

5. Interreligiöse Bildung gehört zum Profil der Evangelischen Erwachsenenbildung.

Die Verknüpfung von religiöser Subjektivität und Bildung ist Markenzeichen des Protestantismus. Dies ist eine gute Voraussetzung für Pluralismusfähigkeit. Der bewusste Umgang mit inter- wie intrareligiöser Differenz kann am Beispiel der Geschlechterdifferenz als einem alle religiöse Gruppierungen prägenden Faktor thematisiert werden. Hierbei lassen sich gemeinsame Herausforderungen quer zu Religionszugehörigkeiten entdecken. Mit Angeboten religiöser Bildung trägt Evangelische Erwachsenenbildung zur Sprachfähigkeit in Glaubensfragen bei und richtet sich dabei an jeden Mann und jede Frau. Ziel ihrer interreligiösen Bildungsarbeit ist es, sich gegenseitig ernst zu nehmen, in guter Nachbarschaft miteinander zu leben und füreinander einzutreten; den eigenen Glauben besser zu verstehen und Impulse für die Gestaltung der eigenen Spiritualität zu erhalten; Neugier auf den Glauben der anderen zu wecken.

6. Mehr interreligiöse Bildung jetzt – konkrete Initiativen sind gefragt!

Es kommt darauf an, sichtbar zu machen, was geschieht, und zu unterstützen, was dem Dialog dient. Evangelische Erwachsenenbildung will den Blick schärfen für Beispiele gelingenden alltäglichen Zusammenlebens im Stadtteil, zwischen religiösen und areligiösen Menschen, zwischen Kirchen-, Synagogen- und Moscheegemeinden, in Kindergärten, Schulen, Familien und Betrieben. Sie fördert Modelle, arbeitet ihre Bedingungen heraus, setzt sich mit Gegenkräften auseinander, gibt Anstöße für neue Initiativen und bietet Fortbildungen für interreligiöse Bildung und Verständigung an. Sie setzt sich für eine neue Qualität interreligiöser Bildung ein.

Friederike Benthaus-Apel: Zur Transformation von Religion in der Moderne – Konsequenzen für die kirchliche Familien- und Erwachsenenbildung

Zur Bedeutung von Religion in der Moderne

Ausgangspunkt des Beitrages ist die Frage, welche Konsequenzen der Transformationsprozess von Religion für die kirchliche Bildungsarbeit hat. Im Mittelpunkt der Überlegungen steht dabei die Beantwortung der Frage, wie sich in der heutigen Gesellschaft das religiöse Bedürfnis der Menschen artikuliert und wie die kirchliche Erwachsenen- und Familienbildung auf den Transformationsprozess von Religion in modernen Gesellschaften reagieren kann.

Ausgehend von der Annahme, dass religiöses Entscheiden einer „strukturellen Individualisierung“ unterliegt, zeigt der Beitrag unterschiedliche Aspekte des Wandels der religiösen Kultur auf und diskutiert die hieraus folgenden Konsequenzen für die evangelische wie katholische Erwachsenenbildung.¹

Seit den 1980er Jahren – und mit wachsender Dynamik in den 1990er Jahren – wird in der gesellschaftlichen wie fachwissenschaftlichen Öffentlichkeit ein grundlegender Wandel in der religiösen Lage der Bundesrepublik wahrgenommen. Konstatiert wird seither, dass Religion und Kirchlichkeit einerseits von Prozessen einer wachsenden Pluralisierung und Individualisierung des religiösen Lebens begleitet werde, andererseits aber ein anhaltender Bedeutungsverlust der institutionellen Formen christlich-kirchlicher Religiosität und Kirchlichkeit stattfinde.

Im Wesentlichen lassen sich drei Erklärungsansätze zur Bedeutung von Religion in der Moderne unterschei-

den. Erstens die Theorie fortschreitender Säkularisierung (Pollack 2003 u. 2008, Wolf 2007), die von einem anhaltenden Bedeutungsverlust von Kirchlichkeit und Religiosität in modernen Gesellschaften ausgeht. Zweitens die Theorie des religiösen Marktes, die von einer Vitalisierung des religiösen Lebens durch marktförmige organisierte plurale Angebote von Religion spricht (Stark/Iannacone 1995). Und drittens das Paradigma der religiösen Individualisierung, demzufolge Modernität und Religiosität eine neue, nicht mehr polarisierende, sondern kompatible Verbindung eingehen. Auch wenn, so die Individualisierungstheoretiker, durchaus ein Schwinden der christlich-kirchlichen Formen von Religion zu konstatieren sei, ändere dies nichts an der Tatsache, dass in modernen Gesellschaften der Religion gesellschaftlich wie individuell ein bedeutender Platz zukomme (Knoblauch 2009, Ebertz 1997). Dem Luckmannschen Paradigma der „unsichtbaren Religion“ folgend, wird mit diesem Erklärungsansatz davon ausgegangen, dass religiöses Sinn-deuten und Handeln in der Bevölkerung in den 1980er Jahren zunehmend privatisiert wurde. Durch den wachsenden Einfluss der Medien und unter den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen einer Wissensgesellschaft komme der Religion heute jedoch ein veränderter, neuer gesellschaftlicher Stellenwert zu. Sie sei wieder in die Arena der Öffentlichkeit der gesellschaftlichen Kommunikation zurückgekehrt. Jedoch handele es sich dabei nicht mehr allein um die vertrauten christlich-kirchlich geprägten Formen von Religion und ihrer Institutionalisierung, sondern um eine grundlegend veränderte, neue Form von Religion (Knoblauch 2009).

Perspektiven auf die Transformation von Religion in der Moderne

Wenn die gesellschaftliche Bedeutung von Religion ebenso wie der individuelle Umgang mit Religion und Kirche, dem Paradigma der Individualisierungstheoretiker folgend, sich grundlegend verändert haben, dann ist dieser Wandel näher zu bestimmen, um Konsequenzen für die kirchliche Familien- und Erwachsenenbildung benennen zu können.

Im Folgenden wird deshalb eine historische Perspektive eingenommen, die den Blick nicht allein auf Veränderungen der christlich-kirchlichen Formen des Religiösen richtet, sondern sich insbesondere jenen Bereichen der Religion zuwendet, die sich seit den 1950er Jahren eher am Rande und zum Teil in Opposition zu den christlichen Kirchen vollzogen haben (Benthaus-Apel 2010). Insgesamt, so die im Weiteren verfolgte These, ist von einem grundlegenden Transformationsprozess der religiösen Kultur in der BRD auszugehen, dessen wichtigste Merkmale in einer wachsenden Bedeutung der *Orientalisierung, Somatisierung und Therapeutisierung* des Religiösen ebenso wie in ihrer wachsenden *Erfahrungsorientierung* liegen. Die genannten Veränderungen werden zudem von einer veränderten Haltung der Menschen gegenüber dem Bereich des Religiösen begleitet, die als *religiösen Selbstermächtigung* beschrieben wurde (Gebhardt et. al 2009).

Strukturell lässt sich diese Entwicklung als Entdifferenzierung der gesellschaftlichen Teilsysteme von „Religion“ und „Kultur“ fassen. Die Kommunikation über Religion entspricht „nicht (mehr) jener bürgerlichen Erwartungen an Konsistenz und konfessioneller Eindeutigkeit der religiösen Selbstbeschreibung“, sondern sie (reagiert) heute „in einer sich selbst als inkonsistent erlebten Gesellschaft darauf (...) alles miteinander kommensurabel zu machen und (bringt) somit eine Kulturalisierung religiöser Inhalte hervor (...)“ (Nassehi 2009: 198).

Somatisierung, Orientalisierung und Therapeutisierung des Religiösen

Die späten 1960er Jahren werden im allgemeinen als Anfangszeitpunkt genannt, wenn es um die Beschreibung einer alternativen religiösen Kultur in der Bundesrepublik geht. Dabei war schon in den 1960er Jahren, und ist bis heute, die Zugehörigkeit zu einer neuen religiösen Bewegungen ein randständiges Phänomen, das keiner weiteren Erwähnung bedürfte, wenn nicht in der religiösen Protestkultur der 1960er Jahre auch der Beginn einer neuen religiösen Kultur läge, die sich heute zu einem selbstverständlichen Teil von Religion in der BRD etabliert hat.

In den 1960er Jahren vollzog sich im Rahmen des Imports der New Age Kultur aus den USA eine Hinwendung zum „Selbst“, die ihre Wirksamkeit deshalb so stark ent-

faltete konnte, weil sich auch gesamtgesellschaftlich Individualisierungsprozesse auf breiter Ebene durchsetzten. Während die beiden Volkskirchen in den 1960er und 1970er Jahren in Kontroversen über die „Wende zur Gesellschaft“ involviert waren, ging es im Bereich der alternativen religiösen Kultur darum, sich selbst zu verwirklichen, durch religiöse Disziplin und spirituelle Exerzitien an sich selbst zu arbeiten.

Pascal Eitler hat diesen Prozess als Orientalisierung und Somatisierung der religiösen Kultur in der BRD beschrieben: „Die Somatisierung der Religion stellt nach meinem Eindruck die einschneidendste Veränderung innerhalb des religiösen Feldes der Bundesrepublik während der 1970er und 1980er Jahre dar. Bei der Kontextualisierung dieses Transformationsprozesses fällt auf, dass es in erster Linie „asiatische Erlösungsreligionen“ im Sinne Max Webers waren, die als Bezugsgrößen des „New Age“ dienten – vor allem im Fall von Zen und Yoga.“ (...) „Die begeisterte Bezugnahme auf orientalische Religionsformen (den Buddhismus, den Taoismus und den Hinduismus) wird in der Forschung meist als Pluralisierung der Religion gekennzeichnet und nicht selten unhinterfragt zur Kenntnis genommen. (...) Ich schlage demgegenüber vor, die permanenten Ovationen auf den ‚Orient‘ als einen Akt der Konstruktion in den Blick zu nehmen, in dessen Rahmen der ‚Orient‘ als Gegenbild zum ‚Okzident‘ nicht nur dargestellt, sondern überhaupt erst hergestellt wurde – als eine spirituelle und mystische Gegenwart“ (Eitler 2007 : 8).

Dass die Bezugnahme auf „fremde“, meist asiatische Erlösungsreligionen jedoch nicht allein ein Thema der jugendlichen Protestkultur von 1968 war, sondern schon damals viel weiter in die Gesellschaft der Bundesrepublik hineinreichte, macht folgende Überlegung deutlich. In den 1968er Jahren lagen auch die Aufbruchversuche einer politisierten religiösen Protestkultur innerhalb und am Rande der christlichen Volkskirchen: Beispielhaft sei für diese Entwicklungen an das Politische Nachtgebet, die feministische Theologie und die Befreiungstheologie erinnert, die sich als subkultureller Protest nicht fernab, sondern als politisch motivierte religiöse Protestkultur auch innerhalb oder am Rande der Volkskirchen vollzog. Einigen dieser Protagonisten ging es vor allem darum, „ursprüngliche Formen der Religiosität“ zu etablieren, eine Religiosität erfahrbar zu machen, die von den „bürgerlichen Fesseln“ befreit war (Riedel 1976). Dabei knüpfte man sowohl an schamanische Traditionen als auch an östliche Religionsformen an. Diese Versuche in den späten 1960er und frühen 1970er Jahren, Alternativen zur christlich-kirchlichen religiösen Kultur zu etablieren, konnten sich auf Traditionslinien beziehen, die bis in die 1920er Jahre und früher zurückgingen, als sich Intellektuelle für östliche Religiosität, insbesondere den Buddhismus begeisterten und diesen rezipierten (Usarski 1989: 190).

Mit den 1968er Jahren vollzog sich somit nicht nur ein Wandel in der politischen Kultur der BRD, sondern in dieser Zeit liegen auch die Anfänge eines grundlegenden Wandels in der religiösen Kultur der BRD, die als eine *Entwicklung der Orientalisierung und Somatisierung der*

religiösen Kultur bezeichnet werden kann und die sich heute zu einem selbstverständlichen *Teil der Kommunikation über Religion* entwickelt haben.

Darüber hinaus hatte in den 1970er Jahren eine Entwicklung der „Psychologisierung“ und „Therapeutisierung“ im Bereich des Religiösen eingesetzt, die nicht nur den alternativreligiösen Bereich, sondern auch die beiden christlichen Volkskirchen erfassten. Es setzte in den Kirchen eine Entwicklung ein, in der sich „Seelsorge immer mehr zur Selbstsorge“ verwandelte (Ziemann 2007).

In diesem Zusammenhang rückte der Körper als ein „Ort“ für das Erleben von Religion immer mehr in den Mittelpunkt des Geschehens. „Die Selbsttechniken, die in Büchern und Aufsätzen, Vorträgen und Gesprächen vermittelt und verbreitet wurden, waren in erster Linie Körpertechniken im Sinne von Marcel Mauss. Diese Körpertechniken aus ‚östlicher Tradition‘ dienen der ‚Körperkontrolle‘; sie sollten helfen, die ‚Körperfunktionen‘ zu steuern. Zum Imperativ avancierte ‚die vollkommene Beherrschung des Körpers als Voraussetzung dafür, den Geist für höhere Erkenntnisse freizumachen‘“ (Eitler 2007: 6).

Auch heute ist im Kontext einer alternativreligiös verstandenen Spiritualität ein religiöses Bedürfnis von Menschen feststellbar, das sich daran ausrichtet, die Bewältigung für das körperliche wie seelische Wohlergehen selbst zu übernehmen; Religion gerät hierbei wieder in den Blick. „Ob es sich um die chinesische Medizin handelt, Akupunktur, Hildegard- und Bachblütenmedizin, Yoga oder Kräutermedizin – all diese in esoterischem Denken verankerten Praktiken sind mittlerweile ein allseits bekannter Bestandteil moderner Gesellschaften geworden, der fast ins medizinische System integriert ist. (...) Auch was die Patienten angeht, bestätigen Umfragen nicht nur die Bekanntheit, sondern auch die Akzeptanz dieser Praktiken. Die meisten Menschen, die sie nutzen, haben jedoch nicht nur ein pragmatisches Interesse. Es zeigt sich vielmehr, dass die Klienten solcher Praktiken selbst spirituelle Züge aufweisen; sie haben zumeist Vertrauen in eine höhere Macht, glauben aber noch mehr an ihre eigene innere Stärke. Krankheit wird von vielen nicht nur als Hinweis angesehen, ihr Leben zu ändern, sondern als Chance für die innere Entwicklung“ (Knoblauch 2009: 166f.).

Winfried Gebhardt, Christoph Bochinger und Martin Engelbrecht weisen zu Recht in ihrer Untersuchung zum Wandel des religiösen Selbstverständnisses nicht nur im alter-

nativreligiösen Bereich, sondern gerade unter Kirchenmitglieder darauf hin, dass „die hohe Wertschätzung des Körpers als Tor zum seelischen und spirituellen Bereich inzwischen sehr weit in kirchliche Kontexte vorgedrungen (ist)“ (Gebhardt et. al 2009: 58). Religiöse Angebote – und zwar insbesondere jene, die der Erwartungshaltung gerecht werden, die Trennung von Körper, Geist und Seele zu überschreiten und damit dem Wunsch nach einer „ganzheitlichen“ Lebensführung entgegenzukommen – stehen dabei im Mittelpunkt des Interesses. Insbesondere Frauen wünschen sich solche Angebote, die es Ihnen ermöglichen, körperlich *und* seelisch zu entspannen und somit die spezifischen Anforderungen, die aus der Doppelbelastung von Beruf und Familie resultieren, zu bewältigen.²

Popularisierung des Religiösen

Hubert Knoblauch sieht in der hegemonialen Verbreitung massenmedialer und populärkultureller Kommunikationsformen in spätmodernen Gesellschaften zwei Entwicklungen, die auch die religiöse Kultur der BRD nachhaltig verändert haben. Demnach bedient sich heute die Religion ganz selbstverständlich sowohl der jugendkulturell geprägten Popkultur, der Volkskultur sowie des legitimen Ausdrucksformen unterschiedlichster Religion(en). In diesem Prozess verwischen die Grenzen zwischen legitimen, volkskulturellen und alternativen Formen des Religiösen. „Die Grundlage

der populären Kultur besteht (also erstens) in der Entwicklung, Ausbreitung und Globalisierung des religiösen Marktes, auf dem die verschiedensten Inhalte der historisch gewachsenen Religionen angeboten werden – und der entsprechende angebotsorientierte Sozialformen annimmt“ (Knoblauch 2006: 4).

Dieser Prozess ist erst möglich, weil über die Massenmedien eine neue Form der Kommunikation entstanden ist, die neue Sozialformen der Kommunikation etabliert haben: Menschen leben demnach ihr religiöses Bedürfnis *in* als auch *jenseits* der traditionellen Organisationsformen von Religion aus. Sie nehmen an religiösen Events teil, besuchen Chats und Foren über Religion und bedienen sich aller Kommunikationsmedien, um Informationen über Religion zu erhalten.

Diese Entwicklung einer „Neuerfindung des Religiösen“ spiegelt sich auch semantisch in einem Wandel der Begrifflichkeit wieder: Immer häufiger findet sich der Begriff der Spiritualität in der Kommunikation über Religion wieder.



Dom – Aachen

Spiritualität statt Religion?

In der religionssoziologischen Forschung wird seit einigen Jahren dem Begriff der „Spiritualität“ vermehrt Beachtung geschenkt. Ihm kommt die Funktion eines Leitbegriffes zu, der auf semantischer Ebene das gewandelte Selbstverständnis der Menschen im Umgang mit Religion zum Ausdruck bringt. Hatte sich der Begriff der „Spiritualität“ zunächst in einer sich als alternativ verstehenden Kommunikation über Religion etabliert, fand er in den letzten zehn Jahren eine immer weitere Verbreitung. Er gehört heute wie selbstverständlich zur Alltagssprache über Religion und ist als ein wichtiger Teilaspekt des grundlegenden Transformationsprozesses von Religion in der BRD zu verstehen.

Mit dem Begriff des „Spirituell-Seins“ wird von den Menschen eine Selbstbezeichnung gewählt, die darauf verweist, dass sie sich einerseits selbst durchaus als „religiöse“ Menschen wahrnehmen, mit dieser Begriffswahl jedoch andererseits zugleich deutlich machen, dass ihr religiöses Selbstverständnis sich nicht notwendigerweise mit den dogmatischen Gehalten der christlichen Kirchen deckt. Mehr noch, die Verwendung des Begriffes der „Spiritualität“ zielt zumeist auf einen gestalterischen Freiraum, der es ermöglicht, sich mit Fragen von Religion und ihrer Bedeutung für die persönliche Lebensführung zu beschäftigen, ohne sich selbst notwendigerweise als kirchenverbunden oder gläubig zu präsentieren.

Hubert Knoblauch hat den Bedeutungsraum des Begriffes der Spiritualität definitorisch erfasst: „Demnach gehört „zur gegenwärtigen Spiritualität (1) eine entschiedene Orientierung an den subjektiven Erfahrungen, die als besonders und herausragend gedeutet werden. (2) Quellen dieser Deutung sind vor allem in der alternativen Religiosität zu suchen, die sich aus den nicht-hegemonialen (östlichen, archaischen, okkulten, mystischen etc.) Traditionen der Religion zusammensetzen. (3) Distanz zur Dogmatik religiöser Großorganisationen und eine Tendenz zum Anti-Institutionalismus verbinden sich mit (4) einer Betonung der religiösen Autonomie des Individuums und damit einem ausgeprägten weltanschaulichen Individualismus. Die Erfahrungsorientierung ermöglicht (5) eine Art der Ganzheitlichkeit, die die funktionale Differenziertheit für die Einzelnen wieder zusammenhängend deuten lässt. (6) Schließlich gibt es Hinweise darauf, dass „Spiritualität“ für die Handelnden selbst zu einem Alternativbegriff für Religion wird“ (Knoblauch 2005: 123).

Sowohl der Begriff der Spiritualität selbst wie die mit ihm gefassten Merkmale haben sich heute immer mehr aus der religiösen Alternativszene hinaus zu einem selbstverständlichen Begriffs- und Deutungsrahmen eines religiösen Diskursfeldes in der Moderne entwickelt, welches das herkömmliche Verständnis von Religion allmählich aufweicht. So ist davon auszugehen, dass Menschen heute ein neues, die Vielfalt des gesellschaftlich verfügbaren kulturellen Wissensvorrats über Religion nutzendes, Verständnis von Religion einbringen, wenn sie über ihre persönlichen religiösen Erfahrungen sprechen. Im Mittelpunkt dieses neuen Verständnisses von

Religion, steht (notgedrungen) das Subjekt, das die vielfältigen Anforderungen aus den verschiedenen gesellschaftlichen Teilsystemen auch bezüglich seines religiösen Selbstverständnisses biografisch vermitteln muss. Bereits Ulrich Beck hatte auf den gesamtgesellschaftlichen Prozess einer Subjektivierung aufmerksam gemacht als er schrieb: „Alles, was in systemtheoretischer Perspektive getrennt erscheint, wird zum integralen Bestandteil der Individualbiographie: Familie und Erwerbsarbeit, Ausbildung und Beschäftigung, Verwaltung und Verkehrswesen, (Konsum, Medizin, Pädagogik) usw. Teilsystemgrenzen gelten für Teilsysteme, aber nicht für Menschen in institutionenabhängigen Individuallagen. Lebensführung wird unter diesen Bedingungen zur biographischen Auflösung von Systemwidersprüchen“ (Beck 1986: 218).

Somit rückt das Subjekt in den Mittelpunkt des Geschehens, und seine Kriterien der Plausibilität des religiösen Erlebens werden immer mehr zum Maßstab der religiösen Kommunikation und des religiösen Handelns. „Subjektivität wird zu einer Ressource, die in der Fähigkeit zu Eigenmotivation, zur Selbstverwirklichung und zu eigenständigem Lernen ihren Ausdruck findet“ (Knoblauch 2009: 227). Auch für den religiösen Bereich gilt, dass der Einzelne den Bereich des Religiösen sinnvoll in seine Biografie integrieren können muss: Sowohl die Entscheidung für eine religiöse Überzeugung sowie die Entscheidung gegen sie oder für eine Haltung der religiösen Indifferenz müssen vom Einzelnen als authentische Entscheidung begründet werden. „Dem Subjekt wird also ein Innenraum zugemutet, der nicht nur „Zuschreibung“ bleiben darf (ich bin katholischer/evangelischer Christ F. B-A; vom Subjekt wird erwartet, aus seinem Innenraum so zu schöpfen, dass es etwas daraus in die Kommunikation (wie die Alltagssprache so verräterisch sagt) „einbringen“ kann. Das Subjekt wird also mit seinen Erfahrungen direkt an die Kommunikation (über Religion; F. B-A) „gekoppelt“ (Knoblauch 2009: 271).

Die kirchliche Erwachsenen- und Familienbildung sieht sich demnach mit der Aufgabe konfrontiert, den Einzelnen in diesem Prozess zu begleiten.

Typische Merkmale von Religion in spätmodernen Gesellschaften

Weil religiöses Denken und Handeln einer strukturellen Individualisierung unterliegt, der Einzelne seine subjektiven Kriterien der Plausibilität von religiösem Erleben und Handeln in den Mittelpunkt stellen muss, gewinnt die kognitive Haltung einer religiösen Selbstermächtigung, die affektive Orientierung auf religiöse Erfahrung und die in diesem Zusammenhang wichtige Funktion des Körpers als ihr religiöser „Resonanzraum“ an Bedeutung. Religiöse Selbstermächtigung, religiöse Erfahrungsorientierung und Körperbezug sind somit typische Merkmale von Religion in der heutigen Gesellschaft.

Wenn die Frage zur Beantwortung steht, wie sich heutzutage das religiöse Bedürfnis der Menschen artikuliert und wie die kirchliche Erwachsenen- und Familienbildung

auf die religiösen Bedürfnislagen der Menschen reagieren kann, sind diese Aspekte im Bezug auf die kirchliche Bildungsarbeit zu berücksichtigen. Dabei kommt der Haltung der religiösen Selbstermächtigung wie dem Wunsch, Religion unmittelbar erfahren zu können, besondere Bedeutung zu.

Erfahrungsorientierung

Ganz im Sinne der gesellschaftlichen Erwartung an die individuelle Kompetenz zur Eigenverantwortung und Selbstverwirklichung geht es vielen Menschen heute um die Möglichkeit, Religion – und in diesem Zusammenhang findet eben häufig der Begriff Spiritualität Verwendung – selbst erleben zu können und das religiöse oder spirituelle Erlebnis im Lichte der eigenen Lebens- und Erfahrungswelt reflektieren zu können.

Religiöses Erleben und Reflexion des Erlebten gehören zu einem neuen religiösen Bedürfnis, welches sich auch explizit von einem Glaubensverständnis abgrenzt, das die religiöse Erfahrung als Handlungsfeld von Experten sieht. Viele Menschen gehen heute davon aus, dass jeder Mensch in Kontakt mit dem Göttlichen treten kann und es keiner religiösen Experten hierfür bedarf. Erst das, was man selbst als religiöses Erlebnis erfahren hat, erscheint als „authentische“ Religiosität. Das religiöse Bedürfnis richtet sich dementsprechend danach aus, Möglichkeiten zu finden, Religion persönlich zu erfahren und diese Erfahrung zu reflektieren. Es entsteht der Wunsch nach einer nicht allein auf religiöse Traditionen beruhenden „authentischen“ Sprache für religiöses Erleben.

Der kirchlichen Familien- und Erwachsenenbildung kommt somit die Aufgabe zu, sowohl über Religion(en) und ihre sprachlichen Ausdruckstraditionen zu informieren als auch Möglichkeiten zu bieten, Religion „erfahrbar“ zu machen und diese Erfahrungen in einer für die Beteiligten angemessenen Sprache zu reflektieren.

Religiöse Selbstermächtigung

In diesem Zusammenhang kommt dem Diktum der religiösen Selbstermächtigung eine besondere Bedeutung zu. Religiöse Selbstermächtigung verweist darauf, dass der Einzelne die Deutungshoheit über die eigene Spiritualität und Religiosität niemandem anderen als sich selbst zugesteht. Gebhardt et al. (2009) zeigen, dass es sich bei der „religiösen Selbstermächtigung“ eben gerade nicht um eine „Selbstermächtigung“ gegenüber dem Göttlichen, sondern stets nur um eine religiöse Selbstermächtigung gegenüber religiösen Funktionären handelt.

Festzuhalten bleibt somit, dass sich der Transformationsprozess des Religiösen vor allem auch darin ausdrückt, dass die „normgebende Funktion religiöser Institutionen“ weniger wichtig werden, während die Biografisierung des Lebens, und d. h. auch die Frage nach der Bedeutung von Religion, im eigenen Lebensentwurf an Bedeutung gewinnt.

Wenn es also darum geht, sich das religiöse Bedürfnis von Menschen heute zu vergegenwärtigen, dann nimmt sowohl die Biografie wie auch die Vielfalt religiöser Wissensbestände über Religionen einen wichtigen Stellenwert ein. Menschen berücksichtigen und bedienen sich in synkretistischer Weise unterschiedlichster religiöser Traditionen, wenn sie danach fragen, was Religion für sie persönlich zur Lebensbewältigung beiträgt. Somit muss der Einzelne für sich in Anspruch nehmen, sich ein eigenes Bild über „Religion“ zu erarbeiten. Eine zentrale Aufgabe der kirchlicher Erwachsenen- und Familienbildung liegt darin, diesen Prozess der persönlichen religiösen Sprachfähigkeit unter Berücksichtigung des Imperativs der religiösen Selbstermächtigung zu begleiten.

Konsequenzen für die kirchliche Erwachsenen- und Familienbildung

Wenn sich nun die Frage nach den Konsequenzen des Transformationsprozesses von Religion für die Arbeit der evangelischen wie der katholischen Familien- und Erwachsenenbildung stellt, dann gibt es aufgrund der verschiedenen Entwicklungen von De-Institutionalisierung christlich-kirchlicher Formen des Religiösen bei gleichzeitiger Re-Komposition des Religiösen keine einfachen Antworten. Kirchliche Erwachsenen- und Familienbildung hat multifunktionale Aufgaben, die sowohl in der traditionellen kirchlichen Arbeit, insbesondere mit Familien, liegen, als auch in neuen, auf das Individuum und seine Biografie fokussierten Arbeiten. Das eine wie das andere geschieht unter den veränderten Rahmenbedingungen eines wachsenden weltanschaulichen Pluralismus und massenmedialer Kommunikation über Religion.

Vor dem Hintergrund der im Beitrag erörterten Prozesse der Transformation von Religion möchte ich vier Aspekte zusammenfassend als besonders relevant für die kirchliche Familien- und Erwachsenenbildung hervorheben:

1. Der gesellschaftliche Zwang zur Subjektivierung religiösen Handelns und die damit einhergehende Tendenz zur religiösen Selbstermächtigung erfordern eine Kommunikationskultur auf Augenhöhe.
2. Bezüglich der Kommunikation über Religion liegt die Aufgabe kirchlicher Bildungsarbeit darin, Menschen die Möglichkeiten des Austauschs über die eigene Konfession wie über fremde Religion(en) zu eröffnen.
3. Ein weiterer zentraler Aufgabenbereich betrifft die religiöse Kommunikation selbst. Weil Menschen sich heute nicht unhinterfragt auf Traditionen berufen können, sondern ihr Tun als „authentische“ Entscheidungen begreifen (müssen), ist es notwendig, kommunikative Anchlüsse für religiöse Erfahrungen zu ermöglichen. Kirchliche Bildungsarbeit steht vor der Aufgabe, „Orte“ und „Gelegenheiten“ anzubieten, dass der Einzelne „authentisch“ über seine Transzendenz Erfahrungen reflektieren und sprechen kann. Sowohl in der Arbeit mit Erwachsenen wie in der Arbeit mit Kindern und Familien geht es darum, vor dem Hintergrund

struktureller Individualisierung zu einer religiösen Sprachfähigkeit beizutragen.

4. Dem Zusammenhang von Biografie und Religion kommt unter den Bedingungen der Subjektivierung des Religiösen thematisch eine große Bedeutung zu. Dass hierbei die Bedeutung von Genderfragen in der kirchlicher Bildungsarbeit zu berücksichtigen sind, soll abschließend erwähnt werden (Benthaus-Apel 2008).

Dr. Friederike Benthaus-Apel, Jahrg. 1961, war wissenschaftliche Mitarbeiterin in der Forschergruppe „Transformation der Religion in der Moderne“ und ist Lehrbeauftragte an der EFH Bochum.

Anmerkung

¹ Weil die hier beschriebenen Prozesse der Transformation von Religion den Wandel in der religiösen Kultur der BRD gerade jenseits konfessioneller Besonderheiten zum Thema haben, wird im Weiteren nicht zwischen katholischer und evangelischer Familien- und Erwachsenenbildung unterschieden. Darüber hinaus ist darauf hinzuweisen, dass in diesem Beitrag aufgrund der gewählten zeitgeschichtlichen Perspektive ein Schwerpunkt auf die religiöse Entwicklung in den alten Bundesländern gelegt worden ist. Wie sich der beschriebene Wandel in der religiösen Kultur der BRD in den neuen Bundesländern auswirkt, wäre Thema eines eigenen Beitrages.

² Christof Wolf (2006) weist in seiner Studie zu psychosozialen Stress und Gesundheit nach, dass insbesondere Mütter einer überdurchschnittlich starken gesundheitlichen wie seelischen Belastung in modernen Gesellschaften unterliegen.

Literatur

- Beck, Ulrich (1986): Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne. Frankfurt/Main.
- Benthaus-Apel (erscheint 2010): Neue Mittelschicht – Generation und alternative Religiosität. In: Klaus Tenfeld (Hrsg.): Religiöse Sozialisierungen im 20. Jahrhundert.
- Benthaus-Apel (2008): Wie Männer glauben. Empirische Ergebnisse zur religiösen Weltanschauung von Männern. In: Schlagenbrut. Zeitschrift für feministisch und religiös interessierte Frauen. 26. Jahrg., S. 39–41.
- Ebertz, Michael, N. (1997): Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft. Freiburg/Basel/Wien.

Eitler, Pascal (2007): Kosmos-Körper-Kybernetik. Transformation der Religion im New Age. www.zeithistorische-forschungen.de/Zugriff; 23.04.2008

Gebhardt, Winfried/Bochinger, Christoph/Engelbrecht, Martin (2009): Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion. Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur. Kohlhammer.

Knoblauch, Hubert (2009): Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft. Frankfurt/New York.

Knoblauch, Hubert (2006): Populäre Religion. In: Theologisch-Praktische Quartalsschrift, 154 (2): 164–172/ www.ssoar.info/ Zugriff: 20.08.09

Knoblauch, Hubert (2005): Einleitung: Soziologie der Spiritualität. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft, 13. Jahrg. S. 123–131.

Nassehi, Armin (2009): Religiöse Kommunikation: Religionssoziologische Konsequenzen einer qualitativen Untersuchung. In: Bertelsmann Stiftung (Hrsg.): Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008. Gütersloh. S. 169–204.

Pollack, Detlef (2003): Säkularisierung – ein moderner Mythos? Tübingen.

Pollack, Detlef (2008): Religiöser Wandel in modernen Gesellschaften. Religionssoziologische Erklärungen. In: Faber, Richard/Hager, Frithjof (Hg.): Rückkehr der Religion oder säkulare Kultur? Kultur und Religionssoziologie heute. S. 166–191.

Riedel, Ingrid (1976): Nachwort. In: Ingrid Riedel (Hrsg.): Der unverbrauchte Gott. Neue Wege der Religiosität. Bern, München, Wien. S. 223–249.

Stark, Rodney/Iannaccone, Laurence R. (1994): A supply-side reinterpretation of the secularization of Europe. In: Journal of the Scientific Study of Religion 33. S. 2302–52.

Usarski, Frank (1989): Das Bekenntnis zum Buddhismus als Bildungsprivileg. Strukturmomente ‚lebensweltlicher‘ Theravada-Rezeption in Deutschland während des Zeitraums zwischen 1988 und 1924. In: Antes, Peter/Pahnke, Donat (Hrsg.): Die Religion von Oberschichten. Marburg. S. 75–86.

Wolf, Christof (2006): Psychosozialer Stress und Gesundheit. Belastungen durch Erwerbsarbeit, Hausarbeit und soziale Beziehungen. In: Wendt, Claus/Wolf, Christof (Hrsg.): Soziologie der Gesundheit. Wiesbaden.

Wolf, Christof (2007): Keine Anzeichen für ein Wiedererstarken der Religion. Analysen zum Wandel der Konfessionszugehörigkeit und Kirchenbindung. Fowid: Textarchiv TA-2007-4

Ziemann, Benjamin (2007): Katholische Kirche und Sozialwissenschaft 1945–1975. Göttingen.



Jüdische Synagoge Berlin, Oranienburger Str.