²

Beide Prozesse sind nicht nur, aber auch im Feld des Religiösen zu beobachten – und hier nicht nur außerhalb, sondern auch innerhalb der etablierten Kirchen. Insbesondere auf den zuletzt genannten Tatbestand muss hingewiesen werden, weil religiöse Individualisierung von vielen Kritikern der „Individualisierungstheorie“¹³ oftmals als ein rein außerkirchliches Phänomen betrachtet wird. Dass aber die traditionellen Sozialformen von Religion, wie die Kirchengemeinde, an Bedeutung verlieren, zeigen eben nicht nur die steigenden Kirchenaustrittszahlen, sondern auch die sinkenden Zahlen der Gottesdienstbesucher und der Mitglieder in kirchlichen Vereinen und Verbänden, ohne dass diese Menschen die Kirche verlassen. Und dass die dogmatischen Wahrheitsansprüche und Lehraussagen der Kirchen an Bedeutung verlieren, erweist ihre mangelnde Relevanz im Alltagshandeln von Kirchenmitgliedern. Um nur ein Beispiel zu nennen: Als auf dem Weltjugendtag der Katholischen Kirche in Köln 2005 bei den großen Gottesdiensten regelmäßig die Aufforderungen über Lautsprecher verbreitet wurden, dass nur diejenigen, die in vollkommener Einheit mit den Lehren der Katholischen Kirche leben, die Kommunion empfangen dürften, dann nahmen nicht wenige katholische Messdiener ihre protestantische Freundin an

11 Vgl. Hitzler, Ronald, *Verführung statt Verpflichtung*. Die neuen Gemeinschaften der Existenzbastler, in: Honegger, Claudia/Hradil, Stephan/Traxler, Franz (Hg.), *Grenzenlose Gesellschaft*, Opladen 1999, 223-233; Wohlrab-Sahar, Monika, *Individualisierung*. Differenzierungsprozess und Zurechnungsmodus, in: Beck, Ulrich/Sopp, Peter (Hg.), *Individualisierung und Integration*. Neue Konfliktlinien und neuer Integrationsmodus?, Opladen 1997, 23-36; Groß, Peter, *Paradise Lost*. Vom Pilger zum Wanderer, in: Gebhardt, Winfried/Hitzler, Ronald (Hg.), *Nomaden, Flaneure, Vagabunden*. Wissensformen und Denkstile der Gegenwart, Wiesbaden 2006, 256-266.

12 Vgl. Gebhardt, *Jugendkultur*; Gebhardt, Winfried, *Abenteuer Religion*. Über gegenwärtige Jugendreligiosität im Allgemeinen und die Bedeutung des Weltjugendtages für junge Katholiken im Besonderen, in: Först, Johannes/Schöttler, Hans-Günther (Hg.), *Quo vadis, theologia?*, Münster 2007 (im Druck).

13 Vgl. exemplarisch Pollack/Pickel, *Individualisierung*.

der Hand und sagten zu ihr: „*Lass die nur reden, komm einfach mit!*“ Ganz besonders deutlich lässt sich dieser Trend hin zur „religiösen Selbstermächtigung“ beschreiben, wenn es um die Akzeptanz der katholischen Morallehre geht. Die meisten katholischen Paare benutzen von der Kirche verbotene Methoden der Empfängnisverhütung – und das ist das Entscheidende: Kaum eine hat ein schlechtes Gewissen dabei. Vielmehr gilt in der Regel die selbstgewisse Rechtfertigungsformel: „*Lass die da oben nur reden, was gut katholisch ist, das weiß ich selbst am besten!*“¹⁴

Eine Einschränkung muss an dieser Stelle freilich vorgenommen werden. Die Behauptung, dass die beiden Prozesse der Individualisierung und der Deinstitutionalisierung typisch sind für „spätmoderne“ Gesellschaften, bedeutet nicht unbedingt, dass „traditionale“ Sozialformen von Religiosität aufgehört hätten zu existieren. Das tun sie – in unterschiedlicher Intensität und wahrscheinlich auch in sich wandelnder Form – sehr wohl und zwar

- erstens in Gestalt eines traditionellen, gesetzesfrommen Gewohnheitschristentums vor allem in ländlichen Kirchengemeinden (die so genannten „Kerngemeindenfrommen“)

- und zweitens in Gestalt einer lebenszyklisch-orientierten Kasualfrömmigkeit vor allem in städtischen Kirchengemeinden (die so genannten „Kasualienfrommen“).

Es mag sein, dass diese beiden Profilgruppen noch die Mehrheit unter den katholischen wie protestantischen Kirchenmitgliedern stellen. Für eine Bestimmung des Typischen der religiösen Gegenwartskultur sind sie freilich randständig, zum einen, weil es sich bei beiden Profilgruppen um weitgehend „sprachlose“ Einheiten handelt, die am „religiösen Diskurs“ kaum teilnehmen, zum anderen, weil langsam und schleichend – sozusagen in einem Akt der Trivialisierung – Handlungsweisen und Gedankengut aus dem Arsenal der religiösen Individualisierungsideologie auch in diese Klientel eindringen.

14 Diese beiden kursiv gesetzten Zitate entstammen wie alle anderen, die noch folgen, zwei empirischen Forschungsprojekten, die beide von der Deutschen Forschungsgemeinschaft gefördert wurden. Das erste trug den Titel „Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion. Formen spiritueller Orientierung evangelischer und katholischer Christen“ und wurde von Christoph Boehinger (Bayreuth), Winfried Gebhardt (Koblenz), Wolfgang Schoberth (Bayreuth) und Ottmar Fuchs (Tübingen) geleitet. Das zweite lief unter der Bezeichnung „Situative Vergemeinschaftung durch Hybrid-Events. Der XX. Weltjugendtag der Katholischen Kirche in Köln 2005“ und wurde betreut durch Ronald Hitzler (Dortmund), Andreas Hepp (Bremen), Winfried Gebhardt (Koblenz), Julia Reuter und Waldemar Vogelgesang (beide Trier).

3. Dimensionen der Transformation des Religiösen

Individualisierung und Deinstitutionalisierung als typische Kennzeichen der Transformation des Religiösen bezeichnen gesellschaftliche Prozesse von hohem Allgemeinheitsgrad. Es scheint deshalb notwendig, ihre einzelnen Bestandteile zu identifizieren und näher zu beschreiben. Im Einzelnen lassen sich aus religionssoziologischer Sicht folgende Entwicklungen beobachten:

- Pluralisierung und Synkretisierung
- Verszenung und Eventisierung
- Spiritualisierung und Ästhetisierung
- Methodisierung und Technisierung

3.1 Pluralisierung und Synkretisierung

In spätmodernen Gesellschaften steigt aufgrund der wachsenden Mobilität und des technischen Fortschritts im Medienbereich das Angebot „sinnstiftender Weltdeutungen“. Jeder hat – wenn er will – die Möglichkeit, sich über alles, was der Markt der Sinnstiftung offeriert, zu informieren und davon Gebrauch zu machen. Und dieser Markt ist ein Wachstumsmarkt – ein Blick in die entsprechenden Regale der Buchhandlungen oder ins Internet genügt, um dies zu sehen. Die Angebote reichen von Rückgriffen in den reichen Bestand der christlichen Traditionen und die Revitalisierung traditionaler christlicher Gemeinschafts- und Glaubensmodelle über die nichteuropäischen Weltreligionen und „magische Praktiken“ so genannter „Naturvölker“ bis hin zu den immer noch nachgefragten „New Age“-Weisheiten und den gerade boomenden biogenetischen Fortschrittsutopien. Dabei hat der moderne Mensch die Möglichkeit entweder sich für ein Angebot (vielleicht nur auf Zeit) zu entscheiden oder sich seine eigene Religion aus unterschiedlichen Bestandteilen „zusammenzubasteln“ bzw. sich den „Basteleien“ anderer „religiöser Virtuosen“ anzuschließen.¹⁵ „Basteln“ heißt nun nicht, dass die Menschen heute als selbsternannte Lebenskünstler in eigener und freier Entscheidung „Konstrukteure ihres eigenen Lebens“ sind. „Basteln“ heißt vielmehr, dass sich die individualisierten Menschen heute eher wie „Heimwerker oder Hobby-Bastler“ betätigen, dass sie also aus dem, was ihnen „kulturell gerade zur Verfügung“ steht, bzw. aus dem, was sich „ohne allzu hohe Kosten besorgen lässt“, das irgendwie zusammenmontieren, „was ihnen je wünschenswert, brauchbar, nützlich oder nötig erscheint“¹⁶. Folge ist eine von Tag zu Tag wachsende *Pluralität synkretistischer Sinnstiftungsangebote und Wahrheitsansprüche*.

15 Vgl. Hitzler, Verführung.

16 Vgl. Hitzler, Verführung 357.

Und diese führt zusammen mit der Steigerung der Wahlfreiheit zu vielfältigen Ausformungen von Religiosität in unterschiedlicher Intensität und Ausrichtung in kaum überschaubarer Fülle. Diese schließt – wie oben schon gesagt – heute auch die Möglichkeit mit ein, auf eine Wahl gänzlich zu verzichten und nicht einmal eine negierende Position einzunehmen.

Das wiederum hat zum Ergebnis, dass einstmals (relativ geschlossene) „homogene“ Frömmigkeitsmuster und religiöse Kulturen diffundieren und sich zunehmend ein *unverbundenes Nebeneinander unterschiedlicher religiöser Kulturen* entwickelt – eine Entwicklung, die sich auch auf die kirchliche Binnenstruktur auswirkt: Hier nämlich bildet sich zunehmend ein *unverbundenes Nebeneinander unterschiedlicher Frömmigkeitsstile*. Was tummelt sich heute nicht alles unter dem Dach der Katholischen Kirche: von der kindlich naiven Beschwörungszauberei des Engelwerks über den autoritativen Intellektualismus von Opus Dei und die spirituell aufgeladene Sozialromantik der Schönstattbewegung bis hin zum befreiungstheologisch begründeten optimistischen Pazifismus von Pax Christi und den christlichen Patriarchatsneurosen der feministischen Lila-Stola-Bewegung. Zwar ist das Prinzip der Binnendifferenzierung, das in der Vergangenheit die Integration vieler sich auf das jesuanische Ursprungscharisma berufender religiöser (Oppositions-)Bewegungen erlaubte, schon immer ein Kennzeichen der Katholischen Kirche gewesen,¹⁷ neu an der heutigen Situation ist freilich, dass die Integration kaum noch, und wenn, dann nur noch formal-kirchenrechtlich oder situativ-emotional auf religiösen Events gelingt. Zu beobachten ist zum einen, dass sich innerhalb der Kirche eine „inoffizielle Zweitstruktur“ entwickelt, die sich aus einer – auch theologischen – Distanzierung von der offiziellen Parochial- und Diözesanstruktur ergibt und Eigenständigkeit beansprucht.¹⁸ Und zum anderen ist zu erkennen, dass der einstmals auch von religiösen Kritikern der Amtskirche geteilte Gedanke von der „Einheit in der Vielfalt“ verloren geht, jeder also seine Sache allein macht und den anderen als Gegner, wenn nicht sogar als Feind, betrachtet.

3.2. Verszenung und Eventisierung

Pluralisierung und Synkretisierung haben unmittelbare Auswirkungen auf die soziale Organisation von Religion. Die bisherigen Organisationsstrukturen (Parochial-, Dekanats-, Synodal-, Diözesanstrukturen, aber auch Vereins- und Verbandsstrukturen etc.) bestehen zwar weiter fort – vor allem auf Grund ihrer bü-

17 Vgl. Gebhardt, Winfried, Charisma als Lebensform. Zur Soziologie des alternativen Lebens, Berlin 1994, 106ff.

18 Vgl. Gebhardt/Engelbrecht/Bochinger, Selbstermächtigung.

rokratisierten und staatskirchenrechtlich fixierten Form –, werden aber zunehmend von „religiös Interessierten“, gleich ob es sich dabei um Kirchenmitglieder handelt oder nicht, als „geistlos“, „beengend“, „kalt“, „distanziert“ und „unpersönlich“ erlebt. Im subjektiven Empfinden vieler „religiös Interessierter“ herrscht die Meinung vor, dass die „bürokratisierte Struktur“ der Kirchen und Kirchengemeinden den „religiösen Geist“, die „Spiritualität“ abgetötet habe. Immer öfter ist zu hören, man müsse sich „mündig machen“, sich befreien aus den „einengenden Strukturen“ kirchlicher Unmündigkeit und Unselbständigkeit.¹⁹

Dementsprechend sind neue Organisationsformen des Religiösen zu beobachten. Individualisierung führt ja nicht, wie es oftmals heißt, in Strukturlosigkeit, sondern zu neuen (mitunter fundamentalen) Umstrukturierungen des sozialen Lebens. Diese neuen Organisationsformen des sozialen Lebens im Allgemeinen, des religiösen Lebens im Besonderen, lassen sich als „Szenen“ bezeichnen. Wesentliche Kennzeichen von Szenen²⁰ sind

- ihre im Vergleich zu herkömmlichen Formen der Sozialorganisation (Familie, Nachbarschaft, peer-groups, Vereine, Verbände etc.) größere Offenheit und niedrigere Verbindlichkeit. Mitgliedschaft beruht auf Freiwilligkeit, besteht (meistens nur) auf Zeit und ist jederzeit kündbar. Szenen überlassen damit Chancen ebenso wie die Risiken der existenziellen Sorge, also der Sinngebung und der materiellen Ausstattung dem einzelnen Handelnden – auch im Hinblick auf seinen Status als Mitglied;
- ihre thematische (und nur im Ausnahmefall personale) Fokussierung. Szenen organisieren sich nicht aufgrund ähnlicher sozialer Lagen, sondern aufgrund des Interesses an einem gemeinsamen Thema. Sie sind Ausdruck der habituellen, affektiven, ästhetischen und (manchmal auch) intellektuellen „Gesinnungsgenossenschaft“ hochgradig individualitätsbedachter Einzelner;
- ihr partieller, nicht exkludierender Charakter. Auch in Szenen herrschen Regeln, Relevanzen und Routinen, auch in Szenen gibt es Weltdeutungsschemata und Erklärungsmuster – allerdings nur mit lebensbereichs-, themen- oder gar situationsspezifischer Geltung. Daraus folgt, dass der Einzelne diese kleinen

19 Vgl. Daiber, Karl-Fritz, Religiöse Gruppenbildung als Reaktionsmuster gesellschaftlicher Individualisierungsprozesse, in: Gabriel, Karl (Hg.), Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität, Gütersloh 1996, 86-100; Gebhardt/Engelbrecht/Bochinger, Selbstermächtigung.

20 Vgl. Gebhardt, Winfried, Die *Verszenung* der Gesellschaft und die Eventisierung der Kultur. Kulturanalyse jenseits traditioneller Kulturwissenschaften und Cultural Studies, in: Göttlich, Udo/Albrecht, Clemens/Gebhardt, Winfried (Hg.), Populäre Kultur als repräsentative Kultur. Die Herausforderung der Cultural Studies, Köln 2002, 287-305; Hitzler, Ronald/Bucher, Thomas/Niederbacher, Arne, Leben in Szenen. Formen jugendlicher Vergemeinschaftung heute, Wiesbaden 2005.

„Teilzeit-Welten“ nicht mehr als aufdringlich, mit dem Anspruch auf Alternativlosigkeit erlebt, sondern als wähl- und abwählbare Optionen.

Szenen lassen sich also als Gruppen von Menschen begreifen, die für eine gewisse Zeit ein gemeinsames Interesse teilen und deswegen zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten zusammenkommen. Im religiösen Feld gruppieren sich Szenen oftmals um „charismatische“, manchmal auch nur um hinreichend „prominente“ Personen. Der „etwas besondere Seelsorger und Prediger“, zu dem die Leute in den Sonntagsgottesdienst von weither anreisen, sprengt ebenso das Parochieprinzip und gründet religiöse Szenen wie Frère Roger Schutz mit seiner Taizé-Bewegung oder christlich-charismatische „Heiler“ und „Zen-Meditations-Benediktiner“. Religiöse Szenen gruppieren sich aber auch oft um so genannte „offene Institutionen“, d.h. von der Amtskirche nur mangelhaft kontrollierte Institutionen, wie es beispielsweise einige kirchliche Bildungswerke, Hochschulgemeinden oder der „Weltgebetsstag der Frauen“ sind. Selbst viele der traditionalistischen Gruppen und der so genannten Neuen Geistlichen Gemeinschaften innerhalb der Katholischen Kirche lassen sich im gewissen Sinne als Szenen bezeichnen, auch wenn manche dieser Gemeinschaften eine feste hierarchische Struktur besitzen. Denn sie stellen die »Option« entweder für den traditionellen Katholizismus oder für ein Leben in – weitgehend selbst definierter – katholischer Spiritualität zur individuell verantwortbaren Entscheidung und grenzen sich damit deutlich gegen die »geführte« traditionelle Kirchengemeinde ab. Hinzu kommt – jedenfalls bei den Neuen Geistlichen Gemeinschaften –, dass diese aufgrund ihrer »spirituellen Orientierung«, die im Kern immer ein individualisierendes, wenn nicht sogar anarchistisches Element enthält,²¹ großen Wert auf eine innere Unabhängigkeit gegenüber der Amtskirche und einen gestaltungsfähigen Freiraum legen. Auch wenn einige von ihnen heute zu »Lieblingen der Bischöfe« geworden sind, die lange Dauer ihrer Eingliederung in die Struktur der Katholischen Kirche liefert den Beweis dafür.

In der Regel lässt sich nun sagen, dass Menschen, die sich in religiöse Szenen begeben, am Leben ihrer Herkunftsgemeinde nicht mehr interessiert sind. Denn im Vergleich zu herkömmlichen religiösen Sozialformen wie der Parochie oder dem Kolpingsverein sind Szenen weitaus offener, in ihrem Normierungsanspruch unverbindlicher und im Weltdeutungsanspruch individualistischer. In Szenen kann man seine je individuellen und aktuellen religiösen Bedürfnisse befriedigen, ohne sich dauerhaft binden zu müssen. Dementsprechend häufig lässt sich auch ein „Wandern“ von religiöser Szene zu religiöser Szene beobachten.²²

21 Vgl. Troeltsch, Ernst, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1994, 967f.

22 Vgl. Gebhardt/Engelbrecht/Bochinger, Selbstermächtigung.

Eng mit der Verszenung hängt nun der Trend zur Eventisierung der Religion zusammen, weil locker und offen organisierte Szenen nur auf so genannten „Events“ ihr zur Aufrechterhaltung der „Gemeinschaft“ notwendiges Wir-Gefühl aktualisieren, herstellen und intensivieren können. Events sind Veranstaltungsformen, die – perfekt organisiert und zumeist monothematisch zentriert – unterschiedlichste Erlebnisinhalte und Erlebnisformen zu einem nach primär ästhetischen Kriterien konstruierten Ganzen zusammenbinden. In einer sich zunehmend differenzierenden, ja partikularisierenden Welt scheinen Events eine der wenigen Möglichkeiten zu sein, die es noch erlauben, die Erfahrung von „Einheit“ und „Ganzheit“ zu machen, weil sie Erlebnisformen anbieten, die nicht nur den Intellekt, sondern alle Sinne ansprechen.²³ Und in der Tat: Gerade in den letzten Jahren können wir eine sprunghafte Zunahme von religiösen Events feststellen: die Diözesanjugendfestivals „Jugend + Kirche + X“, die Katholischen Weltjugendtage mit dem „Superpapst als Pop-Star“, die europäischen Jugendtreffen von Taizé, die Missionsdiscos der evangelikalen Pro-Christ-Bewegung, Esoterikmessen mit christlich-mikrobiotischem Unterhaltungsprogramm locken Hunderttausende von Besuchern an.²⁴ Auch die Kirchentage beider Konfessionen, einstmals Ausdruck eines organisierten Vereinschristentums, nehmen immer mehr den Charakter eines Events an.²⁵ Interessant ist nun die Beobachtung, dass an solchen Events sehr viele Menschen teilnehmen, die zuhause mit ihrer lokalen Kirche nichts zu tun haben und auch nichts zu tun haben wollen. Insbesondere die katholische Kirche, die sich fleißig solcher Events bedient, sieht diese Gefahr durchaus. So fordert der Osnabrücker Jugendbischof Franz-Josef Bode auf den Weltjugendtagen die versammelten erlebnisbereiten Jugendlichen immer wieder dazu auf, „unter dem Seil ein Netz des Glaubens zu spannen, das dauerhaft hält und auch in den Alltag hineinwirkt“. Ob er damit mehr als die Rolle des mahnenden Animateurs spielen kann, ist freilich zu bezweifeln. Neuere Forschungsergebnisse zum Weltjugendtag in Köln legen jedenfalls die Vermutung nahe, dass die von den Veranstaltern so oft postulierte

23 Vgl. Gebhardt, Winfried, Feste, Feiern und Events. Zur Soziologie des Außergewöhnlichen, in: Gebhardt, Winfried/Hitzler, Ronald/Pfadenhauer, Michaela (Hg.), *Events*. Soziologie des Außergewöhnlichen, Opladen 2000, 17-32; Forschungskonsortium Weltjugendtag, Mega-Party Glaubensfest. Der XX. Weltjugendtag der Katholischen Kirche in Köln 2005. Erlebnis – Medien – Organisation, Wiesbaden 2007 (im Druck).

24 Vgl. Ebertz, Michael N., Transzendenz im Augenblick. Über die „Eventisierung“ des Religiösen – dargestellt am Beispiel der Katholischen Weltjugendtage, in: Gebhardt/Hitzler/Pfadenhauer, *Events* 345-362.

25 Vgl. Hürten, Heinz, Spiegel der Kirche – Spiegel der Gesellschaft? Katholikentage im Wandel der Welt, Paderborn 1998; Schroeter, Harald, Kirchentag als Gesamtkunstwerk. Ein Bericht über seine kulturellen Dimensionen, in: Donner, Helmut (Hg.), *Kirche und Kultur in der Gegenwart*. Beiträge aus der evangelischen Kirche, Frankfurt 1996, 326-342.

„Nachhaltigkeit“ des Events wohl nur in der Vorfreude auf den nächsten Weltjugendtag besteht.²⁶

3.3 Spiritualisierung und Ästhetisierung

Ebenso wie die bisher genannten Trends sind auch „Spiritualisierung“ und „Ästhetisierung“ keine auf das religiöse Feld beschränkten Entwicklungen, sondern gelten allgemein. Sie sind Teil der von Gerhard Schulze diagnostizierten *akzelerierenden Erlebnisorientierung* in „spätmodernen“ Gesellschaften, die sich dem Projekt des „schönen Lebens“ verschrieben haben. Gemeint ist damit das Folgende: Bedingt durch das Ansteigen des Lebensstandards, die quantitative Zunahme der Freizeit, die Expansion der Bildung, den technischen Fortschritt im allgemeinen, der revolutionären Vervielfältigung medialer Angebote im besonderen und der Auflösung starrer biographischer Muster wandelt sich in allen sozialen Schichten und Milieus auch der Bedeutungsinhalt dessen, was ein Erlebnis sein soll. Der verantwortungsvolle Außenbezug auf das Ganze beziehungsweise „die Gemeinschaft“ geht zunehmend verloren. Erlebnis wird immer mehr als ein rein innen-, als ein rein subjektbezogener Vorgang begriffen. Erlebnis bezeichnet jetzt den Willen des Menschen, sein Handeln an dem Ziel auszurichten, vorübergehende psychophysische Prozesse positiv gewerteter Art in sich selbst herbeizuführen. Damit aber schließen Erlebnisse nicht mehr länger die Wirklichkeit, die sich der Mensch außerhalb seiner selbst vorstellt, mit ein. Erlebnisse verlieren ihre Bedeutung als umfassende, reflexiv gesteuerte und kontrollierte Prozesse, sie werden geschichtslos, zu einem Produkt des Hier und Jetzt. Erlebnis bedeutet heute, das „*lebendige Ich*“ zu spüren. Das momentane Glücksempfinden, die den Alltag sprengende „außeralltägliche“ Erfahrung, das „schöne Gefühl“, der „ultimative Kick“ – flüchtige Situationen dieser Art werden zum Inbegriff des Erlebnisses.²⁷

Der Trend hin zur „Spiritualisierung“²⁸ muss im Rahmen dieser allgemeinen Entwicklung einer wachsenden Subjektzentrierung betrachtet werden. Er ist – jedenfalls im amtskirchlichen Kontext – nur angemessen als *Protestbewegung* zu verstehen, beinhaltet er doch deutlich zu erkennende anti-institutionelle (gegen Kirche und Universitätstheologie gerichtete), anti-intellektuelle (gegen die so ge-

26 Vgl. Gebhardt, Abenteuer; Forschungskonsortium Weltjugendtag.

27 Vgl. Schulze, Gerhard, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Frankfurt/New York 1992, 58ff.

28 Vgl. Knoblauch, Hubert, Einleitung – Soziologie der Spiritualität, in: ZfR 2 (2005) 123-132. Ebertz, Michael N., „Spiritualität“ im Christentum und darüber hinaus. Soziologische Vermutungen zur Hochkonjunktur eines Begriffs, in: ZfR 2 (2005) 193-208.

nannte Wortfrömmigkeit gerichtete) und anti-rationalistische (gegen das Primat der Vernunft gerichtete) Elemente.

- Spiritualisierung verweigert sich der Unterwerfung unter die normativen Vorgaben der institutionalisierten Religion und dem Machtanspruch ihrer Führer und stellt die „*eigene religiöse Kompetenz*“ in den Mittelpunkt. Es ist der Einzelne, der seinen eigenen Weg hin zu „Gott“ zu finden hat – und der Weg, der dahin führt, ist ein individueller Weg. Das schließt freilich nicht aus, dass sich mehrere für eine gewisse Zeit gemeinsam auf den gleichen Weg machen (typischerweise in szeneartigen Gemeinschaftsformen). „*Ich möchte noch von Zeit zu Zeit mein eigenes Glaubensbekenntnis schreiben dürfen. Und das muss sich wandeln dürfen bis an mein Lebensende!*“ – diese Aussage eines „wandernden“ Kirchenmitglieds steht exemplarisch für diesen Trend.

- Spiritualisierung richtet sich gegen eine – unterstellte – starre und lebensfremde Universitätstheologie und Kirchendogmatik. In der einen (häufigeren) Variante vertritt sie eine ich-zentrierte *Spaß- und Freude-Religion*, in deren Mittelpunkt „individuelles Wohlbefinden“ steht und die sich gegen „*lebensfeindliche*“ und „*lustfeindliche*“ Lehre und Praxis der Amtskirche richtet. Dementsprechend spielen hier die klassischen Fragen der Religion wie „Schuld“, „Sühne“, „Sünde“, „Gerechtigkeit“, „Vergebung“, „Unterordnung“, „Gehorsam“ oder die Erklärung des „Bösen“ nur eine unbedeutende Rolle. Die andere (weniger häufigere) Variante vertritt ein *traditionales, vormodernes und dezidiert anti-individuelles* Religionsmodell, das der Amtskirche vorwirft, sich schon allzu sehr mit der Moderne eingelassen und Zugeständnisse an den „Zeitgeist“ gemacht zu haben, und die Rückkehr zu den alten „Werten“ und „Normen“ fordert, teilweise auch versucht, diese wieder in revitalisierten traditionellen Gemeinschaftsformen zu leben.

- Spiritualisierung richtet sich gegen die Parzellierung der religiösen Erfahrung, gegen die Dominanz der Vernunft und des Wortes als einzig legitime Quelle religiöser Erkenntnis. Gesucht wird hingegen nach „*ganzheitlichen*“, „*authentischen*“, „*echten*“ Erfahrungen des „Göttlichen“ – was in der Regel entweder zur Orientierung an „pantheistischen“, „naturreligiösen“ Vorstellungsmodellen, zur geforderten Rückkehr zu den so genannten „Ursprungswahrheiten“ oder zur „Reinheit der Schrift“ oder aber – auch dies ist zu beobachten – zur Kombination von beidem führt.

Insbesondere aus diesem letztgenannten Widerstand leitet sich der zweite Trend hin zur Ästhetisierung der Religion ab. Ästhetisierung heißt, dass zunehmend alte *religiöse Rituale und Lebensformen* oder neue *religiöse performances* und *spektakuläre Inszenierungen von Religion*, wie es beispielsweise einige der neuen „Jugendkirchen“ tun, gesucht werden, die Religion auch körperlich und mit allen Sinnen, also anschaulich erfahren und gelebt werden lassen. Kerzengottesdienste, Lichterprozessionen, Laserprojektionen in der Kirche haben Konjunktur. Das mit Abstand attraktivste Angebot auf dem evangelischen Kirchentag

in Frankfurt am Main war der „Feuergottesdienst“. Auf dem Weltjugendtag in Köln war für viele der jugendlichen Teilnehmer die ergreifendste Veranstaltung die Vigil mit dem Papst am Vorabend des Abschlussgottesdienstes. „*Da ging mein Herz auf und ich habe Gott gespürt, als ich die vielen Lichter sah!*“, so fasste ein junges Mädchen ihre Erlebnisse zusammen. Kollektive Zen-Meditationen, liturgische und meditative Tänze, Liedchoreographien zu Sakro-Pop-Klängen finden immer mehr Interesse, weil sie im Bewusstsein der Teilnehmer die „ganzheitliche“ Erfahrung von „Körper-Seele-Geist“ ermöglichen. Gesucht wird überall das *totale religiöse Erlebnis*, das „ganz einfach schön ist“, das einem „wohl tut“ und einem für einen Moment „eins sein lässt mit dem Universum“ oder die Geborgenheit einer in der Sicherheit der Tradition aufgehobenen festen Gruppe. Gesucht wird also – angesichts der zunehmenden Parzellierung der modernen Lebenswelt – entweder die situative und deshalb außeralltägliche *Wieder-verzauberung der Welt* im religiösen Event, die von der „kalten Rationalität“ der alltäglichen Lebenswelt entlastet oder der sichere Hort von Gesinnungsgemeinschaften, die vor den Zumutungen der parzellierten Moderne schützen.

3.4 Methodisierung und Technisierung

Als letzter Trend lässt sich schließlich die zunehmende Methodisierung und Technisierung des Religiösen nennen. In entdogmatisierten, ich-zentrierten Frömmigkeitsstilen, in denen Wahrheit nicht mehr dogmatisch festgeschrieben und institutionell gesichert ist, wird „Wahrheit“ individuell definierbar, interpretierbar und verfügbar und damit in letzter Konsequenz „unsicher“ und „ungewiss“. Wo es aber nur noch Wahrheiten gibt und keine Wahrheit mehr, verliert „Wahrheit“ an Wert und der „Weg“, der zur Wahrheit führt, gewinnt an Bedeutung. Wahrheit steht nicht für immer und ewig fest, sie muss vielmehr gefunden oder entdeckt werden. Glaube besteht nicht mehr in der Akzeptanz vorgegebener Wahrheiten, sondern ist ein „*lebendiger Prozess*“ – dynamisch, ungerichtet und unabgeschlossen. Der Weg wird zum Ziel, die Art und Weise, wie der Weg bewältigt wird, also die Methoden und Techniken des je spezifischen „Vorsichreitens“ treten in den Mittelpunkt des religiösen Erlebens.²⁹ Die Form wird wichtiger als der Inhalt. Gleichzeitig – und damit verbunden – erobert eine pragmatische Einstellung zur Religion Terrain. Es geht darum, Angebote „auszutesten“ und zwar gemäß dem Motto: „*Was hilft, ist gut*“. Dementsprechend gewinnen Bewusstseinssteigerungstechniken (wie Yoga, Zen etc.), Psychotherapien (wie Enneagramm, Märchen-Psychoanalyse à la Drewermann, Heilungsgottesdienste etc.), Körper- und Körpererfahrungstechniken (wie meditativer, li-

29 Vgl. Gebhardt/Engelbrecht/Bochinger, Selbstermächtigung; Groß, Paradiese.

turgischer Tanz, Bibliodrama, aber auch Sakro-Pop-Konzerte etc.) ebenso an Bedeutung wie die technisch vor- und durchorganisierte „totale“ Spiritualitätserfahrung in religiösen Events oder die gewollte Unterwerfung unter traditionale Werte und Regeln nicht nur in Schweigeseminaren oder Erlebnisexerzitien.

4. Schlussbemerkung

Die These von der zunehmenden Säkularisierung in modernen westlichen Gesellschaften greift zu kurz. Religion gibt es auch heute noch und wird es auch weiterhin geben. Entscheidend scheint mir zu sein, dass die institutionalisierte Religion, vor allem in Form der beiden christlichen Kirchen ihr Kompetenzmonopol für Religion und damit ihre Herrschaft über das Verhalten und Handeln der Menschen weitgehend verloren hat und weiterhin verlieren wird. Dieser „Machtverlust“ der Kirchen hat zwei deutlich beobachtbare Konsequenzen:

- Die „religiös Unmusikalischen“ brauchen sich nicht länger verstecken und so tun, als ob sie „brave Christen“ wären, sondern können den „Sinn des Lebens“ auch in rein profanen Aktivitäten wie Erfolg im Beruf, in einem harmonischen Familienleben, in der Wissenschaft und ihren Fortschrittsutopien,³⁰ in ästhetisierten Jugendszenen wie beispielsweise der Gothic- oder Techno-Szene, im Fußballstadion, im bürgerlichen Opernfestspiel, beim Musical-Besuch oder beim Bungee-Jumping und Vertical-Skating suchen und finden.³¹

- Und die „religiös Musikalischen“ basteln sich zunehmend ihre eigene Religion aus dem ständig wachsenden Angebot „spiritueller“ Botschaften und Techniken selbst und befriedigen ihre religiösen Bedürfnisse dort, wo sie sich wohl fühlen – und das kann durchaus noch unter dem schützenden Dach der Kirche und im Kontext eines christlichen Grundverständnisses sein. Nicht umsonst spielen sich viele der oben genannten Aktivitäten in Gemeindezentren oder in kirchlichen Bildungshäusern ab, manchmal von der Kirchenleitung toleriert, manchmal vor ihr versteckt im Geheimen.

Das heißt nicht, dass die Kirchen in nächster Zukunft verschwinden werden. Dazu sind sie als bürokratische Organisationen zu eng mit den wohlfahrtsstaatlichen Systemen spätmoderner Gesellschaften verbunden. Sie werden als Dienstleistungsorganisationen auch weiterhin Anerkennung, als „moralische Mahner“ in ökonomisch-politischen Auseinandersetzungen auch weiterhin Auf-

30 Vgl. Wohlrab-Sahra/Karstein/Schaumburg, Spiritualität.

31 Vgl. Honer, Anne/Kurt, Ronald/Reichert, Jo (Hg.), Diesseitsreligion. Zur Deutung der Bedeutung moderner Kultur, Konstanz 1999; Isenberg, Wolfgang/Sellmann, Matthias (Hg.), Konsum als Religion. Über die Wiederverzauberung der Welt, Mönchengladbach 2000; Gebhardt, Versenung; Schmidt, Axel/Neumann-Braun, Klaus, Die Welt der Gothics. Spielräume düster konnotierter Transzendenz, Wiesbaden 2004.

merksamkeit finden. Als „Lebensführungsmächte“, deren dogmatische Glaubensvorgaben und normative Handlungsanleitungen verbindlich zu befolgen sind, werden sie freilich immer unbedeutender. Hier ist ihre Botschaft nur noch ein Angebot unter vielen anderen, das gewählt werden kann oder auch nicht. Sorgen darüber muss sich freilich nur derjenige machen, der der Überzeugung ist, dass das Modell der bürokratischen Gnadenanstalt,³² so wie es sich im 19. Jahrhundert in Westeuropa entwickelt hat, das einzig funktionierende Modell von Kirche und Religion sein darf.

32 Vgl. Ebertz, Erosion.