LUHMANN, N. (1980): *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 1*, Frankfurt a. M.
LUHMANN, N. (1984): *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a. M.
LUHMANN, N. (1989): *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd. 3*, Frankfurt a. M.
LUTHER, M. (1906-1961): *Werke. Kritische Gesamtausgabe. Die Deutsche Bibel. 12 Bde*, Weimar.
LUTHER, M. (1883ff.): *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar, [LUTHER].
OBENAUER, K. J. (1921): *Goethe in seinem Verhältnis zur Religion*, Jena.
POPITZ, H. (1987): Autoritätsbedürfnisse. Der Wandel der sozialen Subjektivität, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 39/3*, S. 633-647.
ROUSSEAU, J.-J. ([1762]1978): *Emile. Oder über die Erziehung*, hgg. von M. Rang, Stuttgart.
SARAN, F. (1914): *Goethes „Mahomet" und „Prometheus"*, Halle.
SIMMEL, G. (1968): *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*, hgg. von M. Landmann, Frankfurt a. M.
SIMMEL, G. (1984): *Das Individuum und die Freiheit. Essays*, Berlin.
SOEFFNER, H.-G. ([2]1995): Luther – Der Weg von der Kollektivität des Glaubens zu einem lutherisch-protestantischen Individualitätstypus, in: ders., *Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags, 2*, Frankfurt a. M. , S. 20-75.
SOEFFNER, H.-G. (1998a): Handeln im Alltag, in: Schäfers, B. & Zapf, W. (Hg.), *Handwörterbuch zur Gesellschaft Deutschlands*, Opladen, S. 276-287.
SOEFFNER, H.-G. (1998b): Zum Verhältnis von Kunst und Religion in der „Spätmoderne", in: Fritz-Assmus, D. (Hg.), *Wirtschaftsgesellschaft und Kultur* (Beiträge zur Wirtschaftspolitik, 70), Bern/Stuttgart/Wien, S. 239-255.
SPALDING, J. J. ([1749]1794): *Die Bestimmung des Menschen. Neue, vermehrte Auflage*, Leipzig.
VORLÄNDER, K. ([3]1911): *Geschichte der Philosophie. 1. Bd*, Leipzig.
WILLEMS, H. (1994): *Psychotherapie und Gesellschaft. Voraussetzungen, Strukturen und Funktionen von Individual- und Gruppentherapien*, Opladen.
WILLEMS, M. (1995): *Das Problem der Individualität als Herausforderung an die Semantik im Sturm und Drang*, Tübingen.
ZIMMERMANN, R. CH. (1969): *Das Weltbild des jungen Goethe. Studien zur hermetischen Tradition des deutschen 18. Jahrhunderts. Bd. 1*, München.

*Ronald Hitzler*

# Individualisierung des Glaubens
## Zur religiösen Dimension der Bastelexistenz[1]

## 1 Die Sinnkrise der Institutionen

Institutionelle Sinngebung basiert auf bzw. leitet sich her von Werte- und Normensystemen, die typischerweise von einschlägig befaßten – und bestallten – Experten mehr oder weniger kanonisch auf-, aus- und gelegentlich auch umgebaut und somit stabilisiert werden (vgl. BERGER & LUCKMANN 1969: 98ff.). Damit verbindet sich prinzipiell der Anspruch, die alltäglichen und vor allem auch die außergewöhnlichen Existenzprobleme der Menschen en gros und en detail zu erklären und zu klären und so (verbindlich gemeinte) Lösungen zu ihrer Bewältigung bereitzustellen.

Wenn dergestalt von der Idee und Zielsetzung her das menschliche Dasein *insgesamt*, von seinem Anfang bis zu seinem Ende oder gar darüber hinaus und über alle Verrichtungen, Verflechtungen und Verstrickungen hinweg, in seiner Individualität *und* in seiner Sozialität also, sinnhaft überwölbt bzw. integriert werden soll, dann sprechen wir von *religiösen* Deutungsmustern bzw. Sinnsystemen. Und deren institutionelle Verwaltung – jedenfalls im jüdisch-christlichen Kulturkreis – nennen wir in aller Regel 'Kirche'. Kirchen erheben traditionellerweise einen Anspruch auf das Deutungsmonopol des von ihnen verwalteten und vermittelten Sinnsystems. Aber in manchen Phasen der Geschichte und Geschichten der Menschen (z. B. auch in jener der Spätantike) gelingt es mehreren oder vielen institutionellen Sinn-Anbietern *zugleich*, in einer Gesellschaft bzw. in einem Kulturkreis 'auf den Markt des Glaubens' zu drängen und miteinander 'um die Gunst des Publikums' zu streiten (vgl. dazu BERGER 1973).

Oft läßt sich dieser Streit (mehr oder weniger rasch und mehr oder weniger rigoros) im Rekurs auf mehr oder minder glaubensfremde Machtmittel zugunsten eines der Anbieter beilegen. Manchmal aber gelingt dies – bis auf weiteres – *nicht* (mehr). Dann gelten (bestimm-

[1] Dieser Text nimmt Argumentationen aus HITZLER 1996 sowie aus HITZLER 1999a auf und stellt sie in einen Zusammenhang mit religionssoziologischen Schriften von HANS-GEORG SOEFFNER.

te) Normen und Werte eben nicht mehr für 'alle' Lebensbereiche, nicht mehr verbindlich und auch nicht mehr für 'alle' Menschen.

Daß in solchen Zeiten (gravierender sozialer Veränderungen) eine (auch) 'metaphysische' Verunsicherung um sich greift, daß Orientierungsprobleme zunehmen und daß infolgedessen ein erhöhter Bedarf nach 'stimmigen' (Welt-) Deutungsangeboten zu registrieren ist, diese Erkenntnis gehört – seit den 'Klassikern' – zum gesicherten Wissensbestand der Sozialwissenschaften. Ebenso unbestritten ist, daß sich Menschen in der „posttraditionalen Gesellschaft" (GIDDENS 1993 und 1996) einer rapiden Entwertung ihres Wissens und ihrer Handlungskoordinaten ausgesetzt sehen. Intellektuelle (und) Institutionenverwalter unterschiedlichster Provenienz scheint dies gleichwohl immer wieder aufs Neue zu Fragen zu nötigen, wie: Wieviel Auflösung verträgt der Mensch? Wo und wie können Koordinaten und Grenzen, Eckwerte und Sinnbezüge gefunden und befestigt werden?

Vor allem Institutionen, deren explizite Funktion darin besteht, den Umgang der Menschen mit außeralltäglichen Erfahrungen zu organisieren – in unserem Kulturkreis also gerade auch den Kirchen –, eignet ein chronisches Interesse an solchen Fragen der (symbolischen bzw. rituellen) Sinnproduktion und -distribution. Und insbesondere stets dann, wenn sich bei den Verwaltern und Vertretern dieser Institutionen – warum auch immer – wieder einmal der Eindruck verbreitet, *ihre* Vorstellungen von und *ihre* Routinen bei der Beeinflussung und Mitgestaltung dieser Sinnsetzung und -vermittlung würden obsolet oder sonstwie problematisch, wähnen sie schnell nicht nur sich, auch nicht nur manche Menschen, sondern sogleich 'die Gesellschaft' in einer, wenn nicht gar in *der* Sinnkrise schlechthin.

Diese Rede von der 'Sinnkrise' verdeckt jedoch zunächst einmal, daß das meiste dessen, was dabei zur Debatte steht, Rückwirkungen mangelnder Flexibilität jeweiliger institutioneller 'Antworten' auf die tatsächlichen 'Fragen' der Individuen sind. Hinter der Rede von der Sinnkrise verbirgt sich also weniger ein symptomatisches *individuelles* Defizit als vielmehr die Irritation von Traditionsorganisationen dadurch, daß die hinlänglich erfolgreiche *institutionelle* Sinn(durch)setzung zusehends problematisch wird. Entgegen der Rhetorik einschlägiger Institutionenverwalter und mancher 'freischaffender', sich als Zeit-, Kultur- und Gesellschaftskritiker gerierender Institutionenverteidiger sprechen werturteilsenthaltsamere Diagnostiker deshalb lieber (erst einmal) von Meinungs-, Deutungs-, Glaubenspluralismus, wenn und weil „an die Stelle des Konsenses über gemeinsame Normen der Konsens (tritt), daß es solche gemeinsamen Normen kaum mehr gibt" (SOEFFNER 1995: 17).





Das typische bzw. symptomatische *subjektive* Problem, das Menschen haben, wenn sie unter dergestalt pluralistischen Rahmenbedingungen leben, besteht darin, daß sie tatsächlich keine andere Wahl haben, als zu wählen – zu wählen zwischen den konkurrierenden Sinnangeboten.[2] Diese Sinnangebote haben zwar ganz unterschiedliche 'Reichweiten': Manche sind, oberflächlich betrachtet, kaum mehr als elaborierte technische Anweisungen zur Bewältigung spezifischer Probleme (mit der Figur, mit dem Alter, mit dem Geld, mit der Schlaflosigkeit, mit Drogen, mit dem Lebenspartner, mit den Kindern, mit Kollegen, usw.), andere greifen abstraktere Kategorien von 'Betroffenheit' auf (z. B. ökologische, geschlechtliche, generationelle, ethnische, nationale oder auch – bedingt – ökonomische). Und nur wenige dieser Sinnangebote weisen auch nur einigermaßen *systematisierte* religiöse Qualitäten im vorgenannten Verstande auf (vgl. dazu auch KNOBLAUCH 1991). D. h., sie enthalten „weder einen generalisierten Anspruch auf Verpflichtung, noch bieten sie Anlaß zu einer kollektiven Auseinandersetzung mit einem bestimmten Weltbild" (SOEFFNER 1994: 296). Gleichwohl „weisen sie den einzelnen ein in die Zuordnungsmöglichkeiten der Symbole – und, sofern er sich für eine Welt-Anschauung entscheidet, in die gesellschaftlichen Zuordnungsmöglichkeiten, die ihm durch diese Wahl offen stehen und verschlossen werden" (SOEFFNER 1993a: 5).

Insofern zwingt dieser Pluralismus 'kleiner' und 'großer' Deutungssysteme eben auch Kirchen dazu, ihren Anspruch auf das Monopol zur Interpretation des Lebens- und Weltsinns zumindest rhetorisch zu relativieren – zugunsten einer sozusagen 'marktförmigen' Angebotspräsentation: „Wie sehr auch die Kirchen in diese Gesamtentwicklung eingezogen sind, zeigen die 'Märkte der Möglichkeiten', eine Einrichtung zur Selbstausstellung unterschiedlicher Gruppierungen auf den evangelischen Kirchentagen der letzten Jahre" (SOEFFNER 1994: 295f., Fußnote 10, vgl. dazu ausführlich SOEFFNER 1993b und 1998).

## 2 Das Dilemma der Kirchen

Zwar sind die christlichen Kirchen – in diesem unserem Land ebenso wie in vielen anderen Ländern – auch heute noch z. B. in nahezu

[2] „Wir leben als einzelne innerhalb einer relativ offenen Optionsgesellschaft, in der wir Wahlen treffen müssen zwischen Weltanschauungen, Verfassungen und Zugehörigkeiten" (SOEFFNER 1998: 242). – Zu aktuell gesellschaftlich approbierten Formen des Wählens unter unterhaltsamen Sinnangeboten – und unter sinnlichen Unterhaltungsangeboten – vgl. auch SOEFFNER (1992c).

allen Gremien unmittelbar oder zumindest mittelbar vertreten, in denen politische Entscheidungen gefällt werden (solche Entscheidungen also, die auf die Herstellung kollektiver Verbindlichkeiten abzielen).[3] Die Kirchen als Institutionen und Organisationen sind mithin nach wie vor virulente Träger politischer Macht. Zum einen sind sie dies aber neben und zum Teil in Konkurrenz mit anderen Lobbyisten. Und zum anderen spielen die Kirchen im *praktischen Alltag* von immer mehr Menschen eine immer marginalere bzw. gar keine (positive) Rolle mehr (vgl. dazu SOEFFNER 1995 und 1993a).

Eine Zeitlang wurde aus diesem Umstand von einschlägig befaßten Analytikern kurzgeschlossen, die Menschen würden areligiös(er). Inzwischen wissen wir, daß dem keineswegs so ist, sondern daß vielmehr die religiösen Bedürfnisse lediglich zunehmend *außerhalb* bzw. jenseits der Kirchen verrichtet werden (vgl. dazu LUCKMANN 1980a). D. h.: „Wo es zur Aufgabe wird, sich eine Religion zu wählen, ist 'religiös sein' und 'eine Religion haben' nicht mehr ganz selbstverständlich dasselbe, sondern religiös zu sein, ist in der Praxis *Voraussetzung* dafür, sich für einen Glauben entscheiden zu wollen" (SOEFFNER 1994: 310; vgl. auch BERGER 1980).

Dazuhin wissen wir auch, daß gerade viele Menschen, die sich (doch) für einen kirchengebundenen Glauben entscheiden und sich als Gemeindemitglieder engagieren, ihrer Kirche als Organisation (und Institution) kritisch und mit Vorbehalt gegenüberstehen (vgl. dazu ausführlich EBERTZ 1998). Kurz (und mit SOEFFNER, z. B. 1994 und 1995) gesagt: Glauben ist – kaum revidierbar – von einer Vorgabe zu einer Aufgabe geworden: zu jener Aufgabe vor allem, „nicht nur an das zu glauben, *was* verborgen ist, sondern an etwas zu glauben, *weil* es verborgen ist" (SOEFFNER 1992a: 59).

So gesehen scheint, je nachdem, wie man jene biblische Metapher deuten will, „der Vorhang im Tempel" entweder im Sinne der *gelingenden* äußeren Darstellung des Numinosen hin zum faktischen religiösen Empfinden tatsächlich zu zerreißen bzw. bereits zerrissen zu sein[4], oder, wenn man den Vorhang denn eher als ein Trennendes, Abschirmendes verstehen will: immer neue und undurchdringlichere Vorhänge scheinen sich zwischen die tradierten Religions-

[3] Deshalb z. B. fungiert hierzulande auch das Finanzamt nach wie vor als „kollektiver Klingelbeutel" (SOEFFNER 1991a: 45).

[4] Vgl. SOEFFNER 1995: 15. – Vielleicht nicht zuletzt deshalb, weil die Kirchen „heute weitgehend die Fähigkeit eingebüßt (haben), das Heilige, dem sie sich verpflichtet fühlen, kunstvoll zu repräsentieren" (SOEFFNER 1998: 250), denn „der Weg vom innerlichen Gefühl zur gefühlsträchtigen Kundgabe, vom religiösen Erlebnis zur äußeren Darstellung der Innerlichkeit [...] ist mit Trivialitäten gepflastert" (SOEFFNER 1991a: 41; vgl. dazu auch z. B. SOEFFNER 1993c).



Institutionen und die immer vielfältigeren und zum Teil auch 'unsichtbareren' religiösen Praktiken der Menschen zu schieben (vgl. LUCKMANN 1991).[5]

Unter pluralistischen Bedingungen müssen auf der einen Seite mithin auch Kirchen *mit* dem (jeweiligen) Zeitgeist 'gehen' (und sich an je aktuelle Themen und Trends anpassen), wenn sie auf dem Sinnmarkt präsent bleiben wollen. Auf der anderen Seite aber verbinden die jeweiligen Anhänger gerade von Kirchen mit 'ihrer' Kirche zu großen Teilen noch immer die Erwartung auf (sozusagen auch 'morgen') 'gültige' gesamtexistentielle Sinngebung und werthaltige Gemeinschaftsstiftung. In dem Maße nun, wie eine Kirche dem letzteren Anspruch zu genügen versucht, in dem sie also auf transzendent begründeten Verbindlichkeiten, auf Dogmen, beharrt, evoziert sie – unter pluralistischen Rahmenbedingungen – zum einen ihre (ideologische) Ghettoisierung, wird also 'nach außen hin' hermetischer bzw. 'von außen her' unzugänglicher; zum anderen problematisiert sie dadurch – unter pragmatischen Gesichtspunkten – prinzipiell den Alltag ihrer Anhänger, da wie auch immer geartete *religiöse* Grundsätze der Lebensführung zumindest potentiell mit je institutionalisierten Handlungsschemata anderer funktionaler 'Bereichslogiken' (etwa der Politik, der Wirtschaft, der Wissenschaft, der Medien usw.) konfligieren.

Spannend wird die traditionelle sozialwissenschaftliche Frage nach der Relation gesamtexistentieller Deutungsmuster hie und – mehr oder weniger – funktionaler Anforderungen da gegenwärtig somit vor allem dann, wenn man nun auch das wieder einmal kritisch bedenkt, was sowohl in herkömmlichen Modernisierungstheorien im allgemeinen als auch in deren religionssoziologischer Applikation und Zuspitzung sozusagen als fragloser Gemeinplatz gilt: daß die *Privatsphäre* der Menschen als der für sie einzige, aus den 'Ansprüchen' der großen institutionellen Bereiche ausgesparte Freiraum der Sinnfindung und Lebensgestaltung verblieben sei (vgl. dazu auch

[5] In seinem Besprechungsessay zu der von HUBERT KNOBLAUCH besorgten Übersetzung und Neuauflage des ob seines radikalen Funktionalismus anhaltend umstrittenen religionssoziologischen Klassikers von Luckmann konstatiert SOEFFNER (1993a: 2): „Auch die empirische Religionssoziologie wagte sich (im Anschluß an LUCKMANN – R. H.) in bisher gemiedene Felder und fand einen neuen theoretischen Zugang zu dem in westlichen Industrienationen seit langem zu beobachtenden, scheinbar paradoxen Phänomen abnehmender 'Kirchlichkeit' der Gesellschaften und ihrer Bürger bei zunehmender Religiosität der Individuen." – Als exzellentes Beispiel für eine wesentlich 'luckmannianisch' inspirierte Soziologie der *Kirche* unter den gegebenen Bedingungen eines grundlegenden sozialen Wandels sei hier MICHAEL N. EBERTZ 1998 genannt.

LUCKMANN 1980b). Anders ausgedrückt: „Was wäre, wenn das Verhältnis zwischen Individuum und gesellschaftlichem Ordnungsgefüge" eben nicht nur, wie THOMAS LUCKMANN (1991: 47) erwägt, „mit dem *Aufkommen* (Unterstreichung R. H.) der modernen Gesellschaft eine radikale Veränderung erfahren hätte", sondern wenn dieses Verhältnis im Übergang zu einer 'anderen' Moderne sich nochmals grundlegend zu verändern im Begriff stünde?

## 3 Der banale Existenzbastler

Eine dergestalte Anfrage an die die bisherige Moderne prägende Vorstellung einer aus dem öffentlichen Leben ausgesparten 'Privatsphäre' findet sich m. E. gegenwärtig insbesondere im sogenannten Individualisierungs-Ansatz (vgl. dazu die Beiträge in BECK & BECK-GERNSHEIM 1994, BECK & SOPP 1997, BECK 1997; vgl. auch BERGER 1996): Mit der Idee des gegenüber der bisherigen Moderne sich signifikant 'entprivatisierenden' privaten Alltagsvollzugs unter Individualisierungsbedingungen befassen sich z. B. ELISABETH BECK-GERNSHEIM (1983) und ULRICH BECK (1995) unter dem Stichwort 'Eigenes Leben'. GERHARD SCHULZE (1992) thematisiert vor allem das Moment der 'Erlebnisorientierung'. PETER GROSS (1994 und 1999) spricht über 'Multioptionalität' und 'Ich-Jagd'. HEINER KEUPP (1988 und 1994) präferiert den Begriff 'Patchwork-Identität'. Und ich versuche, banale Handlungsprobleme, wie sie symptomatischerweise mit Individualisierung einhergehen, von der Idee der 'Bastelexistenz' her zu beschreiben (z. B. in HITZLER 1994, 1996 und 1999b; HITZLER & HONER 1994a und 1994b).

Eines der *zentralen* Handlungsprobleme ist dabei die zweifellos gerade religionssoziologisch virulente Frage der Bedürfnisse nach und der Möglichkeiten zur Vergemeinschaftung unter Individualisierungsbedingungen. Denn „Religion und Kultur leben von der Ausrichtung des einzelnen am Kollektiv. Religiosität dagegen ist die Einstellung des einzelnen *gegenüber* anderen, der Gesellschaft und auch sich selbst als Gemeinschaftswesen" (SOEFFNER 1994: 307). Ganz dem entsprechend lautet der zentrale Befund der Individualisierungstheorie, daß im Zuge fortschreitender Modernisierung die Menschen typischerweise herausgelöst werden aus traditionellen Bindungen und Sicherheiten und – somit ohne für sie verläßliche Entscheidungskriterien – statt dessen auf eine Überfülle heterogener und oft antagonistischer, sozial teils mehr, teils weniger stimmig vor-organisierter Lebensstilpakete, Sinnkonglomerate und Ideologiegehäuse verwiesen sind.



Die in diesem Theorie-Rahmen zu verortende Idee der *Bastelexistenz* besagt nun, daß infolge dieser allgemeinen strukturellen Entwicklung immer mehr Menschen immer häufiger, eher früher als später, im Laufe ihres Lebens lernen müssen, diesem ihrem je eigenen Leben selber einen ihnen – und zumindest im Bedarfsfalle auch anderen Akteuren – verständlichen Sinn zu geben, daß sie also z. B. irgendwann und irgendwie damit konfrontiert sein werden, daß sie für ihr Leben selber verantwortlich sind, weil sie es sich in einem 'existentiellen' Sinne tatsächlich selber ausgesucht, weil sie es sich aus der Vielfalt an alternativen Optionen selber 'herausgenommen' haben. Kurz gesagt: Eine Bastelexistenz zu fristen bedeutet, aus dem, was einem aufgrund biographischer 'Zufälligkeiten' an Deutungs-, Erklärungs-, Rechtfertigungsschemata je zuhanden ist, individuell – was keineswegs bedeuten muß: besonders originell – sein Leben als *sein*, wie auch immer geartetes, 'eigenes' zusammenzustückeln.

Die Rede von der Bastelexistenz impliziert also nicht per se so etwas wie zielstrebige Lebensführung oder gar virtuose Lebenskunst (vgl. demgegenüber SCHMID 1998). Typischerweise ist der individualisierte Existenzbastler weder ein biographischer Stratege, noch ein Artist des Daseins. Typischerweise wächst er auch *nicht* „zum Gestaltungsspezialisten und Architekten seiner Person heran", wie SOEFFNER (1994: 294) es dem heutigen Menschen in einer Verallgemeinerung des lutherisch-protestantischen Sozialisationstyps unterstellt (vgl. SOEFFNER 1992a). Er ist im Normalfall noch nicht einmal in einem vernünftigen Sinne *Konstrukteur* seines eigenen Lebens, der dieses irgendwie systematisch und planvoll bewältigen würde. Der Existenzbastler ähnelt tatsächlich eher einem Do-It-Yourself-Werkler, der eben immer aus dem, was ihm gerade so zur Verfügung steht, oder was sich ohne allzu hohe 'Kosten' besorgen läßt, 'irgendwie' und 'ungefähr' das zusammenmontiert, was ihm je gerade wünschenswert, brauchbar, nützlich oder nötig erscheint.

Manche Menschen zeigen hierbei viel Geschick, andere hingegen pfuschen ihr Lebtag an ihrem Leben herum. Auch, aber keineswegs *nur* deshalb gelingt das Existenzbasteln keineswegs allen individualisierten Akteuren gleich gut: Manche Menschen haben – aufgrund ihrer Herkunft, ihrer Beziehungen, ihrer Leistungen, ihrer Skrupellosigkeit oder auch einfach aufgrund ihres Glücks – besseres Bastel-Material, andere haben schlechteres, haben sozusagen die schlechteren Karten. Und nicht wenige Menschen reagieren auf individuelle Verluste und Mißerfolge beim 'Mitspielen' mit kleineren und größeren 'Fluchten' – bis hin zur Flucht in die Verzweiflungstat und in den Tod. Aber ungeachtet dessen müssen *und* können immer mehr von uns immer offenkundiger und unabweisbarer *selber* 'für sich

Sorge tragen'.[6] Kurz: Individualisierung wird mehr und mehr zum Massenschicksal, und Existenzbasteln wird mithin zu einer Aufgabe, zu einem dauerhaften Handlungsproblem für 'jedermann' (vgl. dazu SOEFFNER 1998: S. 41).

Im sozusagen alltäglichen Normalfall stürzt dieser Umstand den 'durchschnittlichen' Existenzbastler famoserweise nun aber keineswegs in eine permanente Sinnkrise – entgegen dem Schreckensszenario massenhafter Orientierungsverluste und damit einhergehender Kollektiv-Anomien, das von den Hütern, Wahrern und Verwaltern bedeutungsstiftender Institutionen *jeglicher* Art gerne entworfen wird (und wie es auch bei SOEFFNER anklingt, wenn er konstatiert, daß der einzelne das von *ihm* 'verlangte' Maß an Autarkie und Autonomie letztlich nicht erfüllen könne – vgl. SOEFFNER 1994: 308). D. h., das typische subjektive Problem, das Menschen haben, wenn sie unter dergestalt pluralistischen Rahmenbedingungen leben, ist weniger ein *für sie selber* existentiell problematisches Sinn-Defizit, als die zunehmende Unabweisbarkeit der Erkenntnis, daß sie tatsächlich keine andere Wahl haben, als ohne transsituativ verläßliche und intersubjektiv verbindliche Kriterien zwischen diesen Angeboten zu wählen. *Im Prinzip* war das natürlich schon immer so. Aber heute – und morgen noch mehr – *realisieren* die Menschen diese ihre je individuellen Bastel-Optionen. D. h. zum einen, sie nehmen sie tatsächlich massenhaft wahr, und zum anderen, sie ziehen auch ganz praktisch ihre je subjektiven, und damit institutionell immer weniger vorhersehbaren, Konsequenzen daraus.[7]

Dieser existentielle Handlungsspielraum 'für jedermann' resultiert wesentlich aus der im Emanzipationsprogramm moderner Gesellschaften angelegten, historisch durchaus gegen Widerstände erkämpften, gleichwohl inzwischen sozusagen strukturell auferlegten Freisetzung des einzelnen aus verbindlichen Denk- und Verhaltensnormen. Infolge der dergestalt realisierten kollektiven Individualemanzipation steht im Übergang zu einer 'anderen' (wie auch immer zu etikettierenden) Moderne somit 'ironischerweise' aber nicht mehr das zentrale Anliegen der *ersten* Aufklärung im Vordergrund,

[6] Auch wenn die 'Qualität' dieser Selbstsorge in aller Regel durchaus nicht dem entspricht, was – explizite ebenso wie implizite – Protagonisten humanistischer Bildungsideale damit konnotieren bzw. intendieren mögen. – Zum banalen Alltagsvollzug individualisierter Existenzbastler vgl. HITZLER 1999c.

[7] Dieser Befund konnnotiert übrigens keineswegs die Idee voluntaristischer Beliebigkeit, ignoriert also durchaus *nicht* die Relevanz sowohl finanziell, zeitlich, geschlechts- und vor allem auch altersspezifisch relativierter bzw. beschränkter Verfügungschancen als auch der hochdifferenzierten 'sozialen Kosten', die sich mit je getroffenen Wahlen verbinden bzw. verbinden können.





nämlich die Befreiung des einzelnen aus etwelchen Zwängen bzw. der von IMMANUEL KANT so genannte „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit".[8] Als Problem der *zweiten* Aufklärung, der Selbstaufklärung der Moderne, erscheint nun vielmehr die Bewältigung der *Folgen* dieser massenhaften Emanzipation, also sozusagen der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten *Mündigkeit* (vgl. dazu HITZLER 1997).

Nachdem im Verfolg des Emanzipationsprojektes die je milieuhaft tradierten Weltgewißheiten in modernen Gesellschaften weitgehend eingeschmolzen sind, wird somit zusehends auch die Verläßlichkeit *formaler* Ordnungsprinzipien brüchig. Der individualisierte Existenzbastler macht folglich, in der Terminologie von ANTHONY GIDDENS (1991) gesprochen, sozusagen zweifach die Erfahrung des 'disembedding', des Ausgebettetseins: zum einen aus der Wärme milieutradierter Fraglosigkeiten, zum anderen aus den kalten, aber mit Verbindlichkeitsgarantien versehenen Formalregeln moderner Gesellschaftlichkeit (vgl. HITZLER 1999b).

## 4 Die Diffusion institutioneller 'Logiken'

Als sozialstrukturelle Konsequenz dieser Entwicklung diagnostizieren wir dementsprechend eine *Auflösung* der 'Zuständigkeitsgrenzen' zwischen den funktionalen Teilsystemen der modernen Gesellschaft und eine daraus resultierende wechselseitige *Interpenetration* der jeweiligen 'Logiken'. Insbesondere diagnostizieren wir hierbei das (Wieder-) Eindringen institutioneller Zuständigkeit in die sogenannte Privatsphäre – also z. B. deren zunehmende Verrechtlichung, Politisierung, Ökonomisierung, usw.[9] Und wir diagnostizieren *zugleich* eine (zum Teil massive) Irritation institutioneller und organisatorischer Routinen infolge der Aufkündigung des – insbesondere von MAX WEBER (vgl. 1972) als für die (bisherige) Moderne 'symptomatisch' konstatierten – Grundeinverständnisses der involvierten Akteure mit den als funktional bzw. zweckrational legitimierten, sub-systemischen 'Verhaltensdirektiven' – das sich, wie erwähnt, z. B. in Form ideologisch begründeter Ein- und Widersprüche, nicht mehr vorhersehbarer – situativer – Relevanzände-

[8] Religions- bzw. kirchengeschichtlich gesehen hat diese erste Aufklärung wesentlich jenen von SOEFFNER immer wieder konstatierten „Glauben *an* das Individuum" generiert.

[9] Dieser Befund korreliert weitgehend mit der von JÜRGEN HABERMAS (1981) vertretenen 'Kolonialisierungsthese'.

rungen, öffentlich proklamierter Privatprobleme usw. der ehemals so berechenbar erscheinenden Rollenträger äußert (vgl. SOEFFNER 1994: S. 300, vgl. auch HITZLER 1997).

Damit zeichnen sich gegenwärtig derart massive Veränderungen unserer bisherigen Lebensgewohnheiten ab, daß wir u. E. tatsächlich (heuristisch) von einem Übergang in eine 'andere' Moderne ausgehen können. Wir meinen allerdings *nicht*, daß die moderne Lebensweise *insgesamt* derzeit oder demnächst *so* entschieden modifiziert, transformiert, negiert wird, daß es legitim sein könnte, von der Transformation in eine *post*-moderne Epoche zu sprechen.[10] Vielmehr haben wir es eher mit einer – mehr oder weniger ungeplanten – *Radikalisierung* der Moderne, d. h. v. a. mit einer allenthalben beobachtbaren Auflösung vormoderner Relikte *im* modernen Leben, mit einer tendenziellen Ablösung gesellschaftlicher Verkehrsformen von der bisher hegemonialen 'Logik' der Industrialisierung und mit einer Selbstkonfrontation der Moderne mit den Nebenfolgen ihrer zivilisatorischen Entwicklungserfolge zu tun (vgl. dazu BECK 1996a und 1996b).

Wie wirkt sich eine solche ungeplante Umgestaltung und 'reflexive' Weiterentwicklung des modernen Lebens nun aber auf die Frage nach der 'Sinnkrise' aus, in der unsere Zeit bzw. in der die Menschen unserer Zeit angeblich stecken? – Soweit diese Sinnkrise nicht *nur* im engen Sinne kirchlich bzw. seelsorgerisch von Interesse und Belang, sondern auch ganz generell und abstrakt 'religiös' konnotiert ist, sehe ich zwei Effekte:

Zum einen verschwinden zusehends die mentalen 'Schlagbäume' an den Grenzen zwischen den institutionellen bzw. systemischen 'Logiken', so daß diese wieder stärker ineinander verfließen und dabei die bislang als 'ausgespart' gedachte Privatsphäre mit ergreifen und in gewissem Sinne aufheben. Religionsspezifisch formuliert heißt das, daß auch das, was die Kirchen in der Moderne als ihr Rest-Arreal deklariert und arrondiert haben, kein (moralisch) geschütztes Reservat mehr bleiben wird, sondern daß zunehmend auch innerkirchlich z. B. ökonomische, politische, massenmediale Interessen und Erfordernisse relevant werden, während zugleich religiöse Motive, Deutungen und auch Vorbehalte wieder verstärkt Entscheidungen und Vollzüge in *allen* außerkirchlichen Bereichen des sozialen Lebens beeinflussen.

[10] Das Etikett 'postmodern' eignet sich wohl am ehesten dazu, eine Reihe gravierender Veränderungen des *kulturellen* Lebens zu subsummieren (vgl. BAUMAN 1995a, 1995b, 1997 und 1999; vgl. dazu auch SOEFFNER 1998: 239ff.).



Zum anderen werden die Idiosynkrasien der je beteiligten Akteure für institutionelle und organisatorische Strukturen und Abläufe wieder *essentiell* bedeutsam (z. B. deshalb, weil als nichtintendierte Folge vielfältiger sozialstaatlicher Schutz- und Sicherungsmaßnahmen das 'Selbstbewußtsein' der Akteure *gegenüber* den funktionalen Imperativen hypertrophiert). Religionsspezifisch appliziert heißt das, daß z. B. einzelne stark religiös orientierte Individuen bürokratische Abläufe, 'säkulare' Organisationsziele, ja zweckrational gedachte institutionelle Strukturen schlechthin unterminieren können.[11] Andererseits können aber natürlich auch sonstwie motivierte, andere bzw. eben ihre *eigenen* Interessen verfolgende Rollenträger nachhaltig das institutionelle Gefüge bzw. die routinemäßigen Verhaltenserwartungen von Kirchen irritieren oder gar negieren.[12]

Sozialaufklärerisch gesehen geht es folglich zunehmend weniger um die Durchsetzung von Teilhabeoptionen, Mitsprache- und Selbstbestimmungsrechten für jedermann, als vielmehr um die Frage der *Verläßlichkeit*; d. h. um die Frage, wie wir wieder 'Sicherheit' gewinnen können im Umgang miteinander, wenn wir stets und ständig damit rechnen müssen, mit immer neuen – für uns einmal mehr, einmal weniger problematischen – Plänen, Entwürfen und Entscheidungen von, unsere Biographie mehr oder weniger nachhaltig tangierenden, anderen Akteuren konfrontiert zu werden, weil „in der gegenwärtigen historischen Situation [...] Individuen sich (eben) nicht mehr kollektiv und selbstverständlich an vorkonstruierten Modellen ausrichten" (SOEFFNER 1994: 300).

Individualemanzipatorisch gesehen geht es zunehmend weniger um die (Selbst-) Befreiung aus Bindungen, als um die Suche nach biographisch hinlänglich akzeptablen Optionen zur *Wiedervergemeinschaftung* jenseits quasi-natürlicher sozialmoralischer Milieus, während wir uns tagtäglich nachgerade unumgänglich durch eine letztlich unüberschaubare Fülle oft widersprüchlicher Sinnprovinzen bewegen. Religionssoziologisch gesprochen geht es dabei also um die Frage, „was geschieht, wenn [...] auch die Gemeinde den einzelnen nicht mehr im Glauben stützen, nicht mehr vor der Leere des 'Innen' und den Gefahren des 'Außen', der Welt, schützen kann?" (SOEFFNER 1994: 293).

Der prinzipielle Monopol-Anspruch *jeder* Kirche in Fragen der Glaubenswahrheit wird dergestalt also zwar 'an sich' durch den

[11] Das derzeit bekannteste Beispiel hierfür ist wohl das der ehemaligen Nürnberger Kulturreferentin Karla Fohrbeck.

[12] Z. B. Priester, die ihre homo- oder gar pädophilen Neigungen nicht (mehr) verbergen können – oder wollen.

Sinn-Pluralismus, d. h. durch die Vielfalt konkurrierender Sinn-Angebote irritiert, die in modernen Gesellschaften 'normal' ist. Aber erst die massenhafte Individualisierung, d. h. die Freisetzung des und der einzelnen aus verläßlichen und verbindlichen sozialmoralischen Milieus und die daraus resultierende Freiheit und Notwendigkeit des und der einzelnen, sich sein je eigenes Leben *selber* 'zusammenzubasteln', sich also jederzeit zwischen den ihm zuhandenen Alternativen zu entscheiden, stellt (auch) die Kirchen vor das Problem, sich auf dem 'Markt' der Sinn-Anbieter behaupten, d. h. sich sozusagen permanent attraktiv machen und halten zu müssen, wenn sie ihre Klientele nicht verlieren wollen.[13]

Zugespitzt formuliert: Die Kirchen können in dieser und auf diese Situation mit zwei gegenläufigen Strategien reagieren: Zum einen können sie sich auf eine, auf *ihre* Glaubenswahrheit konzentrieren (was ihnen gerne von kirchennahen Intellektuellen 'nahegelegt' wird[14]). D. h., sie können sich (wieder) darauf besinnen, als Hüterinnen ihres (jeweiligen) dogmatischen Kernbestandes zu fungieren. Zum anderen können sie sich aber auch auf ihre organisatorischen Möglichkeiten konzentrieren (was ihnen z. B. eher Image-orientierte Unternehmensberater empfehlen[15]). D. h. sie können ihre „Symbole und Rituale aus ihrer Fixierung an kanonischen Dogmen und Glaubensartikel" lösen (SOEFFNER 1993a: 4) und ihre über Jahrhunderte gewachsenen, hochprofessionellen Kompetenzen zum Management von Sinnfragen und zur Lösung von Lebensproblemen betonen – 'idealerweise' jenseits *jeglicher* 'kanonischer' Bindung.

Da beide Strategien Folgen nach sich ziehen, die den Kirchen institutionell und organisatorisch nicht erwünscht sein können, befinden sie sich angesichts der allenthalben zu beobachtenden Individualisierungstendenzen und der damit einhergehenden Orientierungsprobleme in einem Dilemma: Die erste Strategie, ein klares Orientierungsangebot zu machen, führt, radikal zu Ende gedacht, zu einer Kirche für eine sehr kleine Zahl von Gläubigen, also zu einer Art Ghettoisierung der Kirchen. Denn die Kirchen dürften dann nur noch für relative wenige Menschen attraktiv sein, und infolgedessen würde ihr Einfluß in der Gesellschaft und ihre wirtschaftliche Potenz immer weiter dahinschwinden. Die zweite Strategie, ein möglichst diffuses, 'offenes' Paket voll mehr oder weniger miteinander vereinbarer Sinn-Orientierungen anzubieten, führt, radikal zu Ende gedacht, zwar sozusagen zu einer Art ganzjährigem Kirchentag, also zu einer Kirche für möglichst viele Menschen (vgl. zu diesem Konzept SOEFFNER 1993b). Ob diese allerdings noch in einem strengeren Sinne als 'Gläubige' zu bezeichnen wären, ist zweifelhaft. Und somit verlöre die Kirche wohl eben das, was bislang als ihre 'corporate identity' galt und gilt.

[13] Anders ausgedrückt: „Auch dann, wenn [...] viele Religionen und 'Modellierungsmöglichkeiten' miteinander konkurrieren, ist noch kein prinzipieller Gegensatz zwischen Kultur und Religion gegeben. Ein solcher Gegensatz kann erst dann empfunden und formuliert werden, wenn [...] im 'Geiste der Aufklärung' Kultur als Vernunftreligion gegen Religion als illusionäre Sehnsucht nach Heimat gestellt wird" (SOEFFNER 1994: 304).

[14] So z.B. auch von HANS-GEORG SOEFFNER (1995: 19), den „die fortwährenden, kaum mehr verschämten Versuche der Amtskirche, die Ehe mit einem der einander ständig überholenden Zeitgeister einzugehen, an die rührenden Anträge einer ältlichen, ein wenig verklemmten Jungfer an einen vielbeschäftigten Charmeur" erinnern. Dabei ist sich SOEFFNER sicher: „Wer den Zeitgeist heiratet, ist bald verwitwet." – Diesem Duktus entsprechen übrigens auch die Schlußfolgerungen aus der konzertierten Materialanalyse in BERGMANN, LUCKMANN & SOEFFNER (1993).

[15] So z. B. die Firma McKinsey, die Mitte der 90er Jahre im Auftrag der evangelisch-lutherischen Gemeinden in München eine entsprechende Studie vorgelegt hat (vgl. dazu BRUMMER 1996 und BROCKERT 1996).





## 5 Die posttraditionale Vergemeinschaftung

Lotet man angesichts dieser dilemmatischen Diagnose analytisch Möglichkeiten zur Vergemeinschaftung unter Individualisierungsbedingungen *jenseits* solcher Traditionsmodelle aus, wie sie von den Kirchen sozusagen exemplarisch repräsentiert werden, dann wird – vorläufig noch vage – ein Modus sozialer Aggregation erkennbar, der sich u. a., aber insbesondere dadurch auszeichnet, daß die *freiwillige Einbindung* des Individuums auf seiner *kontingenten Entscheidung* für eine *temporäre* Mitgliedschaft in einer (im Hinblick auf Erlebnis-Orientierung) vororganisierten sozialen Agglomeration beruht – gleichviel, ob diese nun im bildungsbürgerlichen Sinne als 'symbolisch trivial' erscheint, oder ob sie durch ein moralisch-ästhetisch versiertes (Hoch-) 'Kulturmenschentum' geprägt ist[16]: „Es geht nicht um einen Halt oder eine außeralltägliche Haltung, sondern um 'gehobene' Unterhaltung – unterschiedlicher Qualität" (SOEFFNER 1998: 248; vgl. auch S. 252). Kollektive, die aus der Konglomeration solcher Zugehörigkeitsentscheidungen resultieren, bezeichnen wir als *'posttraditionale Gemeinschaften'* (vgl. HITZLER

[16] Zur Techno-Kultur als Beispiel für die erste Variante vgl. HITZLER & PFADENHAUER (1998a) und LIEBL (1996); zur Wagner-Szene als Exempel für die zweite Variante vgl. GEBHARDT & ZINGERLE (1998); zu strukturellen Ähnlichkeiten zwischen beiden vgl. GEBHARDT (1997).

1998, HITZLER & PFADENHAUER 1998b) bzw. – sozusagen in Umkehrung des von SOEFFNER (1992a: 47) rekonstruierten lutherischen Sozialisationstypus – als '*Gemeinschaft aus der Vereinzelung*' heraus.[17] D. h., ein signifikantes Merkmal der Vergemeinschaftung individualisierter Existenzbastler ist, daß das gemeinsame Handeln der Mitglieder *nicht* bereits vorgängig von ihnen geteilten Ideen und Interessen folgt, sondern daß das gemeinsame Handeln eine solche Ideen- und Interessengemeinschaft erst *erzeugt*.

Es liegt nahe, daß sich im Rekurs auf institutionell derart 'ungesicherte' Deutungsschemata und Orientierungsmuster wohl grundsätzlich nur ein in vielerlei Hinsicht lediglich ausgesprochen *labiles* 'Wir-Bewußtsein' zu konstituieren vermag, da diese – religionssoziologisch gesehen – „letztlich nicht mehr sein (können) als eine mundan halbierte Erlösung: eine Überhöhung des Lebens durch ästhetische Loslösung vom Alltag und von den Zwängen der conditio humana – Loslösung statt Erlösung" (SOEFFNER 1998: 246). Gleichwohl zeichnet sich unter den gegenwärtigen sozialstrukturellen Rahmenbedingungen m. E. kein 'Weg zurück' ab zu sozusagen fraglosen und daseinsumfassenden Traditionsgemeinschaften (vgl. dazu auch BERGER & LUCKMANN 1995). Im Gegenteil: Auch die 'Restbestände' von überkommenen Milieus, wie z. B. Kirchengemeinden, bieten kaum noch zeitstabile Sicherheiten, sondern müssen vom Existenzbastler eher sozusagen 'reflexiv' gewählt, 'gemanaged', ja überhaupt erst *konstituiert* und allenfalls mit anderen Existenzbastlern zusammen 'kommunikativ konstruiert' werden (vgl. dazu KNOBLAUCH, z. B. 1991 und 1998).

Angesichts dieser Rahmenbedingungen wird für den individualisierten Existenzbastler seine (Wieder-)Vergemeinschaftung im wesentlichen zu einer Frage *seiner* situationsopportunen Selbst- und Fremddefinitionen – mit allen daraus resultierenden Konsequenzen: relative Unabhängigkeit gegenüber je sozial approbierten sittlich-moralisch-religiösen Imperativen *und* relative Unsicherheit im Hinblick auf normativ-verläßliche – und damit existentiell entlastende – Gewißheiten und Routinen. Gleichwohl versprechen unter den gegebenen Umständen auch derlei *posttraditionale* Gemeinschaften – auch wenn sie gegenüber traditionalen Gesellungsformen strukturell hochgradig labil erscheinen – aufgrund ihrer symbolisch-rituellen

[17] „Die von den Teilnehmern immer wieder erlebte und erstrebte Einzigartigkeit solcher Gemeinschaften lebt von der Illusion der Mitwirkenden, sich in einer Gemeinschaft von einzelnen zu befinden" (SOEFFNER 1992c: 115, vgl. auch SOEFFNER 1992b).



Verfaßtheit[18] eine wenigstens *relative* Sicherheit und Fraglosigkeit – und damit eine Entlastung von jener neuerdings von PETER GROSS (1994) wieder aufgeworfenen und forcierten Sinnfrage „Wohin soll ich mich wenden?" (vgl. dazu auch BAUMAN 1995b).

*Institutionalisiert* aber ist diese quasi-fatale Suche nach verläßlichen Möglichkeiten der Selbst-Verortung 'lediglich' als sozusagen latente Selbst-Verpflichtung des individualisierten Existenzbastlers, jenseits jener 'letzten' (kantischen) Fragen zu agieren und (statt dessen) unter den nachgerade allgegenwärtigen Sinn-Angeboten gleichsam wie unter Konsumartikeln zu wählen und sich sozusagen unentwegt situativ 'dringliche' Fragen zu stellen wie „Was kommt denn nun wieder auf mich zu?" „Was ist hier eigentlich wieder los?" „Was mach ich da jetzt wieder draus?" (vgl. dazu HITZLER 1992).

Attraktiv sind für den Existenzbastler deshalb wahrscheinlich weniger solche Sinnangebote, die mit dem Anspruch einhergehen, darauf verläßlich zu antworten, als vielmehr solche Vergemeinschaftungsoptionen, die er als mit dieser – seiner – symptomatischen existentiellen Situation kompatibel erfährt. Damit aber gerät der individualisierte Akteur zum Prototyp für den Befund, dem zufolge der einzelne „das eigentliche Gegenüber von Religion und Kultur als Kollektivgestalten ist [...], so wie die Religiosität des einzelnen zugleich diesseits und jenseits aller Religionen und Kulturen steht" (SOEFFNER 1994: 307). In der Kirche 'seiner selbst' zelebriert er jene von HANS-GEORG SOEFFNER immer wieder (modernisierungsskeptisch) hypostasierte 'Religion vom Individuum' – mitunter hingebungsvoll und aufopferungsbereit, zumeist aber doch eher uninspiriert und (metaphysisch) 'lau': eben als Bastler „an Gottes- und an Selbstbildern nach dem Baukastensystem" (SOEFFNER 1993c: 47).

## Literatur

BAUMAN, Z. (1995a), *Ansichten der Postmoderne*, Hamburg/Berlin.
BAUMAN, Z.(1995b), *Postmoderne Ethik*, Hamburg.
BAUMAN, Z. (1997), *Flaneure, Spieler und Touristen*, Hamburg.
BAUMAN, Z. (1999), *Unbehagen in der Postmoderne*, Hamburg.
BECK, U. (1995), Eigenes Leben, in: ders. et al., *Eigenes Leben*, München, S. 9-174.

[18] „Kollektivsymbole (konstituieren) das Gefühl der Gemeinschaft ebenso, wie sie deren (Kollektiv-) Bewußtsein und Fortbestehen zu sichern helfen" (SOEFFNER 1991a: 42, vgl. dazu auch SOEFFNER 1989, 1991b und 1992c).

BECK, U. (1996a), Das Zeitalter der Nebenfolgen und die Politisierung der Moderne, in: Beck, U., Giddens, A. & Lash, S., *Reflexive Modernisierung*, Frankfurt a. M., S. 19-112.
BECK, U. (1996b), Wissen oder Nicht-Wissen?, in: Beck, U., Giddens, A. & Lash, S., *Reflexive Modernisierung*, Frankfurt a. M., S. 289-315.
BECK, U. (Hg.) (1997), *Kinder der Freiheit*, Frankfurt a. M.
BECK, U. & BECK-GERNSHEIM, E. (1990), *Das ganz normale Chaos der Liebe*, Frankfurt a. M.
BECK, U. & BECK-GERNSHEIM, E. (1994), *Riskante Freiheiten*, Frankfurt a. M.
BECK, U. & SOPP, P. (Hg.) (1997), *Individualisierung und Integration*, Opladen.
BECK-GERNSHEIM, E. (1983), Vom 'Dasein für andere' zum Anspruch auf ein Stück 'eigenes Leben', *Soziale Welt 3*, S. 307-340.
BERGER, P. A. (1996), *Individualisierung*, Opladen.
BERGER, P. L. (1973), *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*, Frankfurt a. M.
BERGER, P. L. (1980), *Der Zwang zur Häresie*, Frankfurt/M..
BERGER, P. L. & LUCKMANN, T. (1969), *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt a. M.
BERGER, P. L. & LUCKMANN, T. (1995), *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise*, Gütersloh.
BERGMANN, J., LUCKMANN, T. & SOEFFNER, H.-G. (1993), Erscheinungsformen von Charisma - Zwei Päpste, in: Gebhardt, W., Zingerle, A. & Ebertz, M. N. (Hg.), *Charisma*, Berlin, New York, S. 121-155.
BOURDIEU, P. (1982), *Die feinen Unterschiede*, Frankfurt a. M.
BROCKERT, H. (1996), Profillos und risikoscheu, *Das Sonntagsblatt (DS), 19.1.*, S. 18-20.
BRUMMER, A. (1996), Gutes Produkt, miserabel präsentiert, *Das Sonntagsblatt (DS), 19.1.*, S. 1.
EBERTZ, M. N. (1998), *Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt der Kirche*, Frankfurt a. M.
GEBHARDT, W. (1997), Techno-Kult und Wagner-Szene, in: Artmaier, H. et al. (Hg.), *Techno. Zwischen Lokalkolorit und Universalstruktur*, München (Dokumentation), S. 17-21.
GEBHARDT, W. & ZINGERLE, A. (1998), *Pilgerfahrt ins Ich. Die Bayreuther Richard Wagner-Festspiele und ihr Publikum*, Konstanz.
GIDDENS, A. (1991), *Modernity and Self-Identity*, Cambridge.
GIDDENS, A. (1993), Tradition in der posttraditionalen Gesellschaft, *Soziale Welt 4*, S. 445-485.
GIDDENS, A. (1996), Leben in einer posttraditionalen Gesellschaft, in: Beck, U., Giddens, A. & Lash, S., *Reflexive Modernisierung*, Frankfurt a. M., S. 113-194.
GROSS, P. (1994), *Die Multioptionsgesellschaft*, Frankfurt a. M.
GROSS, P. (1999), *Ich-Jagd*, Frankfurt a. M.
HABERMAS, J. (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bd.*, Frankfurt a. M.
HITZLER, R. (1992), Der Goffmensch, *Soziale Welt 4*, S. 449-461.
HITZLER, R. (1994), Sinnbasteln, in: Mörth, I. & Fröhlich, G. (Hg.), *Das symbolische Kapital der Lebensstile*, Frankfurt a. M., New York, S. 75-92.
HITZLER, R. (1996), Orientierungsprobleme: Das Dilemma der Kirchen angesichts der Individualisierung der Menschen, *Leviathan 2*, S. 272-286.
HITZLER, R. (1997), Der unberechenbare Bürger, in: Beck, U. (Hg.), *Kinder der Freiheit*, Frankfurt a. M., S. 175-194.



HITZLER, R. (1998), Posttraditionale Vergemeinschaftung, *Berliner Debatte INITIAL 9, 1*, S. 81-89.
HITZLER, R. (1999a), Verführung statt Verpflichtung, in: Hradil, St. et al. (Hg.), *Gesellschaft ohne Grenzen?* Opladen (im Erscheinen).
HITZLER, R. (1999b), „Vollkasko-Individualisierung". Zum Phänomen der Bastelexistenz unter Wohlfahrtsstaatsbedingungen, in: Prisching, M. (Hg.), *Ethische Spannungsfelder des Wohlfahrtsstaates*, Wien (im Erscheinen).
HITZLER, R. (1999c), Modernisierung als Handlungsproblem, in: Rapp, F. (Hg.), *Globale Rationalität*, Bochum (im Erscheinen).
HITZLER, R. & HONER, A. (1994a), Bastelexistenz, in: Beck, U. & Beck-Gernsheim, E. (Hg.), *Riskante Freiheiten*, Frankfurt/M., S. 307-315.
HITZLER, R. & HONER, A. (1994b), Zeitbasteln, *Sozialwissenschaftliche Informationen (SOWI) 23, 3*, S. 214-221.
HITZLER, R. & PFADENHAUER, M. (1998a), „Let your body take control!". Zur ethnographischen Kulturanalyse der Techno-Szene, in: Bohnsack, R., Jüttemann, G. & Marotzki, W. (Hg.), Biographieforschung und Kulturanalyse, Opladen, S. 75-92.
HITZLER, R. & PFADENHAUER, M. (1998b), Eine posttraditionale Gemeinschaft. Integration und Distinktion in der Techno-Szene., in: Hillebrandt, F., Kneer, G. & Kraemer, K. (Hg.), *Verlust der Sicherheit?*, Opladen, S. 83-102.
KEUPP, H. (1988), *Riskante Chancen*, Heidelberg.
KEUPP, H. (1994), *Psychologisches Handeln in der Risikogesellschaft*, München.
KNOBLAUCH, H. (1991), Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse, in: Luckmann, T., *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a. M., S. 7-41.
KNOBLAUCH, H. (1998), Transzendenzerfahrung und symbolische Kommunikation, in: Tyrell, H., Krech, V. & Knoblauch, H. (Hg.), *Religion als Kommunikation*, Würzburg, S. 147-186.
LIEBL, F. (1996), Unbekannte Theorie-Objekte der Trendforschung (XVI): Der Fetisch im Kontext der Technokultur, in: Hutter, M. (Hg.), *Wittener Jahrbuch für Ökonomische Literatur*, Marburg, S. 13–24.
LUCKMANN, T. (1980a), Säkularisierung - ein moderner Mythos, in ders., *Lebenswelt und Gesellschaft*, Paderborn u. a., S. 161-172.
LUCKMANN, T. (1980b), Religion in der modernen Gesellschaft, in ders.: *Lebenswelt und Gesellschaft*, Paderborn u. a., S. 173-189.
LUCKMANN, T. (1991), *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a. M.
SCHMID, W. (1998), *Philosophie der Lebenskunst*, Frankfurt a. M.
SCHULZE, G. (1992), *Die Erlebnisgesellschaft*, Frankfurt a. M., New York.
SOEFFNER, H.-G. (1989), Emblematische und symbolische Formen der Orientierung, in: ders., *Auslegung des Alltags - Der Alltag der Auslegung*, Frankfurt a. M., S. 158-184.
SOEFFNER, H.-G. (1991a), Die Fragwürdigkeit der Kunst im Protestantismus, in: Bürgel, R., Müller, H. A. & Volp, R. (Hg.), *Kirche im Abseits?*, Stuttgart, S. 39-53.
SOEFFNER, H.-G. (1991b), Zur Soziologie des Symbols und des Rituals, in: Oelkers, J. & Wagenast, Kl. (Hg.), *Das Symbol - Brücke des Verstehens*, Stuttgart, Berlin, Köln, S. 63-81.
SOEFFNER, H.-G. (1992a), Luther - Der Weg von der Kollektivität des Glaubens zu einem lutherisch-protestantischen Individualitätstypus, in: ders., *Die Ordnung der Rituale*, Frankfurt a. M., S. 20-75.

SOEFFNER, H.-G. (1992b), Stil und Stilisierung. Punk oder die Überhöhung des Alltags, in ders., *Die Ordnung der Rituale*, Frankfurt a. M., S. 76-101.
SOEFFNER, H.-G. (1992c), Rituale des Antiritualismus – Materialien für das Außeralltägliche, in ders., *Die Ordnung der Rituale*, Frankfurt a. M., S. 102-130.
SOEFFNER, H.-G. (1992d), Die Inszenierung von Gesellschaft – Wählen als Freizeitgestaltung, in ders., *Die Ordnung der Rituale*, Frankfurt a. M., S. 157-176.
SOEFFNER, H.-G. (1993a), Die unsichtbare Religion. Besprechungsessay, *Soziologische Revue, 1*, S. 1-5.
SOEFFNER, H.-G. (1993b), Der Geist des Überlebens. Darwin und das Programm des 24. Deutschen Evangelischen Kirchentages, in: Bergmann, J., Hahn, A. & Luckmann, T. (Hg.), *Religion und Kultur* (Sonderheft 33 der KZfSS), Opladen, S. 191-205.
SOEFFNER, H.-G. (1993c), Religiöse Bilder und Ebenbilder, *Kunst und Kirche, 1*, S. 44-47.
SOEFFNER, H.-G. (1994), Das 'Ebenbild' in der Bilderwelt – Religiosität und die Religionen, in: Sprondel, W. M. (Hg.), *Die Objektivität der Ordnungen und ihre kommunikative Konstruktion*, Frankfurt a. M., S. 291-317.
SOEFFNER, H.-G. (1995), Die gesellschaftliche Stellung der Kirche nach dem zweiten Weltkrieg, in: Soeffner, H.-G., Knuth, H. C. & Nissle, C. (Hg.), *Dächer der Hoffnung*, Hamburg, S. 9-25.
SOEFFNER, H.-G. (1998), Zum Verhältnis von Kunst und Religion in der 'Spätmoderne', in: Fritz-Assmus, D. (Hg.), *Wirtschaftsgesellschaft und Kultur*, Bern, Stuttgart, Wien, S. 239-255.
WEBER, MAX (1972), *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen.

*Norbert Schröer*

# Die Erfahrung chronischer Erkrankung: ein zwingender Anlaß zur Selbstfindung

*„Eben diese solitäre Monade erfährt sich in Grenzsituationen der Vereinzelung – Sterben, Schmerz, Depression, Trauer, Verlassenheit oder auch Ekstase – als 'außerhalb der Sprache', als unausdrückbar."*
(Hans-Georg Soeffner)

## 1 Religion und Religiosität in der modernen Gesellschaft

Für THOMAS LUCKMANN besteht die Funktion der Religion in der Herstellung und Sicherung der Handlungsfähigkeit von Individuen in historischen Gesellschaften (1991). HANS-GEORG SOEFFNER sieht im Anschluß an LUCKMANN die jeweilige Entscheidung für eine bestimmte Religion in einer spezifischen religiösen Erfahrung und religiösen Haltung fundiert. SOEFFNER versteht Religiosität „als die im einzelnen angelegte und von ihm erlebte Differenz zwischen ihm als einzelnen und anderen einzelnen oder Gemeinschaften" (1994: 307). Im Erleben des Solitärseins erfährt das Individuum zum einen die Nichthintergehbarkeit seiner Einsamkeit und gleichzeitig die Notwendigkeit, seine Einsamkeit zu überwinden und einer Gesellschaft anzugehören, in der es sein Überleben sichern kann. Das Individuum steht in einem Dilemma, das es nicht zu beheben, sondern lediglich zu überbrücken vermag. Es sucht nach einem religiösen Muster, das es „in eine gesellschaftlich und geschichtlich transzendente Wirklichkeit stellt" (LUCKMANN 1991: 165), in das es aber „niemals [...] gänzlich und auf Dauer aufgehen wird" (SOEFFNER 1994: 314).

Ursprünglich stellten die Gemeinschaften und Gesellschaften den Individuen religiöse Muster verbindlich zur Verfügung. An ihnen hatte sich der einzelne zu orientieren, wollte er Aufnahme in die Gesellschaft finden. Ideengeschichtlich führte die maßgeblich von LUTHER vorangetriebene Reformation (SOEFFNER 1992) und sozialgeschichtlich die auf weitreichende Arbeitsteiligkeit, soziale Mobilität und Rollenkomplexität bzw. -spezialisierung angelegte Herausbildung der modernen Industriegesellschaft zu einer weitgehenden Rücknahme der Verbindlichkeit vorgegebener religiöser Muster. Ersetzt wurde sie zunächst durch „die Reichsunmittelbarkeit des

HANS-GEORG SOEFFNER zum 60. Geburtstag

Anne Honer
Ronald Kurt
Jo Reichertz (Hg.)

# Diesseitsreligion

## Zur Deutung der Bedeutung moderner Kultur

UVK Universitätsverlag Konstanz GmbH

Die Deutsche Bibliothek — CIP Einheitsaufnahme

**Diesseitsreligion** : Zur Deutung der Bedeutung moderner Kultur / Honer, Anne; Kurt, Ronald; Reichertz, Jo (Hg.). — Konstanz : UVK, Univ.-Verl. Konstanz, 1999
ISBN: 3-87940-659-6
NE: Honer, Anne; Kurt, Ronald; Reichertz, Jo [Hrsg.]

ISBN: 3-87940-659-6

© Universitätsverlag Konstanz GmbH, Konstanz 1999
Satz: Bernardo Fernández
Einbandentwurf: Riester & Sieber, Konstanz
Druck: Digital Druck GmbH, Frensdorf

UVK Universitätsverlag Konstanz
Schützenstraße 24 · D-78462 Konstanz
Tel.: 0 75 31-90 53-0 · Fax: 0 75 31-90 53-98
www.uvk.de

# Inhalt

*Vorwort* 11

## Symbolwelten

*Ilja Srubar*
*Woher kommt 'das Politische'?*
*Zum Problem der Transzendenz in der Lebenswelt* 17

*Thomas Luckmann*
*Unheilsschilderung, Unheilsprophezeiung und Ruf zur Umkehr.*
*Zum historischen Wandel moralischer Kommunikation*
*am Beispiel der Weihnachtsansprache eines deutschen*
*Bundespräsidenten* 39

*Jürgen Raab & Dirk Tänzler*
*Charisma der Macht und charismatische Herrschaft.*
*Zur medialen Präsentation Mussolinis und Hitlers* 59

*Jan Philipp Reemtsma*
*„Peregrinus Proteus" oder vom Charme der heiligen Familie* 79

*Ehrhardt Cremers*
*„Was die Partei beschließt, wird Wirklichkeit"- oder:*
*Vom wundersamen Verschwinden der Transzendenz -*
*beobachtet bei einem „überrollten Volk"* 99

*Ulrike Froschauer & Manfred Lueger*
*Unternehmensberatung:*
*Die Moralisierung der Wirtschaft* 119

*Hartmut Esser*
*Die Konstitution des Sinns* 135

## Bilderwelten

*Alois Hahn*
*Kunst, Wahrnehmung und Sinndeutung* 153

*Angela Keppler*
*Mediale Erfahrung, Kunsterfahrung, religiöse Erfahrung. Über den Ort von Kunst und Religion in der Mediengesellschaft* 183

*Hubert Knoblauch*
*Populäre Religion. Markt, Medien und die Popularisierung der Religion* 201

*Jo Reichertz*
*RTL-Bibelclips: Christliche Verkündigung als Werbespot* 223

*Joachim Kersten*
*Heiligkeit und Alltag: Soziologische Beobachtungen am Rande einer Kronprinzenhochzeit* 247

*Thomas Lau*
*Die Hooligan-Schande* 263

*Anne Honer*
*Verordnete Augen-Blicke. Zum subjektiven Erleben des medizinisch behandelten Körpers* 275

*Thomas S. Eberle*
*Millenniumsschritt durch die Himmelspforte. Der Exodus der 'High-Tech-Sekte' Heaven's Gate* 285

*Ludgera Vogt*
*„Wunder gibt es immer wieder" Zur Wiederverzauberung der Welt in der deutschen Unterhaltungskultur – Das Guildo-Horn-Phänomen* 305

## Selbstbilder

*Marianne Willems & Herbert Willems*
*Religion und Identität. Zum Wandel semantischer Strukturen der Selbstthematisierung im Modernisierungsprozeß* 325

*Ronald Hitzler*
*Individualisierung des Glaubens. Zur religiösen Dimension der Bastelexistenz* 351

*Norbert Schröer*
*Die Erfahrung chronischer Erkrankung: ein zwingender Anlaß zur Selbstfindung* 369

*Bernt Schnettler*
*Millenniumswechsel und populare Apokalyptik. Prophetische Visionen an der Schwelle zum Jahr 2000* 385

*Ronald Kurt*
*Heilswege heroischer Individuen* 415

*Bernhard Giesen*
*Die Aura des Helden. Eine symbolgeschichtliche Skizze* 437