

**VORBILDER UND FEINDBILDER**  
**RELIGIÖSE IDEEN IN CHRISTLICHEN GEMEINSCHAFTEN**

INAUGURALDISSERTATION

ZUR ERLANGUNG DES DOKTORGRADES DER SOZIALWISSENSCHAFTEN

AM FACHBEREICH 03: SOZIAL- UND KULTURWISSENSCHAFTEN

AN DER JUSTUS-LIEBIG-UNIVERSITÄT GIESSEN

VORGELEGT VON THOMAS KUHN, M.A.

ERSTGUTACHTER: PROF. DR. ANDREAS LANGENOHL

ZWEITGUTACHTER: PROF. DR. FERDINAND SUTTERLÜTY

DATUM DER DISPUTATION: 02.07.2015

„Mit Hilfe seiner Ignoranz, seines Glaubens, seiner Intelligenz, mittels List und Tücke und dank seiner Phantasiebegabung schreibt der Leser den Text neu. Er hat denselben Wortlaut, wird aber von einem anderen Leitgedanken durchsetzt, und so schafft sich der Leser den Text neu, indem er ihn aus den Buchseiten ins Leben ruft.“

Alberto Manguel, Eine Geschichte des Lesens

## **Inhaltsverzeichnis**

<b>Danksagung .....</b>	<b>5</b>
<b>1 Einleitung.....</b>	<b>6</b>
<b>2 Theoretische Grundlegung und Fragestellung .....</b>	<b>11</b>
2.1 Nach dem Säkularismus .....	11
2.2 Religiosität in Deutschland .....	17
2.3 Religiöse Ideen .....	22
2.4 Glauben, Sprechen, Handeln .....	27
2.5 Zivilgesellschaft, Wirtschaft, Familie .....	36
2.6 Zusammenfassung der Fragestellung .....	50
<b>3 Die Untersuchung .....</b>	<b>52</b>
3.1 Christliche Gemeinschaften als Forschungsgegenstand.....	52
3.2 Auswahl der untersuchten Gemeinschaften .....	57
3.3 Erhebung und Auswertung .....	60
3.4 Darstellung .....	68
<b>4 Sozialbewegte Orden und Kommunitäten.....</b>	<b>71</b>
4.1 Vorbemerkung.....	71
4.2 Fallstudie: Pankratiuskonvent .....	77
4.2.1 Konvent und ökumenische Gemeinschaft .....	77
4.2.2 Mitglieder: Von der Theorie zur Praxis .....	80
4.2.3 Das jesuanische Vorbild: Gewaltloser Widerstand .....	87
4.2.4 Die Einheit von Glauben und Handeln .....	91
4.2.5 Säkulare Sprache als öffentlicher Ausdruck des Glaubens .....	97
4.3 Fallstudie: Schwestern im Geiste Jesu .....	103
4.3.1 Ordensleben außerhalb der Klostermauern .....	103
4.3.2 Mitglieder: Der Ordenseintritt als Ausdruck individueller Interessen .	108
4.3.3 Das jesuanische Vorbild: Jesus als Hirte .....	112
4.3.4 Sachlichkeit statt christlicher Utopie .....	114
4.3.5 Ambivalentes Verhältnis zu Randgruppen .....	118
4.3.6 Sozialarbeit als Anleitung zur Unabhängigkeit .....	121
4.4 Vorbilder .....	127
<b>5 Fundamentalistische Gemeinschaften .....</b>	<b>130</b>

5.1 Vorbemerkung.....	130
5.2 Fallstudie: Grace People.....	137
5.2.1 Charismatische Freikirchen .....	137
5.2.2 Mitglieder: Konversion und Neuordnung des sozialen Umfelds .....	145
5.2.3 Exkurs: Eine Sekte?.....	151
5.2.4 Feindbild: Die Sünder und der Teufel .....	154
5.2.5 Klarer Wertekanon und Heteronomie.....	162
5.2.6 Gemeinschaft der Erwählten.....	169
5.3 Fallstudie: Katholische Hoffnung .....	174
5.3.1 Katholischer Traditionalismus.....	174
5.3.2 Ein Rudiment der vorkonziliaren Kirche.....	179
5.3.3 Mitglieder: In der Gemeinde sozialisiert .....	182
5.3.4 Der traditionelle Katholizismus als natürliche Ordnung der Welt .....	184
5.3.5 Heteronomie und ewiges Leben .....	189
5.3.6 Feindbild: Der Teufel und der Fortschrittsglauben .....	191
5.3.7 Ein Leben, das sich dem Glauben fügt .....	195
5.4 Feindbilder .....	204
<b>6 Ortsgemeinden .....</b>	<b>209</b>
6.1 Entwicklung der Kirchen in der Bundesrepublik .....	209
6.2 Befunde aus den untersuchten Gemeinden .....	216
6.2.1 Strukturelle Überforderung und Fokus auf die soziale Arbeit.....	216
6.2.2 Mitgliedschaft: Status, Ästhetik, Kontingenzbewältigung .....	222
6.2.3 Diffuse Spiritualität .....	228
<b>7 Schlussbemerkungen .....</b>	<b>235</b>
7.1 Ungefährdete Säkularität.....	235
7.2 Reichweite der Ergebnisse .....	242
<b>8 Literaturverzeichnis .....</b>	<b>243</b>

## **Danksagung**

Eine umfangreiche wissenschaftliche Arbeit lässt sich kaum ohne vielfältige Beratung, Unterstützung und Betreuung meistern. An dieser Stelle gilt mein Dank daher zuerst meinen Betreuern und Gutachtern, Prof. Dr. Andreas Langenohl und Prof. Dr. Ferdinand Sutterlüty, die diese Arbeit über mehr als vier Jahre hinweg umsichtig, geduldig und mit vielen wertvollen Ratschlägen begleitet haben.

Die Forschungsarbeiten wären ohne die Unterstützung des Projektes „Religiöse Ideen und soziales Handeln. Christliche Rechtfertigungsnarrative zwischen Gesellschaftskritik und Legitimitätsglauben“ durch das Institut für Sozialforschung und das Exzellenzcluster „Die Herausbildung normativer Ordnungen“ in Frankfurt am Main nicht möglich gewesen. Nicht zuletzt war dabei das dortige wissenschaftliche Umfeld von großem Wert für diese Arbeit, konnte dort doch in vielen Diskussionen so manche Idee für diese Arbeit weiter ausgearbeitet werden.

Ein besonderer Dank gilt Andrea Eberlein, die als studentische Hilfskraft in dem Forschungsprojekt eine unschätzbare wertvolle Unterstützung war. Und schließlich möchte ich mich bei Elisabeth Matthias bedanken, die die vielen geführten Interviews mit nie nachlassender Akribie transkribiert hat.

# 1 Einleitung

In Einleitungen zu religionssoziologischen Arbeiten wurde und wird etwa seit dem Jahrtausendwechsel oft darauf hingewiesen, dass die säkularistischen Prognosen der frühen Soziologen, die mutmaßten, die Religion werde im Zuge der Modernisierung und Rationalisierung in sich rasch wandelnden Gesellschaften obsolet und müsse mithin unweigerlich verschwinden, nicht zugetroffen hätten (eine Auswahl aus den vielen Beispielen: Asad 2003; Knoblauch 2008; differenzierter bei Koenig und Wolf 2013).

Für die Klassiker der Religionssoziologie war ein sukzessives Verschwinden der Religion nurmehr eine Frage der Zeit (Tenbruck 1993: 60 ff.). Für Max Weber etwa schien sich die Welt im Zuge von Modernisierung und Rationalisierung regelrecht zu „entzaubern“. Man denke hier nur an den düster anmutenden Ton, den er in der „Zwischenbetrachtung“ anstimmt (Weber 1988c: 544 ff.; Bellah 1999). Die sozialen Wertsphären differenzierten sich demnach in einem langen historischen Prozess aus und begannen, ihren eigenen Regeln zu gehorchen. Politik und Wirtschaft, Kunst und Wissenschaft, selbst die intime Sphäre der Erotik haben nach Webers Verständnis einmal unter dem normativen Einfluss des Glaubens gestanden, sich dessen Prägekraft aber im Zuge der sozialen Modernisierung entzogen. Der Glaube würde demnach womöglich ganz und gar zum Relikt einer vergangenen Ära und müsse schließlich verschwinden. Die religionssoziologische Theorie seiner Zeit war allgemein eine Theorie der schier unaufhaltsamen Säkularisierung (Höllinger 1996: 8 ff.).

Schon die Häufung an Überblicksdarstellungen zu den Veränderungen, denen die Säkularisierungstheorie in jüngerer Zeit unterworfen war, ist ein deutlicher Indikator dafür, dass sich dieser Blick grundlegend gewandelt hat (Figl 2005; Schmidt 2007; Sweeney 2007; Rohrbacher 2011; Zinser 2011). Damit ging eine Konjunktur neuer Schlagworte einher, die diesem Perspektivwechsel Rechnung zu tragen versuchen. Die Rede von der „postsäkularen Gesellschaft“ oder einer

„Rückkehr der Religion“ gelangte so zu einiger Prominenz. Damit soll ein sozialer Zustand beschrieben werden, demzufolge die Religion nicht wie ehemals vorhergesagt verschwunden ist, sondern stattdessen zu einem öffentlichen Akteur unter vielen anderen geworden und demnach endgültig in der Moderne angekommen ist.

Bereits Glock und Stark wiesen aber schon in der Einleitung ihrer 1965 erschienen Arbeit "Religion and Society in Tension" auf den Umstand hin, dass die Säkularisierung die Religion allem Anschein nach nicht gänzlich zum Verschwinden brachte und bezweifelten, dass dies überhaupt noch geschehen würde. Und dabei bezogen sie sich selbst schon auf eine noch frühere, zu ebendiesem Ergebnis gelangende Feststellung Gordon W. Allports aus dem Jahre 1950, der dort schrieb: "the persistence of religion in the modern world appears an embarrassment to the scholars of today" (zitiert nach Glock und Stark 1965: x).

Nach einem guten halben Jahrhundert, den der sich damals bereits andeutende Paradigmenwechsel schließlich benötigte, um zu voller Geltung zu gelangen, ist es nunmehr zum Konsens geworden, dass der Gegenstand der Religionssoziologie noch vorhanden ist.<sup>1</sup> Die Religionssoziologie tut daher sicherlich gut daran, ihren Fokus von der vorgennannten Rechtfertigung der unübersehbaren Konjunktur dieser soziologischen Teildisziplin auf inhaltliche Fragen zu lenken. Dabei lässt sich wiederum erneut eine Tendenz beobachten, die schon Thomas Luckmann (1960 und 1991) sehr früh und zu Recht kritisiert hat (Matthes 1993: 16 f.; Wohlrab-Sahr 2003a: 441 ff.; Koenig und Wolf 2013: 3 f.). So ist die mit dem größten Aufwand betriebene aktuelle Studie zu Inhalten des Glaubens der Bertelsmann Religionsmonitor, der zwar viele interessante Ergebnisse liefert, dabei aber oft fast im Sinne der frühen Kirchensoziologie an der Oberfläche bleibt und Glaubensgehalte ganz überwiegend in Zahlen zu fassen sucht, die

---

<sup>1</sup> Das ideologische Pendel zeigt unter dem Label der „Neurotheologie“ nun sogar einen heftigen Ausschlag in die andere Richtung, der sich in der Debatte niederschlägt, ob Religiosität womöglich gar eine Art "anthropologischer Konstante" sei, unauslöschlich eingeschrieben in die Architektur des menschlichen Gehirns.

Antworten auf vorgefasste Fragen der Art „Glauben Sie an Gott oder ein sonstiges übernatürliches Wesen?“ darstellen. Das wird dem tief in Persönlichkeitsstrukturen hinein reichenden Phänomen des Glaubens aber kaum gerecht. Soll erfasst werden, was gläubige Menschen wirklich an Inhalten aus ihrer Religion ziehen, so führt kein Weg daran vorbei, ausführlich mit ihnen zu reden und ihren Alltag in den Blick zu nehmen.

An diesem gelebten Glauben, an der „Leuterreligion“ (Zulehner 1982), setzt die vorliegende Arbeit an. Der Ausgangspunkt war dabei Max Webers Ansatz bei religiösen Ideen, wie er in seiner Studie zur protestantischen Ethik dargestellt ist. Religiöse Ideen werden dort zur Grundlage kognitiver Wirklichkeitsdeutungen. Weber vermag zu zeigen, dass eine solche Idee, die calvinistische Prädestinationslehre in ihrer puritanischen Auslegung, weitreichende Folgen auch für das soziale Handeln haben kann.

Dieser Ansatz bei religiösen Ideen hat sich in Webers berühmter Studie als sehr fruchtbar erwiesen, wurde aber in der Religionssoziologie kaum mehr aufgegriffen. In dieser Arbeit wird daher gefragt, ob der Ansatz bei religiösen Ideen heute noch trägt: Gibt es solche religiösen Ideen, die zu einer alltagspraktischen kognitiven Bedeutung kommen, heute noch in christlichen Gemeinschaften? Nicht zuletzt stellt sich dabei auch die in der Religionssoziologie in den letzten Jahren immer wieder auftauchende Frage, ob und wie eine Übersetzung religiöser Sinngehalte in säkularen Kontexten aussieht. Diese Debatte wurde virulent mit Jürgen Habermas' Friedenspreisrede und seinen daran anschließenden Arbeiten (Habermas 2001, 2005 und 2008).

Für diese Arbeit wurden daher mit qualitativen Forschungsmethoden religiöse Ideen in unterschiedlichen christlichen Gemeinschaften rekonstruiert und in ihrem Wechselspiel mit säkularen Ordnungen untersucht. Im Zentrum stand zunächst die Frage, ob sich solche Ideen, wie sie ursprünglich von Max Weber beschrieben wurden, in zeitgenössischen christlichen Gemeinschaften überhaupt noch nachweisen lassen und wie sie konkret ausgestaltet sind. Aus ein und demselben „religiösen Repertoire“ (Riesebrodt 2000: 115) des Christentums können schließlich unterschiedlichste Motive zu herausgehobener Bedeutung gelangen.



Darauf aufbauend galt es zu erforschen, welche welterschließenden Gehalte diese religiösen Ideen haben und in welcher Weise ihre normativen Implikationen in verschiedenen Bereichen einer ihrem Selbstverständnis nach säkularen Gesellschaft eine handlungspraktische Relevanz erlangen können.

Im zweiten Kapitel dieser Arbeit werden deren theoretische Grundlagen dargestellt. Die in diesem Kapitel dargelegten einführenden Überlegungen beziehen sich unmittelbar auf und erweitern zugleich Ansätze aus meiner Magisterarbeit (Kuhn 2010) und dem Forschungsantrag sowie einem vorbereitenden Literaturüberblick für das Forschungsprojekt „Religiöse Ideen und soziales Handeln. Christliche Rechtfertigungsnarrative zwischen Gesellschaftskritik und Legitimitätsglauben“. Es wird im zweiten Kapitel kurz Stellung zu aktuellen Positionen in der allgemeinen Religionssoziologie genommen, außerdem werden einige Eigenheiten der deutschsprachigen Forschung benannt. Der Begriff der religiösen Idee wird eingeführt und schließlich in seinem Bezug zum sozialen Handeln betrachtet. Was bewusst ausgespart wurde, ist eine Auseinandersetzung mit dem Religionsbegriff. Dieser soll hier nicht noch ein weiteres Mal allgemein oder kulturübergreifend begründet werden, da mit dem Forschungsfeld christlicher Akteure der Bezug zur Religion im engsten Sinne vorliegt – unabhängig davon, wie dieser in unterschiedlichen religionssoziologischen Traditionen definiert wird.

Im dritten Kapitel wird zunächst der hier verwendete Ansatz der qualitativen Feldforschung in spezifischen Glaubensgemeinschaften näher betrachtet. Welche Rolle spielen solche Gemeinschaften hinsichtlich Religiosität allgemein und hinsichtlich religiöser Ideen im Besonderen? Und nach welchen Kriterien wurden die untersuchten Gruppen ausgewählt? Außerdem werden die methodischen Entscheidungen hinsichtlich der Datenerhebung im Feld und der Auswertung des gewonnenen Materials dargelegt und begründet.

Im vierten und fünften Kapitel finden sich als zentraler Teil dieser Arbeit vier Fallstudien, die kleine Gemeinschaften religiöser Virtuosen vorstellen. Max Weber beschreibt diese religiösen Virtuosen als Akteure mit besonderer „religiöser Qualifikation“, die sich in der gesamten Lebensführung in ihrem Glauben zu

bewähren versuchen, dessen Normen nie grob übertreten und sich dadurch von den „Alltagschristen“ abheben (Weber 1980: 321 ff.). Entsprechend ihres Anspruches, die Lebensführung am Glauben zu orientieren, bieten sich solche Gruppierungen als Forschungsfelder für die hier aufgeworfenen Fragen in besonderer Weise an.

Das vierte Kapitel befasst sich mit sozialbewegten, ordensförmigen Gruppen, das fünfte nimmt den protestantischen und katholischen Fundamentalismus in den Blick. Dabei geht es zunächst darum, diese hierzulande nur wenig untersuchten Gruppen einmal im Detail aus einer qualitativen soziologischen Perspektive zu betrachten. Gleichzeitig werden die dort vorliegenden religiösen Ideen rekonstruiert und in ihrem Einfluss auf das soziale Handeln untersucht.

Im sechsten Kapitel werden diese Betrachtungen aus kleineren Gemeinschaften schließlich mit einem Blick auf die christlichen Ortsgemeinden, die nach wie vor den Großteil der Gläubigen hierzulande repräsentieren, kontextualisiert. Diese Kontextualisierung mündet schließlich in ein abschließendes Fazit, in dem die Befunde der Fallstudien in der Gesamtschau in den Rahmen der gegenwärtigen Religionssoziologie eingeordnet werden. Schließlich werden noch einmal kurz die Grenzen der Reichweite dieser Untersuchung benannt, die bei einem qualitativen Vorgehen stets zu beachten sind.

## 2 Theoretische Grundlegung und Fragestellung

### 2.1 Nach dem Säkularismus

Nach heutigem Kenntnisstand wirken die Prognosen der frühen Säkularisierungstheorie, denen zufolge die Religion sukzessive verschwinden würde, nicht mehr haltbar (Schmid 2007; Knöbl 2013: 103 ff.). Frühe säkularistische Prognosen sind dabei aber in teils fast schon paradox anmutender Art in ihr genaues Gegenteil gemündet: Die wiederholte Feststellung einer geradezu unbändig vitalen religiösen Welt. Die üblichen Beispiele, die auch in der aktuellen Literatur noch für eine solche Wiederkehr der Religionen in die Öffentlichkeit genannt werden, sind vor allem das „Erstarken des politischen Islam“ und die „vitale Rolle der öffentlichen Religion in den USA“ (etwa bei Hinsch 2013: 10).

Bei beiden Beispielen besteht eine unmittelbare Verbindung zu den Ereignissen des 11. September 2001, einerseits über den Aggressor, andererseits über das angegriffene Land. In der Rückschau auf die politisch emotional aufgeladenen Debatten in den daran anschließenden Jahren muss aus heutiger Sicht konstatiert werden, dass die Bedeutung dieser Phänomene als Evidenz für einen allgemeinen Trend der globalen Revitalisierung religiöser Kulturen jeglicher Provenienz zu hoch bewertet wurde.

In einer weltweiten Perspektive findet sich kein allgemeiner Zusammenhang zwischen der zunehmenden Modernisierung von Gesellschaften und einem Rückgang der Religiosität. Ebenso wenig zieht sich die Religion aber in das rein Private zurück. Das bedeutsamste Beispiel hierzu sind sicherlich nach wie vor die schon genannten USA, aber auch anhaltende Debatten und Konflikte in Ländern wie der Türkei, Indien oder Nigeria zeigen dies mehr als deutlich. In einigen Ländern, man denke etwa an den Iran, wurde sogar die Trennung von Staat und Kirche erst in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bewusst wieder aufgehoben. Säkularisierung ist also keineswegs ein sich unilinear und unabwendbar entfaltender Prozess. Demgegenüber steht etwa mit Europa ein Kontinent, in dem

der Prozess der Säkularisierung zweifelsohne in vielen Regionen tiefgreifende Folgen gezeitigt hat.

Wie Casanova (2011: 76) zutreffend beschreibt, gibt es weniger eine neu erwachte Religiosität, als vielmehr eine Besessenheit „von der Religion als einem Thema, vor allem als einem öffentlichen Streitpunkt“. Demnach machten die Prozesse der Globalisierung, der europäischen Integration und der weltweiten Migration Religion erst wieder zum Diskussionsgegenstand. Zwar werden die europäischen Bürger keineswegs religiöser – eher ist das Gegenteil der Fall –, sie werden aber mit der weltweit vorhandenen Religiosität konfrontiert, etwa durch vielfältige internationale Kontakte oder eingewanderte Mitbürger, die ihre je eigene religiöse Tradition mitbringen. Hinzu kommt der viel diskutierte Allgemeinplatz, Religion sei oft Ursprung internationaler Konflikte. Dies bedenkend, kann man also weniger von einem neuen Stadium im Verlauf des Säkularisierungsprozesses sprechen – geschweige denn von einer Umkehr desselben –, als vielmehr von einer neuen Perspektive gerade auch der Religions- und Gesellschaftswissenschaften auf den religiösen Status Quo (Höhn 2011: 81). Die fortschreitende wissenschaftliche Reflexion der genannten Wandlungsprozesse führt zu immer diffuseren Zustandsbeschreibungen, in denen oft von der globalen Gleichzeitigkeit ehemals als diskret verstandener Entwicklungsstufen in einem vermeintlich unilinearen Säkularisierungsprozess oder der „Dispersion religiöser Traditionen“ in alle nur denkbaren Richtungen außerhalb des religiösen Bereiches die Rede ist (ebd.: 80).

Gabriel (2008a: 15) findet eine treffende Beschreibung des gegenwärtigen Zustands, wenn er schreibt, dass die Religionen bestehen bleiben, aber dabei ihr Gesicht wandeln. Er spricht dabei in Anlehnung an Shmuel N. Eisenstadt von „multiplen Modernen“ und verweist damit vor allem auf den Umstand, dass der in der klassischen Säkularisierungsthese immer mitschwingende Kontrast von Tradition und Moderne als zwei Endpunkten eines Kontinuums der kardinale Denkfehler im klassischen Bild sei. So sei „die Moderne“ kein Endpunkt, sondern vielmehr vielgestaltig und einer fortlaufenden Entwicklung in ganz unterschiedliche Richtungen unterworfen – Gleiches gilt auch für die Religion.

Angesichts dieser Umstände blieb freilich auch die klassische Säkularisierungstheorie nicht unverändert stehen. Die maßgebliche Verfeinerung hierzu gelang José Casanova (1994a: 17 ff. und 1994b: 22 ff.; ähnlich auch Fürstenberg 1994), der darauf hinwies, dass mit dem einen Begriff der Säkularisierung eigentlich drei Prozesse zugleich beschrieben sind: Die Herauslösung der sozialen Wertsphären aus dem Einflussbereich der Religion, der Rückzug des Glaubens ins Private und das Verschwinden des Glaubens.

Im Sinne der sozialen Differenzierung, also mit der Herauslösung quasi aller Lebensbereiche aus dem unmittelbaren Einfluss der Religion hat Säkularisierung zweifelsohne stattgefunden (Jagodzinski und Dobbelaere 1993: 70 ff.; Figl 2005: 40 f.).<sup>2</sup> Wirtschaft und Politik, Kunst und Privates – diese und viele andere Lebensbereiche mehr haben zwar durchaus noch Beziehungen zum Glauben, wenn einzelne Akteure diese herstellen. Sie sind aber nicht mehr unmittelbar an religiöse Normen oder Institutionen gebunden.

Das heißt jedoch nicht, dass die anderen beiden Bestandteile der Säkularisierungsthese auch zuträfen. Weder ist der Glaube verschwunden, noch ist er zur reinen Privatsache geworden. Denn wir können zwar sagen, dass die Religion ihre Deutungshoheit im öffentlichen Raum, die sie vor langer Zeit gehabt haben mag, verloren hat, nichtsdestotrotz aber nach wie vor eine öffentliche Meinung

---

<sup>2</sup> Es sei hier nur darauf hingewiesen, dass dieser Prozess nicht etwa erst mit der Bildung absolutistischer Staaten oder aber gar erst in der Folge der französischen Revolution begonnen hat, die schließlich die Glaubensfreiheit und die Religionsfreiheit als wichtige Bestandteile der Verfassung brachte und an die sich eine konzentrierte Säkularisation im Wortsinne, also der Überführung von Kirchengut in weltliches Gut, anschloss. Vielmehr liegt der Ursprung dieser über einen langen Zeitraum gestreckten Entwicklung bereits im Investiturstreit der Jahre 1057 bis 1122 (Böckenförde 1991). Nur bis dahin kann man von einer religiösen Durchwirkung des gesamten Lebens im damaligen Europa reden. Mit dem Investiturstreit versuchte sich der Kirchenstaat vor dem Eingriff des Kaisertums in Kirchenangelegenheiten zu schützen. Die dafür gefundene Lösung, die für die damaligen Verhältnisse neue und theologisch spitzfindige Unterscheidung von Heiligem und Weltlichem ermöglichte erst die dann viel später wirklich vollzogene Loslösung der Welt, also des saeculum, aus dem Einfluss des Glaubens. Zum Schutz ihres Einflusses ersann die Kirche die Trennung des Sakralen und des Politischen und schuf so erst die Voraussetzung, die in viel späterer Folge die ausschließliche Beschränkung der Kirche auf das Sakrale möglich machte. Erst diese prinzipielle Trennung schaffte die Möglichkeiten, die später mit der Schaffung der allein auf der Fürstenmacht beruhenden Territorialstaaten nach dem Zeitalter der Glaubensspaltung und schließlich infolge der französischen Revolution in den folgenden zwei Jahrhunderten in Staaten gipfelten, in denen die Religionsausübung uneingeschränkte individuelle Wahl, die Religion aber auf sich selbst beschränkt ist.

unter anderen repräsentiert. Die Zivilgesellschaft als „die politische Öffentlichkeit im Vorhof staatlicher Institutionen und etablierter Parteipolitik“ (Sutterlüty 2012b: 52) ist zu dem Ort geworden, an dem sich gläubige Akteure ebenso wie alle anderen in öffentliche Diskurse einbringen können (Casanova 1994a: 217 ff. und 1994b: 27 ff.; Berger 1999). Der Glaube hat keine soziale Sonderstellung mehr, ist aber nach wie vor vorhanden und spielt eine soziale Rolle – mag diese auch im Vergleich zu früheren Zeiten erheblich kleiner geworden sein.

Während also langsam Klarheit herrscht, dass der in der Einleitung bereits erwähnte ältere säkularistische Ansatz mit seiner Prognose einer religionslosen Welt keine empirische Entsprechung gefunden hat, gibt es doch noch keine neue Beschreibung des Status Quo, die die von dieser unerfüllten Prognose hinterlassene religionssoziologische Leerstelle wieder hinreichend ausgefüllt hätte. Casanova hat hier einen wichtigen Beitrag geliefert, indem er die Säkularisierungsthese tiefer ausgeleuchtet hat. Was jedoch noch fehlt, ist eine adäquate Zustandsbeschreibung, die darauf aufbaut.

Den bekanntesten Versuch hat hier sicherlich Jürgen Habermas (2001) unternommen. Er prägte in seiner berühmten Rede „Glauben und Wissen“, die er anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels hielt, den Begriff der „postsäkularen“ Gesellschaft. Er bezeichnet damit eine Gesellschaft, in der zwar die Säkularisierung ungebrochen ist, in der aber dennoch die Religion fortbesteht.

Freilich gab es bald Hinweise auf eine inhärente Problematik des Begriffes der Postsäkularität (Spaemann 2007: 65). Wenn etwas postsäkular, also im direkten Wortsinn *nach* der Säkularität ist, so müsste damit der Zustand der Säkularität überwunden sein. Wenn aber Säkularität in einem allgemeinen Sinn meint, der Alltag vollziehe sich ohne Einfluss des Glaubens – ganz zu schweigen von dem Umstand der spezifischen institutionellen Entflechtung von Kirche und Staat – so kann ein Zustand, der dies überwindet, also das Neue an einer säkularen Gesellschaftsordnung im Vergleich zur vorsäkularen hinter sich lässt, in dieser Hinsicht eben nur wieder dem Zustand *davor* entsprechen. In den Worten Spaemanns (2007: 65): „Postsäkular wäre dann gleichbedeutend mit präsäkular.“

Wenngleich also die Wortschöpfung nicht ohne Kritik geblieben ist, so hat Habermas damit aber dennoch einen empfindlichen Nerv getroffen. Um die Auseinandersetzung mit seiner Zeitdiagnose kommt auch in internationaler Perspektive kaum ein Religionsphilosoph oder -soziologe umhin. Wäre es also möglich, Habermas' Feststellung in eine begriffliche Form zu bringen, die die genannten Einwände berücksichtigt?

Dazu ist zunächst ein genauerer Blick auf den gegenwärtigen Status der Säkularisierung zu werfen. Statistische Daten, die ganz Europa in den Blick nehmen, weisen darauf hin, dass die Säkularisierungsrate im Sinne eines Rückgangs religiöser Überzeugungen im Laufe der Zeit nachlässt, je weiter der Prozess fortgeschritten ist (Kaufmann, Goujon und Skirbekk 2012: 85). Während gegenwärtig ein starker Rückgang religiöser Überzeugungen in noch stark durchkonfessionalisierten Ländern wie Irland oder Spanien nachweisbar ist, so hat sich dieser Prozess in Ländern wie etwa Frankreich, in denen er viel früher begann, längst abgeschwächt. Es scheint also ein Niveau zu geben, auf das die aktive Religiosität absinkt, das aber dann nicht mehr unterschritten wird. Im Durchschnitt besuchen schließlich noch etwa fünf bis zehn Prozent der Bevölkerung regelmäßig den Gottesdienst, während etwa die Hälfte der Bevölkerung immerhin noch Zustimmung zu grundlegenden Glaubensgehalten äußert. Müller und Pollack (2009) kommen in einer Analyse des umfangreichen Datensatzes des Bertelsmann Religionsmonitor 2009 zu dem Schluss, von einem Weiterwirken der Religion könne man in Europa wenn überhaupt, dann nurmehr in Italien und Polen sprechen.

Es wird daher – neben den rein begrifflichen Einwänden Spaemanns – auch mit guten Gründen darauf hingewiesen, dass die Rede von der Postsäkularität insgesamt nicht zutreffend sei. Vielmehr liefere das Stichwort Postsäkularismus eine präzisere Beschreibung (Sutterlüty 2011: 65 und 2012b: 14). Demnach gibt es weder deutungsmächtige Einflüsse religiöser Akteure in säkularisierten Gesellschaftsbereichen, noch eine signifikante Wiederkehr religiös dominierter Lebensformen. Säkularität ist mithin weiterhin ein bestimmendes Merkmal der eu-

ropäischen Gegenwart. Man habe, so Sutterlüty, unterdessen einen Zustand erreicht, in dem der Säkularismus als „kulturkämpferisches“ Programm säkularer Akteure ausgedient habe. In Zeiten einer „völlig gesicherten Säkularität“ habe sich „ein gelassenes, ja sogar erwartungsvolles Verhältnis zu Religionsgemeinschaften und religiösen Semantiken herausgebildet.“ Das heißt, da die Fürsprecher einer explizit säkularen Gesellschaftsordnung in der Religion keine Gefahr mehr für die Säkularität sehen, haben sie ihr gegenüber eine Haltung der „entspannten Toleranz“ entwickelt (ähnlich auch Dalferth 2010: 336 f.).

Heute ist für einen radikalen Säkularismus also eigentlich kein Raum mehr vorhanden: Er hat nichts, wogegen er sich wenden könnte. Die Tatsache, dass in der funktional differenzierten Gesellschaft nichts unter dem rigiden Einfluss der Kirche steht außer der Kirche selbst, ist wohl inzwischen unangefochten und bildet den Rahmen, innerhalb dessen man von Postsäkularität reden kann. Die Kirche hat ihren Einfluss weitestgehend verloren, insofern ist die Säkularisierung im Sinne des Einflussverlustes des Glaubens auf das gesamte Leben vollständig vollzogen und damit hat der Säkularismus im Sinne einer Ideologie der Verweltlichung der Gesellschaft seinen Gegenstand verloren (ähnlich schon Metz 1977: 35 f.). Der Begriff des Postsäkularismus erscheint mithin als die bisher treffendste religionssoziologische Beschreibung in gesamtgesellschaftlicher Perspektive.

Vor diesem Hintergrund ist also zu fragen, welche Rolle religiösen Akteuren in einer postsäkularistischen Gesellschaft faktisch noch zukommt. Spielen sie allenfalls noch zur Rahmung der Kasualien, also etwa Taufe, Hochzeit oder Beerdigung eine Rolle, oder agieren sie als öffentliche Akteure in der Zivilgesellschaft? Gerade die Möglichkeiten, die religiöse Akteure hier für sich sehen und tatsächlich wahrnehmen, können dahingehend erheblichen Aufschluss geben. Während also in der aktuellen Soziologie oft noch die Rede von einer Rückkehr der Religion ist, steht die qualitative Prüfung dieser These – abseits vielleicht von höchst partikularen Phänomenen wie dem Pilgerwesen oder individuellen Konversionsentscheidungen – noch aus.



## **2.2 Religiosität in Deutschland**

Gerade im Bereich der Religionssoziologie sind nationale Diskurse mitunter stark abweichend von denen der internationalen wissenschaftlichen Gemeinde (Wohlrab-Sahr 2003a: 427). Das liegt nicht zuletzt daran, dass historische Entwicklungen oft schon zwischen Nachbarländern sehr unterschiedliche religiöse Landschaften bedingen (Höllinger 1996). Deshalb soll hier ein kurzer Einblick in Spezifika der jüngeren deutschsprachigen Debatte gegeben werden. Dabei werden zugleich die vorgenannten allgemeinen Trends in der Religionssoziologie in diesem Rahmen kontextualisiert, der schließlich auch maßgeblich für die später dargestellte Untersuchung ist.

Wie Pollack (2013: 318 ff.) empirisch belegen kann, ist es nach wie vor so, dass entgegen aller Rede von einer Rückkehr der Religiosität transzendente Glaubensgehalte in Westeuropa, und damit uneingeschränkt auch in Deutschland, seit langer Zeit im Rückgang begriffen sind und dieser Trend nach wie vor anhält (Knoblauch 1999: 84 ff.; Pollack 2003: 77 ff. und 161 ff.; Schmidt 2007: 116).<sup>3</sup> Für Pollack erklärt sich diese Tendenz unter anderem aus einer loseren Bindung an tradierte Gemeinschaften, die dem Individuum einen weniger an soziale Normen gebundenen Umgang, mithin also auch die Abwendung vom Glauben, ermöglichen. So sind etwa Nachbarschaften, Vereine oder Familien meist nicht mehr konfessionell geprägt. So versteht sich auch die Aussage von Knechtges und Schenuit (2007: 13): „Das transzendente Dach ist eingestürzt, und es fällt auch dem Glaubenden buchstäblich auf den Kopf.“ Der Glaube ist längst keine soziale Selbstverständlichkeit mehr.

So war zur Gründung der Bundesrepublik noch nahezu jeder Bürger auch Mitglied einer der großen Volkskirchen. Inzwischen hat sich dieser Anteil halbiert und sinkt auch weiterhin (Knoblauch 1999: 84 ff.; Pollack 2003: 77 ff. und 161 ff.; Schmidt 2007: 116). Insgesamt ist nach neuesten Erhebungen weniger als

---

<sup>3</sup> An gleicher Stelle weist Pollack auch darauf hin, dass selbst für die typischerweise genannten Länder, in denen sich solche Prozesse nicht nachweisen ließen, etwa in globaler Perspektive die USA und Südkorea, aber auch in Irland, längst ein Anstieg der Konfessionslosigkeit eingesetzt habe.

ein Drittel der deutschen Bevölkerung noch Mitglied einer der zwei großen christlichen Konfessionen, ein weiteres Drittel beschreibt sich selbst als atheistisch und insgesamt liegt die Anzahl derer, die sich als religiös bezeichnen, inzwischen bei noch etwa knapp fünfzig Prozent der Gesamtbevölkerung (Gebhardt 2013: 89). Die Bewohner der östlichen Bundesländer mit dreiundzwanzig Prozent, die der Großstädte mit vierzig Prozent und die unter Dreißigjährigen mit etwa dreißig Prozent bilden in dieser Hinsicht die Ausreißer nach unten.

Empirisch ist ebenfalls gut belegt, dass in den ehemaligen ostdeutschen Bundesländern nur ein Viertel der Bevölkerung konfessionsgebunden ist, andererseits etwa drei Viertel auf dem Gebiet der alten Bundesrepublik (Pickel und Sammet 2011: 12). Dem steht nur eine leichte Tendenz der Revitalisierung der religiösen Landschaft durch die Immigration entgegen (ebd.: 19 f.). Die typische religionssoziologische Deutung dieser Entkirchlichung und Entkonfessionalisierung läuft inzwischen, nachdem die These der Privatisierung der Religion spätestens seit Casanovas Arbeiten nicht mehr ohne Weiteres haltbar ist, meist auf die Diagnosen der Individualisierung, Spiritualisierung und Popularisierung der Religion hin (Pickel 2010).

Spätestens seit Thomas Luckmanns Arbeit über „Die unsichtbare Religion“, im Grunde aber bereits seit seiner ersten Ausformulierung der darin enthaltenen Gedanken in der Arbeit „Neuere Schriften zur Religionssoziologie“ ist gerade auch in der deutschsprachigen Religionssoziologie ein starkes Übergewicht der Forschungsarbeiten auf den individualisierten Formen der Religionsausübung zu beobachten (Luckmann 1960 und 1991).<sup>4</sup> Er hatte der damaligen Religionssoziologie, die vornehmlich eine Kirchensoziologie war und statistische Daten über Kirchengangshäufigkeiten und dergleichen mehr erfasste, den berechtigten Vorwurf der „ungenügende[n] Verankerung in der allgemeinen soziologischen Theorie“ (Luckmann 1960: 316) gemacht, was schließlich zu einer Refokussierung der religionssoziologischen Forschung auf theoretische Arbeiten führte. Seitdem

---

<sup>4</sup> Ein klärender Überblick zu den diversen Veröffentlichungen Luckmanns zu diesem Thema, insbesondere zur zeitlichen Abfolge und dem inhaltlichen Zusammenhang, findet sich in Hubert Knoblauchs Vorwort zu *Die unsichtbare Religion* (Luckmann 1991: 7 ff.).

wird der Glaube stärker in seinem Zusammenhang mit gesellschaftlichen Wandlungsprozessen untersucht. Demnach sei der Glaube in einer pluralisierten und individualisierten Gesellschaft nurmehr Gegenstand einer subjektiven Auswahl auf einem Markt der Sinnangebote. So wird also diagnostiziert, der Glaube sei heute weitgehend individualisiert, er beschränke sich auf die punktuelle Suche nach außeralltäglicher Erfahrung oder einem diffusen Zustand spirituellen Wohlbefindens und die Forschung befasst sich mit großer Gründlichkeit mit Phänomenen wie Synkretismen, Konversionsprozessen oder popularisierter Religion (Berger 1973; Luckmann 1991 und 2002; Gabriel 1992; Wohlrab-Sahra 1996; Ebertz 1998; Hervieu-Léger 2004 und 2006; Nassehi und Saake 2004; Lätzel 2006; 2008 und 2009; Bucher 2011).

Gerade das von Hubert Knoblauch (2002, 2009 und 2013) stark gemachte Thema der „populären Religion“ weist deutlich in diese Richtung. Er nimmt religiöse Kommunikation noch in säkularen Bereichen wie „den Ritualen von Sportfans und natürlich den Subkulturen der populären Musik“ wahr (Knoblauch 2008: 5; ähnlich auch Höhn 2011). Damit einher geht schließlich auch der Befund, der Glaube habe keinen Bezug mehr zu den „großen Transzendenzen“, also zu Erfahrungen, in denen die unmittelbar erlebbare Wirklichkeit überschritten wird (Luckmann 2002: 142).

Daneben ist die Spiritualisierung religiöser Akteure ein oft behandeltes Thema. So wird etwa unter dem Stichwort der „Selbstermächtigung des religiösen Subjekts“ darauf hingewiesen, dass nicht mehr nur traditionelle religiöse Autoritäten wie Priester oder Theologen als Experte in Glaubensdingen gelten, sondern vielmehr der einzelne Gläubige zu seiner persönlichen maßgeblichen Instanz im Sinne einer „religiösen Eigenkompetenz“ geworden sei (Gebhardt 2010). Drei Merkmale prägten diese selbstermächtigten religiösen Subjekte, die auch unter dem Begriff des „spirituellen Wanderers“ bekannt sind (Gebhardt, Engelbrecht und Bochinger 2005): Sie seien zunächst der Ansicht, unterschiedlichste spirituelle Quellen führten zu der selben allgemeinen Wahrheit; sie bedienen sich also aus allen ihnen Erkenntnis versprechenden Quellen auch außerhalb der christlichen Tradition. Hinzu kommt die Überzeugung, nur das selbst Erfahrene, nicht

aber das Gelernte würden die eigene Erfahrung, den oft so genannten „eigenen Weg“ bereichern. Dazu kommt schließlich ein hohes Maß an Antiintellektualismus, der sich insbesondere in einer ausgeprägten Theologiefindlichkeit ausdrücke. Die Wissenschaft zerstücke demnach die ganzheitliche Wahrheit und mache sie so der Erfahrung unzugänglich.

Hier ist aber zunächst einmal zu bedenken, dass solche Phänomene der Spiritualisierung zwar eine hohe allgemeine und infolgedessen auch wissenschaftliche Aufmerksamkeit erfahren, aber quantitativ als marginal einzustufen sind, insofern sie sich überhaupt nachweisen lassen (Pollack und Pickel 2003: 447 und 2008; Wohlrab-Sahr 2003a: 441; Petzoldt 2009: 129 f.; Koenig und Wolf 2013: 10). Bei einer statistischen Überprüfung dieser Thesen in Deutschland zeigt sich nämlich, dass sich Phänomene einer individualisierten Religiosität in all ihren Formen zwar durchaus nachweisen lassen (Pollack und Pickel 2003 und 2008). Sie sind aber nur in sehr geringem Ausmaß vorhanden und kompensieren weder den Rückgang kirchlicher Religiosität, noch sind sie im Sinne eines Entweder-Oder komplementär dazu. Die damit verbundenen Muster religiöser Praxis, etwa privater fernöstlich inspirierter Meditation, haben nur eine recht geringe Verbreitung von etwas über zehn Prozent der Gesamtbevölkerung. Und wo es individualisierte Religion im Sinne einer individuell zusammengestellten Spiritualität überhaupt gibt, ist diese oft im Umfeld der Kirchen zu verorten. Denn, wie etwa auch Karl Gabriel (2008a: 14) betont: „Die Phänomene einer alternativen Religiosität haben ihren Ort nicht jenseits, sondern primär im Umfeld der Kirchen.“ Insgesamt, so lässt sich sagen, belegen statistische Daten nach wie vor eine sukzessive Säkularisierung im Sinne der Entkirchlichung, ohne dass Ersatzphänomene an Stelle der kirchlichen Religiosität dies in nennenswertem Ausmaß ausgleichen würden.

Mit dieser teilweisen Ausweitung, zugleich aber auch Subjektivierung und Atomisierung der Religionsperzeption wird es außerdem fraglich, inwiefern hierbei überhaupt noch von Religion im eigentlichen Sinn gesprochen werden kann. Wird die Perspektive der klassischen phänomenologischen Tradition in der Re-

ligionssoziologie zu stark betont, so droht eine Gefahr, die eben gerade seit Erscheinen der genannten Werke nicht ohne Wirkung auf die Religionssoziologie geblieben ist (Berger und Luckmann 1970; Berger 1973; Luckmann 1991). Zugunsten „gerade noch so“ und mit viel sprachlichem Aufwand als „irgendwie religiös“ deutbarer Partikularphänomene – etwa der in religionswissenschaftlichen Kontexten bald schon zum Standard gewordenen Feststellung, dass durchaus auch ein Fußballverein wie der FC Schalke 04 zu einer Art von Religion werden könne – wissen wir erstaunlich wenig über die gelebte Religiosität in im klassischen Sinne religiösen Gemeinschaften, die sich über ihren unmittelbaren Bezug auf eines der typischen religiösen Sinnsysteme wie etwa der christlichen Tradition definieren (Schieder und Meyer-Magister 2013: 30).

Daher ist hier der Hinweis von Geert Hendrich (2013: 24) wichtig, religiöse oder religionsartige Traditionen und Sinnsysteme deutlich von alltäglichen Praktiken abzugrenzen, „weil wir sonst Gefahr laufen, letztlich jede soziale Interaktion und jedes individuelle Verhalten ‚religiös‘ nennen zu müssen. Denn unversehens würde sonst der Kaffeeklatsch zur ‚Cafeterie-Religion‘ und zur ‚kleinen Transzendenz‘ im Alltag entsprechend der ‚Mahlgemeinschaft‘ in manchen Religionen.“ Auch Wohlrab-Sahr (2003a: 433) betont, dass eine theoretische Analogisierung traditioneller und säkularer Formen von Religion nur um „den Preis geringerer analytischer Präzision“ möglich ist.

Da diese Phänomene aber einige Aufmerksamkeit auf sich gezogen haben, wissen wir vieles über experimentierfreudige Spirituelle, aber wenig über die Mehrheit der Gläubigen – die hierzulande immer noch ganz überwiegend dem christlichen Glaubensspektrum in seinen unterschiedlichen Formen angehören: Über die gelebte Religiosität in den christlichen Glaubensgemeinschaften ist nur sehr wenig bekannt (Knoblauch 2003: 24 f.; Bochinger, Engelbrecht und Gebhardt 2009: 14 f.).

### **2.3 Religiöse Ideen<sup>5</sup>**

Der theoretische Ansatzpunkt für diese Arbeit sind religiöse Ideen. Damit schließt sie an Max Webers (1988a) Ausführungen zur Kulturbedeutung und den Folgen solcher Ideen für die innerweltliche Lebensführung an. In seiner berühmten Protestantismus-Studie hat er die Herausbildung der Vorstellung untersucht, wirtschaftlicher Erfolg könne Gewissheit über den individuellen Heilsstatus geben. Entsprechend Calvins Prädestinationslehre war der Gnadenstand nur wenigen vorbehalten und wirtschaftlicher Erfolg galt als ein Hinweis auf den individuellen Gnadenstatus. Nach Weber war diese religiöse Idee wichtig für die Entwicklung des Kapitalismus, entzog sie doch einem auf reine Bedarfsdeckung ausgerichteten Wirtschaftssystem den Boden, indem sie das Gewinnstreben durch eine christliche Rechtfertigung desselben enorm aufwertete.

Hier soll es jedoch nicht um eine weitere Detailauseinandersetzung mit Webers Protestantismus-Studie gehen, sondern vielmehr um die Denkfigur selbst, die besagt, dass religiöse Ideen das soziale Handeln in allen Lebensbereichen, mögen sie auch auf den ersten Blick nichts mit dem Glauben zu tun haben, mitunter maßgeblich beeinflussen können. Weber (1988a: 86) sieht darin die „durch den religiösen Glauben und die Praxis des religiösen Lebens geschaffenen psychologischen Antriebe, welche der Lebensführung die Richtung wiesen und das Individuum in ihr festhielten. Diese Antriebe aber entsprangen nun einmal in hohem Maß auch der Eigenart der religiösen Glaubensvorstellungen.“

Wenngleich Webers berühmte These heute in methodologischer und historischer Perspektive im Detail bisweilen hinterfragt wird, so bleibt doch der Zusammenhang von religiöser Idee und innerweltlichem Handeln ein ausgesprochen deutungsstarker und zugleich plastischer Erklärungsansatz, zumal er tiefe Einblicke in sonst oft verschlossene Glaubenswelten ermöglicht (Motta 2011; Kaube

---

<sup>5</sup> Das Grundkonzept dieser Arbeit, den Forschungsansatz bei den religiösen Ideen zu nehmen, ging aus der Zusammenarbeit mit Ferdinand Sutterlüty hervor, dem hierfür mein herzlicher Dank gilt (vgl. dazu auch Sutterlüty 2012a, 2012b und 2013, in denen ähnliche Ansätze, aber mit anderen Fragestellungen betrachtet werden).

2014). Umso erstaunlicher, dass dieser Ansatz in der gegenwärtigen Religionssoziologie kaum zur Anwendung kommt und wir mithin kaum etwas darüber wissen, ob sich derartige Ideen heute noch bei gläubigen Akteuren nachweisen lassen (Campbell 2006).

Eine religiöse Idee, so wie der Begriff hier verwendet werden soll, liegt dann vor, wenn in einer religiösen Gemeinschaft aus dem extrem breiten Repertoire der christlichen Überlieferung ein Motiv oder Element oder auch ein zusammenhängender Satz von Elementen herausgehobene Bedeutung erhält. Und zwar derart, dass es den Charakter der Gemeinschaft bestimmt und beschreibt und vor allem auch das Handeln der Gläubigen und die Art, wie sie die Welt verstehen, zumindest mit prägt.

Dabei geht es aber weniger um theologische Lehren, als vielmehr um das, was davon tatsächlich in der Alltagsreligiosität ankommt. Das kann durchaus von der kirchlichen Tradition geprägt sein, aber hier geht es vor allem um die Untersuchung dessen, was Paul Michael Zulehner (1982) „Leutereligion“ genannt hat.

Dabei ist zu betonen, dass es einen Unterschied zwischen allgemeinen Ideen und religiösen Ideen gibt. Letztere beziehen sich auf eine religiöse Überlieferung, auf die „Autorität der Tradition“ oder ein „Erbe des Glaubens“, was als zentrales Merkmal religiöser Ideen im Vergleich zu allgemeinen Ideen angesehen werden (Hervieu-Léger 2008: 256).

“At the core of all religions is a set of beliefs about the nature, meaning, and purpose of reality” (Glock und Stark 1966: 3). „Religiöse Prägungen“ und die sich daraus ergebenden „Mentalitäten [...] gehören zum härtesten inneren Kern des individuellen wie auch des kollektiven Selbstverständnisses“ (Greschat 1997: 76). Und Sutterlüty (2013: 126) definiert religiöse Ideen als „semantische Gehalte aus religiösen Traditionen [...], die in kognitive Wirklichkeitsdeutungen [...] eingehen.“ Diesen drei Zugängen zu Glaubensgehalten ist gemein, dass sie betonen, wie stark individuell oder kollektiv für herausragend bedeutsam erachtete Glaubensgehalte, religiöse Ideen also, das Weltverständnis prägen können.

So schreibt Jan Ross (2012: 70), Religion sei:

„[...] letztlich kein Sollen, sondern ein Sein. Im Kreuz steckt ein Appell, die Aufforderung zur Barmherzigkeit und Hilfsbereitschaft, aber der Appell ist nur das Vorletzte, dahinter steckt noch etwas, eine Wahrheit, eine Weltformel, die Tatsache, dass dies Erlöserleiden wirklich das A und O ist, der Weisheit letzter Schluss, die Sache, die die Welt im Innersten zusammenhält.“

Und Friedrich Wilhelm Graf (2007: 112 f.) sieht dies ähnlich, wenn er schreibt:

„Religiöse Deutungssysteme vermitteln mit einem bestimmten Gesamtbild der Welt auch Verhaltensmaximen und Muster idealer Lebensführung. [...] Ernstgenommener religiöser Glaube prägt die Lebensführung eines Menschen sehr viel stärker als Überzeugungen oder Gewißheiten anderer Art. [...] Alle religiösen Ethiken treffen Aussagen über das Weltverhältnis des Menschen.“

Religiöse Ideen tragen also das Potenzial in sich, wenn sie wirklich ernst genommen werden, maßgeblich mitzubestimmen, wie Gläubige die Welt wahrnehmen und was sie darin für zu tun geboten halten.

Robert Spaemann (2007: 69) weist darauf hin, „dass Religion unvermeidlich einen kognitiven Gehalt und also etwas mit Wahrheit im Sinne von Tatsachewahrheit zu tun“ habe. Das deutet schon an, dass der Mechanismus, vermittels dessen religiöse Ideen den Alltag prägen können, damit zu tun hat, was jemand für wahr hält. Talcott Parsons (1954: 20; vgl. auch Sutterlüty 2013: 127 f.) definiert Ideen im soziologischen Sinne als "concepts and propositions, capable of intelligible interpretation in relation to human interests, values and experience." Also als Konzepte oder Annahmen, die beim Erschließen und Verstehen der sozialen Wirklichkeit Anwendung finden. Die inhärente Logik der Ideen biete sozusagen eine Folie, anhand derer beobachtete Ereignisse geprüft und gedeutet würden. Parsons weist außerdem darauf hin, dass es keinen Unterschied mache, ob solche Ideen sich auf tatsächlich beobachtbare oder wie auch immer geartete metaphysische Zusammenhänge bezögen. Im wissenschaftlichen Interesse liege es vielmehr, den Zusammenhang der Ideen mit dem sozialen Handeln zu ermitteln. Gerade Ideen, die in dem Sinne unwissenschaftlich sind, dass sie weder verifizierbar noch falsifizierbar sind, sieht Parsons als zentral für die Rechtferti-



gung der Ziele menschlichen Handelns. Offenkundig fallen auch und gerade religiöse Ideen in diese Kategorie.<sup>6</sup> Für Parsons formen Ideen, in Anlehnung an das Thomas Theorem, Situationsdefinitionen, anhand derer Handlungsoptionen gewählt werden. Religiöse Ideen können also Situationsdefinitionen liefern und auf diesem Wege die Handlungsoptionen religiöser Akteure determinieren (Thomas und Thomas 1928: 571 f.).

Natürlich soll dieser Mechanismus hier anhand aktueller Fallstudien untersucht werden. Aber in der Literatur finden sich zumindest einige historische und zeitgenössische Betrachtungen, die als Beleg für die Tragfähigkeit dieses Erklärungskonzeptes dienen können. Wie Sutterlüty (2013) zeigt, wurden religiöse Ideen nicht nur als „Kompass, sondern auch als Treibstoff religiös motivierten Handelns“ (ebd.: 129) in unterschiedlichster Weise historisch wirksam. Sie spielten seiner Untersuchung zufolge eine Rolle bei der Etablierung und Legitimation des Apartheitsregimes in Südafrika ebenso wie bei seiner Aufhebung (Kehrer 1983: 18). Während beider Prozesse wurde auf die biblische Exoduserzählung rekurriert, einerseits freilich eher unter dem Banner der Landnahme, andererseits in Bezug auf die Idee der Befreiung eines unterdrückten Volkes. Gleichmaßen in den abolitionistischen Bewegungen in den USA des frühen 19. Jahrhunderts, als Sklaverei im reformierten Protestantismus von einigen Predigern als Häresie gedeutet wurde.

Ganz anders präsentiert sich dagegen Sutterlüty zufolge die so genannte Prosperitätstheologie evangelikaler und charismatischer Kirchen auf der ganzen Welt, den so genannten Growth Churches. Deren Idee zufolge ist materieller Reichtum die Konsequenz des rechten Glaubens an Gott – die dahinter stehende Idee könnte also lauten „Der Herr gibt es den Seinen!“

Bei diesen Growth Churches handelt es sich um protestantische Gemeinden mit mindestens 2.000 Mitgliedern, in Einzelfällen auch bis zu mehr als einer halben

---

<sup>6</sup> Auch Parsons (1954: 26 ff.) weist auf die zentrale Bedeutung der Arbeiten Max Webers hinsichtlich dieses Zusammenhangs hin.

Million, die ihren Glauben ganz explizit mit einer spezifischen Wachstumsideologie verbinden (Maddox 2012; Schieman und Jung 2012; Sutterlüty 2013: 137 f.). Maddox (2012: 153) beschreibt diese wie folgt:

„Growth churches give their blessing to consumerist culture. They sacralise malls, ex-urban sprawl, car-dependency, single-mindedness, incessant marketing, branding. Their profane is the world of the non-successful, judged according to the marketing ideals of happy, suburban families and all-conquering entrepreneurs.“

Diese Kirchen spornen nicht nur ihre Mitglieder an, ökonomisch möglichst erfolgreich zu sein, sie sind vielmehr auch selbst wie Unternehmen aufgebaut. Sie haben CEO-artige Posten und mittlere Managementebenen. Sie betreiben in ihren Gebäuden nach dem Franchiseprinzip organisierte Restaurants und sie geben Managementliteratur heraus, die sich teils besser verkauft als ihre säkularen Pendants. Multinationale Konzerne wie Coca Cola, Ford und Wal-Mart haben bereits von den Managementberatern der Growth Churches konzipierte Programme in ihren Unternehmen durchgeführt (ebd.: 154 f.). Sie verlegen Bücher mit Titeln wie „God is a Salesman: Learn the Power of Invisible Selling“ oder „Rich is a Religion“ und ihre Arbeiten finden Beachtung in als säkular bekannten Wirtschaftsmagazinen wie The Economist oder Forbes.com. Maddox (ebd.: 155) schließt: „Having cleared away antiquated encrustations, their theology and practice match core capitalist ideology. Growth churches are capitalism’s cathedrals.“

Ob nun also unterdrückerische Systeme etabliert oder abgeschafft werden, oder neokapitalistische Denkweisen propagiert werden sollen: In allen Fällen können religiöse Ideen als zentrale Triebkraft dieser Prozesse eine wichtige Rolle spielen, indem sie durch die Betonung bestimmter Motive aus der christlichen Überlieferung Situationsdefinitionen schaffen, denen zufolge eine Situation auf eine bestimmte Art gedeutet wird und die wiederum bestimmte Handlungsoptionen für normativ geboten erscheinen lassen. Freilich wissen wir wenig darüber, ob solche Ideen in zeitgenössischen christlichen Gemeinschaften noch vorliegen und wie die diese gegebenenfalls konkret aussehen.

## **2.4 Glauben, Sprechen, Handeln**

In der religionsphilosophischen und religionssoziologischen Debatte taucht seit etwa einem Jahrzehnt immer wieder die Frage auf, ob und wie eine „Übersetzung“ religiöser Sinngehalte in säkularen Kontexten möglich sei. Dem liegt die Tatsache der sozialen Sphärendifferenzierung zugrunde, der sich auch die Religion nicht entziehen konnte. Demzufolge ist die Religion nurmehr eine Wertsphäre unter vielen, die jeweils einer normativen Eigenlogik folgen (Ebertz 2010: 320). So werden etwa in der Politik nicht ohne Weiteres religiöse Normen umgesetzt. Aber religiöse Akteure können zumindest versuchen, ihre Überzeugungen zu vertreten wie jeder andere Akteur – egal welcher ideologischen Provenienz – auch. Die Frage dabei ist, wie religiöse Überzeugungen außerhalb der rein religiösen Sphäre ausgedrückt werden können: Müssen sie in säkulare Ausdrucksformen übersetzt werden, wie könnte eine solche Übersetzung überhaupt aussehen und inwieweit sind nicht religiöse Bürger bereit, derartige Argumente anzuhören und gegebenenfalls auch zu akzeptieren?

Der sicherlich einflussreichste Autor in dieser Debatte, der sie auch maßgeblich mit angestoßen hat, ist Jürgen Habermas. Er legte in den Jahrzehnten seines bisherigen Schaffens einen Weg zurück, der ihn von der Feststellung der „Sinnlosigkeit theologischer Behauptungen“ (Habermas 1971: 27, Zitat nach Kürzdörfer 2012: 167) zur Betonung der möglichen Relevanz der normativen Gehalte religiöser Überlieferungen führte (Reder 2009: 131 f.; Kürzdörfer 2012). Habermas ist zwar sicherlich nicht religiös geworden, aber er billigt religiöser Tradition eine aktive Rolle in Hinblick auf die Entwicklung vernünftiger Einsichten bezüglich unterschiedlichster Probleme der Moderne zu, teils scheint er sie fast schon zu fordern oder zumindest zu erwarten.

Zwei Motive prägen seine Arbeiten dazu (Habermas 2001, 2005 und 2008). Zunächst ist er grundsätzlich der Ansicht, in der religiösen Tradition und ihrer spezifischen Semantik könnten normative Potenziale enthalten sein, die außerhalb dieser religiösen Überlieferung nicht (mehr) vorhanden sind:

„Jedenfalls ist nicht auszuschließen, dass sie [TK: religiöse Überlieferungen] semantische Potentiale mit sich führen, die eine inspirierende Kraft für die *ganze* Gesellschaft entfalten, sobald sie ihre profanen Wahrheitsgehalte preisgeben.“  
(Habermas 2005: 149)

Um den gesamtgesellschaftlichen Nutzen dieser Potenziale aber zu erschließen, sieht Habermas die Notwendigkeit einer Übersetzung in säkulare Ausdrucksformen. Denn einerseits erkennt er religiöse Akteure zwar als per definitionem freie und gleiche Bürger automatisch auch als legitime Diskursteilnehmer an, andererseits sieht er gerade in institutionalisierten politischen Bereichen die Notwendigkeit ausschließlich säkularer Begründungen (ebd.: 129 ff.). Im Alltag könne man dies zwar nicht verlangen, hier müsse sich jeder Bürger entsprechend den Geboten seines Glaubens verhalten können, insofern er dies wolle und damit keine sonstigen maßgeblichen Normen verletzt. Sobald aber der staatliche Bereich tangiert werde, bedinge schon das Gebot der weltanschaulichen Neutralität des Staates die Notwendigkeit rein säkularer Ausdrucksformen und Begründungen. Wenn religiöse Bürger dort im Diskurs etwas beitragen wollten, so bedürfe es einer gemeinsamen Übersetzung durch religiöse und säkulare Bürger (ebd.: 116 ff. und 138 ff.). Die religiösen Akteure müssten den Vorrang säkularer Begründungen akzeptieren und entsprechend bereit sein, sich in rein säkularer Form zu äußern und vor allem die Grundlagen des freiheitlich demokratischen Rechtsstaates im Rahmen ihrer überlieferten Tradition in zustimmungsfähiger Form zu rekonstruieren. Zugleich müssten aber die nicht religiösen Akteure bereit sein, die Grenzen der säkularen Vernunft zu akzeptieren und infolgedessen die kognitiven Gehalte religiöser Äußerungen zu akzeptieren. Das bedeute, religiöse Beiträge anzuhören und wo nötig mitzuhelfen, sie in eine institutionell akzeptable Form zu übersetzen.

Habermas' berühmtes eigenes Beispiel für eine solche gelingende Übersetzung religiöser Sprache in eine säkulare Ausdrucksform gab er in seiner Friedenspreisrede „Glauben und Wissen“ (Habermas 2001). Demnach könne hinsichtlich einer modernen Bioethik die Idee der Gottesebenbildlichkeit des Menschen in eine säkulare Form übersetzt daran erinnern, dass die Geschaffenheit des Men-

schen diesen einer freien Disponibilität etwa durch Genforschung und -modifikation unverfügbar mache. Wie Maly (2005: 559) anmerkt, hat Habermas im Jahr 2004 im Rahmen eines Vortrages noch ein weiteres Beispiel eines solchen nach seinen Maßgaben gelungenen Übersetzungsvorganges genannt, nämlich Kants „Übersetzung der Autorität von göttlichen Geboten in die unbedingte Geltung von Pflichten“ qua vernünftiger Einsicht in moralische Prinzipien im Sinne eines Vernunftglaubens.

Habermas' Arbeiten erfuhren eine erhebliche Resonanz (Maly 2005; Thomalla 2007; Striet 2008; Reder 2009; Dillon 2010; Kürzdörfer 2012; Bahram 2013). Gleichwohl gibt es zahlreiche weitere Positionen, die mal mehr, mal weniger stark von seinen Prämissen abweichen. Einen ganz deutlichen Gegenpol markiert sicherlich Jan Philipp Reemtsma (2008). Für ihn besteht eine Diskrepanz zwischen Säkularem und Religiösem, die nicht zu überbrücken ist.

Damit steht er beispielhaft für eine säkularistische Position, der sich Gläubige heute in der Öffentlichkeit mitunter gegenübersehen könnten. In einer pluralistischen Gesellschaft werden viele Möglichkeiten, mit denen Menschen ihrem Leben Sinn zu verleihen suchen, respektiert. Nach Reemtsma gilt dieser Respekt jedoch nur dem Sinnbedürfnis des Einzelnen, nicht aber den konkreten Inhalten, mit denen er diesem Bedürfnis nachkommt: „Ich respektiere die Freiheit meines Mitmenschen, religiöse Überzeugungen zu haben, die ich zutiefst missbillige.“ (ebd.: 32)

Religiöse Überzeugungen beanspruchen laut Reemtsma, einen privilegierten Zugang zur Welt zu besitzen. Daher könnten Gläubige gar nicht ernsthaft mit den säkularen Sphären in einen Dialog treten. Für sie müsse jede säkulare Gesellschaft eine „Gesellschaft des Irrtums“ (ebd.: 24) sein, und der unbedingte Wahrheitsanspruch der Religion führe dazu, dass die Kommunikation stets schnell beendet werde. Wer wirklich religiös sei, könne nie akzeptieren, dass Menschen gemäß den Idealen säkularer Gesellschaften selbst entscheiden, was sie für gut und was für böse halten. Weil Religiöse an eine letzte Wahrheit glauben, sind sie laut Reemtsma unfähig zum Dialog und bringen sich in eine unüberbrückbare Distanz zur pluralistischen, säkularen Öffentlichkeit. „Jede Form

von Religiosität“, schreibt er, „steht in Spannung zu den Realien einer säkularen, offenen Gesellschaft – einige Religionen sind unter ihre erklärten Feinde zu rechnen“ (Reemtsma 2008: 34; kritisch zu solchen Positionen Casanova 2006: 186 ff. und 2007: 342 ff.).

Nach Reemtsmas laizistischer Vorstellung soll der Staat die Religion im Sinne der Religionsfreiheit als Ausdruck privater Überzeugungen durchaus weiterhin schützen. Er betont dabei, dass die freie Religionsausübung nur so lange unter dem Schutz des Staates stehen dürfe, wie sie nicht mit seinen Grundlagen, vor allem dem positiven Recht, in Konflikt gerät. Die zivile und politische Öffentlichkeit kann Religion aus Reemtsmas Perspektive eben nur respektieren, und zwar genau so weit, wie es ihr das Gesetz gebietet, aber Gläubige nicht als vernünftige Sprecher ernst nehmen. Diese gehören für Reemtsma (2008: 42 ff.) eher zum Psychiater geschickt, als dass sie in der Öffentlichkeit als Diskursteilnehmer anerkannt werden sollten. Denn in einer psychiatrischen Sitzung könne eine Diskussion nicht mit der Aussage „Das glaube ich eben“ beendet werden.

Im Gegensatz zu dieser sehr kritischen Position, aus der heraus religiösen Akteure höchstens geduldet werden können, gibt es aber auch Stimmen, die noch breitere Möglichkeiten in der religiösen Überlieferung sehen als Habermas selbst. Ein solches weiteres Verständnis der Potenziale, die in religiöser Sprache liegen, klingt schon bei James Bohman (1997: 14) an:

„Weit entfernt von einer Entwertung können religiöse Begriffe hilfreich sein, um Aspekte der zu verändernden gesellschaftlichen Realität aufzuzeigen oder aber einen Gehalt auszudrücken, der eine neue Bedeutung im Kontext moderner Zeit bekommt.“

Hier liegt der Fokus nicht ausschließlich auf der politischen Sphäre, wie bei Habermas. In den übrigen Bereichen der Gesellschaft, argumentiert Bohman, sei es gar nicht unbedingt nötig, religiöse Semantiken in eine säkulare Sprache zu übersetzen, da sie nicht an die strengen Vorgaben für Äußerungen in politischen Institutionen gebunden seien: „Aufgrund ihres kontextuellen Charakters muß die Verwendung religiöser Sprache nicht argumentativ gerechtfertigt werden, da ihr

Zweck darin liegt, ein Nachdenken über die gegenwärtige gesellschaftliche Situation auszulösen.“ (ebd.: 17)

Der zentrale Fürsprecher eines solchen offenen Zugangs zu religiösen Äußerungen ist aber gegenwärtig sicherlich Charles Taylor. Auch er sieht die Möglichkeit eines normativen Mehrwertes in der religiösen Überlieferung. Taylor sieht aber keine Notwendigkeit für irgendwie geartete Übersetzungsvorgänge. Sowie religiöse Äußerungen etwas zu einem Diskurs beitragen können, hätten sie dort bereits ihre Daseinsberechtigung – ob in übersetzter Form oder nicht, spielt für ihn keine Rolle:

„Denken wir an einige maßgebliche Aussagen der modernen politischen Moral wie zum Beispiel jene, die den Menschen als solchen bestimmte Rechte – etwa das Recht auf Leben – zuschreiben. Mit Bezug auf solche Aussagen kann ich nicht erkennen, inwiefern die Tatsache, dass wir begehrende, genießende und leidensfähige Wesen sind, oder die Einsicht, dass wir vernünftige und handelnde Wesen sind, eine sicherere Basis für diese Rechte abgeben als das Faktum, dass wir zum Bilde Gottes geschaffen wurden.“ (Taylor 2013: 419)

Für Taylor (2010: 20 ff.) ist dabei die einzige Einschränkung der religiösen Sprache die, dass die Sprache der amtlichen Äußerungen des Staates weltanschaulich absolut neutral sein muss. Sie darf weder christlich noch jüdisch, weder kantianisch noch marxistisch sein. Aber selbst im Parlament darf aus Taylors Sicht zumindest religiös argumentiert werden.

Er bezweifelt insbesondere eine Unterscheidung des Rationalitätsniveaus zwischen religiösem und nichtreligiösem Diskurs (ebd.: 23 ff.). Seine in obenstehendem Zitat schon geschilderte Position, dass wir vernunftbegabte Wesen sind, sei in normativer Hinsicht keine bessere oder schlechtere Begründung für das Recht auf Leben als die Behauptung, wir seien Geschöpfe Gottes, steht exemplarisch dafür, dass Taylor eher ergebnisorientiert als prozessorientiert vorgeht. Er betrachtet nicht das Verfahren, sondern sieht vor allem die herzustellenden Bedingungen für das funktionierende Zusammenleben in pluralistischen Gesellschaften als das entscheidende Gut an. Dieses sei praktisch, deliberativ zu ermitteln – und um in einem solchen Prozess ein möglichst konsensfähiges Resultat

zu erzielen, sollte jede Position gehört werden. Hierbei handele es sich um einen deliberativen Prozess, in dem zumindest potenziell alle Meinungen, die unter den repräsentierten Bürgern vorherrschen, vertreten sein können sollten.

Auch Bielefeldt und Heitmeyer (1998: 13 ff.) äußern sich dahingehend, dass religiöse Äußerungen im politischen Umfeld unproblematisch seien, solange religiöse Akteure dabei nicht allgemeine Gültigkeit für ihren religiösen Bezugsrahmen verlangten. Und ganz ähnlich hält auch Barbato (2011) fest, so lange religiöse Beiträge in Debatten neue Perspektiven eröffneten und nicht autoritär aufträten, gebe es keinen Grund, sie aus Debatten in säkularen Kontexten auszuschließen.

Neben den genannten gibt es freilich noch andere Perspektiven. So vermutete etwa Michel de Certeau (1991 und 2008), die religiöse Sprache sei womöglich ganz und gar verloren gegangen, als sich religiöse Akteure infolge der Aufklärung und der Herausbildung absolutistischer Staaten immer mehr dem weltlichen Idiom angepasst hätten. Aber bereits die hier betrachteten Autoren legen Zeugnis einer offenkundigen Uneinigkeit ab: Sind religiöse Akteure per se unvernünftig, müssen sie lernen, in Kooperation mit nicht religiösen Akteuren ihre Äußerungen zu übersetzen, oder sind ihre Äußerungen praktisch als gleichwertig mit säkularen zu sehen? Jede dieser Positionen scheint vernünftig begründet zu sein, ist aber dennoch kontradiktorisch zu den übrigen. Gerade in diesem spannenden und offenkundig noch ungeklärten Feld soll in dieser Arbeit empirisch geprüft werden, ob und welche dieser Varianten eine zutreffende Beschreibung unserer gesellschaftlichen Realität liefert. Anhand des erhobenen Materials soll geklärt werden, wie solche Übersetzungsvorgänge ausgehend von spezifischen religiösen Ideen, wenn sie sich denn nachweisen lassen, praktisch ablaufen.

Eine Übersetzung religiöser Ideen muss aber freilich nicht auf den sprachlichen Bereich beschränkt bleiben. Sie kann sich vielmehr auch in spezifischen Handlungsformen ausdrücken. Hans Joas (2008: 339 f.) hält fest, dass „Gläubige aus ihrem Glauben Motivation und Orientierung gewinnen“. Der Glaube biete „Vorbilder an, die [...] zur Nachfolge einladen“ und er enthalte „Geschichten und Mythen“ die für „die konkrete Ausdeutung der immer riskanten Situationen des



Entscheidens und Handelns“ Orientierungshilfen darstellen. Diesen Zusammenhang erklärt Joas (Joas 2008: 341) auch dadurch, dass er Religionen nicht als „Wertsysteme“, sondern als „Versuche zur Auslegung menschlicher Erfahrungen“ versteht. Sie sind demnach per se prototypische Systeme der Alltagsdeutung.

Auch Untersuchungen aus anderen Kontexten weisen auf eine Verbindung von religiösen Ideen und sozialem Handeln hin. So konnte Einolf (2011) für die USA in einer Auswertung bestehender quantitativer Daten, ergänzt durch eigene qualitative Erhebungen zeigen: „religious values, ideas, and language motivate pro-social behaviors.“ Freilich ist der Kontext religiöser Akteure in den USA nicht mit dem europäischen, oder spezifischer: dem deutschen, vergleichbar. Aber zumindest liegt hierin ein Hinweis vor, dass ein solcher Erklärungsansatz vielversprechend ist.

Der Weg, auf dem eine solche Umsetzung religiöser Ideen in spezifische Handlungen geschehen kann, liegt, wie schon im vorhergehenden Kapitel geschildert, in spezifischen Deutungen von Alltagssituationen, die ausgehend von diesen Ideen getroffen werden. Das Geglaubte, also das für wahr Gehaltene, bedingt schließlich entscheidend, wie jemand die Welt versteht und in ihr agiert (Liebsch 2001: 14; dort auch Verweis auf Schütz 1971: 3 ff.; Schütz und Luckmann 1975; Habermas 1981: 159; Soeffner 1989). Auch hier ist noch einmal zu betonen, dass religiösen Ideen dabei eine andere Rolle zukommen kann, als dies bei vielen anderen Ideen der Fall ist. Da Religionen ganze Weltanschauungen implizieren, sind ihre Normen von uneingeschränkter Reichweite und betreffen nicht nur den sakralen Bereich, sondern potenziell die gesamte Lebensführung (Glock und Stark 1965: 5 ff.).<sup>7</sup> Religiös motiviertes soziales Handeln umfasst also potenziell auch all das, was vielleicht gar nicht auf den ersten Blick als religiös zu erkennen ist, aber von den Akteuren in ihrem spezifischen Weltverständnis so verstanden

---

<sup>7</sup> Eine solche hohe Reichweite kommt nur den Ideen zu, die ganze Weltanschauungen repräsentieren, also neben den religiösen Ideen beispielsweise noch den großen politischen Ideologien des 19. und 20. Jahrhunderts.

wird (Ammerman 2014: 190 f.). Solche Deutungen religiöser Akteure zu rekonstruieren, soll diese Arbeit leisten.

Dabei gilt es freilich zu bedenken, dass aus Einstellungen nicht zwingend auch Handlungen hervorgehen müssen (Blumer 1969: 93 ff.). So können etwa der situative Kontext oder die Handlungen Dritter maßgeblich auf individuelle Handlungsoptionen einwirken. Mark Chaves (2010) hat unter dem Stichwort der „religious congruence fallacy“ in jüngster Zeit noch einmal explizit darauf hingewiesen, dass Glauben und Handeln nur selten ein kongruentes Ganzes ergeben. Das zeige sich am einfachsten in religiös angehauchten instrumentellen magischen Vorstellungen: Voodoopuppen werden attackiert, aber für den eigentlichen Angriff auf den Feind verlässt man sich dennoch auf bewährte Waffen und Strategien, man betet um Heilung, sucht aber dennoch den Arzt auf, betet für den Sieg im sportlichen Wettkampf, trainiert aber dennoch ausdauernd. Aber auch nicht instrumentelles religiöses Handeln ist nicht deckungsgleich mit den Realitäten des Alltags. Es ist, das betont Chaves (ebd.: 4) ausdrücklich und ist damit sehr nah an Blumers Feststellung, in hohem Maße situationsbedingt und kontextabhängig. Das ist an sich gar nicht ungewöhnlich. Vielmehr zeichnet es kompetente soziale Akteure aus, dass sie imstande sind, sich situationsadäquat zu verhalten. Die Implikationen dieser Feststellungen sind für Chaves (ebd.: 10): Glaubensgehalte sollten nicht leichtfertig als stabile Einstellungen verstanden werden, Verhalten sollte nicht einfach aus dem Glauben heraus erklärt werden und es sollten die Situationsbedingungen der Fälle untersucht werden, in denen das doch so ist.

Zugleich weisen auch jüngere Studien darauf hin, dass gerade Gruppen religiöser Akteure in nicht-religiösen Kontexten gezielt darauf achten, ein situationsadäquates Verhalten zu zeigen und mithin religiöse Rede nur eingeschränkt nutzen oder ganz darauf verzichten (Lichterman 2012). In dieselbe Richtung weisen auch empirische Studien, die darauf hindeuten, dass in vielen Kontexten mehrere Gruppenidentitäten zugleich nach Geltung verlangen, ohne dass von vorneherein klar sein muss, welche letztlich zum Tragen kommen wird (Read und Eagle

2011). Wenn zum Beispiel eine christlich geprägte Entwicklungshilfeorganisation, in der sich eine religiöse Gruppenidentität mit einem spezifischen politischen Selbstverständnis kreuzt, auf einem politischen Kongress vertreten ist, so kann es durchaus sein, dass in Diskussionen aus politischem Kalkül oder auch aus sachlicher Überzeugung heraus wissenschaftlichen Argumenten der Vorzug vor religiösen Motiven gegeben wird – ohne dass dadurch zugleich die christliche Identität der Gruppe in Frage gestellt wäre.

Der Zusammenhang zwischen religiösen Ideen und sozialem Handeln ist gegenwärtig noch kaum erforscht. Es gilt also, empirisch zu prüfen, in welchen Bereichen religiöse Ideen inwieweit soziales Handeln beeinflussen, dabei aber auch auf die Leerstellen zu achten. Gerade dort wo religiöse Akteure darauf verzichten, ihre religiösen Referenzen explizit einzubringen, könnte sich zeigen, wie eine Übersetzung praktisch aussieht. Und schließlich könnte auch ein kompletter Verzicht auf religiös motiviertes Handeln einen Hinweis auf die noch mögliche Rolle religiöser Motive in einer postsäkularistischen Gesellschaft geben. Im Folgenden soll aber zumindest ein cursorischer Überblick über mögliche Bereiche gegeben werden, in denen religiös motiviertes Handeln denkbar und mithin in empirischen Studien zu erwarten ist. Aus vielen möglichen Feldern wurden hier die Zivilgesellschaft, in deren Rahmen religiöse Akteure in gesellschaftliche und politische Debatten eingreifen können, die Wirtschaft und die Familie exemplarisch ausgewählt.

## **2.5 Zivilgesellschaft, Wirtschaft, Familie**

Bis hierhin hat sich gezeigt, dass religiöse Ideen für gläubige Bürger durchaus eine zentrale Rolle in welterschließender und handlungsleitender Hinsicht spielen könnten. Ob und in welcher Form dies praktisch auch der Fall ist, soll im Rahmen dieser Arbeit schließlich empirisch geklärt werden. Vorbereitend dazu soll hier zunächst ein Überblick über mögliche religiöse Einflüsse in säkularen Gesellschaftsbereichen gegeben werden.

Für Raimon Panikkar (2007: 22 f.) sind alle religiösen Fragen zugleich auch politische – und vice versa. Das zielt zunächst darauf ab, dass einzelne religiös bedingte Probleme schnell auf die politische Agenda gehoben werden und andererseits politische Systemfragen bisweilen dazu tendieren, mit bald religiösem Eifer diskutiert zu werden. Es wäre aber falsch, aus diesen sicherlich gegebenen Berührungspunkten eine institutionelle Verquickung abzuleiten. Im zeitgenössischen politischen Spiel jedenfalls sind die Religionen nur ein Akteur unter vielen – und dabei gewiss noch nicht einmal der Erste unter Gleichen. Sie kommen meist erst dann ins Spiel, wenn es um ethische Fragen geht, etwa bezüglich der Forschung an menschlichen Stammzellen.

Der direkte Einfluss der Religionen auf die Politik ist also nicht stärker ausgeprägt als der aller anderen Interessengruppen, die ihren Absichten in der Politik Geltung zu verschaffen suchen. Jedoch kann ihr indirekter Einfluss umso gewichtiger werden. Der Glaube kann für Abgeordnete eine Rolle spielen, wenn in Abstimmungen der Fraktionszwang aufgehoben ist. Er kann, noch allgemeiner, das Wahlverhalten und die Meinungsbildung des nicht unmittelbar politisch aktiven Teils der Bevölkerung beeinflussen. Oder in den Worten Panikkars (ebd.: 30): „Institutionen [TK: gemeint sind hier Kirche und Staat] kann man unterscheiden, aber die Religion kann nicht vom Leben getrennt werden, genauso wie das Leben nicht von der Religion getrennt werden kann.“ Was im untersuchten Kontext also interessiert, ist die Frage, welchen Einfluss der Glaube auf die politische Meinung und das politische Handeln von Gläubigen hat.

Grundsätzlich besteht auch ein Bezug zwischen dem Christentum in seinen unterschiedlichen Ausprägungen und, wie Rudolf Uertz (2007: 38) ausführt, „den klassischen politischen Ideenkreisen (Liberalismus, Konservatismus, Sozialismus)“. Das Christentum sei schon aus seiner Geschichte und aus seiner sich immer wieder ergebenden Nähe zu philosophischen Strömungen in diese Geschichte der politischen Ordnungen involviert, bewahre aber zugleich aufgrund seines „überzeitliche[n] und übergeschichtliche[n] Zurechnungspunkt[es]“ immer auch eine relativierende Distanz zu den herrschenden Verhältnissen.

Und so gibt es folgerichtig auch in den Amtskirchen selbst die Vorstellung eines „Wirkens der Christen“ in der Form der „kritischen Solidarität“ in der Zivilgesellschaft; und zwar im Sinne eines „moralischen Auftrags“ der Mitgestaltung vor dem Hintergrund, dass „jede demokratische Ordnung verbesserbar, aber auch verbesserungsbedürftig“ sei (Huber 2009; Zollitsch 2009). Es besteht hier also der durchaus klar artikulierte Anspruch, eigene normative Ansätze als zivilgesellschaftliche Akteure auch in den im weitesten Sinne politischen Raum einzubringen.

Schlagworte die hier typischerweise mit dem Christentum verbunden sind, sind etwa Nächstenliebe und die bereits genannte Solidarität. Denkt man an das Christentum in der Politik, so fallen als typische Handlungsfelder entsprechend am ehesten die Sozialpolitik, staatliche Fürsorge oder auch die Entwicklungshilfe ein. Höllinger (1996) führt hierzu aus, dass das Christentum seiner Tradition gemäß seit seinem Aufkommen der „partikularistischen Sippenethik antiker Stammesreligionen“ seine eigene „universalistische Brüderlichkeitsethik“ entgegenstelle: Solidarität sei die „radikale Forderung des Evangeliums“. Gleichzeitig propagiere es aber die Anerkennung der weltlichen politischen Ordnung. Hierdurch ergibt sich ein Spannungsraum, der von einer Brüderlichkeitsethik, die soziale Strukturen zugunsten Schwacher verändern will, über punktuelle mildtätige Nächstenliebe ohne strukturverändernde Ambitionen bis hin zu eng mit dem Staat verbundenen und diesen ausdrücklich legitimierenden Großkirchen reicht. Je nachdem, ob und wie Staat und Kirche verflochten waren und wie sich die daraus resultierenden Grabenkämpfe während der Herausbildung der

demokratischen Nationalstaaten abspielten, ergeben sich damit je nach Staat unterschiedliche Kombinationen von politischer Orientierung und Glauben. Zentral ist hierfür auch, ob die Kirchen im Zeitalter des Feudalismus als Staatskirchen ein ungeliebtes Regime stützten, oder aber vielmehr als Vertreter des Volkes agierten. Man denke ans absolutistische Frankreich, in dem die Kirche und der Adel uneingeschränkt herrschten – und das zum Ursprungsland des Laizismus wurde.

Generell deuten empirische Befunde zwar darauf hin, dass ein hohes Maß an Religiosität und Kirchenbindung mit „ideologischer Vereindeutigung“ einhergeht, die sich in der Ablehnung sozial heterogener Umfelder ausdrücken kann (Wohlrab-Sahr 2009: 161). Dieser Zusammenhang zeitigt jedoch nur noch geringe tatsächliche Konsequenzen. Denn infolge der Auflösung klassischer religiöser Milieus im Zuge des Schrumpfens der Kirchen bei gleichzeitig nachlassender Partizipationsfrequenz der Gläubigen am Gottesdienst und anderen gemeindlichen Aktivitäten zeigt sich in empirischen Studien eine immer schwächere Verknüpfung von Religion und Politik (Wolf und Roßteutscher 2013). Säkulare politische Einstellungen überlagern demnach religiöse Einstellungen. In einer allgemeinen Perspektive lassen sich kaum noch Unterschiede in der politischen Einstellung religiöser und nicht religiöser Bürger feststellen, es ist mithin die Rede von „einer weitgehenden Entkoppelung von Religiosität und politischen Orientierungen“ (ebd.: 175).

Dagegen trifft es aber ebenfalls zu, dass die verbliebenen aktiven Mitglieder christlicher Gemeinschaften ein überdurchschnittlich hohes Engagement im sozialen, karitativen und ehrenamtlichen Bereich zeigen. Dieser Effekt reicht ausgesprochen weit: von der Jugendarbeit über kulturelles Engagement bis hin zum politischen Ehrenamt sind hier viele Tätigkeitsbereiche vertreten (Voigt 2004: 109).

Die Zivilgesellschaft als der gesellschaftliche Bereich, der sich zwischen dem Privaten und dem Staat, teils auch der Wirtschaft, befindet, ist dabei der soziale Raum, in dem „Vereine, Zirkel, Stiftungen und Bewegungen“ als „Organisatio-

nen als Ausdruck gesellschaftlicher Selbstorganisation und Motor gesellschaftlich-politischer Entwicklungen“ tätig werden (Zimmer 2010: 153). In diesen Kontext fügen sich selbstredend auch religiöse Gruppierungen ein. Auch für sie ist heute die Zivilgesellschaft die Sphäre, in der sie ihre Vorstellungen zum Ausdruck bringen können (Casanova 1994a: 217 ff. und 1994b: 27 ff.; Berger 1999; Sutterlüty 2012b).

Einen genaueren Einblick in den Einfluss religiöser Motive im zivilgesellschaftlichen Handeln religiöser Akteure liefern vor allem Studien aus den USA. Dort spielen religiöse Akteure in der Öffentlichkeit schon historisch bedingt eine größere Rolle als hierzulande. Zwar sind die dortige Struktur der Öffentlichkeit und die Möglichkeiten, die sich religiösen Akteuren daraus ergeben, nicht eins zu eins auf die Situation in Deutschland übertragbar. Dennoch zeigen sich in diesen Untersuchungen einige Merkmale, die sicherlich auch hierzulande zu beachten sind.

Paul Lichterman (2009) untersuchte zwei sozialpolitisch engagierte religiöse Gruppen aus dem Mittleren Westen der USA. Die eine befasste sich in Workshops mit der Reformpolitik der staatlichen Sozialhilfe, die andere betreute Familien, in denen gerade ein Übergang vom Sozialhilfeempfang zur Erwerbstätigkeit stattfinden sollte. Obwohl gerade die letztere Gemeinschaft missionarisch ausgerichtet war, hat sie ganz bewusst nicht versucht, die unterstützten Familien zu missionieren, sondern vielmehr nur dem Ideal fürsorgender Nachbarn nachzufolgen. Lichterman untersuchte mit qualitativen Methoden, in wieweit Fragen der Armut oder Sozialhilfe von den christlichen Akteuren in christlichem Vokabular oder mit christlich gefärbten Argumenten debattiert wurden. Das Ergebnis lautet, dass dies nur in sehr geringem Ausmaß geschah. Er konstatiert, „that the terms of the sociological discussion overemphasize the legitimating role of religious language and fail to understand religious communication in the group contexts of everyday life“ (ebd.: 106). Vielmehr achteten die Akteure selbst darauf, nicht religiös zu argumentieren – wenngleich ihre Gruppenziele natürlich religiösen Begründungen wie dem Prinzip der Nächstenliebe folgten. Dabei schien es den religiösen Akteuren auch darum zu gehen, dass eine zu starke Betonung von

in christliches Vokabular gekleideten Argumenten fundamentalistisch wirken könnte. Das gruppeninterne Verständnis von christlicher Identität überlagerte demnach das Bedürfnis, mit aus dem Glauben gezogenen Argumenten christlich zu argumentieren. Es ging ihnen vielmehr darum, christlich zu *sein*, als christlich zu *reden*.

Ein weiteres spannendes Beispiel in diesem Kontext zeigt Ruth Braunstein (2012). Sie untersuchte, wie in den USA Vertreter liberaler religiöser Bewegungen ihre zivilgesellschaftlichen Anliegen in der Öffentlichkeit darstellen. Im Gegensatz zu Vertretern der religiösen Rechten sind diese liberalen religiösen Akteure mit einem vielgestaltigen liberalen Publikum konfrontiert, das in großen Teilen religiöse Begründungen in Kontexten, die im weitesten Sinne politisch sind, kaum akzeptieren würde. Diese Akteure – aus einer europäischen Perspektive kann man wohl am ehesten von religiösen Lobbyisten sprechen – verstehen sich zwar einerseits als Vertreter bestimmter religiöser Moralvorstellungen, die große Gruppen mit sehr spezifischen Werten repräsentieren, sind aber andererseits mit den Anforderungen des politischen Betriebes, vornehmlich in Washington, konfrontiert. Diese beinhalten es, dass religiöse Sprache nicht ohne Weiteres Eingang in politische Deliberationen nehmen kann – ganz wie von Habermas bereits ausführlich expliziert. Die sich daraus ergebende Präferenz dieser Akteure für technisch-politische oder auf eine allgemeine Moral referierende Argumente bringt jedoch das Problem mit sich, dass damit einerseits die Interessen der jeweiligen vertretenen Gemeinschaft verwässert werden können und darüber hinaus das spezifische Profil dieser Akteure als Vertreter bestimmter religiöser Gruppen deutlich an Kontur verliert.

Es handelt sich also um Akteure an der Schnittstelle zwischen religiösen Interessen und den professionellen Normen des politischen Betriebs in den USA – mit allen damit einhergehenden, teils offenkundigen, teils diffizilen Schwierigkeiten, den richtigen Ton zu treffen. Ihre Lösung besteht, so Braunstein (2012: 113 ff.), im Erzählen von kontextspezifischen Geschichten. Diese sind demnach ein geeigneter Modus, religiös geprägte Ansichten zu vertreten, ohne dabei auf



direkte Argumente in originär religiöser Sprache im Sinne ideologischer Aussagen zurückgreifen zu müssen. Diese Geschichten sind zwar argumentativ weniger stark als eine konkrete Sachaussage, da sie wie alle narrativen Elemente immer auch zu einem gewissen Maß deutungsoffen sind. Dadurch kann es aber zugleich auch ganz unterschiedlichen Adressaten leichter fallen, dem Tenor einer bestimmten religiösen Geschichte zuzustimmen, als einem religiösen Sachargument mit gleicher Stoßrichtung.

Braunstein untersuchte, wie sich diese religiösen Lobbyisten in die Debatte um die Reform der staatlichen Gesundheitsfürsorge in den USA einbrachten. Sie erzählten in der politischen Debatte Geschichten über Krankheitsfälle aus ihren Gemeinden. Viele dieser Lobbyisten sind zugleich als Pfarrer oder zumindest gelegentlich als Prediger tätig und nutzen die Erfahrung und stilistische Mittel aus diesen Tätigkeiten in ihrer Lobbyarbeit weiter. Dabei erzählen sie weniger biblische Geschichten, als Geschichten aus dem Umfeld ihrer Gemeinde. Etwa von selbständigen Unternehmern aus der Gemeinde und ihren Problemen, eine adäquate Krankenversicherung zu erhalten oder aus ihrer karitativen Arbeit und den Problemen, denen sie dabei begegnet sind. Eine solche Geschichte lautete wie folgt:

„We hear every day when we pastor, the real stories of suffering. I had one man who came to me to share that he was full of dread and anxiety because his 25-year-old daughter was going to go off the family health plan, because she aged off and he was living in dread. And I thought, ‚What kind of a country is this if a father has to live in fear of his daughter’s 25th birthday?’“ (Braunstein 2012: 118 f.)

Die Erzählenden nutzen die moralische Autorität, die religiösen Akteuren in den USA durchaus noch in hohem Maße zugesprochen wird, um diesen Geschichten implizit argumentative Geltung zu verleihen. Entsprechend betonen sie eingangs ihrer Geschichten immer wieder, welcher Organisation oder Denomination sie zugehörig sind. In Braunsteins Interviews bestätigten sie auch, dass ihnen dieser Umstand bewusst ist und sie diese moralische Autorität, die ihnen etwa als Pfarrer zukommt, gezielt einsetzen.

Insgesamt zeigt sich, dass religiöse Akteure in der Zivilgesellschaft sehr bedacht vorgehen. Wenngleich ihre Motivation religiös sein mag, passen sie sich den Normen des säkularen Politikbetriebes teils bewusst, teils unbewusst an. Zwei Motive lassen sich dafür ausmachen: Einerseits das bewusste Bestreben, nicht womöglich als „engstirnige Radikale“ ausgegrenzt zu werden, andererseits eine fachliche Professionalisierung: Sachthemen werden natürlich auch von religiösen Akteuren sachlich behandelt. Bezieht man dies auf die weiter oben genannten Trends in Deutschland zurück, so ist zu erwarten, dass zumindest die verbliebenen religiösen Akteure, die sich erfolgreich in der Zivilgesellschaft engagieren, dies ebenfalls mit den Mitteln der fachlichen Professionalisierung tun. Religiöse Ideen könnten eher als hintergründige Motive wirksam sein, denn als offensiv genutzte Argumente.

Ein solcher Trend der sachspezifischen Professionalisierung ursprünglich religiöser Antriebe zeigte sich etwa schon in der Rolle der Kirchen während der Herausbildung der deutschen Sozialgesetzgebung. Eine erste intensive Auseinandersetzung der Kirchen mit der sich entwickelnden kapitalistisch organisierten Arbeitswelt ergab sich ab der Mitte des 19. Jahrhunderts. Initial hierfür war das Aufkommen der sozialen Frage, also die Auseinandersetzung mit der Entwicklung einer verarmten und oft völlig ohne soziale Sicherung lebenden Arbeiterklasse im Zuge der sich mehr und mehr beschleunigenden Industrialisierung. Eine allererste Reaktion war hier eine gerade auch in katholischen Kreisen vertretene Romantisierung der vorindustriellen, ständischen Wirtschaftsordnung (hier und im Folgenden nach Baumgartner 2010). Eine solche Sichtweise ging freilich an der Problematik vorbei, übersah sie schließlich die Freiheiten und Produktivitätsschübe, die die Marktwirtschaft mit sich brachte und die ungeachtet der damit einhergehenden offenkundigen Fehlentwicklungen eine Rückentwicklung zu früheren Verhältnissen kaum mehr denkbar erscheinen ließ.

Bevor aber ein auf die Arbeitswelt bezogenes sozialchristliches Konzept entstehen konnte, mussten sich erst einmal Organisationen herausbilden, die einem solchen auch Gehör verschaffen konnten. Dies geschah vor allem rund um das

Revolutionsjahr 1848. Im Zuge von Spannungen mit der weltlichen Gewalt bildeten sich etwa so genannte katholische „Piusvereine“, benannt nach dem damaligen Papst Pius IX. Dies war teils eine direkte Reaktion auf die zeitweilige Inhaftierung des Kölner Erzbischofs. Diese Vereine gründeten schließlich eine gesamtdeutsche Dachorganisation, den „Katholischen Verein Deutschlands“.<sup>8</sup> Im Zuge dieser Organisationsbewegung unter den katholischen Gläubigen entwickelte sich eine katholisch geprägte Arbeiterbewegung einschließlich zugehöriger Gruppierungen im Bereich der (aus heutiger Sicht freilich rudimentär wirkenden) Sozialfürsorge, die im 19. Jahrhundert sowohl in Umfang als auch Einfluss kaum hinter der sozialistischen Arbeiterbewegung zurück waren – freilich existierten diese, wenn man so will: Blöcke innerhalb der Arbeiterbewegung in teils direkter ideologischer Abgrenzung zueinander.

Die katholischen Bewegungen setzten sich vor allem auch für Arbeiterrechte, deren Versammlungsfreiheit und die Etablierung katholisch geprägter Gewerkschaften ein. Mit selbst verwalteten Sozialhilfeleistungen im Falle der Erwerbslosigkeit ebneten die organisierten katholischen Arbeiter zudem zumindest aus ideengeschichtlicher Perspektive den Weg für die frühe deutsche Sozialgesetzgebung unter dem damaligen Reichskanzler Bismarck.

Neben den sozialpolitischen Ansätzen wurde hier bisweilen freilich auch mit christlichen Werten argumentiert. Deren Bedeutungsverlust im Handeln der Unternehmer sei gerade erst für die missliche Lage der Arbeiterklasse verantwortlich, so die damalige Position. Neben organisierter Sozialpolitik, die seitdem verfolgt wurde – katholische beziehungsweise in der weiteren Entwicklung christliche Gewerkschaften waren etwa aktiv an der Etablierung des Mitbestimmungsrechtes der Arbeitnehmer und des Tariflohnsystems involviert – waren es immer wieder solche Gedanken einer allgemeinen normativen Verbesserung der gesamten ökonomischen Verhältnisse durch eine erhoffte Katholisierung derselben, die katholische Idealvorstellungen prägten. Dies erweist sich als eine sich

---

<sup>8</sup> Dessen erste Zusammenkunft 1848 in Mainz wird als erster Katholikentag gezählt.

bis heute „durchziehende Argumentationslinie“ (Baumgartner 2010: 11) katholischer Positionen zur Sozial- und Wirtschaftspolitik.

Solche Fragen hatten und haben jüngst wieder Konjunktur, seit im September 2008 die Investmentbank Lehman Brothers in Konkurs ging und seither schwere Verwerfungen die globale Wirtschaft in ein Auf und Ab der Krisen getrieben haben. Es wird seitdem wieder vehement die Frage gestellt, inwieweit eine neue Moral unter den kleineren und größeren verantwortlichen Entscheidern in Politik und Wirtschaft nötig sei, um dauerhaft stabilere Verhältnisse zu ermöglichen. Auch die christliche Tradition wird hierbei immer einmal wieder als eine mögliche Quelle einer solchen erneuerten unternehmerischen Ethik angeführt (Küpfer 2011). So stellte etwa in einem Interview der damalige Ratsvorsitzende der EKD Wolfgang Huber eine Analogie zwischen den berühmt-berüchtigten Renditezielen des ehemaligen Vorstandsvorsitzenden der Deutschen Bank, Josef Ackermann, und dem aus dem Alten Testament bekannten Tanz um das Goldene Kalb her (Bedford-Strohm 2009: 75). Überzogene Gewinnerwartungen wurden dort zum Götzendienst, zur symbolischen Unterwerfung unter einen falschen Gott erklärt.

Kurz vor dem Epoche machenden Zusammenbruch der Lehman Brothers hatte die EKD ein thematisches Papier namens „Unternehmerisches Handeln in evangelischer Perspektive“ veröffentlicht. Da sich erst aus unternehmerischen Entscheidungen vermeintliche „Sachzwänge“ ergäben, wird in dem Papier insbesondere die aus Sicht der EKD gegebene ethische Verantwortung unternehmerischer Entscheidungen betont (ebd.). Unternehmertum sei demnach ein Beitrag zum Gemeinwesen und als solcher immer in der Pflicht ethischer Verantwortung gegenüber demselben.<sup>9</sup> Als Richtlinien sollten dabei, so heißt es im EKD Papier weiter, vor allem die biblischen Gleichnisse, die goldene Regel, andere so zu behandeln, wie man selbst von ihnen behandelt werden möchte, und die Zehn Gebote in Kombination mit einer weitreichenden Achtung der Menschenrechte dienen. Deren Umsetzung messe sich letztlich daran, so heißt es dort weiter, ob

---

<sup>9</sup> Da darin aber auch ein klares Bekenntnis zum Unternehmertum als einem zentralen Element moderner Gesellschaften gegeben wurde, gab es eine heftige öffentliche Reaktion daraus, die in einem – bei neutraler Betrachtung überzogen wirkenden – Neoliberalismus-Vorwurf gipfelte.

unter Beachtung höchster fachlicher Maßstäbe auch darauf geachtet werde, in der Folge des eigenen Tuns insbesondere die Interessen der Ärmsten und Schwächsten zu schützen.<sup>10</sup>

Trotz solcher und ähnlicher Versuche vonseiten religiöser Akteure, die Wirtschaft normativ zu beeinflussen, lautet der Tenor soziologischer Forschung gegenwärtig aber vielmehr dahingehend, „dass religiöse Werte und Gemeinschaftsbildungen eher als eine abhängige Variable der wirtschaftlichen Entwicklung denn eine sie bestimmende Kraft gesehen werden“ (Deutschmann 2013: 376). Das sei nicht nur eine Folge der Säkularisierung, sondern liege vielmehr in der Tatsache begründet, dass der Kapitalismus ein allumfassend prägendes System geworden sei, das aufgrund seiner Omnipräsenz und Deutungsmacht alle Bereiche des sozialen Lebens vereinnahmt. So werde schließlich „das in Kapital verwandelte Geld zu einer Instanz sozialer Kontingenzbewältigung“ und der Kapitalismus nehme selbst „quasi-religiöse Züge“ an (ebd.; ähnlich auch bei Benjamin 2009; Höhn 2010).

In diesen Kontext passt es auch, wenn Peter Sloterdijk im Vorwort zu William James „Die Vielfalt religiöser Erfahrung“ schreibt:

„Um an die Frequenzen des aktuellen Weltlaufs anzuschließen, müsste sich ein zeitgemäßer Gott als Komplize bei der Aktivierung präsentieren und sich zu einer transzendenten Unternehmensressource wandeln – andernfalls würde er zu einem bloßen Pausengott, einem Gott der Entspannung, einem Gott für schwache und für schlimme Stunden.“ (James 1997: 12 f.)

Dabei ist freilich zu kritisieren, dass eine Analogisierung von Religion und Kapitalismus Analyseschärfe nimmt. Sicherlich mag es Tendenzen geben, die Religion als reines Motivationsmittel nutzbar zu machen. Man denke hier an die zuvor beschriebenen Growth Churches zurück. Ähnliches findet sich auch hierzulande, etwa im jährlich stattfindenden „Kongress christlicher Führungskräfte“, der unter Tagungsmottos wie „Mit Werten in Führung gehen“ stattfindet (Gein-

---

<sup>10</sup> Ganz ähnlich äußerte sich 2009 auch die katholische Kirche in der päpstlichen Sozialenzyklika „Caritas in Veritate“ (Böger 2010: 66).

itz 2007). Dennoch liegt mit solchen Ansätzen eine Verkürzung des Verständnisses von Religion vor. Es gibt nichts Immanenteres als die Wirtschaft, und nichts Transzenderes als die Religion. Die beiden Bereiche beeinflusst(en) sich sicherlich normativ, in ihrer Entwicklung und ihren Möglichkeiten, aber sie gleichen einander beileibe nicht. Man kann hier vielleicht von einer Überhöhung des Kapitalismus sprechen.

Ein ganz ähnliches Phänomen findet sich bei dem Verhältnis von Familie und Religion. Auch hier ist wiederholt davon zu lesen, die Familie werde zur Religion – dazu aber an späterer Stelle mehr. Zunächst einmal ist hier festzuhalten, dass das Neue Testament als zentrale Grundlage des Christentums keine Vorlagen für ein spezifisches Familienbild bietet, da Jesus Christus als zentrale Figur darin kaum in einem Familienkontext dargestellt wird, der dahingehend gedeutet werden könnte.<sup>11</sup> Gerade in seiner Figur zeigt sich immer wieder eine relative Geringschätzung seiner biologischen Familie, wenn er darauf verweist, dass er selbst seinen Ort vielmehr im göttlichen Bezug als in der irdischen Familie habe (Sauer 2004: 168 f.).

Etwa ab der Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils begann die katholische Kirche dennoch, sich verstärkt auf das Bild der Familie als einer „Kirche im Kleinen“ zu berufen. Diesem zufolge bilde auch die zeitgenössische Familie die Struktur der heiligen Familie ab und solle zugleich als Vorbild in der Vermittlung des Glaubens an die nächste Generation dienen. In der traditionellen Kernfamilie wird hier also ein Agent der Glaubensvermittlung im Sinne der übergeordneten Organisation Kirche gesehen. Dabei kommen gerade aus der Religionssoziologie jedoch ganz deutliche Hinweise, dass diese Perspektive kaum noch der Realität entspricht und hier die katholische Norm und die soziale Realität unübersehbar auseinander driften (ebd.: 174 ff.). Gleichwohl bleibt die Kernfamilie eine soziale Norm, die gerade auch von Jugendlichen und jungen

---

<sup>11</sup> Zumindest ist dies in der Lebensgeschichte Jesu so – in den Briefen verhält es sich etwas anders. Bei letzteren liegt allerdings der alte Familienbegriff des „Hauses“, also der Großfamilie einschließlich weiterer Verwandtschaft, Gesinde, gegebenenfalls Sklaven und Hausstand zugrunde, sodass auch aus den Briefen heraus eine Analogiebildung im Sinne einer theologisch verbindlichen Familienstruktur zumindest nicht ohne Weiteres möglich ist (Sauer 2004: 169 ff.).

Erwachsenen immer wieder als ein angestrebtes (Fern-) Ziel im eigenen Lebensentwurf genannt wird. Insgesamt entspricht noch etwa knapp die Hälfte der bundesdeutschen Haushalte im weiteren Sinne dem Typ der Kleinfamilie, im Sinne einer Minimaldefinition als dem „Zusammenleben von Erwachsenen und Kindern“ (Schneider 2011: 147). Daneben gibt es eine Vielzahl anderer Entwürfe, die heute je nach Alter und Milieu oft sehr positiv sanktioniert sind – etwa dem Einpersonenhaushalt beruflich erfolgreicher und sozial ungebundener Singles, gemeinsamem Wohnen „auf Probe“ vor der Eheschließung oder unterschiedlichsten Entwürfen gemeinsamen Wohnens ohne verwandtschaftliche oder eheliche Beziehungen von der studentischen bis zur Senioren-Wohngemeinschaft.

Auch die Idealvorstellungen gerade der katholischen Kirche finden sich in den Familien heute kaum noch wieder: Weder ist das katholische Ideal der Kernfamilie allgemeine soziale Realität, noch sind die Familien bereit, sich normativen Ansprüchen der Kirche unterzuordnen, noch räumen sie religiösen Tätigkeiten wie etwa Gebet, Kirchenbesuch oder Bibellektüre nennenswerten Raum in ihrem Alltag ein.

In empirischen Studien zeigte sich, dass Eltern ihren Kindern tendenziell eher Religiosität als Kirchlichkeit vermitteln möchten und dass Religion dabei oft als eine Art „Stütze in schwierigen Lebenssituationen“ gesehen wird (Arzt 2010: 121 ff.). Dabei wird auch oft nicht mehr die eigene Konfession an die nächste Generation vererbt, sondern vielmehr Religion in einer allgemeinen Form nahegebracht – meist mit dem Vermerk, man wolle eine spätere Entscheidung des Nachwuchses zugunsten einer spezifischen Religion akzeptieren. Den Einfluss der Religion auf den Familienalltag macht Arzt (ebd.: 124 f.) in drei Bereichen aus. Einerseits – ganz ähnlich wie bei der Wirtschaft – in einer Überhöhung der Familie, zu deren Zweck auch religiöse Feste genutzt werden: das jährliche Weihnachtsfest oder eine Taufe werden dann weniger in einer religiösen Perspektive verstanden, sondern vielmehr zur Inszenierung eines bestimmten Familienbildes genutzt. Hinzu kommen als zweiter Bereich in manchen Familien, etwa einem Drittel bis knapp der Hälfte der von Arzt befragten Familien, struk-

turbildende Rituale wie Abend- oder Tischgebete. Das dritte Element, das religiöse Einflüsse in Familien zeigt, sind Gespräche, die sich aus Kinderfragen ergeben, etwa über den Tod Verwandter oder in Fragen zu Gott. Dabei reagieren die Eltern meist bewusst eher offen als belehrend. Dies geschieht oft nur noch in Form von Fragen, die das Kind anregen sollen, eigenständig weiter nachzudenken.

Gemeinsam ist diesen Zugängen zur Religion innerhalb der Familie, dass weniger konkrete Glaubensgehalte vermittelt werden, als vielmehr eine allgemeine, dadurch freilich auch diffus bleibende Religiosität angeregt wird. Die Familie als funktionierende soziale Einheit und ein sich selbstbewusst entwickelndes Kind stehen im Mittelpunkt, Religion als ein sich selbst genügendes Thema kommt kaum vor.

Insgesamt zeigt sich, dass die Religion heute in vielen Bereichen des Alltags in einer säkularisierten Gesellschaft nur noch wenig Einfluss ausübt. Zivilgesellschaftliche religiöse Akteure nutzen ihren Glauben oft nur noch als eine Art Motivation, orientieren sich aber in ihren Projekten an den fachlichen Normen und Ausdrucksformen ihrer säkularen Pendanten. In den Bereichen Wirtschaft und Familie blicken die Kirchen zwar auf eine lange Tradition mal mehr, mal weniger erfolgreicher normativer Einflussnahme zurück. Aber ihre Versuche, diese Tradition heute weiterhin umzusetzen, scheitern daran, dass sie ihre Adressaten kaum noch erreichen. Nur die wenigsten wirtschaftlichen Akteure orientieren sich an christlichen Normen. In noch stärkerem Maße gilt das für das Familienleben, das kaum noch Bezug auf den Glauben nimmt. Allenfalls zu Anlässen wie dem Weihnachtsfest oder Taufen wird die Kirche überhaupt noch aufgesucht. Wie in der Literatur zu Recht betont wird, stehen dahinter aber oft nicht religiöse Bedürfnisse, sondern vielmehr der Wunsch, besonderen Ereignissen in der Familie einen entsprechend würdevollen Rahmen zu geben.

Dabei fällt, wie schon erwähnt, sowohl bei der Wirtschaft als auch bei der Familie eine Tendenz auf, diese selbst zu Religionen – den neuen Religionen oder auch Ersatzreligionen – zu erklären. Dass es sich dabei um ein verkürztes Verständnis von Religion handelt, wurde bereits erläutert. Es bleibt die – im Rahmen



dieser Arbeit mit ihrer gänzlich anderen Schwerpunktsetzung kaum erschöpfend zu behandelnde – Frage, wieso so Unterschiedliches zur Religion erklärt wird. Bei einem so weiten Religionsverständnis bleibt nicht zuletzt fraglich, welche Vorteile daraus resultieren, den Begriff auf Phänomene wie etwa die Sakralisierung des Familie oder gar des Kapitalismus auszudehnen, „die ohne großen Verlust auch anders bezeichnet werden könnten“ (Koenig und Wolf 2013: 7). Es ist nicht auszuschließen, dass sich hierin ein noch nicht offen artikulierter, vielleicht unbewusst bleibender Wunsch mancher Kommentatoren nach Transzendenz ausdrückt.

Offen bleibt jedoch, wie religiöse Akteure, die auch den Anspruch aufrecht erhalten, ihr Leben an den Maßstäben ihres Glaubens auszurichten, dies in einem solchen, dafür eher ungünstigen, Umfeld umsetzen.

## **2.6 Zusammenfassung der Fragestellung**

Aus dem oben Genannten ergeben sich vier offene Themenfelder, die in dieser Arbeit untersucht werden sollen:

- a) Wie sieht die Alltagspraxis in christlichen Gemeinschaften aus? Dies ist zunächst eine explorative Fragestellung. Es ist viel bekannt über religiöse Randphänomene, wie etwa Konversion oder das Pilgerwesen. Gleichzeitig gibt es nur wenige religionssoziologische Kenntnisse aus Studien, die tatsächlich christliche Gemeinschaften aller Art erforscht haben. In Form von Fallstudien soll dies hier geschehen. Neben einem deskriptiven Interesse stehen dabei die folgenden drei, aufeinander aufbauenden Fragen zur Disposition.
- b) Liegen dort noch religiöse Ideen in dem von Weber geprägten Sinne vor, die so ausgeformt sind, dass sie für die Gläubigen einen welterschließenden und weltdeutenden Charakter haben? Nur wenn der Glaube einen solchen Anspruch hat, ist überhaupt zu erwarten, dass er auch außerhalb der Kirchentüren eine Rolle spielt.
- c) Wenn sich solche religiösen Ideen empirisch nachweisen lassen, bleibt die aktuell viel diskutierte Frage der Übersetzung religiöser Sinngehalte in sozialen Sphären, die ihrem Selbstverständnis nach nur säkulare Normen akzeptieren können, offen. Wie gehen religiöse Akteure also mit der anspruchsvollen Aufgabe um, ihre religiösen Normen im Alltag umzusetzen – insofern sie diesen Anspruch überhaupt hegen?
- d) Insofern sich die vorstehenden Fragen beantworten lassen, kann daraus auch eine empirisch fundierte Antwort auf die Frage hervorgehen, welche Rolle religiöse Akteure in einer Gesellschaft, die gegenwärtig am besten als postsäkularistisch zu beschreiben ist, spielen. Wenn selbst ehemals säkularistisch gesinnte Akteure der Religion heute gelassen gegenüberstehen, da sie in ihr kein „Bedrohungspotenzial“ mehr sehen, kann die Religion dann heute im Alltag noch mehr sein als eine Art nach Bedarf aufgesuchter Dienstleister für besondere Anlässe im Lebensverlauf, wie etwa Hochzeiten oder Sterbefälle? Ist sie

tatsächlich noch, wie manche Autoren annehmen, ein Akteur unter gleichen in der Zivilgesellschaft?

Diese Fragen werden in dieser Arbeit anhand kontrastierender Fallstudien, die in mehreren christlichen Gemeinschaften durchgeführt wurden, betrachtet. Zunächst sollen im folgenden Kapitel die Auswahl der Gemeinschaften, die dem zugrunde liegenden methodologischen Überlegungen, das Vorgehen im Feld sowie einige Spezifika, die bei der empirischen Arbeit in Glaubensgemeinschaften zu beachten sind, näher betrachtet werden.

## **3 Die Untersuchung**

### **3.1 Christliche Gemeinschaften als Forschungsgegenstand**

Die christlichen Kirchen und Gemeinschaften sind in jüngerer Zeit durch die Religionssoziologie nur wenig beachtet worden. Das hat nicht zuletzt mit der bereits geschilderten Fokussierung auf privatisierte Formen von Religiosität zu tun, die sich um individualisierte Glaubensvorstellungen und Synkretismen drehen (Berger 1973; Luckmann 1991; Gabriel 1992; Ebertz 1998; Hervieu-Léger 2004 und 2006; Gebhardt, Engelbrecht und Bochinger 2005). Aus religionssoziologischen Studien der vergangenen Jahrzehnte haben wir daher viel über singuläre religiöse Events, Konvertiten und Grenzgänger zwischen den Religionen, Sektierer und fundamentalistische Strömungen erfahren können. Selbst über exotische Privatreligionen, eigenhändig gebastelte Kosmologien und religioide Praktiken besitzen wir genauere Kenntnisse als über christliche Gemeinschaften und die dort gelebte Religion (Knoblauch 2003: 24 f.; Wohlrab-Sahr 2003a: 441; Bochinger, Engelbrecht und Gebhardt 2009: 14 f.). Dabei ist Religiosität im Sinne eines Bezugs auf „große Transzendenzen“ (Luckmann 1991: 166 ff. und 2002) nach wie vor stark an die Kirchenmitgliedschaft gebunden (Zulehner 1982: 61 ff.; Jagodzinski und Dobbelaere 1993: 85 ff.; Gabriel 1993: 30 ff.; Geser 1999: 39 f.; Wohlrab-Sahr 2003b: 40). Die ehemals „sichtbare Religion“ ist also in der deutschen Religionssoziologie zusehends „unsichtbar“ geworden. Die vorliegende Arbeit soll einen kleinen Anteil dazu beitragen, diese Lücke zu füllen.

Dass es eine solche Lücke überhaupt gibt, überrascht bei näherer Betrachtung, gibt es doch eigentlich viele Gründe, die die Erforschung (nicht nur, aber auch) christlicher Gemeinschaften nahe legen. Die Fragestellung dieser Arbeit befasst sich unter anderem damit, ob und wie religiöse Ideen Gläubige dazu bringen, diese außerhalb rein religiöser Vollzüge umzusetzen, sie also auch öffentlich zu vertreten. Karl Gabriel (2008a: 14) weist darauf hin, dass eine solche öffentliche

Sichtbarkeit gerade ein Kennzeichen gemeinschaftlich organisierter christlicher Religiosität ist:

„Wenn man danach fragt, welche Religion heute primär in die Öffentlichkeit zurückkehrt, so ist es wiederum nicht die alternative Religiosität. Vielmehr sind es primär weltweit, aber auch in Europa, die alten Kirchen und die außerchristlichen traditionelle[n] Religionsgemeinschaften.“

Paradoxe Weise könnte dies gerade daran liegen, dass diese Gemeinschaften schrumpfen. Denn während sich in Deutschland insgesamt ein Rückgang der Religiosität feststellen lässt, scheinen die religiösen Bürger zugleich enger zusammenzurücken. Und so kann die Säkularisierung auf der Makroebene eine stärkere Religiosität auf der Mikroebene bewirken, die dann laut jüngeren Untersuchungen wiederum bis hin zu Forderungen nach einer stärkeren öffentlichen Rolle der Religion führen kann (Wolf 1995: 356 f.; Achterberg et. al. 2009).

Ein zweiter Aspekt, der die religionssoziologische Beschäftigung mit Gemeinschaften anstelle solipsistischer Sinnsucher nahelegt, ist der in der Literatur immer wieder betonte Umstand, dass Religiosität letztlich nur gemeinschaftlich möglich ist (Berger 1994: 173 ff.; Daiber 1996: 98 f.; Gebhardt 1996: 197 und 201; Wuthnow 1998: 181 ff.; Kaufmann 1999: 80 ff.; Liebsch 2001: 18; Martin 2003: 139 ff.). Dies wird einerseits damit begründet, dass die religiöse Alltagspraxis sich aus religiösen Traditionen speist, die immer gemeinschaftlich vermittelt werden. Hinzu kommt, dass individuelle religiöse Erfahrungen stets einer Interpretation und kommunikativen Vergegenwärtigung in einer bestimmten religiösen Sprache bedürfen (Joas 1997: 107 f. und 2000: 158 f.; Hervieu-Léger 2006: 11 f.) Religiosität bedarf also einer religiös geprägten Sozialisation, die wiederum auf die religiöse Praxis einer religiösen Gemeinschaft angewiesen ist. Frühere Studien haben bereits gezeigt, dass vor allem die Interaktion mit Gleichgläubigen einen starken Einfluss auf die Bedeutung hat, die einzelne Gläubige bestimmten Glaubensgehalten beimessen (Gaede 1976).<sup>12</sup> Es braucht den Aus-

---

<sup>12</sup> Eine viel geringere Rolle als oft angenommen spielten dabei Einkommen und Urbanität. Einschränkung ist dabei aber zu sagen, dass diese Untersuchung unter amerikanischen Mennoniten vorgenommen wurde.

tausch, insbesondere den sprachlichen Austausch, in einem religiösen Bezugssystem. Ein solches ist auf eine Gemeinschaft weltanschaulich Gleichgesinnter angewiesen (Hunt 2005: 66 ff.). Entsprechend zeigt sich auch, dass die Kirchengangshäufigkeit und das Vorliegen von Glaubensgehalten in hohem Maße korrelieren (Jagodzinski und Dobbelaere 1993: 85 ff.).

Niemand kann also auf Dauer für sich selbst glauben. Allein kann man sich allenfalls Sinnkonstrukte zusammenbasteln, indem man sich bei den unterschiedlichsten religiösen Angeboten bedient. Aber:

„Die Annahme, Religion wandle sich zu einer reinen Privatangelegenheit solipsistischer Sinnbastler, scheitert schon im Ansatz, weil jede dauerhafte Glaubensüberzeugung auf eine religiöse Sprache und damit auf die Tradition einer Sprachgemeinschaft angewiesen ist.“ (Sutterlüty 2008: 237)

Selbst Winfried Gebhardt, der sich seit langem mit der „Selbstermächtigung des religiösen Subjekts“ befasst, also der hoch individualisierten Suche nach einer eigenen, ganz persönlichen Spiritualität, vermerkt dies immer wieder, wie unter anderem in folgendem Zitat deutlich wird: „Religion ist ohne Gemeinschaft nicht vorstellbar, wie auch immer Gemeinschaft aussehen mag.“ (Gebhardt 2013: 91)

Auch die Gläubigen selbst betonen in jüngsten Untersuchungen die für sie weiterhin wichtige Rolle religiöser Gemeinschaften in Zeiten vermeintlich privatisierter Religiosität (Pessi 2013). Demnach erwarten Gläubige von ihren Gemeinden die Vermittlung religiöser Erfahrung im Sinne von Ritualen und Traditionspflege und klar artikulierte Werte. Und so überrascht es nicht, dass auch in empirischen Studien immer wieder festgestellt wird, dass in den sozial zumindest verhältnismäßig engmaschigen religiösen Gemeinschaften insgesamt ein höheres Maß an Religiosität, Identifikation mit den Werten und Überzeugungen der Gruppe sowie Handlungsbereitschaft im Sinne der Gruppe vorliegt, als dies etwa in lose organisierten Gruppen von Sinnsuchern der Fall ist (Fine 2010; Dougherty und Whitehead 2011; Hoverd, Atkinson und Sibley 2012; Stroope 2012).

Neben der Tatsache, dass religiöse Kollektive heute immer noch (oder wieder) soziale Aufgaben wie etwa die Integration von Neuankömmlingen in gegebene Strukturen erfüllen (Meintel 2014), wird daher immer wieder deren Bedeutung für die Religionsausübung benannt, die wie geschildert vor allem darin liegt, religiöses Wissen überhaupt erst zugänglich zu machen, religiöse Praxis zu strukturieren.

Außerdem werden dieses Wissen sowie diese Praxis in religiösen Kollektiven validiert (ebd.). Auch auf diesen Zusammenhang weisen viele Autoren hin. Gemeinschaften können Glaubensgehalte, selbst wenn sie wissenschaftlich widerlegbar sein sollten, scheinbar verifizieren: „Fühlen wir uns im gemeinsam erfahrenen Sinn mit anderen vereint und aufgehoben, dann verfügen wir über eine Sicherheit und Kraftressource, vor der jeder noch so kluge kritische Einwand in die Knie gehen muss.“ (Hendrich 2013: 25) Die Erfahrung des gemeinsamen Glaubens im Sinne des Fürwahrhaltens bewirkt eine Art geglaubter Verifikation. Zentral ist dabei die „enge Beziehung zwischen sozialer Interaktion und Plausibilität des religiösen Glaubenskontexts“ (Roßteutscher 2009: 53). Erst das Sein unter Gleichgläubigen in einem Kontext, in dem der Glaube als selbstverständlich gilt, lässt den eigenen Glauben zunehmend plausibler werden, bis er schließlich einen Status „unhinterfragter Gewissheit“ erhält (ebd.). Auch Grace Davie (2008: 166) betont diesen Zusammenhang:

„The believing Christian attends church to express his or her belief and to receive affirmation that this is the right thing to do. At the same time, repeated exposure to the institution and its teaching necessarily informs, not to say disciplines, belief.“

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass religiöse, hierzulande insbesondere christliche Gemeinschaften, nach wie vor im Zentrum gelebter Religion stehen, dabei aber religionssoziologisch nur wenig Aufmerksamkeit erfahren. Das überrascht insbesondere, da solche Glaubensgemeinschaften für die religiöse Praxis einen zentralen Stellenwert haben. Sie vermitteln eine rituelle und sprachliche Tradition, die religiöse Erfahrungen überhaupt erst konstituieren. Nachfolgend

wird nun dargestellt, welche Gemeinschaften in der vorliegenden Arbeit untersucht wurden und nach welchen Kriterien diese ausgewählt worden sind.



### 3.2 Auswahl der untersuchten Gemeinschaften

Die empirische Untersuchung sollte mit einem ethnographischen Forschungsdesign mittels der Grounded Theory der Frage nachgehen, welche religiösen Ideen unter religiösen Akteuren vorliegen, und wie diese in einer Gesellschaft, die ihrem Selbstverständnis nach in den meisten Sphären nur säkulare Gründe akzeptiert, praktisch umgesetzt werden (Glaser 1978; Strauss 1994; Strauss und Corbin 1996; Glaser und Strauss 1998; Sutterlüty 2002: 17 ff.). Gewiss nicht alle Gläubigen besitzen den Anspruch, ihre religiösen Vorstellungen und Werturteile in entsprechendes Handeln in außerreligiösen Lebensbezügen umzusetzen. Es sollten aber Gemeinschaften und Akteure untersucht werden, bei denen davon ausgegangen werden kann, dass sie diesen Anspruch vertreten, wenn auch in unterschiedlichen Graden. Nach Willems (2000: 45) können gerade exponierte Beispiele als „Brücken zum Verständnis von Normalformen“ dienen.

Wie Meinefeld (2000) ausführt, ist es zweckdienlich, die theoretische Arbeit, wie sie hier im Kapitel 2 dargestellt ist, als ersten Arbeitsschritt anzugehen und anschließend im Feld zu arbeiten, da das theoretische Vorwissen, das hier unweigerlich Einfluss ausübt, so zumindest in explizierter Form vorliegt. Außerdem lässt sich so systematisch erschließen, wo und in welcher Form geforscht werden sollte. Die vorliegende Arbeit entspricht somit in dieser Hinsicht einer „theoretically informed ethnographic study“ (Lindner 2000: 70).

Die Auswahl der Feldaufenthalte orientierte sich wie schon benannt an den Grundsätzen, die die Grounded Theory hierzu vorschlägt (Strauss 1994: 37 ff.; Glaser und Strauss 1998: 55 ff., 63 ff. und 101 f.). Dabei wurde von vorneherein darauf geachtet, dass sich Vergleichsmöglichkeiten der Daten zugleich sowohl in Form möglichst ähnlicher Datensätze im Sinne einer Minimierung von Differenzen als auch in Form zueinander maximal kontrastierender Datensätze im Sinne einer Maximierung von Differenzen ergeben. An ähnlichen Daten lassen sich Kategorien der zu entwickelnden Theorie erarbeiten, an sehr verschiedenen Daten, die sich dennoch auf dieselben Kategorien beziehen, lässt sich deren Tiefenstruktur bis zum Punkt der „theoretischen Sättigung“ (Glaser und Strauss 1998: 68 ff.) ausloten. Im Sinne des „theoretischen Sampling“ (Glaser und

Strauss 1998: 53 ff.) wurden die untersuchten Fälle danach ausgewählt, ob sie Erkenntnisgewinn im Sinne der Forschungsfragen vermuten lassen, nicht aber nach ihrer statistischen Repräsentativität.

Der dieser Arbeit zugrundeliegende Ansatz war es daher, zunächst ein Raster von möglichst unterschiedlichen Gruppen zu bilden, die sich hinsichtlich Konfession, inhaltlicher Ausrichtung und Vergemeinschaftungsform unterscheiden. Gleichzeitig wurde aber jedes Merkmal doppelt besetzt, so dass auch ähnliche Fälle verglichen werden konnten. Das katholische wie auch das evangelische Spektrum sind in der Auswahl mit je drei Gemeinschaften zu gleichen Teilen vertreten.<sup>13</sup> In beiden Konfessionen wurde je eine traditionalistisch bis fundamentalistisch gesinnte und je eine eher sozialchristlich positionierte Gemeinschaft berücksichtigt. Hinzu kam jeweils eine Parochialgemeinde. Ein weiteres maßgebliches Merkmal bei der Auswahl der Gemeinschaften waren die verschiedenen Sozialgestalten des Christentums, die untersucht werden sollten: Es wurden im evangelischen und im katholischen Bereich jeweils eine Gemeinde, eine Laienvereinigung und eine Gemeinschaft mit der Struktur eines Ordens in die Untersuchung aufgenommen – nicht zuletzt, da sich in diesen unterschiedlichen Gemeinschaftskontexten die Frage nach der Übersetzung religiöser Ideen in säkulare Handlungskontexte auch in recht unterschiedlicher Weise stellen kann. Aus forschungspragmatischen Gründen wurde außerdem versucht, eine Auswahl an Religionsgemeinschaften zu treffen, die lokal an wenigen Orten gebündelt ist. Mit einer Ausnahme befanden sich die Forschungsfelder daher in Berlin und Frankfurt am Main.

In diesen Forschungsfeldern wurden die skizzierten Fragen anhand kontrastiver Fallstudien mit den Erhebungs- und Auswertungsverfahren der Grounded Theory untersucht (Strauss 1994; Glaser und Strauss 1998). Die Methode der Groun-

---

<sup>13</sup> Die Gemeinschaft der Schwestern im Geiste Jesu war mit drei Personen so klein, dass mit dem Orden der katholischen Heilkunst eine weitere Gemeinschaft untersucht wurde, die hinsichtlich der Kategorien, an denen sich das Sample orientierte, identisch ist. Diese Gemeinschaft findet sich zwar nicht in der Fallstudie wieder, das dort erhobene Material wurde jedoch ergänzend zum Überprüfen entwickelter Thesen herangezogen, um einen Ausgleich für die sehr geringe Fallzahl bei den Schwestern im Geiste Jesu zu haben.

ded Theory, die ein theoriegeleitetes Vorgehen im Feld sowie eine enge Verzahnung zwischen bereits zutage geförderten Ergebnissen und weiterer Datenerhebung vorsieht, stellte für diese Arbeit mit ihrem stark explorativen Charakter das geeignete empirische Instrumentarium bereit. Das theoretische Sampling wurde innerhalb des durch die ausgewählten Gemeinschaften gegebenen groben Rasters im Verlauf des Forschungsprozesses im Detail entfaltet. Details zu den Erhebungsmethoden sowie dem weiteren Vorgehen werden im folgenden Kapitel erläutert.

Zusammengefasst ergibt sich die folgende Überblicksdarstellung der untersuchten Gemeinschaften, die insgesamt eher urban geprägt sind und zugleich ein vielfältiges Spektrum an religiösen Orientierungen abdecken:

<b>Gemeinschaft</b>	<b>Ort</b>	<b>Konfession</b>	<b>Gemeinschaftsform</b>	<b>Ausrichtung</b>
Pankratius-konvent	Leimedorf	evang.	ordensähnliche Laienvereinigung	sozialreligiös, friedensbewegt
Schwestern im Geiste Jesu	Frankfurt	röm.-kath.	Orden	sozialreligiös, randgruppenorientiert
Orden der katholischen Heilkunst	Frankfurt	röm.-kath.	Orden	sozialreligiös, randgruppenorientiert
Grace People	Berlin	evang.	Freikirche	biblizistisch, missionarisch
Katholische Hoffnung	Frankfurt	röm.-kath.	Laienvereinigung	eskapistisch, traditionell
Gemeinde St. Martin	Frankfurt	evang.	Parochialgemeinde	volkskirchlich
Gemeinde St. Katharina	Berlin	röm.-kath.	Parochialgemeinde	volkskirchlich

Näheres zu den einzelnen Gemeinschaften kann den Fallstudien (Kapitel 4, 5 und 6) entnommen werden.

### 3.3 Erhebung und Auswertung

Die Datenerhebung für die vorliegende Arbeit wurde mittels des Ansatzes der methodischen Triangulation durchgeführt (Flick 2000a). Den Kern der Erhebung bilden leitfadengestützte Einzelinterviews. Diese wurden durch einführende Expertenbefragungen in der jeweiligen Gemeinschaft vorbereitet und zugleich im Sinne einer möglichst akkuraten Interpretation durch teilnehmende Beobachtung und die Analyse von in den Gemeinschaften erzeugten Dokumenten – soweit solche vorhanden waren – ergänzt. Die Auswertung erfolgte nach den Methoden der Grounded Theory.

Der qualitative Zugang zum Phänomen der Religion durch Interviews musste sich im Verlauf der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts erst als gleichberechtigte Methode neben der quantitativen Umfrageforschung durchsetzen (Small 2011; Wuthnow 2011). Heute gibt es aber eine auffällige Hinwendung zu dieser Form der qualitativen Forschung, und zwar vor allem aus zwei Gründen (Wuthnow 2011: 15). Erstens lässt sich das sehr subjektiv geprägte Phänomen der Religion mit standardisierten Fragen, auch wenn sie sehr bedacht formuliert und zusammengestellt sind, nur sehr eingeschränkt erfassen. Es lässt sich in all seinen Facetten am ehesten ausleuchten, wenn den Befragten in ihren Antworten Freiraum gegeben wird, der über die Auswahl aus vorgegebenen Antworten hinaus geht. Zweitens erweist sich die oft behauptete Generalisierbarkeit und Replizierbarkeit der Umfrageforschung eher als theoretisches Ideal denn als realisierter wissenschaftlicher Standard, seit es mehr Einblicke in die oftmals sehr niedrigen Rückläuferquoten der Umfragen und in die bisweilen nicht gesicherte Validität der Frageitems gibt.

Qualitative Forschungsmethoden bieten sich in der Religionssoziologie immer dann an, wenn Fragestellungen behandelt werden, bei denen es um eine tiefenscharfe Erfassung von Glaubensgehalten und Sinnstrukturen geht. Auch die quantitative Erfassung spielt natürlich weiterhin eine Rolle, nicht zuletzt in der Beurteilung der Reichweite von Ergebnissen. Wie Grace Davie (2013: 115) betont, liegt die Stärke quantitativer Untersuchungen eher im Aufwerfen von Fragen und Antworttendenzen, weniger aber im Finden detaillierter Antworten. Es

gilt aber inhaltlich nach wie vor uneingeschränkt, was Höllinger (1996: 16 f.) hierzu festhielt: Die darin enthaltenen Items fassen in einfachen Begriffen ganze Themenkomplexe zusammen. Die in solchen religionssoziologischen Erhebungen verbreitete Frage nach dem „Glauben an ein Leben nach dem Tod“ mag für den einen die Fortexistenz einer abstrakten Seele implizieren, für den nächsten die Wiedergeburt und für wieder andere die Furcht vor dem Fegefeuer aufscheinen lassen. So ist das „begrenzte Instrumentarium der standardisierten Massenerhebung“ (ebd.) für die hier aufgeworfenen Fragen kaum geeignet – es erfüllt seinen Zweck bei der Betrachtung anderer Fragen, vor allem quantifizierender Ländervergleiche und der Betrachtung der Entwicklung der Häufigkeit von Glaubensausprägungen im lokalen Kontext, wenn solche Erhebungen in festgelegten Abständen wiederholt werden.

Daraus lässt sich subsumierend zumindest folgern, dass die religionssoziologische Forschung sicherlich gut daran tut, angesichts der inhaltlichen aber auch methodischen Komplexität ihres Forschungsgegenstandes nicht ohne Not auf irgendeine ihrer Datenquellen zu verzichten – sei sie nun qualitativer oder quantitativer Natur – und gleichzeitig bei beiden Zugängen die tatsächlich gegebene Generalisierbarkeit der erhobenen Daten während deren Interpretation nicht aus den Augen zu verlieren.

So gilt es bei offenen Interviewformen zu bedenken, dass diese immer in einer Konstruktion, einer Erzählung in Hinblick auf eine gerade gegebene Fragestellung resultieren (Flick 2000b: 162 f.). Dadurch wird zugleich das Fremdverstehen, das der Forscher bei der Interpretation vollzieht, zu der „Konstruktion einer Konstruktion“, also zu einer Konstruktion zweiter Ordnung (Soeffner 2000: 167). Entsprechend ist, wie Kohli (1978: 4 ff.) vermerkt, bei offenen Interviews eher die Validität ein Problem als die Reliabilität. Letztere ist demnach in der Regel gegeben, da in natürlichen Gruppen von Interviewten Verzerrungen von Daten meist einheitlich sind – etwa im Sinne von Antwortverhalten, das sich in Richtung sozialer Erwünschtheit bewegt, oder im ungünstigsten Falle im Sinne eines bestimmten Bildes, das dem Forscher gezielt vermittelt werden soll. Diese beiden Möglichkeiten weisen zugleich darauf hin, dass wie bereits geschrieben

die Validität der Daten das größere Problem bei der Erhebung darstellt. Dahingehend schlägt Kohli vor, dass der Forscher bei der Interpretation möglichst umfassende Rahmeninformationen über die Befragten und ihren Kontext zu Rate ziehen sollte, um solche Tendenzen im Material festzustellen. Eine vollkommene Sicherheit über die Validität erhobener Daten lässt sich in der soziologischen Forschung jedoch bisher nicht erzielen, unabhängig davon, ob es sich um qualitativ oder quantitativ erhobene Daten handelt.

Die Validität der Aussagen wird aber immerhin durch eine Art selbststeuernde Mechanik der Narration begünstigt (Mühlfeld et. al. 1981: 325). Der Einstieg in die Interviews erfolgte hier beispielsweise meist über eine biographische Frage der Art, dass die individuelle religiöse Entwicklung geschildert werden sollte. Dadurch wird bereits eine narrative Referenz gesetzt, die es dem Befragten erheblich schwerer macht, in der Folge unzutreffende Aussagen zu tätigen.

Bezüglich der Frage der Validität kommen noch spezifische Vorteile offener Interviewverfahren hinzu, insofern mangelnde Validität aus missverstandenen Frageitems resultieren sollte (Kohli 1978: 10 ff.; vgl. auch Mühlfeld et. al. 1981: 329 ff.). So wird hier dem Interviewer oft sehr schnell klar, wenn eine Frage nicht korrekt verstanden wird und dabei eventuell zugleich auch, in welcher Weise sie warum missverstanden wird. Die Bedeutung einer gegebenen Antwort wird daher im offenen Interview mitunter klarer als bei geschlossenen Verfahren.

Dazu gilt es freilich, die Reaktivität der Antworten möglichst gering zu halten (Kohli 1981: 10 ff.). Das heißt, der Forscher sollte in seinen Fragen möglichst nah an der gedanklichen Struktur des Befragten bleiben und ihm möglichst wenige wissenschaftliche Konzepte bereits durch Frageformulierungen vorgeben. In der vorliegenden Untersuchung wurden hierzu vor den eigentlichen Forschungsinterviews einführende Interviews mit langjährigen, oft in einer administrativen Funktion tätigen Gemeinschaftsmitgliedern durchgeführt, die unter anderem der Konzeption einer solchen jeweils gemeinschaftsadäquaten späteren Einzelinterviewführung dienten (Frenk et. al. 2011).

Wenngleich sich mit dem offenen Interview also verhältnismäßig gut die Reliabilität und Validität der erhobenen Daten sichern lässt, so gehen mit dieser Technik der Datenerhebung freilich auch Nachteile einher. Die Durchführung und die Auswertung sind erheblich aufwändiger als bei der Anwendung standardisierter Fragebögen (Mühlfeld et. al. 1981: 328). Ein offenes Interview dauert recht lange – hier zwischen minimal fünfundvierzig Minuten bis zu deutlich über zwei Stunden. Entsprechend aufwändig ist die Organisation, insbesondere, wenn sie mit landesweiter Reisetätigkeit verbunden ist. Nicht zu unterschätzen ist auch, dass längere Interviews gut organisiert und mit Pausen versehen sein sollten, da bei längerer Gesprächsdauer die Konzentration gegen Ende auf beiden Seiten erheblich nachlassen kann. Die Daten müssen anschließend transkribiert werden, was zeitintensiv und bisweilen auch kostenintensiv ist. Schließlich erfolgt die Auswertung nicht wie bei Fragebögen durch informationstechnische Erfassung und halbautomatisierte Auswertung am Computer, sondern durch die Detailanalyse mehrerer hundert oder gar über tausend Seiten in Alltagssprache ausformulierten Materials. Das heißt, dieses liegt, wenn es transkribiert wurde, oft in fehlerhafter oder unvollständiger Syntax vor, was die Arbeit daran noch weiter erschwert.

Gleichwohl wurde hier die zeitintensive Erhebungsmethode der leitfadengestützten Einzelinterviews gewählt (Kohli 1978; Hopf 1978 und 2000; Mayer 2009: 37 ff.). Sie erschien im vorliegenden Fall als die optimale Methode, da es anders als mit einem solchen Vorgehen kaum machbar erschien, hoch subjektive religiöse Ideen zu rekonstruieren. Der Leitfaden für die hier durchgeführten Interviews wurde erstellt, nachdem die grundlegende theoretische Arbeit, wie sie in Kapitel 2 dargestellt ist, bereits überwiegend geleistet war und abschließend nach den von Flick (2009: 222, nach Ulrich 1999: 436 f.) vorgeschlagenen Kriterien geprüft, insbesondere in Hinblick auf die theoretische Relevanz, die inhaltliche Dimension, die Verständlichkeit, die Eindeutigkeit und die Ergiebigkeit sowie die Abfolge der Fragen.

Beim Durchführen qualitativer Interviews anhand von Leitfäden gilt es vor allem, zwei Ansprüchen gerecht zu werden, wie sie im Prinzip schon von Christel

Hopf (1978) benannt wurden. Zunächst sollten natürlich alle im Sinne der Fragestellung relevanten Themen im Laufe eines Interviews behandelt werden. Ein gut strukturierter Leitfaden kann dies weitestgehend absichern. Gleichzeitig sollte aber eine dahingehend natürliche Gesprächssituation erzeugt werden, dass es dem Interviewten ermöglicht wird – und er im Idealfall auch dazu angeregt wird – sich frei im Sinne dessen, was er als relevant empfindet, zu äußern. Dies wird natürlich am besten in Form eines eher offenen Gespräches erzielt, in dem aber der Interviewer darauf achten muss, dass alle wichtigen Themen behandelt werden. Er sollte im Stande sein, soweit dies möglich ist, die Reihenfolge der Themenblöcke situativ anzupassen und zugleich Fragen zu übergehen, die der Interviewte bereits unaufgefordert behandelt hat. Beachtet der Interviewer dies nicht, entsteht womöglich ein Hemmnis für das weitere Gespräch, wenn der Interviewte den Interviewer darauf hinweisen muss, dass er sich zu einem Thema doch bereits umfangreich geäußert habe und mithin die Aufmerksamkeit des Interviewers in Frage steht.

Das heißt, es besteht die paradoxe Anforderung an den Interviewer, den Leitfaden bestmöglich abzuarbeiten, ohne eigentlich den Leitfaden abzuarbeiten. Es gibt meines Erachtens keine methodologische Lösung für dieses Problem. Einer möglichst gelungenen Interviewführung kann man sich bestenfalls durch Aufmerksamkeit und Übung annähern. Je besser dem Interviewer sein Fragenkomplex vertraut ist, desto leichter kann er ein Leitfadeninterview führen, das alle relevanten Bereiche abdeckt, ohne den Interviewten in Form der von Hopf so genannten „Leitfadenbürokratie“ zu limitieren.

Bei der Auswahl der Interviewpartner wurde außerdem gezielt darauf geachtet, dass eine möglichst breite Variation nach Merkmalen wie Alter, Geschlecht und Bildungsgrad gegeben war. Durch eine große Bandbreite an vorhandenen demografischen Merkmalen unter den Interviewpartnern kann im gegebenen Rahmen einer qualitativen Studie eine möglichst breite Generalisierbarkeit der Untersuchungsergebnisse gewährleistet werden (Merkens 2000: 291).



Die leitfadengestützten Einzelinterviews stellten das zentrale Erhebungsinstrument dieser Untersuchung dar. Hinzu kam im Sinne der methodischen Triangulation zur besseren Prüfung und Absicherung der Ergebnisse neben der Dokumentenanalyse die teilnehmende Beobachtung zum Einsatz (Bruyn 1966; Jorgensen 1989; Burgess 1995; Hirschauer und Amann 1997; Atkinson et al. 2001). Was Menschen *sagen* und was sie *tun*, müssen nicht, aber können zwei unterschiedliche Dinge sein. So ist es zweckdienlich, auch in einer Untersuchung, die maßgeblich auf narrativem Material fußt, im Sinne der Prüfung der daraus gewonnenen Informationen auch Beobachtungsdaten aus natürlichen Situationen in die Dateninterpretation einfließen zu lassen.

Daher wurde immer, wenn sich eine „natürliche“ Gelegenheit zur teilnehmenden Beobachtung geboten hat, diese auch genutzt. Wenn also während der Feldaufenthalte Veranstaltungen der Gläubigen stattfanden, in denen Sie in irgendeiner Weise öffentlich auftraten oder gemeinschaftlichen Aktivitäten nachgingen, so war ich dort als teilnehmender Beobachter zugegen. Meist wurden die Feldaufenthalte für die Interviewführung gezielt mit solchen Gelegenheiten abgestimmt. Entscheidend war, dass es sich um ein natürliches Ereignis handelte und nicht um ein durch den Forscher künstlich geschaffenes. Anderenfalls wäre erneut eine künstliche Situation wie im Interview erzeugt worden. Gleichwohl habe ich mich dabei immer als Forscher zu erkennen gegeben.

An Hilfsmitteln wurde vor allem auf einen Notizblock zurückgegriffen. Auf dieser Grundlage wurden unmittelbar nach dem Ereignis umfassende Protokolle erstellt. Alternativ wäre auch eine vollumfängliche Dokumentation während der Beobachtung möglich. Diese hat den Vorteil, dass die Notizen detaillierter sind und womöglich auch Dinge dokumentiert werden, die bei der nachträglichen Niederschrift bereits vergessen sind. Diese Methode reicht also mehr in die *Tiefe*. Die nachträgliche Dokumentation ermöglicht aber eine Beobachtung mit größerer *Breite*. Wer nicht permanent notiert, kann mehr beobachten. Ich entschied mich für letztere Methode, da es hier nicht so sehr darum ging, die Theo-

rie zu entwickeln, sondern ihre Bestandteile zu überprüfen. Ein Mehr an Beispielen erschien hier zweckdienlicher als die Beobachtung weniger Beispiele mit großer Tiefe.

Einen ähnlichen Zweck wie die teilnehmende Beobachtung erfüllte auch die Sichtung und Auswertung umfangreichen Textmaterials der untersuchten Gemeinschaften in Form von Broschüren, regelmäßig erscheinenden Mitteilungsblättern, Internetauftritten und so weiter. Eine Dokumentenanalyse fand hierbei jedoch nur insoweit statt, als von den jeweiligen Gemeinschaften verfasste schriftliche Dokumente aller Art gesammelt und ausgewertet wurden. Solche Daten lagen nicht bei allen Gemeinschaften vor, aber bei einigen ließen sich hieraus zahlreiche Fakten über die Geschichte und Gegenwart der Gemeinschaften erarbeiten sowie etwa anhand ausgelegter Materialien dritter Organisationen inhaltliche Tendenzen erschließen. Einige der Gemeinschaften haben auch verschriftlichte Leitbilder verfasst, anhand derer im Nachgang beispielsweise die rekonstruierten religiösen Ideen noch einmal auf ihre Validität überprüft werden konnten.

Der Ablauf der Datenerhebung orientierte sich an den methodologischen Erkenntnissen, die aus der Grounded Theory bekannt sind (Glaser und Strauss 1998). Dabei geht es bekanntermaßen darum, eine gegenstandsadäquate Theorie nicht deduktiv, sondern induktiv empirisch aus dem Material abzuleiten. Hierbei gilt es, sich in der Entwicklung des theoretischen Samplings, also der sukzessiven Fallauswahl entlang der Theorieentwicklung, immer mehr einer gegenstandsadäquaten Theorie zu nähern, indem vom bereits Gefundenen aus weiter gefragt wird. Das heißt, die Einzelschritte der Datenerhebung in den jeweiligen Feldern richteten sich im Detail immer nach den aktuellen Erfordernissen der Theorieentwicklung wie auch dem stets mitgeführten Anspruch, ein möglichst breites Spektrum an Einblicken in die beforschte soziale Welt zu erhalten. So lag mein Bestreben etwa auch immer darin, hinsichtlich ihres demographischen, religiösen und biographischen Profils möglichst unterschiedliche Interviewpartner innerhalb der einzelnen Forschungsfelder zu finden. Es geht letzt-

lich immer um das Erreichen einer optimalen Reichweite und Erklärungsfähigkeit der Theorie. Dabei zeigt sich bei den weiteren untersuchten Fällen auch, ob bereits für gesichert gehaltene Thesen tatsächlich zutreffen. Diesem Prozess wurde mittels des dreistufigen Auswertungsverfahrens des „offenen, axialen und selektiven Kodierens“ so lange gefolgt, bis nach Ansicht des Autors tatsächlich die Forschungsfragen erhellt werden konnten und weitere Forschungsarbeiten keinen wesentlichen Erkenntnisgewinn mehr mit sich brachten (Strauss und Corbin 1996: 39 ff.). In den Worten von Glaser und Strauss (1998: 68 ff.) also, bis die „theoretische Sättigung“ erreicht war.

Der Gesamtumfang der Datenerhebung beläuft sich auf 34 Interviews, teilnehmende Beobachtung in zehn Situationen sowie 96 Dokumente zur ergänzenden Analyse. Die Gesamtheit der erhobenen Daten verteilt sich dabei ungleichmäßig auf die sieben untersuchten Gemeinschaften. Diese Ungleichmäßigkeit ergab sich zum einen aus den Anforderungen der Grounded Theory, zum anderen aus der jeweiligen Gruppengröße, der individuellen Kooperationsbereitschaft der einzelnen Mitglieder und den unterschiedlichen Gepflogenheiten der Gemeinschaften hinsichtlich der Tendenz zum Verfassen schriftlicher Erzeugnisse und zum Abhalten relevanter Veranstaltungen im Sinne der Forschungsfragen. Details zur Verteilung der erhobenen Daten auf die untersuchten Gemeinschaften können der nachfolgenden Tabelle entnommen werden:

<b>Forschungsfelder</b>	<b>Inter-views</b>	<b>Teilnehmende Beobachtung</b>	<b>Gesammelte Dokumente</b>
Pankratiuskonvent	6	3	10
Schwestern im Geiste Jesu	3	2	12
Orden der katholischen Heilkunst	4	1	10
Grace People	3	2	12
Katholische Hoffnung	7	1	22
Gemeinde St. Martin Frankfurt	6	1	25
Gemeinde St. Katharina Berlin	5	0	5
<b>Gesamt</b>	<b>34</b>	<b>10</b>	<b>96</b>

### 3.4 Darstellung

Hier sollen abschließend noch einige Hinweise zur Darstellung der Ergebnisse gegeben werden. Die Interviews wurden zunächst fast vollständig transkribiert. Da für die Interpretationszwecke verbale Merkmale ausreichten, prosodische, para- und außersprachliche Merkmale aber von geringer Bedeutung waren, wurden bei der Transkription Standardorthographie angewendet und umgangssprachliche Äußerungen entsprechend angepasst. Für die Wiedergabe im Text wurden, insoweit dies möglich war, ohne den Sinn zu verfälschen, Zitate aus den Interviews teils gekürzt, die Satzstellung korrigiert sowie fehlende Artikel oder Hilfsverben ergänzt, um die Lesbarkeit zu erhöhen. Lediglich dort, wo es von besonderer Bedeutung erschien, wurden grammatische Fehler beibehalten, etwa wenn ein offensichtliches „Umdenken“ stattfand. Auch Besonderheiten des Gesprächsflusses wie Pausen oder Lachen wurden nur insoweit transkribiert, als sie für die Interpretation der Information unerlässlich erschienen. Insgesamt genügt diese Form der Transkription dem Gütekriterium, das Kowal und O’Connell (2000: 444) hierfür vorschlagen: „Es sollten nur solche Merkmale des Gesprächsverhaltens transkribiert werden, die auch tatsächlich analysiert werden.“

Die Feldforschung wurde ausnahmslos unter der Zusage der Wahrung der Anonymität der Interviewten geführt. Dies erschien ratsam, um die Interviewten bei einem so persönlichen Thema wie dem Glauben zu einem möglichst freien und unverfälschten Reden anzuregen, was nicht zuletzt auch der Validität der erhobenen Daten zugute kommt. Ein solches unverfälschtes Reden fällt leichter, wenn die Interviewten davon ausgehen können, dass sich ihre Aussagen nicht ohne Weiteres auf sie selbst oder ihre Gemeinschaft zurückführen lassen. Entsprechend wurden alle Personen- und Gemeinschaftsnamen für die Auswertung anonymisiert. Ortsnamen wurden teilweise anonymisiert, je nachdem, wie leicht oder schwer es erschien, vom Ortsnamen auf die untersuchte Gemeinschaft zu schließen.

Die einzelnen Fallstudien sollen inhaltlich neben ihrer Rolle im Gesamtkontext der Arbeit zugleich auch für sich stehen können und dem diesbezüglich interessierten Leser schlaglichtartig die facettenreiche Welt des zeitgenössischen

christlichen Glaubens hierzulande erhellen. Sie sollen so ein Bild dieser mit qualitativen Forschungsmethoden noch kaum erschlossenen Welt zeichnen. Neben der Fragestellung hinsichtlich religiöser Ideen und deren Umsetzung in soziales Handeln stellt dieser explorative Anspruch ausdrücklich einen gleichberechtigten zweiten Fokus dieser Arbeit dar.

Ganz im Sinne von Clifford Geertz' (1983) „Dichte Beschreibung“ sollte hier zunächst jede einzelne Fallstudie anhand von Beispielen aus dem Alltag der Gemeinschaften und der Schilderung der Bedeutung dieser Vorgänge aus der Sicht der Gemeinschaftsmitglieder nach dem Muster einer „Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft“ (Knoblauch 2003) die Lebenswelt einzelner, zueinander bisweilen sehr unterschiedlicher christlicher Gemeinschaften erschließen. Es sollte also eine geordnete und gedeutete Beschreibung des Beobachteten erarbeitet werden. Geertz' (1983: 24) Kriterium für die Güte einer solchen Beschreibung ist dabei nicht etwa die schiere Datenfülle, sondern vielmehr die Frage, ob „ihre wissenschaftliche Imagination uns mit dem Leben von Fremden in Berührung zu bringen vermag.“ Es geht also nicht darum, nur Beobachtung um Beobachtung aneinander zu reihen, sondern vielmehr darum, bedeutungsstarke Beobachtungen auszuwählen, deren Deutung es im Idealfall erlaubt, Einblicke mit Tiefenschärfe in die beforschte Welt beziehungsweise in die beforschten Welten zu gewinnen. Ethnographische Beobachtungen befassen sich mit exemplarischen, gleichwohl aber stets konkreten Geschehnissen.

Schließlich sei noch darauf hingewiesen, dass die Überblicksdarstellungen zu Gemeinschaftsformen und Forschungsstand am Anfang der Fallstudien sich einerseits je daran orientieren, was beim Leser als Allgemeinwissen vorausgesetzt werden kann und andererseits ihren Umfang teils schon dadurch vorgegeben haben, ob es zum jeweiligen Bereich Material gibt, das über rein theologische Auseinandersetzungen hinaus geht und soziologische Relevanz aufweisen kann. Da aktuelle Informationen zu einigen der beforschten Glaubensformen in den Sozialwissenschaften rar gesät oder gar nicht vorhanden sind, wurden des Öfteren auch Schriften kirchlicher Informationsdienste oder theologische Überblicksdar-

stellungen und Lexika zu Rate gezogen. Abseits theologischer Standortbestimmungen, die in dieser Arbeit weder eine Rolle spielen können noch sollen, erwiesen sie sich als mitunter reich an wichtigen und nützlichen Fakten, die es ermöglichten, die beforschten Gemeinschaften sowohl hinsichtlich ihrer sozialgeschichtlichen Entwicklung wie auch in ihrer gegenwärtigen Lage besser einzuordnen.

So ist etwa im zumindest theoretisch schon umfangreich beforschten Themenfeld des Fundamentalismus (Kapitel 5) aufgrund der Fülle des vorhandenen Materials eine Aufteilung der Vorbetrachtungen in einen allgemeinen Teil und fallstudienspezifische Vorbemerkungen vorgenommen worden. Dagegen gibt es im Bereich der Orden und Kommunitäten (Kapitel 4) nur eine allgemeine Einleitung, die beide Themenfelder abdeckt, da sich hierzu nur sporadisch religionssoziologisch relevante Literatur findet, die dann oft auch aus einer – wenngleich meist sichtlich um Objektivität bemühten – Innenperspektive verfasst ist und darüber hinaus oft nur Historisches über diese in aktuelleren religionssoziologischen Arbeiten mit eher wenig Aufmerksamkeit bedachten christlichen Vergemeinschaftungsformen enthält.

## 4 Sozialbewegte Orden und Kommunen

### 4.1 Vorbemerkung

Der katholische Theologe Johann Baptist Metz (1977: 10) schrieb Ende der 1970er Jahre, als die Ordensfrage, also die Frage, wie diese historisch bedeutsam gewesene Form christlichen Virtuosenlebens angesichts schwindender Ordenszugehörigkeit zukünftig aussehen könnte, eine gewichtige Rolle auch in der theologischen Debatte einnahm, Orden hätten „so etwas wie eine *innovatorische* Funktion für die Kirche; sie haben die Funktion ‚*produktiver Vorbilder*‘ für das Sicheinüben der Großkirche in neue sozio-ökonomische und geistig-kulturelle Situationen. Nicht selten entstanden sie als Bewegungen ‚von den Rändern her‘, von dort, wo sich gesellschaftlicher Wandel zuerst bemerkbar machte und durchzusetzen begann.“

Diese Rolle der Orden liegt freilich nahe, sind sie doch einerseits Teil der Amtskirche, andererseits aber auch als gesonderte Glaubensgemeinschaften, die eigenen, teils radikalen Überzeugungen folgen, immer auch an deren Rand angesiedelt. Eine solche Rolle als zwar noch interner, aber zugleich auch in randständiger Perspektive befindlicher Akteur vereint in sich die Vorzüge interner Kenntnisse mit einem Blick fast schon aus der Vogelperspektive auf das, was in der Kirche, aber auch in der Gesellschaft passiert – denn auch in Bezug zur Gesamtgesellschaft, sind die Orden gewiss nicht im Zentrum angesiedelt. Diese in sicherem Abstand befindliche, aber doch noch zugehörige Position machte auch Michael Walzer (1990) als die ideale Konfiguration für gelingende Formen sozialer Kritik aus.<sup>14</sup> Für ihn ist die Interpretation einer gegebenen Situation im Licht bestehender Moralvorstellungen der einzige Weg der Gesellschaftskritik, der auf Resonanz und Wirkung hoffen kann (ebd.: 31 ff.). Dieser Weg der internen Kritik könne sich, so Walzer, auf die Moral eines bereits funktionierenden

---

<sup>14</sup> Metz selbst sah die Orden zumindest damals in einer paradoxen Situation: Einerseits durch ihre meist internationale Vernetzung geradezu prädestiniert, neue Impulse in eine provinzialisierte nationale Kirchenlandschaft zu bringen, andererseits aber gehemmt durch ihre zunehmende personale und wirtschaftliche Verflechtung mit den Bistümern.

Gemeinwesens berufen und die gegenwärtigen Verhältnisse mit deren Idealen konfrontieren.<sup>15</sup>

„Wir werden gewissermaßen auf natürliche Weise zum Sozialkritiker, indem wir auf der Grundlage der bestehenden Moral(auffassungen) aufbauen und Geschichten von einer Gesellschaft erzählen, die gerechter ist als die unsere, aber niemals eine völlig andere Gesellschaft.“ (Walzer 1990: 78)

Diese Positionierung prädestiniere, so Metz wiederum, Ordensgemeinschaften dafür, in der Nachfolge Jesu einen „heilsamen Schock“ ins Christentum zu tragen.

Das gilt so nicht nur für die katholischen Orden, von denen Metz redet, sondern gleichermaßen auch für die evangelischen Kommunen. Zwar können sie nicht auf die jahrhundertelange Tradition der monastischen Erneuerung zurückgreifen, wie das in der katholischen Kirche der Fall ist. Ihre sozialstrukturelle Positionierung innerhalb „ihrer“ Kirche ist aber die gleiche und eröffnet daher auch dieselben Möglichkeiten. Die Realisierung dieser Möglichkeiten sieht Metz (1977: 22 ff.) in der Nachfolge Jesu, allerdings nicht in bloßer Imitation, sondern vielmehr in einer zeit- und kontextgebundenen Neudeutung dieser christlichen Ursprungserzählung – und zugleich auch in einer Aktualisierung der je eigenen Ursprungserzählung, die, so Metz weiter, ebenfalls „orientierende und normierende Kraft für die Ordensgemeinschaft“ habe.

Unter Kommunen versteht man ordensähnliche Gemeinschaften im evangelischen Christentum, die inzwischen oft ökumenisch orientiert sind (Bartz 1979: 70 f.). Wie die katholischen Orden orientieren sie sich in ihrer Lebensführung an den – an ihre jeweilige Spiritualität angepassten – evangelischen Räten Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam (Zimmerling 2001: 442). Sie leben dabei ebenfalls in lokalen Gemeinschaften. Die Analogien zu den katholischen Orden sind augenfällig. Daher sollen hier Fallstudien aus beiden Bereichen präsentiert werden.

---

<sup>15</sup> Zur Unterscheidung zwischen interner, externer und rekonstruktiver Kritik vgl. Celikates 2009: 160 ff.



Die Geschichte der Kommunen reicht gut hundert Jahre zurück. Im 19. Jahrhundert übte in Form des Kulturprotestantismus eine verweltlichte, der Bürgerkultur nahe Glaubensform enormen Einfluss auf den Protestantismus aus. Diese Ausrichtung am Zeitgeist wurde durch die politischen, ökonomischen und sozialen Krisen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts – allen voran natürlich durch die beiden Weltkriege – nachhaltig erschüttert. Einige protestantische religiöse Virtuosen suchten in der Folge nach Wegen, ihr Leben wieder verbindlicher an ihrem Glauben auszurichten.

Bereits ab den 1920er Jahren gab es im Umfeld der Hutterer wieder verstärkte Bestrebungen, solche Kommunen zu etablieren, in denen etwa Gütergemeinschaft und vor allem eine Lebensführung, die ganz explizit am Glauben orientiert war, das gemeinschaftliche Leben prägten (Halkenhäuser 1978: 185 ff.). Gleichermaßen wurden in der Zwischenkriegszeit etwa Überlegungen zur Adaption der franziskanischen und benediktinischen Ordensregeln für evangelische Kommunen angestellt.

Während nach dem Zweiten Weltkrieg in der weitläufigen katholischen Ordenswelt ein langsamer, aber stetiger Mitgliederschwund einsetzte, der schließlich zu einer regelrechten „Ordenskrise“ führen sollte, begann gleichzeitig für den viel kleineren Bereich der evangelischen Kommunen eine Art „monastischer Frühling“ (Halkenhäuser 1978: 211). Zu einer dritten Welle von Kommunitätsgründungen kam es schließlich, als der gesellschaftliche Umbruch der späten 1960er Jahre auch hier seinen Widerhall fand (Zimmerling 2001: 442). Waren die Kommunen der ersten beiden Phasen stärker am zölibatären Leben orientiert, so sind die Kommunen der dritten Phase vielmehr oft als Familiengemeinschaften konzipiert.

Die gegenwärtigen Kommunen sind entsprechend dieser drei Gründungsphasen vielgestaltiger Natur. Letztlich hat jede ein eigenes Profil und eine Gesamtschau der evangelischen (und ökumenischen) Kommunen und Konvente zeigt ein sehr uneinheitliches Bild. Es reicht von zurückgezogenen Gemeinschaften, die an katholische Schweigeorden erinnern, über streng wertkonservativ geprägte bis hin zu umweltbewegten Gruppierungen, um nur einen kleinen

Ausschnitt aus dieser Vielfalt von „dynamischen Minderheiten“ zu benennen (Halkenhäuser 1978: 214).

Inzwischen ist der frühere kommunitäre Aufbruch zwar nicht zum Erliegen gekommen, aber doch in deutlich ruhigeren Bahnen angelangt. Manche der frühen Gemeinschaften haben sich aufgelöst oder mit inhaltlich ähnlich gelagerten Gruppen zusammengeschlossen. Viele bestehen fort oder haben sich, wie der hier später noch dargestellte Pankratiuskonvent, ökumenisch geöffnet, und bieten auch teils die Möglichkeit, nicht im engen Sinne Mitglied zu werden, sondern sich im Umfeld der Gemeinschaft in einem Grad niedrigerer Verbindlichkeit anzusiedeln. So ist das weite Feld der kommunitären Gemeinschaften in der evangelischen Kirche von einer dynamischen Aufbruchsbewegung zu einem kleinen, aber verstetigten Bereich geworden.<sup>16</sup> Dieser sammelt religiöse Virtuosen, die ihr Leben sehr direkt und umfassend an ihrem Glauben ausrichten möchten und dafür auch bereit sind, vielleicht schon gesicherte Lebensverhältnisse noch einmal komplett neu zu entwerfen.

Inhaltlich gibt es viele Parallelen zwischen katholischen Orden und evangelischen Kommunitäten. Aus theologischer Sicht werden dabei oft die Nachfolge Christi, also ein Leben orientiert an der neutestamentlichen Überlieferung, und das Vorbild der Urgemeinde für die Gemeinschaft als zentrale Motive genannt (Halkenhäuser 1978: 241 ff.). Zunächst orientieren sich diese Gemeinschaften stets an den Evangelischen Räten Armut, Ehelosigkeit und Gehorsam (vgl. Metz 1977: 48 ff; zu deren Adaption in evangelischen monastischen Gemeinschaften Halkenhäuser 1978: 258 ff.). Dies sind die aus dem Evangelium abgeleiteten maßgeblichen Motive des Ordenslebens, die freilich in jeder Ordensgemeinschaft mit ihrer je eigenen Regel eine eigene spezifische Deutung erfahren.

---

<sup>16</sup> Nicht zuletzt ist die evangelische Kirche auch diesbezüglich grundlegend vom Erbe Martin Luthers geprägt, der sich deutlich gegen das katholische Ordenswesen wandte und stattdessen die Glaubenspraxis vielmehr im Verhältnis des Einzelnen zu Gott sah, das sich etwa in einer gottgefälligen Berufspraxis ausdrücken sollte (Zimmerling 2001: 444). Auch dadurch befinden sich die Kommunitäten als evangelische Wiederaufnahme des Ordensgedankens innerhalb ihrer Kirche in einer mitunter exotischen Rolle (vgl. auch Joest 1996).

Dabei ist das Ordensleben im Sinne der Christusbefolgung stets logisch mit der Solidarität mit den Armen verknüpft. Der evangelische Rat der Armut wird theologisch nämlich gerade so gedeutet, dass er nicht nur den Verzicht auf persönlichen Besitz, sondern gerade auch die Solidarität mit jenen, die unter ihrer Armut leiden, einschließt. Gleichermaßen lässt sich der evangelische Rat der Ehelosigkeit nicht nur auf das eigene Unverheiratetsein beziehen, sondern gleichzeitig als ein solidarisches Gemeinmachen mit denen, die ungewollt alleine sind, verstehen. Und schließlich ist auch der Gehorsam einer anderen Deutung offen. Nämlich nicht in dem Sinne, den eigenen Willen einer weltlichen Autorität zu beugen, sondern gerade im Gegenteil in der Befolgung Christi als Fügen unter dessen transzendenten göttlichen Willen, also unter eine originär religiöse Idee. Das freilich trägt als Keim die Negierung weltlicher Autorität in sich und kann daher einen weiten Handlungsraum eröffnen. Entsprechend dieser Auslegung der Evangelischen Räte urteilt Metz (1977: 42 und 45 ff.), die Befolgung Jesu habe in der Form von Orden neben der mystischen immer auch eine „gesellschaftlich-politische Grundkomponente“.

In den vergangenen Jahrzehnten hat ein signifikanter Wandel in der Landschaft der Orden stattgefunden (Lau 1993: 210 f.). Zunächst sind sie von einem erheblichen Mitgliederschwund geprägt. Innerhalb der vergangenen fünfzig Jahre sind die Mitgliederzahlen der katholischen Frauenorden in Deutschland um etwa fünfundsiebzig Prozent gesunken, die der Männerorden um etwa vierundsechzig Prozent (Arndt 2009: 73). So gab es im Jahr 2007 noch etwa 23.000 katholische Ordensfrauen und etwa 4.500 Ordensmänner (ebd.).

Daneben änderte sich gerade bei den katholischen Orden deren Ausrichtung. So waren Orden der Idee nach früher geradezu idealtypische „totale Institutionen“ im Sinne Erving Goffmans (1973). Also Institutionen, die das Leben ihrer Insassen uneingeschränkt bestimmen, deren Regeln unumschränkt gelten, die einer starren Hierarchie folgen, den sozialen Verkehr einschränken und die festlegen, welcher Ausschnitt der Umwelt für die Insassen zugänglich ist. Das Kennzeichen vieler monastischer Gemeinschaften in unserer Zeit, mindestens der hier

untersuchten, ist es aber gerade, dass sie den Verkehr mit der Umwelt keineswegs mehr einschränken, sondern ihn vielmehr suchen. Auch auf viele Kommunen trifft dies zu.

Mit Grundmann und Kunze (2013, in direkter Anlehnung an Castells 2002) kann man die Kommunen und auch die Orden in ihrer neueren Gestalt als „intentionale Gemeinschaften“ beschreiben, in denen sich „gleichgesinnte Individuen auf gemeinsame Grundsätze für das Zusammenleben einigen und sich an einem Ort gemeinsam niederlassen um dort selbständig zu leben und zu wirtschaften“. Solche Gemeinschaften liegen demnach in „kapitalistischen Wohlfahrts-Gesellschaften“ (Grundmann und Kunze 2013: 358) vor, die erst den Spielraum eröffnen, der die Etablierung solcher alternativer Lebensentwürfe ermöglicht. In diesen intentionalen Gemeinschaften geht es neben der Errichtung einer lokalen Struktur nach spezifischen Grundsätzen, etwa besonderen Wohn- und Eigentumsformen, immer auch um die Auseinandersetzung mit „politischen und ökonomischen Strukturen“, wodurch die intentionalen Gemeinschaften zu gelebten experimentellen alternativen Entwürfen des sozialen Zusammenlebens werden: „Auf Basis solidarischer Werte, die links-politische, aber auch religiöse, spirituelle oder sozial-ökologische Grundlagen haben, werden in der Praxis genossenschaftliche Arbeits- und Wohnbesitzverhältnisse geschaffen.“ (ebd.: 358 f.)

Wenngleich sie sowohl auf der katholischen als auch auf der protestantischen Seite nur sehr kleine Gruppen sind, so sind die Orden und Kommunen als eine durchaus moderne Form experimenteller, am Glauben orientierter Gemeinschaften von eminentem religionssoziologischem Interesse. Und das nicht zuletzt im Rahmen dieser Arbeit, lässt sich doch anhand des Vorstehenden vermuten, dass sie geradezu prädestinierte Träger religiöser Ideen mit einem hohen Anspruch an eine daran orientierte Lebensführung sein dürften.

## **4.2 Fallstudie: Pankratiuskonvent**

### **4.2.1 Konvent und ökumenische Gemeinschaft**

Draußen herrschen weit über dreißig Grad. Das ist allerdings nichts im Vergleich zur Temperatur im Zug. Es ist Anfang Juni und der anbrechende Sommer scheint sich herausgefordert zu fühlen. Als ich vom letzten Bahnhof in den Bus umsteige, der mich zum Pankratiuskonvent bringen wird, habe ich eigentlich schon mit diesem Forschungstag abgeschlossen. Aber die weite Landschaft und das goldgrüne Nachmittagslicht fernab von jeglicher Metropolregion haben eine ganz unerwartete Wirkung. So muss sich Hermann Hesses Narziss gefühlt haben, als er aus der Enge der Klosterschule zu seiner großen Wanderung aufgebrochen ist.

In dieser Atmosphäre erreicht man also, wenn das Wetter günstig ist, den Pankratiuskonvent. Es handelt sich dabei um eine evangelische Kommunität, die sich in dem ländlichen Leimedorf angesiedelt hat. Sie hat ihren Namen der christlichen Hagiographie entlehnt. Der heilige Pankratius war der Legende nach ein christlicher Märtyrer im Rom des späten 3. Jahrhunderts. Als reicher Erbe verwendete er sein Vermögen, um verfolgte Christen zu unterstützen, was ihn schließlich selbst ins Visier der Christenverfolgung rückte. Er schwor seinem Glauben nicht ab und wurde im Alter von nur vierzehn Jahren hingerichtet.

Der Konvent ist als Verein unabhängig von der Kirche verfasst, versteht sich aber selbst ganz ausdrücklich als „eine Form konkreter Gemeinde Jesu Christi“. Das heißt, es geht hier nicht nur um spirituelle Fragen, sondern vielmehr um deren Konkretisierung in gemeinschaftliche Aktionsformen. Neben dem augenfälligsten Merkmal, dass es sich um eine christliche Gemeinschaft handelt, die zugleich stark in der ökologisch-alternativen Bewegung verwurzelt ist, fällt bereits nach kurzem Aufenthalt vor Ort auf, dass die Mitglieder sowohl des Konvents wie auch der ökumenischen Gemeinschaft ebenso allgemein gebildet wie

an gesellschaftlichen Debatten interessiert sind. Wer seinen Blick über die Bücherregale der Bewohner schweifen lässt, der stößt sowohl auf maßgebliche wie auch unbekanntere Arbeiten namhafter Theologen beider Konfessionen – von Bonhoeffer bis Ratzinger ist alles vertreten – als auch über klassische und zeitgenössische Belletristik, daneben Werke zahlreicher Wissenschaften, von den Werken der Frankfurter Schule bis hin zu juristischen Fachzeitschriften. Ebenso drehen sich die Gespräche zwischen Tür und Angel um alles, was die Atmosphäre des Ortes und die tagesaktuelle Nachrichtenagenda hergeben: Es geht um Personalentscheidungen der katholischen Bischofskonferenz ebenso wie um die jüngsten Entwicklungen in der evangelischen Kirche, um Wikileaks und Stuttgart 21, um die Frage, ob und wann Politiker in die Wirtschaft wechseln dürfen und natürlich auch um die neuesten Arbeiten von Harvey Cox – übrigens vom Autor tatsächlich in dieser unmittelbaren Abfolge beobachtet.<sup>17</sup> Den breiten Interessen wie auch den vielfältigen Engagements der Mitglieder von Pankratiuskonvent und ökumenischer Gemeinschaft folgend, werden im monatlichen Rhythmus öffentliche Themenabende zu Glaubensfragen, aber auch zu politischen Entwicklungen im nationalen und internationalen Kontext veranstaltet oder Berichte von Konventsaktivitäten in aller Welt, die sich ausdrücklich auch an die lokale Öffentlichkeit richten, präsentiert. So sind Gesandte vom Konvent an internationalen Kirchentagungen beteiligt gewesen oder als Wahlbeobachter international aktiv. Die dort gewonnenen Eindrücke werden im Anschluss oft vor Ort geschildert. Daneben gibt es natürlich zahlreiche weitere Angebote, die den immer vorhandenen spirituellen Rahmen bilden, von der Bibellektüre über Meditationssitzungen bis zur gelegentlichen Gestaltung des öffentlichen Gottesdienstes im Ort.

Wie alle Kommunen, so orientiert sich auch der Pankratiuskonvent an einer eigenen Auslegung der Evangelischen Räte. So leben seine Mitglieder nicht in Armut, sondern in Einkommensgemeinschaften und nicht in Ehelosigkeit, sondern in Hausgemeinschaften. Sie folgen auch keiner geistlichen Autorität, son-

---

<sup>17</sup> Der Feldaufenthalt, auf den hier Bezug genommen wird, fand Anfang Dezember 2010 statt.

den setzen vielmehr auf deliberative Willensbildungsprozesse, deren Ergebnisse dann allerdings verbindlich sind. Diese Betonung lokaler Solidarität entstammt noch der Ursprungszeit der Kommunität Ende der 1950er Jahre, in der man verbindliche christliche Gemeinschaftlichkeit schaffen wollte, ohne aber wie in der monastischen Tradition bestimmte Gruppen auszuschließen oder strenge Hierarchien auszubilden.

Die kleine Gemeinschaft lebte lange über die damalige Bundesrepublik verstreut zur Miete, ohne einen echten Gravitationspunkt zu haben. Das änderte sich schließlich Mitte der siebziger Jahre, als man über Bekannte von leerstehenden Gehöften in Leimedorf erfuhr. Zehn Erwachsene mit ihren Kindern mieteten daraufhin zunächst zwei Anwesen an. Zwar waren und sind manche Mitglieder der Dorfgemeinschaft auch heute noch skeptisch gegenüber den Zugezogenen. Da aber durch den regelmäßigen Zuzug zum Konvent Immobilienleerstand, wie er in vielen ländlichen Gegenden zum Problem wird, in Leimedorf genauso ein Fremdwort ist wie etwa vakante Pfarrstellen, ist der Konvent vor Ort insgesamt eher wohlgekommen. Durch den sukzessive wachsenden Konvent schrumpft die Dorfbevölkerung auch nicht wie in den umliegenden Dörfern, sondern behält ihr Niveau konstant bei. Über die Jahre und Jahrzehnte wuchs der Pankratiuskonvent zwar nicht schnell, aber kontinuierlich, und so besteht der Konvent heute vor Ort aus siebzehn Mitgliedern. Neben dem Konvent hat sich die so genannte ökumenische Gemeinschaft entwickelt. Dabei handelt es sich um Menschen, die zwar keine direkten Konventsmitglieder sind, aber ebenfalls im unmittelbaren Konventsumfeld in Leimedorf leben und teils auch sehr eng am Konventsleben teilhaben. Sie binden sich aber nicht unbegrenzt. Die gesamte Gemeinschaft, also der Pankratiuskonvent und sein ökumenisches Umfeld, umfasst etwa fünfzig Personen. Für sie alle gilt, was der ehemalige Pfarrer Herr Elmer sagt:

„Zwölf Häuser im Dorf sind von unseren Mitgliedern der ökumenischen Gemeinschaft besiedelt. Die sind hier um der Gemeinschaft willen, die wären sonst nicht nach Leimedorf gegangen.“

Den Mitgliedern des Pankratiuskonvents geht es weniger um den Ort, als vielmehr um das gemeinsame Anliegen einer christlichen Gemeinschaft mit gesellschaftspolitischem Anspruch. Hierfür ist der Konvent in Politik und Kirche sehr gut vernetzt. So ist Leimedorf im Laufe der Jahre und Jahrzehnte zur Basis und Anlaufstelle für unterschiedlichste Organisationen, vornehmlich aus den Bereichen Friedensarbeit und Ökumene, geworden.

#### **4.2.2 Mitglieder: Von der Theorie zur Praxis**

Was die Entscheidung angeht, im Leimedorfer Projekt mitzuwirken, müssen zwei Varianten unterschieden werden: Entweder die Mitgliedschaft im Konvent oder die losere Form der Teilnahme an der ökumenischen Gemeinschaft. Betrachten wir dazu zwei Beispiele, zunächst eines aus dem Konvent selbst. Friedemann Voigt wurde Mitte der 1930er Jahre geboren. Da er jüdische Vorfahren hatte und sein Vater aktives SPD-Mitglied war, emigrierte die Familie nach der Reichspogromnacht wegen der akuten Gefahr des Antisemitismus und der politisch motivierten Verfolgung aus Deutschland in die Niederlande. Nach dem Krieg kehrten sie zurück und Herr Voigt schlug nach dem Vorbild seines Vaters schließlich eine juristische Laufbahn ein. Mit hervorragenden Noten im Studium, einem Prädikatsexamen und einer anschließenden Anstellung am Max-Planck-Institut in Heidelberg zu völkerrechtlichen Fragen hatte er zu Anfang der 1960er Jahre hervorragende berufliche Perspektiven. Jedoch:

„Ich bin doch eher praktisch orientiert. Und ich fühlte mich in einem Glashäuschen, muss ich sagen, ein bisschen in diesem Institut, bei aller Wertschätzung.“

Infolge seiner christlichen Erziehung und Prägung hatte er bereits seit langer Zeit Kontakte zur Heidelberger Studentengemeinde unterhalten. Nun entschloss er sich, dort Ökumene- und Ausländerreferent zu werden. Er beschreibt diesen Wechsel von der akademischen Arbeit zum gesellschaftspolitischen Engagement mit einer auffälligen Wortwahl:



„Das war natürlich ein Seitenwechsel, das war nun nicht mehr hochkarätig und Völkerrecht, hat mich aber gereizt.“

Daran zeichnet sich ein Merkmal ab, das ganz typisch für die gesamte Gemeinschaft ist. Es wird eine tiefe Trennung zwischen Theorie und Praxis gesehen. Friedemann Voigt sagt, er sei „doch eher praktisch orientiert“ und das Forschungsinstitut sei ihm wie ein „Glashäuschen“ vorgekommen. Er wollte sich – sicherlich auch in einer sich in den 1960er Jahren zusehends politisierenden studentischen Umgebung – vielmehr selbst gesellschaftspolitisch engagieren, als nur theoretisch dazu zu arbeiten. Selbst das Themenfeld des Völkerrechts wurde seinem Anspruch nicht gerecht und entsprechend bezeichnet er seine Entscheidung als einen „Seitenwechsel“. Daran wird noch einmal deutlich, wie markant hier die Trennung zwischen theoretischer Herangehensweise und praktischem Engagement gesehen wird. Wenngleich, wie eingangs schon erwähnt, das durchschnittliche Bildungsniveau im Konvent sehr hoch ist und dementsprechend theoretische Kenntnisse auf vielen Gebieten von der Theologie bis zu den Sozial- und Rechtswissenschaften weit verbreitet sind, so werden diese doch nur als zweitrangig angesehen. Es gibt ein klares Primat der Aktion. Gleichzeitig sehen wir an Friedemann Voigts Biographie ein zweites Merkmal, dass sich wie ein roter Faden durch die Biographien der Konventsmitglieder zieht. Er ist von Kindheit an christlich geprägt und war im Laufe seiner Biographie immer auch für kirchliche Organisationen tätig. Das gilt so oder so ähnlich für alle meine Interviewpartner im Konvent, die allesamt als „religiöse Virtuosen“ zu bezeichnen sind.

Über den Evangelischen Studienbund gelangte Herr Voigt nach Rotterdam, wo er sich für die internationale ökumenische Zusammenarbeit engagierte. Er war hier also schon im christlichen Bereich tätig, nichtsdestotrotz erschien ihm sein Lebensstil aber immer fragwürdiger:

„Es waren in Holland spannende Jahre. 1972 ein Rapport von Rom, Grenzen des Wachstums.<sup>18</sup> Es gab Aktionen gegen Aluminiumverbrauch. Es gab viel früher

---

<sup>18</sup> Gemeint ist der erste Bericht des Club of Rome.

als in Deutschland Boykott von Früchten aus Südafrika. Das hat mich sehr geprägt, auch der pragmatische holländische Ansatz. Man ist nicht so theorielastig dort, sondern schaut: Was geht? Und man hat eine Orientierung, eine grobe Orientierung und vertut nicht so viel Zeit, um jetzt die Feinheiten einer Theorie noch gerade zu machen. Also, man tut etwas umsetzen, man will etwas umsetzen, will etwas in Bewegung bringen.

Nach fünf Jahren in Holland hatte ich also vieles gelernt, aber ich hatte auch ein Problem. Ich wusste inzwischen, dass so, wie wir leben, dass es nicht stimmt, weder entwicklungspolitisch, noch unsere Verteidigung, Atombewaffnung, noch ökologisch. Es stimmte alles so nicht recht. Und dann hat man ein kleines Reihenhäuschen am Rande von Rotterdam, so ein Vorort, mit einer kleinen Familie, mit drei kleinen Kindern, ein kleines Auto, kleines Häuschen, ein Einkommen BAT II. Das ist ganz ordentlich, muss ich sagen, alles ganz nett. Aber irgendwie stimmt es nicht. Und dann die Frage: Was kann man sonst, was ist möglich außerhalb, jenseits dieser normalen Situation möglich? Und da kam dann der Pankratiuskonvent ins Spiel.“

Friedemann Voigt wurde vor allem von ökologischen und politischen Erwägungen bewegt. Es waren Themen wie der steigende Ressourcenverbrauch als ökologische Bedrohung und die atomare Bewaffnung als politisches Risiko, die ihn wie auch viele andere zu dieser Zeit beschäftigten. Dabei erschien es ihm immer weniger angemessen, in seinem von ihm als stereotyp bürgerlich geschilderten Leben mit „Auto, Haus, gutem Einkommen“ fortzufahren. Das Motiv „etwas in Bewegung zu bringen“, das ihn letztlich schon nach seinem Studium vom Max-Planck-Institut weggeführt hatte, und ihm nun in einer „nicht so theorielastigen“ Mentalität, die er in Holland wahrnahm, wieder begegnete, gewann also erneut an Bedeutung.

Er kannte seit längerem eines der Gründungsmitglieder des Pankratiuskonvents und entschloss sich, Mitglied zu werden, ohne aber zunächst in einer Wohngemeinschaft zu leben. Der Konvent war damals noch nicht an einem zentralen Ort organisiert wie heute, sondern in angemieteten Wohnungen an unterschiedlichen Orten in der Bundesrepublik.

„Also, es stimmt alles nicht, was kann man anders machen? Alleine kann man wenig machen und ich war damals engagiert bei der Planung von Leimedorf. Und das bekam dann für mich und für meine Frau eine Plausibilität, in einer Gruppe gemeinsam zu schauen, was Anderes möglich ist. Wie viel Anderes möglich ist. Und aus dieser Planung für andere, ist dann, sozusagen, hatte ich plötzlich so das Gefühl: Das ist für mich auch der richtige Ort, damit es weiter geht. Zu sehen, was möglich ist. Selbst am eigenen Leibe sozusagen auch zu experimentieren. So sind wir nach Leimedorf gezogen.“

Zwei Motive prägten damals seinen Entschluss, schließlich gegen Mitte der 1970er Jahre in Leimedorf das komunitäre Leben zu beginnen. Einerseits war es die „Plausibilität“, die Herr Voigt darin sieht. Waren vorher seine christlichen, ökologischen und politischen Überzeugungen nicht mit seinem Lebensstil kongruent, so sah er dafür in Leimedorf die Möglichkeit, diese Kongruenz von Überzeugung und Handeln zu erreichen. Zum anderen wollte er „am eigenen Leibe experimentieren“, also auch sich selbst in eine exemplarische Position begeben und mithin an seinem Beispiel deutlich machen, dass eine solche Kongruenz zwischen dem Lebensstil und den eigenen Überzeugungen, die so oder so ähnlich seinerzeit sicherlich manche hegten, aber nur wenige in solcher Konsequenz umzusetzen versuchten, tatsächlich möglich war. Ähnlich schrieb Gerd Heinz-Mohr (1968: 119, zitiert nach Bartz 1979: 71) bereits in seinem Buch „Christsein in Kommunen“: „Angesichts der Inflation der Worte auch in der Kirche ist die Predigt durch das Sein die glaubwürdigere Predigt. Indem sie vor allem *sind*, sind also die Kommunen Zeichen auch in der weltlichen Welt.“

Friedemann Voigts Entscheidung, im Konvent in Leimedorf zu leben, die als exemplarisch für die nach wie vor sehr präsente erste Generation der Konventmitglieder vor Ort gelten kann, speist sich also aus drei Quellen. Es ist zunächst die christliche Prägung, die in seinem Leben im Laufe der Jahrzehnte immer bedeutsamer wurde. Hinzu kommt der politische Zeitgeist der sechziger und siebziger Jahre, der Alternativen zum ökologischen und politischen Status Quo suchte. Und drittens wäre seine Entscheidung sicherlich nicht möglich gewesen, hätte er nicht den „Seitenwechsel“ von der Theorie zur Praxis vollziehen wollen,

um „am eigenen Leibe zu experimentieren“, ob eine solche Alternative denn abseits theoretisch-utopischer Überlegungen wirklich möglich ist.

Der heutige Zugangsweg nach Leimedorf ist schon historisch bedingt ein anderer, liegt doch gerade die gesellschaftlich-politische Aufbruchsstimmung, die Friedemann Voigt prägte, schon viele Jahrzehnte zurück. So zeigt die Geschichte von Reinhard Möller, Mitte vierzig und seit vier Jahren der ökumenischen Gemeinschaft in Leimedorf zugehörig, zwar einige Parallelen aber auch klare Unterschiede zu der von Herrn Voigt. Reinhard Möller hat Wirtschaftswissenschaften studiert und war anschließend als Referent für Gesellschaftspolitik beim Kollpingwerk tätig. Danach wechselte er zum katholischen Hilfswerk Misereor. In beiden Fällen war er gesellschaftspolitisch engagiert, etwa in der Erlassjahrkampagne, die einen Schuldenerlass für Entwicklungsländer unterstützte, sowie mit einem allgemeinen „Interesse an nachhaltigen Lebensstilen“. Nach diesen beiden Tätigkeiten legte er ein Sabbatjahr ein, währenddessen er sich mit der „Finanzkrise und Lösungen aus der Finanzkrise, Regiogeldinitiativen, aber auch Alternativen zur herkömmlichen Krankenversicherung, wie Solidargemeinschaften im Gesundheitssystem“ befasste.

Wie bei Friedemann Voigt ist auch sein Lebensweg also christlich geprägt gewesen. Das zeigt sich vor allem an seinen kirchlichen Arbeitgebern. Und wie seinerzeit Friedemann Voigt, so ist auch er von gesellschaftspolitischen Fragen bewegt. Seine Arbeit zielt auf alternative und solidarisch orientierte Wirtschaftsmodelle. Regiogeldinitiativen suchen etwa Wege, durch nur lokal verfügbare Währungen örtliche Wirtschaftskreisläufe zu stärken und ökologisch nachteilige weite Güterimportketten unattraktiv zu machen. Solidargemeinschaftliche Gesundheitskassen sollen als lokale Alternativen zu nationalen Krankenkassen ebenfalls die örtliche Solidarität befördern und zugleich alternative Heilmethoden, die von den gesetzlichen Krankenkassen bisweilen nicht unterstützt werden, zugänglich machen.

Im Zuge seiner Auseinandersetzung mit solchen lokalen Initiativen ist er schließlich auf den Pankratiuskonvent gestoßen, der unter anderem auch teilweise an einer solchen solidarischen Gesundheitskasse partizipiert.

„Ich war damals eher von diesen katholischen Organisationen Kolpingwerk und Misereor sehr enttäuscht, dass da also das, was innen drin praktiziert wurde, für mich nicht ganz damit übereinstimmt mit dem, was eigentlich nach außen so kommuniziert wurde. Und ich wäre auch fast aus der Kirche ausgetreten. So habe ich eben vor vier Jahren von Leimedorf gehört als Lebensgemeinschaft, von wo aus ich als Basis eben gesellschaftspolitisch aktiv sein kann und nicht dauernd denken muss: Ich bin verrückt, dass ich das anders mache als Andere. Sondern hier eben sozusagen Gleichgesinnte um mich drum rum habe.“

Hier zeigt sich noch eine weitere Parallele zu Friedemann Voigt. Wenn Herr Möller sagt, bei Misereor und dem Kolpingwerk habe das, was „innendrin praktiziert wurde“ und das „was nach außen kommuniziert wurde“ nicht übereingestimmt, so sagt er damit im Grunde auch, dass er genau wie Friedemann Voigt seinerzeit eine Kongruenz von Überzeugungen und Handeln suchte, diese in seiner damaligen Tätigkeit aber nicht mehr sah. Aus diesem Grunde suchte er schließlich auch eine Lebensform mit größerer „Plausibilität“, um den Begriff von Herrn Voigt noch einmal aufzugreifen. Auch „Gleichgesinnte“ um sich zu haben, kann solche Plausibilitätsstrukturen unterstützen. So kam er schließlich zur ökumenischen Gemeinschaft. Auch für ihn geht es dort darum, eine Art von Vorbildwirkung zu entfalten:

„Also, das habe ich selber erfahren, diese Studie ‚Zukunftsfähiges Deutschland‘. Was wir eigentlich tun müssen, damit wirklich alle auf der Welt nachhaltig leben können. Und ich habe tatsächlich erlebt, wir haben mit Regierungen in Entwicklungsländern gesprochen, die sagen uns letztlich: ‚Ihr könnt uns viel sagen, was wir tun müssen. Wir werden das tun, was ihr uns vorlebt.‘ Sprich, die gucken auf unser Konsummodell und wir können denen noch so viel sagen, was wir alles ändern müssen. Wenn wir es nicht tun, werden sie das auch nicht tun. Sondern sie kopieren uns. So. Dann habe ich im deutschen Nachhaltigkeitsrat mitgesessen, die deutsche Regierung gegenüber, und habe erfahren: Die Macht dieser Regierung ist relativ klein. Wenn damals Bundeskanzler Schröder mehr getan hätte, was die Grünen wollten, mit fünf Euro Benzinpreis oder so, der wäre ruckzuck abgewählt worden. Das heißt also auch: da kann ich relativ wenig eigentlich die Regierungen beeinflussen, was sie tun müssen. Und so bin ich immer weitergekommen, auch im direkten Umfeld. Wenn ich versuche, meinen Nachbarn dazu

zu bringen, dass er eben Energie spart, das ist furchtbar schwierig. Ich glaube inzwischen daran, dass das, was am meisten überzeugt ist, wenn ich selber das lebe, wofür ich einstehe. Und wenn ich mich dann vielleicht noch mit Menschen umgebe, die das ähnlich tun und leben, dass daraus wirklich die Überzeugungskraft erwächst. Man kann es auch eine Art von Faszination nennen, wo Menschen sich anstecken lassen und es dann eben auch tun.“

In vielerlei Hinsicht ähneln sich also die Motive, die Friedemann Voigt und Reinhard Möller im Konvent prägen. Der entscheidende Unterschied zwischen den beiden, die für verschiedene Phasen des Leimedorfer Projekts stehen, liegt in den Zielen, die die erste Generation des Konvents und die jüngeren Mitglieder, die sich vor allem der ökumenischen Gemeinschaft anschließen, jeweils verfolgen. Herr Voigt wollte „am eigenen Leibe experimentieren“, um beispielhaft zu zeigen, dass ein anderes Leben möglich ist. Er verfolgt dieses Experiment nun schon seit vierzig Jahren. Herr Möller sieht auch diesen experimentellen Vorbildcharakter der Gemeinschaft. Aber er sucht nur zeitlich beschränkt ein Umfeld, das generell seinem christlichen, gesellschaftspolitisch interessierten Naturrell entspricht, ihn vor allem aktuell seine Interessen in einem Rahmen von Gleichgesinnten verfolgen lässt und wo er infolgedessen nicht denken muss, er sei „verrückt“ mit dem, was er tut. Er interessiert sich gegenwärtig für die Folgen der Finanzkrise, für Regiogeldinitiativen und für solidarische Gesundheitskassen. Diese Themen stoßen auch in Leimedorf gerade auf sichtbare Resonanz. Entsprechend hat er sich der ökumenischen Gemeinschaft angeschlossen, ohne sich aber zeitlich unbegrenzt auf den Konvent einzulassen.

Sein gesellschaftspolitisches Engagement fügt sich damit in einen zeitgeistlichen Kontext, der sich an der gerade in der Arbeitssoziologie vielzitierten „Projektlogik“ orientiert. Er engagiert sich aus individuellem Interesse heraus für bestimmte gesellschaftspolitische Themen, aber dieses Interesse kann sich nach einiger Zeit verlagern – das gilt dann in der Folge vielleicht auch für seinen Aufenthaltsort, oder, wie er es nennt, für seine „Basis“ von Gleichgesinnten.

Die Attraktivität des auf unbegrenzter Verbindlichkeit basierenden Lebens im Konvent schwindet also gegenwärtig, aber gleichzeitig ist die ihm angegliederte

ökumenische Gemeinschaft dadurch in einer günstigen Position, was ihre Attraktivität für Außenstehende betrifft. So ist es nicht verwunderlich, dass der zentrale Wachstumsmotor des Leimedorfer Projektes heute die ökumenische Gemeinschaft ist, nicht mehr aber der Pankratiuskonvent selbst. Alle, die ihren Weg nach Leimedorf finden, bringen die Kombination aus einer christlichen Prägung, gesellschaftspolitischem Interesse und dem Wunsch, dieses dort von einem theoretischen Zugang in eine konkrete Praxis zu überführen, mit. Die erste Generation wollte dabei eine Art Vorbildwirkung übernehmen und verfolgt dieses Projekt über ihr gesamtes Leben hinweg. Die neueren Mitglieder sind vielmehr lose im Sinne zeitlich begrenzter Projekte angebunden. Sie verfolgen nicht mehr ein Lebensexperiment, sondern konkrete Ziele mit einem kürzeren Zeithorizont.

#### **4.2.3 Das jesuanische Vorbild: Gewaltloser Widerstand**

Der Glaube im Konvent kommt am prägnantesten in der dort vorherrschenden spezifischen Christologie zum Ausdruck, der zufolge Jesus Christus nicht mit Gewalt, sondern mit bewusster, im Konvent als vorbildhaft verstandener Friedfertigkeit auf erfahrene Unterdrückung reagierte. Dabei handelt es sich um eine Art Amalgamierung des gesellschaftspolitischen Vorbildanspruchs der Gemeinschaft mit ihrem christlichen Profil. Reinhard Möller schildert das wie folgt:

„Also, was ich hier erst gelernt habe, dass Jesus ja doch in eine Zeit reingeboren wurde, wo es eine Menge Guerillakämpfe gab. Also, diese Juden dort unten in Israel, die wurden ja vom römischen Imperium ganz schön drangsaliert. Ähnlich, wie ich das heute erlebe, dass wir mit unserer westlichen Wirtschaft, die USA mit ihrer Militärmacht eben, doch weltweit viele Menschen auch bedrängen. Und es gibt halt auch tatsächlich eine Menge Mächte, die uns ans Zeug wollen oder die uns letztlich nicht gut tun. Die Frage ist: Wie gehe ich damit um? Dieser Jesus hat damals gesagt: ‚Nicht so wie ihr Juden.‘ Da sind also innerhalb von ein paar Jahrzehnten über sechzig große Anschläge verübt worden, richtige Guerillaanschläge. Und er hat sich genau da in die Situation begeben und gesagt: ‚Ich zeige euch einen anderen Weg. Diese Soldaten, die das Recht haben, euch zu zwingen,

einen Rucksack vom Soldaten eine Meile zu tragen. Da kann man ja eigentlich wütend werden ohne Ende. Woher nimmt der sich das Recht? Dann tragt diesen Rucksack eine Meile, macht keinen Anschlag auf den oder sonst was.' [...] Und schon kann ich das, was mir von außen aufgetragen wird, anders annehmen. Und ich behaupte auch: verwandeln. Also, das ist die einzig mir bekannte Art und Weise, tatsächlich auf Gewalt und Machtstrukturen zu reagieren.“

Reinhard Möller sieht heute wie zur Zeit Jesu<sup>4</sup> ebenfalls „eine Menge Mächte“ als „bedrängende“ Einflüsse und nennt als Beispiele das Wirtschaftssystem und die Vereinigten Staaten, die er in eine Nähe zum damals expansiven römischen Imperium stellt. Da er als eine mögliche, aber ungeeignete Antwort darauf Gewalt erwähnt, scheint es, dass er diese „Mächte“ auch selbst als strukturelle Gewalt ausübend wahrnimmt. Er sieht aber keinen Sinn in einem gewalttätigen Widerstand, sondern plädiert vielmehr für eine Orientierung am Handeln Jesu<sup>4</sup>, das vor allem im exemplarischen Vorleben einer besseren Alternative bestanden habe. Nur dadurch, dass er bewusst unter Verzicht auf jegliche Ausübung von Gewalt handelte, konnte deren strukturelle Gewalt in den Augen Reinhard Möllers „verwandelt“ werden. Die Analogie zum erhofften Vorbildcharakter der eigenen Gemeinschaft ist offenkundig. Auch im Konvent möchte man durch das eigene Beispiel Mentalitäten „verwandeln“. Dass es sich bei dieser sehr spezifischen Christologie um eine Eigenheit des Konvents handelt, zeigt sich schon daran, dass Herr Möller eingangs erwähnt, er habe diese Deutung „hier erst gelernt“.

Diese religiöse Idee dient also vor allem der Verbindung des eigenen „Experiments“ mit dem Glauben, der für alle Gemeinschaftsmitglieder auf die eine oder andere Art bedeutsam ist. Das stärkt einerseits sicherlich die Motivation, diesem Experiment zu folgen, und kann andererseits helfen, die Gruppenmentalität zu konturieren. Dabei hat diese religiöse Idee immer auch eine Leerstelle: Soll sie zu praktischer Anwendung kommen, muss stets erst geklärt werden, worauf sich „eine Menge Mächte“, wie Reinhard Möller es nannte, eigentlich konkret bezieht. Diese Leerstelle führt einerseits zu einem stets unfertigen Glauben, zu dessen Wesen es untrennbar gehört, dass er permanent reflektiert werden muss. Dadurch hat er aber zugleich immer auch einen konkreten Bezug zu aktuellen



Diskursen. Die Gemeinschaftsmitglieder müssen sich stets fragen, welche sozialen Prozesse als Aufforderung an ihren Glauben gelesen werden können. Wie der Konvent zu seinen vielfältigen Engagements und Projekten kommt schildert Herr Elmer, der frühere Pfarrer, folgendermaßen:

„Es gibt nicht die speziellen Themen des Konvents. Das kommt und wird uns vor die Füße gelegt und dann nehmen wir teil an den Diskussionen, die insgesamt in der Gesellschaft, in der Weltgesellschaft laufen. Also, das ist ein Stück Weltverantwortung, an der wir teilzunehmen versuchen. [...] Also, da muss man nur Zeitung lesen und dann überlegt man sich: Was ist davon für uns wichtig aufzugreifen?“

Welche Projekte der Konvent „aufgreift“, ergibt sich also immer aus dem gesamtgesellschaftlichen und – wie an späterer Stelle noch gezeigt wird – dem lokalen Kontext. Zu klären bleibt an dieser Stelle aber zunächst noch, nach welchen Kriterien solche gesellschaftlichen Themen „aufgegriffen“ werden.

Für diesen Prozess wurde in Leimedorf ein Leitbild geprägt, das vorgibt, was in den Aktionsbereich des Konvents fällt und was nicht. Es entwickelte sich aus dem Engagement des Konvents im so genannten „konziliaren Prozess“. Mit dem konziliaren Prozess wird eine Initiative der christlichen Kirchen aus den frühen 1980er Jahren bezeichnet, einen gemeinsamen Weg zu „Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung“ zu beschreiten. Der Pankratiuskonvent hat an mehreren internationalen Konferenzen dazu mitgewirkt und ist nach wie vor mit dieser Bewegung verbunden. Friedemann Voigt betont die Bedeutung dieses Prozesses für den Konvent:

„Das ist die prophetische Tradition in der Bibel, die auch im konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung deutlich wird. Wir Christen sind mitverantwortlich für Gottes Schöpfung und für Gerechtigkeit und für Frieden ohnehin. Also, das ist eine Tradition, [...] es ist eine durchgehende Linie.“

Auch Reinhard Möller schildert diesen Grundkonsens, der sich für den Konvent und die ökumenische Gemeinschaft in Leimedorf herauskristallisiert hat:

„Ich denke schon, das, was die Menschen hier zusammenführt, ist letztlich diese Chiffre konziliarer Prozess, der eigentlich vielen jungen Leuten heute nichts mehr sagt. Aber die Inhalte, die da drinnen sind, eben Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung. Das, was in der Satzung des Pankratiuskonvents letztlich auch drin steht: Man muss bereit sein, sich auf der Basis der Bibel eben für die Gestaltung von Welt und Kirche einzusetzen, oder sich damit auseinanderzusetzen. Also, es treffen sich hier Menschen, die etwas verändern wollen, die aktiv sein wollen.“

Das Leitmotiv orientiert sich also an den Idealen einer friedlichen und gerechten Welt im Sinne einer „Bewahrung der Schöpfung“ – was sich freilich sowohl auf den Umgang der Menschen untereinander als auch mit ihrer Umwelt beziehen kann. So unterschiedlich die Interessen der einzelnen Gemeinschaftsmitglieder also im Detail vielleicht sein mögen, orientierten sie sich doch alle an einem geteilten normativen Rahmen. Für diesen Rahmen wurde im Konvent schließlich ein Begriff geprägt, eine Art Kondensat der Ideen des konziliaren Prozesses: Es handelt sich um den Begriff „Schalom“, also um das biblisch hebräische Wort für Frieden. Dazu noch einmal Friedemann Voigt:

„Um arbeitsfähig zu bleiben, braucht man zunächst eine konkrete Vorstellung vom Ausdruck Frieden. Es kann alles umfassen, aber man kann es auch nicht einfach reduzieren. Für uns ist der Schalom Begriff eine überzeugende Orientierung, weil es die verschiedenen Dimensionen von Frieden bündelt in einen Begriff. Einen Begriff, der jedenfalls in kirchlich geprägten Kreisen verstanden wird oder halbwegs verständlich ist. Man knüpft also an am Verstehen. In dem konziliaren Prozess der Kirche ist ja Frieden mit Gerechtigkeit und Schöpfungsbewahrung verbunden und nur in so einem breiten Kontext kann man auch über Frieden sinnvoll sprechen. Frieden bedeutet eine Minimierung von Gewalt.“

Die Gemeinschaft orientiert sich an einer Jesusdeutung, die in dessen Handeln einen vorbildhaften, friedfertigen Widerstand gegen strukturelle Gewalt sieht. Sie möchte selbst in dieser Weise vorleben, wie ein alternatives Handeln aussehen kann. Was sie dabei konkret tun, ergibt sich immer aus dem Abgleich des Zeitgeschehens mit dem Ideal des „Schalom“: Was kann die Gemeinschaft in

dieser Weise zur „Minimierung von Gewalt“ und für „Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung“ tun?

#### **4.2.4 Die Einheit von Glauben und Handeln**

Entsprechend diesem Ansatz wird von Friedemann Voigt etwa schon das frühe Engagement der Gemeinschaft gegen Atomenergie als eine zumindest mittelbare Umsetzung der konziliaren Idee gedeutet:

„Es war noch vor Tschernobyl, aber trotzdem waren wir auch vor Tschernobyl schon gegen Atom, hatten wir schon in Wackersdorf demonstriert. Also, es war für uns von vornherein eindeutig, als theologisches Problem, Bewahrung der Schöpfung. Es war für uns deutlich: Das ist etwas Gesellschaftliches und Politisches. Ja, also ich kann nicht direkt sagen, dass es eine Glaubensentscheidung war, aber es lag in der Verlängerung all dessen, was wir hier versucht haben zu verwirklichen.“

Ein umwelt- und energiepolitischer Vorgang wird hier als ein aus der Perspektive des Konvents relevantes Thema verstanden. Es wird „als theologisches Problem“ identifiziert, ohne aber aus theologischen Überlegungen heraus entwickelt worden zu sein. Vielmehr war die Anti-Atom-Bewegung damals ein Phänomen, das breite gesellschaftliche Aufmerksamkeit erfuhr. Das Engagement gegen die Nutzung der Atomenergie passte aber eben zugleich auch in den normativen Rahmen des Konvents im Sinne der „Bewahrung der Schöpfung“ und konnte mithin auch aus der dort vorherrschenden, spezifisch christlichen Perspektive – vorbildhafter Widerstand und Schalom – als geeignetes Tätigkeitsfeld ausgemacht werden.

Was man glaubt und wovon man überzeugt ist, müsse generell seinen Ausdruck vor allem im Handeln finden. Umgekehrt bedürfe dieses Handeln zugleich aber auch einer Rückbindung an den Glauben, so Friedemann Voigt:

„Aber, dass wir so verzichten dürfen auf die Nagelproben des Handelns? Das Handeln gehört dazu. Und umgekehrt, ein Handeln ohne Nagelprobe des Glaubens oder Orientierung am Glauben, kann auch leicht daneben gehen, deshalb braucht man gegenseitig die beiden Pole.“

Und weiter sagt er:

„Glauben, der sich auf Innerlichkeit reduziert, lehne ich ab. Ist nicht mein Glaube. Ich habe mal gehört, aber ich habe es natürlich nicht nachgeprüft, dass das Wort ‚tun‘ in der Bibel das häufigste Verb sei. Die Seligpreisung, selig sind die Frieden machen, das sind Tätigkeiten, die beschrieben werden, und nicht Innerliches, was man in seiner Seele hat. Es muss korrespondieren. Ein Glaube, der nicht zur Tat wird, ist leer, ist hohl. Das biblische Wort für ‚Wort‘ und ‚Tat‘, das hebräische Wort ‚dabar‘, ist das gleiche. Besagt Wort und Tat. Und wenn beide zusammenkommen, diese Umsetzung, Glaube im Alltag zu leben, das ist für uns in Leimedorf wichtig.“

Entsprechend der ursprünglichen Motivation zum Konvent zu kommen, wie sie etwa von Friedemann Voigt als das Fortkommen aus akademisch-theoretisch orientierten „Glashäuschen“ geschildert wurde, dem Wunsch, nicht mehr „Theorien noch gerade zu machen“, sondern vielmehr praktisch „etwas umsetzen“, „etwas in Bewegung bringen“ zu wollen, ist auch der Glaube aktionsorientiert. Das Primat der Tat, die „Nagelprobe des Handelns“ macht für Friedemann Voigt den Glauben erst lebendig. Entsprechend ist das Handeln auch das zentrale Kennzeichen der Gemeinschaft. Die Liturgie hingegen genießt für viele Konventsmitglieder nur einen geringen Stellenwert.

Während einer Autofahrt erzählte mir Friedemann Voigt die Geschichte der kurdischen Familie Goran, die auf einem der Gemeinschaftsanwesen des Pankratiuskonvents wohnt. Die Geschichte begann um das Jahr 2000 herum, als die Familie, der nur ein befristetes Asyl in Deutschland gewährt worden war, des Landes verwiesen werden sollte. Der Pankratiuskonvent erfuhr über sein Netzwerk von Freunden und Gleichgesinnten davon und nutzte seine Kontakte zu Kirche und Politik, um die Bearbeitung des Falles durch die Behörden so lange hinaus-

zuzögern, bis ein neues Gesetz durch die Instanzen gegangen war, das Ausweisungen verhindern kann, wenn die Betroffenen in Deutschland bereits hinreichend Wurzeln geschlagen haben.

Dieses pragmatische Vorgehen rief den Widerstand eines der Gemeinschaft angehörenden Paares herauf, dem diese Annäherung an die Behörden kein hinreichend radikales Vorgehen war. Das ging schließlich so weit, dass das Paar vom Konvent wegzog. Der Konvent musste die kurdische Familie finanziell unterstützen, mit über 2.000 DM pro Monat, was man allerdings gemeinsam stemmen konnte. Die Familie erledigte dafür regelmäßig anfallende Arbeiten, wie etwa Putzdienste.

Nach drei Jahren war dann schließlich das Asylverfahren erfolgreich abgeschlossen und die dauerhafte Bleibeerlaubnis lag vor. Zur großen Enttäuschung der Konventsmitglieder flog die Familie dann erst einmal zum Heimaturlaub in die Türkei, was natürlich einen Widerspruch zu der Aussage darstellte, man sei dort in großer Gefahr und wolle nie wieder dorthin zurück, wenn es sich nur irgendwie vermeiden ließe. Nichtsdestotrotz: Die Familie lebt nach wie vor auf dem Hof, inzwischen sogar mit Zuwachs. Die Zwillingstöchter der Familie, damals knapp achtzehn Jahre alt, leben heute beide mit ihren Ehemännern in der Gemeinschaft.

An diesem Vorgehen zeigt sich exemplarisch, was den Konvent zu seinen „Projekten“ führt. Wie Herr Elmer sagte, „fallen“ sie ihm sozusagen „vor die Füße“. Der Konvent ist in ein breites Netzwerk von Gleichgesinnten integriert, das von der Kirche über Behördenvertreter, Journalisten oder Politiker bis hin zu Ökodörfern reicht. Wenn sie mit einem Anliegen konfrontiert werden, das der Idee von Schalom und konziliarem Prozess entspricht – wie im Fall der Familie Goran etwa sicherlich die Idee der Gerechtigkeit für politische Flüchtlinge eine Rolle gespielt hat – so sind sie bereit, sich mit hohem persönlichen Engagement dafür einzusetzen. Auf den ersten Blick war dieser Einsatz für das Asyl ein politischer Akt – und diese Einschätzung ist sicherlich auch richtig. Sieht man aber wie Friedemann Voigt es schilderte, darin die „Nagelprobe des Handelns“, an

der sich der Glaube misst, so wird daraus auf einer zweiten Ebene zugleich auch ein religiöser Akt.

Und noch etwas zeigt sich an diesem Vorgang: Die Geringschätzung, die materiellen Werten im Konvent entgegengebracht wird. Der Konvent brachte, ohne dieser Tatsache allzu viel Bedeutung beizumessen, pro Monat etwa 2.000 DM für die Familie Goran auf, dabei ist das Einkommensniveau im gesamten Konvent eher niedrig.

Auch Arbeit im herkömmlichen Sinne als Grundlage materiellen Wohlstands wird dort anderen Zielen ausdrücklich und bewusst nachgeordnet. So hat Herr Voigt, der Prädikatsjurist, über zehn Jahre Frotteewaren geschneidert und vertrieben. Herr Möller, der Ökonom, arbeitet für ein kleines Gehalt auf einer Stelle mit sechzehn Wochenarbeitsstunden im Fundraising. Und Herr Elmer ist zwar im Dorf für zwanzig Jahre auf einer Pfarrstelle eingesprungen, nachdem diese vakant wurde, betont aber, Pfarrdienst sei „nicht das eigentliche Ziel des Konvents“. Alle drei Beispiele zeigen, dass Arbeit eher nach dem Zufallsprinzip als im Sinne einer Karriereplanung angenommen wird und dabei nicht Selbstzweck, sondern vielmehr Mittel zum Zweck ist. Dabei ist es, wie im Falle Reinhard Möllers, natürlich trotzdem willkommen, wenn die Arbeit mit den persönlichen Überzeugungen einhergeht:

„Ich bin seit anderthalb Jahren auf einer 40-Prozent-Stelle bei einem der Vereine hier angestellt. Befristet für zwei Jahre, das heißt, erst mal jetzt bis Ende des Jahres als Fundraiser. Dieser Verein hat eben eine Großspende bekommen, um eine dritte, vierte Finanzierungssäule aufzubauen. Also, wir bilden Friedensfachkräfte aus. Organisieren eine Menge Ausbildung, damit Menschen eine gewaltfreie Haltung zur Bearbeitung von Konflikten entfalten können und begleiten auch viele der Absolventen im In- und Ausland. Und darüber hinaus bin ich freiberuflich tätig und reise unter anderem mit Vorträgen durch die Welt zur Finanzkrise und Überwindung der Finanzkrise, zu Regiogeld. Und ich bin auch Moderator von Gruppenprozessen, wo ich also auch angefragt bin. Zum Beispiel Bundesversammlungen von sozialen Bewegungen moderieren. Dafür bekomme ich dann auch schon mal Honorar.“

Diese Arbeit hat offenkundig zahlreiche Berührungspunkte mit der Idee des „Schalom“. Sowohl die Friedensarbeit als auch das Thema der Überwindung der Finanzkrise und der Etablierung von Regionalgeldstrukturen im Sinne einer Relokalisierung von ökonomischen Prozessen lassen sich in dieser Weise deuten. Letztlich aber bleibt die Arbeit nur Mittel zum Zweck, wie auch im Falle Friedemann Voigts, der als Badewarenschneider eher abseits seiner sonstigen Bestrebungen tätig war:

„Ich wusste, ich will nicht als Jurist jetzt in die nächste größere Stadt zur Amtskirche. Oder als Rechtsanwalt oder irgendwie als Jurist, morgens früh dort hinfahren und abends spät erschöpft nach Hause kommen. Ganzheitlich muss es sein. Das hieß zunächst ein Jahr Arbeitslosigkeit. Was aber dann? Die Perspektive kam in der Form eines Heimatvertriebenen hier aus dem Dorf, der nach dem Kriege eine kleine Frotteeschneiderei aufgemacht hat. Der war vierundsiebzig, wollte aufhören und fragte uns, ob einer von uns die Sache übernehmen wollte. So bin ich also zehn Jahre Schneider geworden. Für mich war das aber ein Brotterwerb und nicht eine Lebenserfüllung. Die hatte ich aus unserem Konvent.“

Das heißt, auch zentrale Bereiche der Lebensführung werden den Zielen des Konvents nachgeordnet. Friedemann Voigt wählte einen einfachen Beruf vor Ort, obwohl er außerhalb Leimedorfs auch Zugang zu anderweitigen beruflichen Positionen gehabt hätte. Auch ein Jahr Arbeitslosigkeit nahm er dafür in Kauf. Dies alles, um sich besser dem Konvent widmen zu können, in dem er seine „Lebenserfüllung“ sieht.

Diese Bereitschaft, für die persönlichen und gemeinsamen Überzeugungen in privater Hinsicht Verzicht zu üben, zeigt sich auch in Reinhard Möllers noch unerfülltem Wunsch, eine Familie zu gründen:

„Ich wünsche mir eigentlich eine Frau und Kinder, also so eine richtige Kleinfamilie. Und ob ich da bis jetzt zu ängstlich bin, oder ob es einfach nicht gewollt oder möglich war, bis jetzt eine Familie zu gründen? Denn ich sehe schon die Spannung: So relativ radikal, wie ich bis jetzt gesellschaftliche Neuerungen angehe und mich dafür einsetze, das hätte ich wohl nicht gekonnt, wenn ich schon jetzt die Verantwortung gehabt hätte für Frau und Kinder. Dann hätte ich sehr viel mehr nach einem sicheren Einkommen gucken müssen und so weiter.“

Die materielle Unsicherheit wird bewusst in Kauf genommen und ihre Folgen in Form ungesicherter Lebensverhältnisse werden sehr deutlich erkannt. Der aus dem Glauben hervorgehende Impetus, zu handeln und die erwünschten „gesellschaftlichen Neuerungen“ zu realisieren, lässt ihn seine Situation noch akzeptieren. Wobei hier, wie sich schon in der Biographie Reinhard Möllers im Vergleich zu der Friedemann Voigts abzeichnete, keine endgültige Entscheidung getroffen wurde. Herr Möller sagt sehr deutlich, dass er gerne eine Familie gründen möchte. Implizit geht dabei aus seinen Äußerungen hervor, dass er dafür auch bereit wäre, seinen Lebensstil entsprechend anzupassen.

Neben gesellschaftspolitischem Engagement gibt es im Konvent auch ein bestimmtes Kirchenideal, das sich auf drei zentrale Forderungen zusammenfassen lässt: Weniger hierarchisch, weniger eng mit dem Staat verbunden – auch unter Verzicht auf die Kirchensteuer –, und ökumenisch. Auch hier wird – ganz im Sinne der vom Konvent gewünschten Vorbildwirkung – eher versucht, immer wieder im kleinen Rahmen Tatsachen zu schaffen, wie sich etwa im Bericht Friedemann Voigts über seine Teilnahme an der Misereor Hungertuchwallfahrt zeigt:<sup>19</sup>

„Die Misereor Hungertuchwallfahrt, das ist für mich eine gute, auch ökumenische Form. Misereor ist sehr ökumenisch, gemeinsames Eucharistie-Abendmahl ist unproblematisch bei diesen Wallfahrten, so dass der Erzbischof von einem afrikanischen Land mir die Hostie gereicht hat am Ende der Wallfahrt in der Münsterkirche. Das darf sein Chef, der Benedikt, nicht erfahren, freue ich mich darüber. Also, ich bin auch gerne subversiv. So die Beschränkungen, die bestehen, zu unterlaufen, bis sie irgendeines Tages normal werden, selbstverständlich werden. Mit Argumenten, die man auch braucht, aber wird man wahrscheinlich gar nicht viel weiterkommen. Es muss in Gemeinden selbstverständlich werden, frag-

---

<sup>19</sup> Das Hungertuch des katholischen Hilfswerks Misereor wird in einem losen Zweijahresrhythmus von internationalen Künstlern gestaltet. Es behandelt Themen der Entwicklungszusammenarbeit und wird katholischen Gemeinden während der jährlichen Fastenaktion zur Verfügung gestellt. Diese Fastenaktion wird jedes Jahr in einer anderen Diözese eröffnet, wozu das Hungertuch auf einer Wallfahrt vom Eröffnungsort des Vorjahres zum Eröffnungsort des aktuellen Jahres überführt und schließlich während des Gottesdienstes in die jeweilige Bistumshauptkirche getragen wird.



los werden, dann wird irgendwann auch der Vatikan als Letzter seine Zustimmung geben. Auf dem ökumenischen Kirchentag in München haben wir auch an der ökumenischen Mahlfeier teilgenommen, die stattfand in der Technischen Universität in München, weil sie nirgendwo einen anderen Raum bekamen, um das zu machen. Gut, aber so Unterwandern von Normen, die nicht mehr überzeugen. Das ist sehr schön.“

Auch hier zeigt sich wieder das Primat des Handelns. Man ist „gerne subversiv“, „unterwandert Normen“ und versucht, durch diese Praxis Tatsachen zu schaffen, die womöglich einmal zu „Selbstverständlichkeiten“ werden. Mit Argumenten hingegen komme man „gar nicht viel weiter“. Auch im Bereich des innerkirchlichen Engagements kommt wie in der Gesellschaftspolitik das zentrale Motiv der „Nagelprobe des Handelns“ zum Vorschein.

#### **4.2.5 Säkulare Sprache als öffentlicher Ausdruck des Glaubens**

Innerhalb des Konvents wird durchaus auf starke religiöse Bilder zurückgegriffen. So wird etwa eine perzipierte Häufung von Krisenphänomenen unter Rückgriff auf die biblisch-apokalyptische Begrifflichkeit der „Zeitenwende“ gedeutet. Demnach habe sich die Gesellschaft in vielerlei Hinsicht übernommen, so dass nunmehr ein gesellschaftlicher Umbruch unvermeidbar werde. Man habe sich, so Reinhard Möller, „andere Religionssysteme“ wie etwa das „Geldsystem“ aufgebaut und „unsere ganze Zukunftssicherung“ daran orientiert. Nun zeige sich, dass dieses Konzept nicht aufgehe. Er glaube,

„dass wir an einer großen Zeitenwende stehen. Die alten Eliten, an denen sich die Gesellschaft bis jetzt ausgerichtet hat, die verlieren ihre Autorität. Und das ist immer der Vorbote von Zeiten, wo eigentlich Chaos entsteht, weil man eben nicht mehr weiß: An was kann man sich überhaupt noch ausrichten? Und ich glaube, wir haben schon Vorböten mitbekommen. Eben jetzt bei der Finanzkrise, dass wir kurz davor standen, dass dort eben die Kernschmelze einsetzte und dann wäre das Chaos schon da gewesen und wir haben alles schon gefühlt. Dass man merkt, da bricht irgendwie was weg, so eine Basis, eine Sicherheit im Finanziellen, im

Vertrauen. Also, die Banker, die Wirtschaftselite, die großen Konzernchefs, die eben Steuern hinterziehen und so weiter. Die Spekulanten, die einfach nur gierig nach ihrem eigenen Einkommen schielen. Da bricht also gerade eine Wirtschaftsautorität weg, die es bis jetzt gab. Bei der Politik ist es schon länger im Gange, dass wir eben einer FDP doch überhaupt nicht mehr trauen. Und auch einer Kanzlerin, die jetzt den Atomkonsens so grundlegend wieder infrage stellt und an der Bevölkerung vorbei regiert.<sup>20</sup> Stuttgart 21. Die Kirche, bis jetzt schon immer noch eine Teilautorität, aber durch diese ganzen Missbrauchsfälle, ja jetzt auch im Kern erschüttert wird. Also, wir erleben da eigentlich auf verschiedensten Ebenen tatsächlich einen Autoritätsverfall. [...] Die Finanzkrise ist ja nicht gelöst, sie ist nur verschoben, sie wird größer und intensiver wiederkehren irgendwann in den nächsten Jahren. Und dann wird also ein Zustand des Chaos erst mal sein. Irgendwann wollen die Leute dann wieder eine neue Ordnung. Dann ist das Wichtigste, dass wieder irgendwie eine Ordnung entsteht. [...] Und da habe ich schon die Hoffnung, dass das, was eben aus der Nachhaltigkeitsbewegung heraus an neuen Gesellschaftsbildern doch da ist, dass das tatsächlich vielleicht sich dann auch durchsetzt.“

Die heranbrechende „Zeitenwende“, begleitet von „Verfall“ und „Chaos“, schließlich überwunden durch eine „neue Ordnung“, sind typische religiöse Motive, wie man sie vor allem in den Schöpfungs- und den Endzeitmythen findet. Interessant ist, wie einerseits vor allem säkulare Phänomene den Ausgangs- und auch den Endpunkt dieser Überlegungen bilden. Politische, ökonomische und soziale Auffälligkeiten bilden den Ausgangspunkt, ein neues Bewusstsein von „Nachhaltigkeit“ in der Gesellschaft den (erhofften) Endpunkt. Die Deutung aber, die Zusammenfassung disparater Phänomene unter die Kategorie der „Zeitenwende“ ist in religiöses Vokabular gekleidet. Es lässt sich aus dem Material nicht hinreichend belegen, aber die Vermutung liegt nahe, dass an gemeinschaftsinterne Begründungen auch ein religiöser Anspruch gestellt wird. Demnach wäre der Glaube hier nicht etwas dem gesellschaftspolitischen Anspruch Hinzugesetztes, sondern ihm gleichrangig.

---

<sup>20</sup> Das Interview wurde vor den Ereignissen im japanischen Atomkraftwerk Fukushima geführt, aber nach dem so genannten „Ausstieg vom Ausstieg“, also zu einer Zeit, als die damalige Bundesregierung die seinerzeit bereits limitierten Laufzeiten deutscher Kernkraftwerke über eine Gesetzesnovelle teilweise wieder erheblich verlängert hatte.

Gleichzeitig ist auch ein textkritischer Umgang mit biblischen Motiven nachweisbar. Das wird, so Friedemann Voigt, auch als eine Aktualisierung von Glaubenserfahrungen gedeutet:

“Ich versuche umzusetzen, was in der herkömmlichen Sprache ist. Und ich habe auch inzwischen die volle Freiheit für mich gewonnen, zu sagen: Wir müssen immer wieder neu das, was uns überliefert ist an Glaubenserfahrungen, mit unseren eigenen Erfahrungen weiterdenken. Der Prozess ist nicht abgeschlossen. Der Opfertod zu einer Zeit, also von Paulus aus gesehen, als es den Tempel in Jerusalem gab und wo täglich Tauben und Lämmer geopfert wurden. Das hatte für ihn eine solche deutliche Realität, er konnte da anknüpfen. Aber das ist für uns so völlig weggefallen. Es ist unsinnig, festzuhalten an diesen alten Begriffen. Das ist ein Stück Freiheit, die ich gewonnen habe im Glauben, im Laufe eines Glaubenslebens.“

Mit der Umsetzung dessen, was in der „herkömmlichen Sprache ist“, meint Herr Voigt also vor allem eine Aktualisierung religiöser Ideen in den Zeitkontext. Damit geht sicherlich auch eine gewisse Entzauberung einher, die anscheinend auch zentrale Glaubensmotive betrifft. Die Aussage, die Idee des Opfertodes sei nur im Kontext des Glaubenslebens im Jerusalemer Tempel, das von täglichen Opfergaben geprägt war, überhaupt „anknüpfbar“, also sinnhaft zu verstehen, erscheint aus historischer Perspektive sinnvoll: Es liegt aus diesem Blickwinkel nahe, diesen Gedanken weniger als Zentrum der christlichen Überlieferung, denn als einen Rückgriff der damaligen Autoren auf ein Motiv ihres zeitgenössischen Alltags zu verstehen. Freilich wird damit aber auch ein zentraler Bestandteil der christlichen Überlieferung in Frage gestellt – was zugleich den Ansatz eröffnet, Jesus nicht in allererster Linie als eben durch den Opfertod erst zum „Salvator“ Gewordenen zu sehen, sondern vielmehr seinen Charakter als „gewaltlosen Widerstandskämpfer“ in den Vordergrund der lokalen Christologie zu stellen.

Wie sich zuvor auch schon am Beispiel der Auslegung des hebräischen Begriffes „dabar“ durch Friedemann Voigt gezeigt hat, und wie hier anhand der Motive der „Zeitenwende“ und des „Opfertodes“ noch einmal deutlich wurde, spielen religiöse Sprache und die tiefgehende Auseinandersetzung mit theologischen

Ideen in der Verständigung innerhalb der Gemeinschaft also allem Anschein nach eine wichtige Rolle. Zu klären bleibt aber abschließend noch, wie religiöse Rede durch die Mitglieder des Konvents und der ökumenischen Gemeinschaft außerhalb des religiösen Raumes, den die Gemeinschaft in Leimedorf für ihre Mitglieder darstellt, gehandhabt wird.

Der Konvent geht, wie bereits geschildert wurde, zumeist von allgemeinen, säkularen gesellschaftlichen Debatten aus, um mögliche Aktivitätsfelder zu identifizieren. In einem zweiten Schritt werden diese dann mit der religiösen Idee des Konvents abgeglichen, die vor allem den normativen Rahmen des sozialen Handelns vorgibt. Damit ist das soziale Handeln durch diese religiöse Idee motiviert. Dabei sind sich die Leimedorfer allerdings bewusst, dass sie sich zwar nicht vor Ort, aber in der Gesellschaft in einem säkularen Umfeld bewegen. Eine zeitgemäße Form für den Glauben zu finden, ihn in Handlungsformen umzusetzen, kann dabei, etwa im Falle Reinhard Möllers, auch den sprachlichen Verzicht auf den unmittelbaren Rückbezug auf den Glauben insgesamt nahe legen, wenn bestimmte Konzepte einer tendenziell säkularen Öffentlichkeit näher gebracht werden sollen:

„Wenn ich zum Beispiel so Gruppenprozesse moderiere oder Vorträge halte zum Finanzwesen, dann trage ich nicht immer meine Christlichkeit vor mir her. Das ist also nicht mein Bild von Christlichkeit. Weil ich weiß, dass in vielen Umfeldern es eher Mauern aufbauen würde, wenn ich sage: ‚Hier, ich mache das aus christlicher Motivation‘. Sondern, da blende ich teilweise, bei einer ganzen anderthalbstündigen Diskussionsveranstaltung, erwähne ich das überhaupt nicht. Aber die Art und Weise, wie ich eben auf Herausforderungen reagiere, dass ich jetzt nicht dazu aufrufe, irgendwo gewalttätig gegen die Banken vorzugehen. [...] Nicht in diesen gewaltvollen Widerstand zu gehen. Das, denke ich, kommt schon rüber und fasziniert auch viele Menschen. Wie ich zum Beispiel auch mit kritischen Anfragen aus dem Publikum umgehen kann, dass ich die wirklich alle oder fast alle gut aufnehmen kann und da die Brisanz rausnehmen kann. Und ich baue darauf und das passiert auch häufig, dass mich Menschen eben fragen: ‚Woher nimmst du deine Motivation und wie schaffst du das eigentlich?‘ und ich dann erzähle. Und dann die Menschen oft auch mehr wissen wollen: ‚Was ist das für eine Gemeinschaft, kann ich euch einmal besuchen?‘

Und gerade als Fundraiser im Friedensdienst stellt sich auch die Frage, inwieweit ich das jetzt ausblende oder zumindest nicht in den Vordergrund stelle, denn im Moment gehe ich zu auf die Zielgruppe Unternehmen. Will also Unternehmen dafür gewinnen, dass sie unseren Verein finanziell fördern und unterstützen. Und da weiß ich, wenn ich da eben das Christliche ganz stark in den Vordergrund dränge, dann kann das auch eine Mauer sein. Ich verschweige die Christlichkeit nicht. Ich sag dann unter ‚Unsere Werte‘, dass eben die Arbeit auf der christlichen Gewaltfreiheit aufbaut. Also, das bleibt als klares Signal, aber ansonsten auf zehn, fünfzehn Seiten taucht eben das Wort ‚christlich‘ dann vielleicht gar nicht mehr auf.“

Die Metapher, die Herr Möller für die Anwendung christlicher Referenzen außerhalb religiöser Räume findet, spricht für sich: Dadurch baue man eine „Mauer“ auf. Aus dieser Erfahrung heraus verzichtet er ganz bewusst darauf. Vielmehr setzt er, entsprechend der Christologie des Konvents, darauf, ein Vorbild abzugeben. Man muss sich seine Vorträge zumindest in einigen Fällen als Diskussionsveranstaltungen unter die Anwendung von Gewalt wenigstens nicht vollständig ausschließen wollenden Globalisierungs- und Kapitalismuskritikern vorstellen. Wenn er dort also entsprechend überzeugend seinen gewaltfreien Ansatz vertritt, so kann sich daraus ein Interesse an den Motiven, die hinter seiner Position stehen, entwickeln. Erst so kommen dann eventuell im persönlichen Gespräch der Konvent und sein christlicher Hintergrund zur Sprache.

Daran zeigt sich bereits, wie die in Leimedorf sehr stark betonten normativen Gehalte des Glaubens in eigentlich säkulare Handlungssphären Eingang finden: Es ist hier nicht so sehr eine Übersetzungsleistung, sondern vielmehr ein selbstverständliches Sich-So-Verhalten, eine konsequente Umsetzung von Überzeugungen, die durch den Glauben motiviert sind. In säkularen Kontexten wird religiöse Rede aber gezielt ausgeblendet. Das Vokabular orientiert sich an reichsspezifischen professionellen Normen. Entsprechend geht Herr Möller auch als Ökonom auf Unternehmen zu, nicht als gläubiger Christ.

Insgesamt ist der Pankratiuskonvent an der Schnittstelle von Gesellschaftspolitik und Glauben angesiedelt. Die Menschen, die sich auf Dauer oder auf Zeit für das Leben in dieser Gemeinschaft entschließen, verbindet eine religiöse Prägung –

man kann hier von religiösen Virtuosen sprechen – mit einem ausgeprägten Interesse an gesellschaftspolitischen Fragen. Sie alle teilen den Impetus, zu handeln und dabei vor allem ein Beispiel abzugeben, wie ein anderes Leben aussehen kann. Nicht zuletzt kann man auch die Gemeinschaft selbst als ein solches Beispiel sehen: wenig materialistisch, ökologisch orientiert, auf dem Lande leben sie exemplarisch vor, wie ein anderes Leben im Kontrast zu den im Konvent teils wortgewaltig beschriebenen „Krisen“ aussehen könnte. Dabei sind sie eine von sehr spezifischen religiösen Ideen wie der Christologie des „gewaltlosen Widerstandskämpfers“ und des „Schalom“ geprägte, in sich stark auf den Glauben bezogene Gemeinschaft – die aber nach außen hin diesen Glauben oft ausblendet, keine „Mauern“ aufbauen will und sich vielmehr vornehmlich an je nach Handlungsfeld bereichsspezifischen professionellen Normen orientiert.

## **4.3 Fallstudie: Schwestern im Geiste Jesu**

### **4.3.1 Ordensleben außerhalb der Klostermauern**

Die kleine Frankfurter Gemeinschaft der Schwestern im Geiste Jesu besteht aus zwei Schwestern Ende siebzig, außerdem war zum Zeitpunkt meiner Feldforschungen für einige Monate eine Postulantin vor Ort, die sich gerade erst entschieden hatte, dem Orden beizutreten und die im Zuge dessen einige Monate in Frankfurt zubrachte. Die Schwestern wohnen in Frankfurt, eher ungewöhnlich für Ordensfrauen, in einem Hochhaus in einem Viertel, das teils als sozialer Brennpunkt beschrieben wird und von seinen Bewohnern in einer Befragung vor einigen Jahren noch wie folgt eingeschätzt wurde:

„6. Die Selbsteinschätzung aller Befragten ist in hohem Maße positiver als die Einschätzung über die Mitbürger. Diese Sichtweise wirkt sich auch auf die Motivation aus, Bekanntschaften vor Ort zu schließen.

7. Freundschaften vor Ort werden als nicht wichtig für die Lebensqualität im Ortsteil gesehen. Lediglich 20 bis 25% der Befragten gaben an, mehr Mitbürger kennenlernen zu wollen. Der Anteil derer, die dies verneinen, ist fast ebenso hoch.

[...]

11. Die Bürger gehen eindeutig davon aus, daß das Viertel durch Außenstehende als sozialer Brennpunkt wahrgenommen wird, obwohl dies teilweise im Gegensatz zur eigenen Wahrnehmung steht.“

In diesem Umfeld arbeiten sie vor allem an der Integration der konstant zuziehenden Migranten. Es gibt dabei keine Sprechstunde oder andere fixe Anlaufpunkte. Vielmehr wird die Arbeit der Schwestern vor Ort durch ihre tiefe Integration in die Sozialstruktur des Viertels ermöglicht. Das „Alltagsgeschäft“ der Schwestern besteht dabei einerseits aus seelsorgerischen Arbeiten, andererseits aus praktischer Sozialhilfe von der Unterstützung bei der Wohnungssuche,

über die Hilfe bei Asylproblemen und die Beratung in damit zusammenhängenden behördlichen oder rechtlichen Belangen bis hin zu Bildungsangeboten, etwa EDV-Kursen für Senioren und Nachhilfeunterricht für Schüler. Ihr Engagement bezieht dabei gezielt solche Fälle mit ein, zu denen staatliche Akteure zunächst keinen unmittelbaren Zugang haben. Das betrifft etwa häusliche Probleme in Migrantenfamilien, die den Kontakt zu den Behörden scheuen oder die zuständigen Institutionen schlicht nicht kennen. Den Kontakt zu solchen Fällen, die sich gerade dadurch auszeichnen, dass sie nach außen hin kaum auffallen, bekommen die Schwestern durch Hinweise aus ihrem Umfeld, mithin also durch ihre Bekanntheit und Reputation im Viertel. Und schließlich versuchen sie auch, unter den schon länger Ortsansässigen die Gemeinschaftsbildung voranzutreiben. Diese kleine Frankfurter Schwesterngemeinschaft wurde sowohl von der Stadt als auch vom Bund bereits für ihre Integrationsarbeit ausgezeichnet.

Den Kern der Gruppe bilden Sr. Agathe Tabbert und Sr. Ursel Bäumer. Sr. Agathe ist vor allem im pastoralen Bereich und in diversen Betreuungsangeboten tätig. Das reichte ursprünglich von den gemeindebezogenen Aufgaben wie Firmkurs, Krankenseelsorge oder Bibelkreis bis hin zu stadtteilkonzentrierten Angeboten wie Kontaktmöglichkeiten für Neuzugezogene, Klärung von Konflikten mit Vermietern und der Hausaufgabenhilfe. Inzwischen verschiebt sich der Fokus von Sr. Agathes Arbeit aber immer stärker auf die seelsorgerische Betreuung alleinstehender alter Menschen.

Sr. Ursel Bäumer ist vor allem im lokalpolitischen Bereich aktiv. Sie kümmert sich um Behördenkontakte – darunter auch juristische Fragen und die Zusammenarbeit mit der Polizei –, leistet Unterstützung bei Wohnungs- oder Asylproblemen und ist in viele lokale Gremien involviert. Entsprechend ist sie sozusagen auch die Beauftragte für die Öffentlichkeitsarbeit der kleinen Gemeinschaft. Sie ist Mitte siebzig und wie Sr. Agathe schon seit über einem halben Jahrhundert im Orden. Sie beide haben zu Beginn ihrer Ordensmitgliedschaft zusammen Sozialarbeit studiert, und haben anschließend unabhängig voneinander unterschiedliche Rollen im Orden übernommen. Seit nunmehr über zehn Jahren sind sie wieder gemeinsam in Frankfurt tätig.



Die Frankfurter Gemeinschaft der Schwestern im Geiste Jesu entstand, als Sr. Ursel im Rahmen des vorgesehenen Stellenwechsels innerhalb der Ordensgemeinschaft eine neue Tätigkeit suchte. Nach sechs Jahren in leitender Tätigkeit wechselt eine Schwester automatisch in eine nicht herausgehobene Position. Sie wollte nach langjähriger Tätigkeit als Provinzökonomin und Oberin jedoch nicht „an einer Klosterpforte sitzen und Kreuzworträtsel lösen“. So nahm sie Kontakt zu dem ihr schon lange Zeit bekannten damaligen Bischof für den Frankfurter Raum auf. Sie war bis dahin bereits in der Nähe tätig gewesen und wollte gerne im Großraum Frankfurt bleiben. Da das Gemeindeleben in dem Viertel, in dem die Schwestern nun seit über zehn Jahren tätig sind, quasi zum Erliegen gekommen war und es gleichermaßen an Betreuungsangeboten für die vielen Neuzugezogenen im Viertel fehlte, war es nur noch ein kleiner Schritt bis zur Einrichtung der kleinen örtlichen Gruppe der Schwestern im Geiste Jesu.

Eines ihrer ersten und auch langfristigen Projekte war es dann folgerichtig auch, die lokale Gemeinde wieder zu beleben. Zentral hierfür war der Kirchenneubau. Die Schwestern nutzten Ihre vielfältigen Kontakte. Das Bistum stellte das Grundstück und das Gebäude, die Schwestern sammelten Spenden in Höhe von fast 280.000 € für den Innenausbau. Viele Teile der Inneneinrichtung und der Kultgegenstände wurden außerdem aus Restbeständen nicht mehr genutzter Sakralbauten zusammengestellt. Um die Gemeinschaftsbildung voranzutreiben, wurden neben dem Kirchensaal und einer kleinen Kapelle ein großer Mehrzweckraum mit umfangreichen Bewirtungsmöglichkeiten, sowie mehrere zusätzliche Räume für Jugendgruppen und unterschiedlichste Kursangebote eingerichtet. Neben dieser bewusst weit gefassten Nutzbarkeit des Neubaus erwies sich aber vor allem die vor dem Neubau kaum berücksichtigte aktive Einbeziehung der Migrantinnen aus dem Viertel als zukunftsweisend für die Gemeinde. Die Kirche ist zum sonntäglichen Gottesdienst mit Besuchern aus über vierzig Nationalitäten heute oft so voll, dass zumeist einige Besucher dem Gottesdienst im Stehen beiwohnen müssen.

Natürlich orientieren sich die Schwestern, auch wenn sie nicht in einer Klosterumgebung sondern in einer Hochhauswohnung leben, an den Vorgaben einer

Lebensführung im Orden, das heißt, an den evangelischen Räten Armut, Keuschheit und Gehorsam. Diese werden hier jedoch recht weit ausgelegt. Armut bedeute demnach nicht nur den Verzicht auf materiellen Besitz, sondern das „Loslassen von Ichbezogenheit, ängstlicher Sorge, von Anspruchsdenken und Karrierestreben, um uns selbstlos unseren Mitmenschen zuwenden zu können“. Keuschheit bedeute nicht einfach nur Ehelosigkeit, sondern befähige dadurch vielmehr in besonderer Weise zur Hingabe an die Mitmenschen und gerade auch an jene, die ungewollt einsam leben müssten. Gleichmaßen befähige der selbstgewählte Gehorsam (gegenüber dem Vorbild Christi) in besonderer Weise zur Hilfe für jene, die aufgrund repressiver Verhältnisse in ungewolltem Gehorsam zu leben gezwungen seien. So formuliert Doris Bindernagel, Postulantin in der Gemeinschaft:

„Gehorsam beinhaltet für die Gemeinschaft eigentlich, dass man in sich hineinhört und sich fragt: Ist das die Herausforderung oder die Aufgabe, die Gott mir gestellt hat?“

Die evangelischen Räte werden also weniger als Glaubensprüfung verstanden, sondern vielmehr als praktische Hilfsmittel im Alltag der Gemeinschaft.

Genauso, wie die evangelischen Räte eine alltagspraktische Auslegung erfahren, ist es auch mit dem Tagesablauf, der in Klöstern und klosterähnlichen Gemeinschaften für gewöhnlich sehr präzise getaktet ist. Der Tagesablauf der Schwestern ist hier dagegen nur in seinem Rahmen festgelegt. Der Wecker klingelt um halb sechs, Frühstück gibt es um halb sieben. Die Zeit dazwischen ist für die individuelle Meditation reserviert. Nach dem Frühstück folgt das gemeinsame Gebet, dann der Gottesdienstbesuch im Dom. Erst abends treffen sich die Schwestern um halb sechs wieder zum Abendgebet und haben anschließend Zeit zur privaten Bibellektüre. Die gesamte Zeit dazwischen widmen sie sich der Sozialarbeit und seelsorgerischen Aktivitäten und verzichten, wann immer es nötig ist, dafür im Zweifelsfall auch auf die morgendlichen und abendlichen Gebetszeiten.

Die kleine Gemeinschaft vor Ort ist dabei Teil einer internationalen Ordensgemeinschaft, die ihren Ursprung im frühen 19. Jahrhundert hat. Es gehören ihr

weltweit etwa 5.000 Schwestern an. In jedem dritten Land der Erde gibt es lokale Gemeinschaften der Schwestern im Geiste Jesu. Die Schwestern leben dabei oft bewusst in kleineren Gemeinschaften vor Ort, das heißt, nicht in räumlich abgesonderten Klöstern. Gemeinschaftlichkeit schließt dabei bewusst auch die Zusammenarbeit mit externen Mitarbeitern und – je nach Aufgabengebiet der jeweiligen Gemeinschaft – auch externen Fachleuten ein.

Seit der Gründung sind die Schwestern vor allem im Bereich der Frauen- und Jugendarbeit tätig. Sie betreiben in diesen Bereichen weltweit Hilfsprojekte und Hilfseinrichtungen. Sie haben außerdem einen offiziellen Beraterstatus als NGO bei der UNO und bringen sich auf diesem Wege neben den internationalen Hilfsprojekten auch in internationale Gesetzgebungsverfahren, etwa im Bereich der Frauenrechte, ein.

Neben diesen internationalen Projekten und lokalen Hilfsangeboten sind die Schwestern aber auch im deutschen Inland wirtschaftlich aktiv. So betreiben sie Integrationsbetriebe, beispielsweise ein Hotel, in dem auch Menschen mit Behinderung in Rezeption, Service und Zimmerdienst tätig sind und ein großes Ausbildungs- und Betreuungszentrum für Jugendliche, bei denen sich eine problematische Entwicklung abzeichnet.

Die Schwestern finanzieren sich in Deutschland vollständig selbst. Zu einem sehr geringen Anteil über Spenden, hauptsächlich aber durch die von ihnen betriebenen Einrichtungen im Bereich der Betreuung psychisch Kranker und der integrativen Ausbildung. Inzwischen müssen dort zwar die meisten Stellen mit externen Mitarbeitern besetzt werden, aber wo Schwestern tätig sind, fließt auch deren Einkommen in die liquiden Mittel des Ordens ein. Hinzu kommen Pachteinnahmen aus Grundstücken, die im 19. Jahrhundert durch Erbschaften in den Ordensbesitz eingegangen sind.

### **4.3.2 Mitglieder: Der Ordenseintritt als Ausdruck individueller Interessen**

Da die Ordenseintritte von Sr. Agathe und Sr. Ursel bereits ein halbes Jahrhundert zurück liegen, soll das soziologisch relevante Thema der Motivation zum Ordensbeitritt hier anhand eines aktuelleren Falles betrachtet werden. Wie oben schon erwähnt, war zum Zeitpunkt meiner Feldforschungen eine Postulantin, Doris Bindernagel, vor Ort. Sie war seinerzeit 39 Jahre alt und seit wenigen Monaten in Frankfurt.

Der Orden selbst gliedert den Eintrittsprozess in drei Phasen. Wenn erhebliches Interesse am Orden besteht und eine abgeschlossene Berufsausbildung, besser noch ein abgeschlossenes Studium gegeben ist, folgt auf ein einführendes Gespräch mit der Provinzoberin eine etwa einjährige Kennenlernphase, bestehend aus wiederholten Begegnungsterminen. In dieser frühen Phase traf ich Doris Bindernagel an. Darauf folgt die zweite Phase, die etwa zwei Jahre dauert und bereits voll integriert in einer der Gemeinschaften der Schwestern im Geiste Jesu im Ausland erfolgt. Danach wird das Gelübde abgelegt und schließlich, nach einem weiteren halben Jahrzehnt der vollumfänglichen Tätigkeit in der Gemeinschaft, erfolgt die ewige Profess. Dieser langwierige Prozess dient in den ersten Phasen dem gegenseitigen Kennenlernen und in der späteren Phase der gründlichen Selbstprüfung, ob das Leben als Ordensschwester in dieser Gemeinschaft auch auf lange Sicht die richtige Entscheidung ist.

Mit 39 Jahren war Frau Bindernagel in einem im Vergleich zu früheren Zeiten recht hohen Eintrittsalter für Ordens-Novizinnen. Sie hatte nach einem geistes- und sozialwissenschaftlichen Studium lange und erfolgreich in der Werbebranche gearbeitet, war dort aber nach eigenem Bekunden, als „konsumunwilliger Mensch“ zusehends unzufrieden. Außerdem habe es sich um ein „sehr oberflächliches Metier“ gehandelt:

„Also, ich konnte dann auch oft mit vielen Arbeitskollegen wenig anfangen. Und dann hatte ich oft das Gefühl, dass sich auch das, was ich so machte, eigentlich in dem gar nicht sich widerspiegelte, was ich eigentlich an Wertvorstellungen habe.“

Der Tod ihrer Mutter habe sie schließlich dazu gebracht, über ihr eigenes Leben nachzudenken. Sie hatte sich anschließend aus ihrer Festanstellung mit teils Vierzehn-Stunden-Tagen in die Freiberuflichkeit zurückgezogen, um weiterhin kreativ arbeiten zu können. Diese Selbstbestimmtheit habe sie an ihrem Beruf geschätzt, habe aber nicht mehr dem bereits erwähnten „oberflächlichen Metier und Konsumdruck“ ausgesetzt sein wollen. Die neugewonnene Freizeit habe sie genutzt, um alte Bekannte zu besuchen, die über die Republik verteilt leben, und das sei dann „eigentlich der Anfang sozusagen vom Ende dessen, was mein altes Leben in gewisser Weise ist“, gewesen.

Währenddessen sei der Wunsch in ihr gereift, im kirchlichen Bereich aktiv zu werden, vorerst jedoch noch ohne genaue Vorstellung, wie dies aussehen könne. Denn die Kirche und der Glaube seien für sie Dinge, die „stabil“ sind und „Sinn ergeben“. Sie war in ihrer Kindheit und Jugend zwar nicht in der Gemeinde aktiv, etwa als Messdienerin, und nach eigener Auskunft auch „nicht sehr stark in die Pfarrgemeinde eingebunden“. Glaube sei ihr vielmehr immer „etwas Persönliches“ gewesen. Sie ist ihr ganzes Leben lang eine regelmäßige Gottesdienstbesucherin gewesen, das kollektive Element der Glaubensgemeinschaft spielte aber in ihrer Biographie stets nur eine periphere Rolle.

Sie war also an einen Punkt gekommen, an dem sie sich fragte, „wo ich letztendlich meine Wertvorstellungen verwirklichen kann.“ Die Wahl eines anderen Berufes hätte ihr dies ihrer Ansicht nach nicht bieten können. Sie habe lange nachgedacht und sei schließlich zu der Einsicht gelangt, dass sie auf Partnerschaft und finanzielles Eigentum verzichten könne und mithin ein Orden eine realistische Alternative für sie darstellen könnte.

Die Entscheidung, sich nach einem Orden umzusehen, habe sie dennoch lange vor sich her geschoben, aber irgendwann schließlich eine Reihe für sie maßgeblicher Auswahlkriterien festgelegt: ihr Orden sollte demnach möglichst keine Ordenstracht tragen, weltweit tätig sein und mit ihren persönlichen Auffassungen in Einklang stehen. Außerdem sollte es kein kontemplativer Orden sein, sondern vielmehr einer, der im Sinne des Apostolats in der Welt aktiv ist – nur das

entspreche ihrer „Vorstellung von gelebtem Glauben“. Sie „hatte schon irgendwie den Anspruch, die Welt ein bisschen besser zu machen.“ Und schließlich war es ihr wichtig, dass ihr zukünftiger Orden „tatsächlich sich auf die Seite der Schwachen stellt und das eben auch selber dadurch zeigt, indem sie auch selber arm [TK: an materiellem Besitz] sind.“ Sie begann im Internet zu recherchieren:

„Und als jemand, der aus der Kommunikation kommt, fand ich dann, dass die Seiten [TK: gemeint ist die Internetpräsenz der Schwestern im Geiste Jesu] eigentlich für einen Orden relativ modern waren, dass sie auch ein relativ offenes Bild kommunizierten. Sie hatten überwiegend keine Ordenstracht an. Aber auch, was sie thematisch machten. Mir gefiel auch die Internationalität, die sie auch sehr stark zeigen, wo sie überall vertreten sind, was für Ansätze sie haben. Mir gefiel auch, was der Kirche ja oft hier zum Vorwurf gemacht wird, die Position der Frauen. Dass sie sich sehr stark in der Frauenarbeit, auf Frauenbildung und ähnliches engagieren. Und da fand ich, da hatte ich das Gefühl, dass ich mich da vielleicht tatsächlich wohlfühlen könnte, dass das irgendwie zu mir passte.“

Es handelte sich also um eine Art Annäherungsprozess, der, so wie er hier geschildert wurde, sehr viel mit dem persönlichen „Bauchgefühl“ von Frau Binnerdinger zu tun hatte. Sie suchte den Kontakt zum Orden, der in der Anfangsphase eine Reihe persönlicher Gespräche mit Provinzleiterinnen umfasst:

„Ich habe dann auch mit der Provinzialin das durchdiskutiert, was ich mir sozusagen erwarte, wie ich mein Leben dann sehe. Letztendlich bringt es ja nichts, wenn ich dann dem Orden beitrete und dann unglücklich werde und dann wieder austrete. Und da hatte ich eben das Gefühl, dass es ein sehr offener Orden ist, der auch sehr offen ist für Reformen. Er hat ja auch den Anspruch, mitten in dieser Welt zu leben. Letztendlich mitten unter den Menschen sehr direkt sich da dem auch auszusetzen, wie die Welt ist, sich nicht hinter Klostermauern zu verstecken. Und ich hatte das Gefühl, dass ich da auch das, was ich mitbringe, einbringen kann. Dass man auch die Freiheit hat, seine eigenen Vorstellungen, seine eigenen Talente auch, dass man nicht das machen muss, was vielleicht von einem gar nicht so das direkte Gefühl ist, dass ich da glücklich bin.“

Da sie vor allem ihre subjektiven Präferenzen im Ordensleben realisiert sehen möchte, ist es für sie auch denkbar, die Entscheidung im Zweifelsfall zu revidieren:

„Ehrlich gesagt, Angst habe ich davor auch nicht, wenn es die Gemeinschaft nicht ist. Oder auch grundsätzlich das nicht ist, was zu mir passt. Dann such ich mir was Anderes. Ich hab Phantasie genug, mir was Anderes zu überlegen, was vielleicht zu mir passt. Und das, was ich an Fähigkeiten habe, die habe ich ja auch, wenn ich jetzt wieder was suchen müsste, die habe ich ja noch und pleite bin ich auch nicht.“

Der Beitritt zum Orden ist für sie schließlich auch ein Abwägen – sie betonte ausdrücklich, keinen in irgendeiner Form mystischen Moment der Berufung erlebt zu haben. Vielmehr sollte sich die Entscheidung in der Summe lohnen:

„Natürlich verzichtet man auf was. Man verzichtet auf Familie, klar, auf Beziehungen. Es ist ein Abwägen: was man sozusagen bekommt und was man aufgibt. Wenn das dann eine zufriedenstellende Beantwortung ergibt, dann ist man sozusagen offen für den Schritt.“

Es gehen offenkundig Vorstellungen von einem modernen, im sozialen Bereich und speziell in Hinblick auf Frauenrechte sehr engagierten Orden mit einem hohen Maß an Individualismus und Selbstverwirklichung bei der Entscheidung zum Ordenseintritt miteinander einher. Auch die Internationalität des Ordens zog sie nach eigenem Bekunden an. Gerade die Ortsgruppe in New York faszinierte sie sehr. Der Ordenseintritt erscheint hier nicht mehr, wie das noch in klassischen Vorstellungen davon durchklingen mag, als Selbstaufgabe an Gott, sondern vielmehr als Realisierung eines sehr persönlichen, individuellen Lebenszieles.

Insgesamt ist es die Kongruenz von Ordensprofil und individuellen Interessen in Kombination mit einer grundlegenden persönlichen religiösen Musikalität, die den Ordenseintritt zu einer realistischen Option machte. So verkaufte sie schließlich nach einigen kürzeren und längeren Kennenlernterminen – und zwar ausdrücklich auch, weil ihr mehrere Ordensschwestern in wichtigen Positionen persönlich sympathisch waren – schließlich ihr Haus und nahm den Ordenseintritt

in Angriff, was ihr im Übrigen „erstaunlich leicht“ gefallen sei und einen befreienden Charakter gehabt habe.

### **4.3.3 Das jesuanische Vorbild: Jesus als Hirte**

Die religiöse Idee der Gemeinschaft der Schwestern im Geiste Jesu ist die Orientierung am jesuanischen Vorbild – und zwar an einem jesuanischen Vorbild, das als guter Hirte gedeutet wird. Diese Idee ist in der Gemeinschaft ausgesprochen präsent und allgemein anerkannt. So gibt es zahlreiche Broschüren, und vor allem auch Arbeitsmaterialien, vermittels derer sich die Schwestern allein oder in der Gruppe in dieses Selbstbild vertiefen können. Dort heißt es etwa:

„Grundlage unseres Handelns ist das biblische Bild von der Liebe des Guten Hirten. Es spiegelt die Erfahrungen wider, die Menschen in Israel mit Jesus machten und die uns von Gott her verheißen sind: Erfahrungen des Schutzes, der Sorge für den Einzelnen und der Zusammengehörigkeit. Wir verstehen das Evangelium als befreiende Botschaft gerade für die Schwachen, die an den Rand Gedrängten, die Entrechteten und die Leidenden. Das Bekenntnis zu Jesus Christus weist uns in seine Nachfolge, die sich nicht auf Gesinnung und Innerlichkeit beschränkt, sondern zu politischem und sozialem Handeln drängt.“

Dieser Ansatz hat offenkundig einen sehr direkten Bezug zu Handlungsweise und Tätigkeitsfeldern der Schwestern. Diese Denkfigur tauchte auch in meinen Interviews entsprechend oft auf, denn, wie Sr. Ursel es treffend formulierte: „Das Bild des guten Hirten bestimmt uns.“

Die Schwestern sehen sich also durch ihren Glauben motiviert, sich in der Rolle des „guten Hirten“ in politischem Engagement und durch soziale Arbeit „für die Schwachen, die an den Rand Gedrängten, die Entrechteten und die Leidenden“ einzusetzen.

Durch eine hinzutretende lokale religiöse Idee ihrer kleinen Gruppe wird dieser handlungsanleitende Charakter ihres Glaubens noch verstärkt. Demnach habe jeder einzelne Mensch als Abbild Gottes einen unschätzbaren Wert, auch wenn



der Einzelne auf den ersten Blick vielleicht sogar Widerwillen hervorzurufen vermag, so Sr. Ursel:

„Die Genesis sagt: ‚Gott schuf den Menschen, er schuf ihn nach seinem Bild und Gleichnis. Als sein Abbild schuf er ihn und als Mann und Frau schuf er ihn.‘ Dann sagt der Jude: ‚So ist der Mensch Gottes Bild in dieser Welt.‘ Gottes handsignierte Ikone! Entweder, Du erkennst ihn oder Du hast nichts von Gott begriffen. Ich finde das so schön, ich finde das so schön. [...] Oh, ich finde dieses Bild so schön: handsignierte Ikone Gottes ist der Mensch. Um dann alles zu tun, dass diese Würde nicht mit Füßen getreten wird. [...] Also, je näher ich Gott bin, desto näher bin ich am Menschen. Ja. Aber wenn da so ein stinkender Obdachloser neben Dir in der Kirchenbank sitzt und ich die Nase zuhalten muss. Also, dann die Ikone zu sehen, dann muss ich schon mal tief durchatmen.“

Dieser Topos vom Einzelnen als direktes Abbild Gottes, das auch im „stinkenden Obdachlosen“ zu finden sei, ist ein sehr fester und integraler Bestandteil der Schwestern im Geiste Jesu in Frankfurt, wie folgende Aussage von Sr. Agathe zeigt:

„Eine Erzieherin hatte mich mal gefragt: ‚Mein Gott, was ist Ihnen denn wichtiger, Gott oder wir?‘ Dann habe ich gesagt: ‚Beide gleich! Denn ihr seid das Bild Gottes.‘ [...] Und dann kann ich auch einen – jetzt sage ich das mal so ein bisschen negativ –, einen stinkenden Obdachlosen anders ansehen, weil er noch etwas vom Abbild Gottes hat. Obwohl ich manchmal auch gedacht habe: ‚Na, hast Dich aber sehr verändert.‘“

Wir sehen hier fast wortgleiche Formulierungen. Darin wird jeder Einzelne in einer Notsituation zu einer Art unmittelbarer Handlungsaufforderung an die Schwestern – auch wenn die Hemmschwelle mitunter hoch liegen mag. Gott präsentiert sich demnach in jedem Anderen und es wäre mithin ein Verrat am Schöpfer selbst, eine solche Aufforderung nicht anzunehmen. Es werden also Handlungshemmschwellen herabgesetzt und gleichzeitig eine außergewöhnliche Motivation geschaffen: Wenn Gott sich in jedem Menschen zeigt, findet Gottesdienst nicht mehr nur in der Kirche, sondern in jeder Begegnung mit Dritten statt. Entsprechend ist es für Sr. Ursel auch kein Problem, wenn ein Gottesdienst zugunsten eines karitativen Dienstes ausfällt. Aus ihrer Perspektive sind

diese Situationen auch in sakraler Hinsicht gleichwertig. Der Glaube, an sich ein definitionsgemäß transzendentes Phänomen, wird durch diese Denkfigur vor allem diesseitig relevant.

Das zeigt sich natürlich auch im vielfältigen Engagement der Schwestern, das an späterer Stelle noch detailliert betrachtet wird. Aber auch viele religiöse Motive erfahren eine diesseitige Deutung. Das ist, wie oben schon beschrieben, bei den evangelischen Räten der Fall. Es zeigt sich auch, wenn Sr. Agathe erläutert, wie sie die Idee der Auferstehung versteht:

„Auferstehung ist für mich nicht nur die jenseitige Auferstehung nach dem Tod, was ich auch glaube. Aber Auferstehung ist für mich auch jeder, der sich wieder neu findet, in eine existenziell neue Phase begibt.“

Wenn die ganz Welt die Kirche ist und Gott immer gegenwärtig ist, wird Auferstehung auch im Hier und Jetzt denkbar.

#### **4.3.4 Sachlichkeit statt christlicher Utopie**

Die Schwestern im Geiste Jesu haben also schon aus ihrem Glauben heraus einen starken Bezug zum Diesseits. Hinzu kommt die Tendenz, die Welt stets so zu nehmen, wie sie eben ist. In den jeweiligen Handlungsfeldern erhalten immer fachliche Professionalität und erfahrungsbasierter Realismus den Vorzug gegenüber jeglichen Idealvorstellungen, seien es christliche Verheißungen oder Utopien jedweder Provenienz. Oder wie Doris Bindernagel es ausdrückt:

„Die Welt, die wir haben, da müssen wir uns darauf einstellen. Wir können ihr nicht den Vorwurf machen, dass sie jetzt schlechter ist oder besser ist als früher. Oder was auch immer. Und wir müssen auch die Leute da abholen, wo sie sind. Wir können uns keine anderen backen.“

Die Schwestern sehen also die Notwendigkeit, sich auf eine gegebene Situation „einzustellen“ und im Rahmen des Gegebenen ihren karitativen Dienst zu tun. Diese eher weltlich-neutrale Handlungsperspektive der Schwestern im Geiste

Jesu kommt vor allem bei Themen zum Ausdruck, die von sich aus nichts mit der Kirche oder dem Glauben zu tun haben. Diese werden praktisch nie aus der Perspektive des Glaubens beleuchtet, sondern vielmehr nach fachlichen und sachlichen Gesichtspunkten beurteilt. So testete etwa Sr. Agathe in ihrer früheren Arbeit in leitender Funktion in der Jugendbetreuung, ob die Bibel, die sie für sich persönlich sehr schätzt, ihr bei ihrer Arbeit als Maßgabe dienen könnte:

„Dann habe ich nach einer pädagogischen Regel gesucht in der Bibel: Pädagogische Regeln stehen da nicht haufenweise drin.“

Es wird also eine sehr klare Abgrenzung zwischen Fragen des Glaubens und fachlichen Aspekten vorgenommen. Das muss aber freilich nicht heißen, dass der eigene christliche Hintergrund nicht in die persönliche Urteilsbildung einfließt. So fand etwa Sr. Agathe auf die Frage, welche Tendenzen ihrer Ansicht nach gegenwärtig die Gesellschaft prägen, folgende Analogie:

„Unsere gegenwärtige Gesellschaft ist unwahrscheinlich pluralistisch, aber auf der anderen Seite individualistisch und sehr materialistisch. Ich würde, sagen der oberste Gott ist das Geld. Darum sind die Banken in Frankfurt auch am höchsten. Das sind die Gebetstürme der meisten Menschen, sowohl der Armen wie der Reichen.“

Der Glaube bildet also zumindest einen sprachlichen Fundus, anhand dessen eine Situation beleuchtet werden kann. Müssten die Schwestern Lösungen für die hier von Sr. Agathe genannten Probleme finden, würden sie aber sicherlich eher auf volkswirtschaftliche oder sozialpolitische Ansätze verweisen.

In diesen Kontext einer versachlichten Perspektive passt auch das stete Bestreben der gesamten Gemeinschaft nach der Modernisierung der eigenen Inhalte, Sprache und Präsentation nach außen hin. Dabei geht es weniger um eine Modifikation des grundsätzlichen Ansatzes – dieser ist mit der Figur der Orientierung am jesuanischen Vorbild des guten Hirten sehr fest vorgegeben –, sondern vielmehr um eine je zeitgemäße Darstellung eigener Inhalte. In der Gemeinschaft spielt beispielsweise die Herz-Jesu-Verehrung traditionell eine gewisse Rolle. Damit soll das Bild eines liebenden Gottes vermittelt werden und dieses fügt

sich natürlich sehr gut in den Kontext eines sorgenden Gottessohnes. Man ist sich allerdings voll auf der Tatsache bewusst, dass der historisch schon immer schwierig zu vermittelnde und darüber hinaus bei weitem nicht jedem Christen überhaupt bekannte Ansatz der Herz-Jesu-Verehrung heute umso mehr einer zeitgemäßen Form bedarf, wenn er noch Gehör finden und für Gläubige oder schlicht Interessierte im engeren Wortsinn überhaupt noch Sinn ergeben soll. Als dann mit Doris Bindernagel eine erfahrene Medien- und Kommunikationsexpertin zum Orden kam, erkannte man hierin recht schnell eine Chance, diese lange verschleppte Problematik anzugehen. Sie schildert diesen Prozess selbst:

„In unserer Gemeinschaft gibt es den Bereich der Herz-Jesu-Verehrung. Das ist ja sehr verkitscht und sehr problematisch und das soll ich auf modern trimmen. Textlich. Es ist natürlich ein Problem von Kirche in vielerlei Hinsicht, dass sie eine Sprache hat, wo Leute ja wenig Bezug heute oft haben, weil auch die religiöse Erziehung oft fehlt und dann hat man dann bestimmte Bilder und da kann kein Mensch mehr was mit anfangen. Und das ist in der Herz-Jesu-Verehrung doppelt und dreifach so, weil sie ja auch in den Zeiten des Wandels immer verkitschter wurde. Ich habe alte Zettel, die dafür herausgegeben wurden, die hören sich dann an wie Schlagertexte, ganz furchtbar. Zuviel Herz auf Schmerz gereimt. Und die Idee natürlich, als das entstanden ist, war natürlich schon die richtige. Es war ja das Problem, als das entstanden ist, das Bild des strafenden Gottes. Das war das Bild, das damals noch vorherrschte und das Gegenmodell war eben das Bild des liebenden Gottes, darum das Herz und ähnliches. Also, der Ursprung ist der richtige. Was dann daraus gemacht wurde, ist schrecklich. Aber der Orden versucht natürlich, das, was sie an spirituellen Wurzeln haben, zu bewahren, weil es zum Teil auch die richtigen Wurzeln sind. Aber eben auch so, dass das den Leuten nahe gebracht werden kann und dass sie nicht mit den Augen drehen. Und das ist letztendlich der Versuch, dass der Orden einfach, und das gilt nicht nur für die Herz-Jesu-Verehrung, sondern auch für andere Bereiche, eine Sprache gerne haben möchte, die der Zeit angepasst ist einfach. Wo Leute auch was mit anfangen können. Ich denke schon, dass es auch inhaltlich und spirituell Sinn macht, sich damit auseinander zu setzen. Und, dass wie gesagt letztendlich die eher schlichte Botschaft, nämlich eines liebenden Gottes, trägt. Dass es zukunftsweisend ist. Ich glaube, darin sind wir uns hier alle einig, dass das der Anknüpfungspunkt ist.“

Es wurde ein inhaltlicher Kern der Herz-Jesu-Verehrung identifiziert, der als zeitlos verstanden wird: Gott ist demnach nicht strafend, sondern liebend – und diese Idee soll vermittelt werden. Dieser Kerngehalt sei „tragend“ und „zukunftsweisend“. Man wolle daher seiner inhaltlichen Tradition treu bleiben, aber dafür eine Ausdrucksweise finden, „die der Zeit angepasst ist“ – genau wie Sr. Agatha die Idee der „Auferstehung“ in einer weltlichen Form versteht.

In einer solchen zeitgemäßen Präsentation sieht Frau Bindernagel im Übrigen auch den einzigen sinnvollen Weg, wieder mehr Ordensnachwuchs zu finden. Man müsse auf diese Art „ein Klima und eine Atmosphäre zu schaffen, dass sie auch tatsächlich kommen.“ Was gewiss nicht helfe, sei, um Ordensnachwuchs zu beten:

„Der Heilige Geist oder wer auch immer wird es schon irgendwie richten? Das entspricht nicht meinem Naturell.“

Stattdessen will sie eine klarere Präsentation des Ordens nach außen schaffen. Man könne Ordensschwestern nicht wie Personal anwerben, aber doch zumindest jene, die dafür empfänglich sind, darauf aufmerksam machen, dass es diese Gemeinschaft mit ihrem spezifischen Profil gibt.

Die Überzeugung, „der Heilige Geist oder wer auch immer“ werde Probleme nicht einfach auf ein Gebet hin richten, sondern man müsse selbst tätig werden, belegt des Weiteren das versachlichte Selbstbild, das die Gemeinschaft bestimmt. Der Glaube ist mit der Orientierung am „guten Hirten“ Motivation und mit dem Ansatz der Gottesebenbildlichkeit jedes Menschen sicherlich auch so etwas wie ein „Radar“, das zur Problemidentifikation, also zum Auffinden von Handlungsnotwendigkeiten dient. Die Lösung solcher Probleme finden die Schwestern aber stets mit den Mitteln der professionellen Sozialarbeit, nicht in ihrem Glauben.

So pragmatisch die Schwestern alle Bereiche ihres Handelns angehen, von ihrem sachlichen Weltbild bis zur Modernisierung ihrer Glaubensgehalte, so pragmatisch ist, das sei hier nur kurz angemerkt, laut Sr. Ursel auch ihr Verhältnis zur Politik:

„Was wir tun, ist immer politisch, aber nicht parteipolitisch. Also ich kann mit allen Parteien. Ich kann mit Grünen, ich kann mit Roten und ich kann mit Schwarzen, das ist gar nicht mein Problem. Der Ortsvorsteher hier ist zum Beispiel ein ganz Netter, aber natürlich engagiert er sich am liebsten dann, wenn er selbst auf dem Foto erscheinen kann. Habe ich aber kein Problem mit. Hauptsache, es wird der Sache gedient.“

Diese letzten zwei Sätze stehen als lapidar-elementare Aussage über das allgemeine Weltbild und die Handlungsperspektive der Schwestern für sich: „Habe ich [...] kein Problem mit. Hauptsache, es wird der Sache gedient.“ Für ihre karitativen und auf Integration ausgerichteten Ziele, die durch ihren Hirtenansatz motiviert sind, gehen die Schwestern stets sachlich, professionell und pragmatisch vor.

#### **4.3.5 Ambivalentes Verhältnis zu Randgruppen**

Wie auch im Pankratiuskonvent fällt bei den Schwestern im Geiste Jesu das hohe – und hier auch explizit auf diesem Niveau erwünschte – Bildungsniveau in der Gemeinschaft auf. Sr. Ursel äußerte das sehr direkt:

„Die tragende Schicht [TK: bei den Schwestern im Geiste Jesu] ist nach wie vor die gebildete Schicht, die unsere Anliegen formuliert und auch weltweit bewegt.“

Es herrscht also ein Selbstbild vor, demzufolge die Schwestern eine Art gebildeter Elitengemeinschaft sind, die kraft dieses Umstandes Dinge „weltweit bewegt“. Wie das Bild des „stinkenden Obdachlosen“ ist auch dieses interne Elitenbewusstsein ein dominanter Topos, wie folgende Aussage Doris Bindernagels unterstreicht:

„Der Orden will Frauen, die eine gute Bildung haben, die selbständig denken. Man will keine Mitläufer haben. Man will Leute, die prägen.“

Während die Gemeinschaft intern also auf ein hohes Bildungsniveau Wert legt, ist sie in ihrer Arbeit bewusst auf Randgruppen kapriziert. Man werde, so Sr. Ursel, hier keine Einrichtungen für „normale Leute“ finden, sondern, „wenn,

dann für die Leute am Rand.“ Aus dem bewusst hohen Bildungsniveau in der Gemeinschaft ergeben sich dabei jedoch einige Begleiterscheinungen. Zunächst bringen die „Dienste“ der Schwestern immer eine Form von struktureller Herabwürdigung des Gegenübers mit sich, da die Unterstützten aufgrund ihrer zumeist problematischen Lebenslage diese kaum erwidern können. Darüber hinaus finden sich im Umgang mit den Schwestern immer wieder Äußerungen, in denen Dritte sehr stark nach deren Bildungsniveau klassifiziert werden. So gab Sr. Ursel etwa auf die Frage, ob ihre Schwesterngemeinschaft im Viertel bekannt sei, die Antwort:

„Sagen wir mal lieber: die Frauen von der Kirche. Andere Formulierungen sind ja schon zu schwierig für meine Migranten.“

Dritte werden fast durchgehend über ihren Bildungsstand klassifiziert, sei es in positiver oder negativer Form. Im Gespräch über die immer stärker Fuß fassenden charismatischen Freikirchen sagte Sr. Ursel etwa:

„Mich sprach jetzt am Dienstagabend eine Frau, die zu einer Freikirche gehört, an. Eine gebildete Frau übrigens, also nicht irgendjemand.“

Im Umkehrschluss legt dies nahe, dass jemand ohne gute Bildung eben nur „irgendjemand“ ist. Auch das immer wieder bemühte Bild vom „stinkenden Obdachlosen“ weist in die selbe Richtung. Und auch das dominante Hirtenbild legt eine derartige Klassifikation der „Fälle“ nahe – schließlich kümmert sich der Hirte um seine „Schafe“.

Andererseits gilt es auch zu bedenken, dass den Hirten seine überlegene Stellung erst zu seiner sorgenden Arbeit befähigt. Gleichmaßen vereinfacht den Schwestern diese nahezu dichotome und gewiss vereinfachende Einteilung ihrer Mitmenschen in „gebildet“ und „ungebildet“ ihre tägliche Arbeit. Für Sr. Ursel ist der Umgang mit ihren andersgläubigen, meist muslimischen Nachbarn nach über einem Jahrzehnt im Viertel unkompliziert. Nur bei einem Thema ergeben sich immer wieder irritierte Nachfragen:

„Was für die Moslems das Problem ist hier und immer die Frage, die von allen Seiten kommt: Dass wir nicht verheiratet sind. Keinen Mann und keine Kinder

haben. Wieso und warum? Immer wieder die Nachfrage. Da ist zum Beispiel eine muslimische Bekannte, die da gefragt hat: ‚Du nix Mann, nix Kinder, nicht?‘ Ich sag’: ‚Nein.‘ ‚Warum?‘ Ich sag’: ‚Weil ich nur für Allah lebe und für euch.‘ Das verstehen sie schon. Ich kann denen ja über Berufung schlecht was erzählen. Aber zu sagen: ‚Stell dir mal vor, ich wäre verheiratet und jeden Abend hätte ich fremde Besucher sitzen. Was mein Mann wohl sagen würde?‘ ‚Ja, Recht hast Du‘, sagt sie, ‚Recht hast Du.‘“

In der Erklärung, die Sr. Ursel ihrer muslimischen Bekannten gibt, kommt einerseits wieder zum Ausdruck, dass eine deutliche Linie hinsichtlich kognitiver Fähigkeiten zwischen sich selbst und anderen gezogen wird. „Ich kann denen ja über Berufung schlecht was erzählen“ sagt sehr deutlich aus, dass hier eine Verallgemeinerung über Dritte stattfindet – „denen“ –, die demnach zu manchen Prozessen des Nachvollziehens nicht imstande seien. Und zwar gerade, wenn diese Prozesse ein Hineindenken in die vielleicht fremde, christliche Bezugswelt erforderten, wie es hier beim christlichen Verständnis der eigenen Tätigkeit als gottgewollter Berufung der Fall ist. Dieser Einwurf ist an dieser Stelle besonders aufschlussreich, da die Anekdote ja gerade beweist, dass Sr. Ursel zu ebendiesem Prozess ganz gewiss imstande ist. Wenn sie statt von „Gott“ von „Allah“ spricht, begibt sie sich souverän in die Vorstellungswelt ihrer Bekannten und ebnet mögliche Differenzen ein. Den eigenen christlichen Gott Allah zu nennen, sagt zugleich auch aus, man sei ja gar nicht so verschieden – man glaube schließlich an den selben Gott. Hierin findet sich also zugleich auch eine zweite Funktion der Klassifikation Dritter als „ungebildet“. Indem so ein kognitiver Rahmen geschaffen wird, innerhalb dessen man sich auf die Bezugsebene des Gegenübers begeben kann, wird eine – wenn auch künstliche – Gleichheit hervorgerufen, die die Sozialarbeit der Schwestern in diesem Umfeld teils erst ermöglicht. Sr. Ursel ist sich dessen im Übrigen voll und ganz bewusst und brachte das schließlich auch selbst noch bildlich treffend zum Ausdruck, als sie ergänzte:

„Der Köder muss dem Fisch schmecken, nicht dem Angler.“



#### **4.3.6 Sozialarbeit als Anleitung zur Unabhängigkeit**

Die Arbeit der Schwestern ist auf zwei aufeinander aufbauende Ziele hin ausgerichtet. In einer Broschüre beschreiben die Schwestern dies wie folgt:

„Ziel unseres gemeinsamen Wirkens ist es, den Menschen so zu begegnen, dass sich jeder in seiner Einmaligkeit entfalten kann. Durch unsere Haltung bringen wir die Grundüberzeugung zum Ausdruck, dass jeder Mensch mit Würde und Einzigartigkeit ausgestattet ist, dass menschliches Leben auf Dialog und Gemeinschaft verwiesen ist und dass jeder Mensch einen unverwechselbaren Auftrag in dieser Welt zu erfüllen hat. Ziel unseres Wirkens ist, dass wir den ganzen Menschen sehen und erfassen, d.h., wir verstehen unsere Hilfe als ganzheitliches Angebot, um Menschen zu begleiten, sie im Rahmen ihrer Möglichkeiten zu fördern und Hilfe zur Selbsthilfe zu leisten.“

Und dazu gehöre es neben der im Alltag oft zentralen Einzelfallbetreuung auch, Partei zu ergreifen „gegen not- und leidbringende Strukturen.“ Als anerkannte NGO im Wirtschafts- und Sozialrat ECOSOC und der UNO möchten sie mitarbeiten „an der Veränderung jener Umstände, die andere Menschen zu einer Randexistenz verurteilen.“

Das heißt, die Schwestern betreuen zunächst den Einzelnen in akuten Problemlagen. Sei es in seelischer Notlage, in Wohnungsnot oder bei Bildungsdefiziten, die Stellenbewerbungen im Wege stehen, um nur einige Beispiele zu nennen. Die akute Hilfe im Einzelfall stellt dabei aber immer nur die erste Stufe der Arbeit der Schwestern dar. Idealerweise sollte sie obsolet werden, indem Strukturen derart verändert werden, dass die Betroffenen ihre Lebensverhältnisse selbständig und eigenverantwortlich aufwerten können.

Ihre Tätigkeitsfelder umfassen dabei in der Einzelfallhilfe vor allem Personen – und zwar ganz vorrangig Frauen und Jugendliche –, die „von Gewalt, Mißachtung und sexueller Ausbeutung betroffen sind“. Das Spektrum reicht von Jugendlichen, die keinen Zugang zu Bildungsmöglichkeiten haben, über Frauen, die aus Zwangsstrukturen heraus oder mangels Handlungsalternativen zur Prostitution gezwungen sind oder alleinerziehenden Müttern, die ihre Situation nicht

mehr selbständig handhaben können, bis hin zu geistig Behinderten, die fördernde Unterstützung brauchen oder alleinstehenden älteren Menschen, die unter Kontaktarmut leiden. Die konkreten Hilfsangebote umfassen dabei etwa Kriseninterventionen, beratende Begleitung und pädagogische Einrichtungen aber auch Berufsvorbereitungsmaßnahmen oder klassisches Streetworking und Obdachlosenarbeit. Und natürlich spielen auch seelsorgerische Aktivitäten immer eine Rolle. Dazu kommen auf einer mittleren Ebene auch weitgreifende Maßnahmen wie etwa die Etablierung von Kreditgenossenschaften oder Vertriebsnetzwerken und schließlich, auf der globalen strukturellen Ebene, die beratende Mitarbeit in Gesetzgebungsverfahren und von der UNO koordinierten Initiativen.

Da die Schwestern in Frankfurt nur eine sehr kleine Gruppe bilden, sind sie bei strukturbezogenen Maßnahmen eher am Rande involviert. Der Schwerpunkt ihrer Sozialarbeit in Frankfurt liegt in der örtlichen Einzelfallbetreuung. Nichtsdestotrotz sind sie als Mitglieder der weltweiten Schwesterngemeinschaft auch in globale Beziehungen involviert. So bauen die Schwestern gerade eine Dependence in Albanien auf. Man orientiert sich dabei insbesondere auf den Süden Albanien, der laut Sr. Ursel zugunsten des Nordens und der Region um Tirana oft übersehen werde. Ziel sei es, die lokale Produktion hochwertiger Güter wie etwa Olivenöl und sonstige landwirtschaftliche Produkte gehobener Qualität zu stärken und unter Rückgriff auf bestehende Vertriebsnetzwerke der Schwestern, etwa in Eine-Welt-Läden, anzubieten. Die Schwestern wollen in Albanien auf diesem Weg vor allem Frauen, die sonst über den Umweg der Prostitution einen Weg aus ihrem Land suchen, eine lokale Perspektive eröffnen. Sr. Ursel und Sr. Agathe haben aus ihrem Netzwerk etwa den Architekten für das Ordensgebäude vor Ort vermittelt, nehmen aber altersbedingt nicht mehr selbst vor Ort an solchen Projekten teil – anders als Frau Bindernagel, die das Albanien-Projekt bereits mehrfach besucht hat.

Im Sinne der „Hilfe zur Selbsthilfe“ ist die weltweite Gemeinschaft der Schwestern im Geiste Jesu auch im fairen Handel aktiv. Sie bieten dabei in den jeweiligen Herstellungsländern Ausbildungsmöglichkeiten an und unterhalten teils

auch Werkstätten. Ihre wichtigste Funktion ist es aber, wie auch beim Albanien-Projekt, ihr weltweites Netzwerk als Vertriebsnetz zur Verfügung zu stellen, so dass die lokalen Produzenten, die oft im Inland keine oder nur kleine Absatzmärkte haben, weltweit verkaufen können, dabei aber durch die Umgehung von Zwischenhändlern nur vergleichsweise geringe Distributionskosten aufbringen müssen. Das erklärte Ziel dieses Systems ist es, letztlich nur den Anstoß für selbsttragende Produktionsgemeinschaften zu geben. Indem gezielt benachteiligte Frauen, etwa Prostituierte oder Drogensüchtige, angesprochen werden, sollen diese zur Unabhängigkeit angeleitet werden und so spätestens der nachfolgenden Generation durch die Sicherung einer materiellen Grundlage schließlich der Zugang zu moderner Bildung ermöglicht werden. Wie auch in der Literatur immer wieder betont wird, sind die globalen Verflechtungen und Absatzmöglichkeiten, die der faire Handel für die Produzenten mit sich bringt, oft der erste Schritt in einem langfristigen strukturellen Wandlungsprozess (Raschke 2010).

Typisch ist hierfür ein Beispiel aus Thailand. Hier unterhalten die Schwestern ein Arbeitsprojekt für Frauen, die beispielsweise ehemals Prostituierte waren oder HIV positiv sind. Sie stellen hier Textilprodukte von Kosmetiktaschen bis hin zu Stofftieren her. Vorrangige Zielsetzung ist es dabei auch hier nicht, ein permanentes Hilfsprogramm anzusiedeln, sondern, so Sr. Ursel, „den Stein ins Rollen zu bringen“. Das erste große Ziel ist es, das Projekt wirtschaftlich selbsttragend zu machen und den Frauen ein Gefühl der Unabhängigkeit zu bieten:

„Die kriegen von uns keine Almosen, sondern Arbeit, die bezahlt wird.“

Das Fernziel ist aber, dass die Kinder der beschäftigten Frauen schließlich die Schule besuchen können, um so vermittels eines wachsenden Bildungsstandards einen grundlegenden Strukturwandel in Gang zu bringen. Denn, so noch einmal Sr. Ursel, „mit dem ABC fängt es an.“ Die Frankfurter Schwestern sind schließlich am Ende der Kette des fairen Handels insoweit integriert, als sie immer wieder auf lokalen Veranstaltungen Verkaufsstände für die weltweit hergestellten Produkte anbieten und darüber hinaus Dritte anwerben, es ihnen in ihrem Umfeld gleichzutun – etwa im eigenen Geschäft einige Regalmeter für die fair gehandelten Erzeugnisse bereitzustellen.

Das Hauptaugenmerk der Schwestern ist in Frankfurt aber die lokale Einzelfallarbeit, wie am folgenden Beispiel exemplarisch gezeigt werden soll. Der Kontakt zu jeglichen „Fällen“ entsteht immer über die Integration in das lokale Netzwerk vor Ort. Es besteht etwa über die kostenfreie Hausaufgabenbetreuung der Kontakt zu den örtlichen Schulen. Auf diesem Wege wurden die Schwestern zu einer wichtigen Anlaufstelle für Lehrer, die bei Kindern problematische Lebens- oder Entwicklungsverhältnisse ausmachen. Die Schwestern können dann wiederum auf ihre eigenen Kontakte, von Behörden, über die Kirche bis hin zu privaten Helfern, zurückgreifen, um fallspezifische Hilfestellung zu leisten.

So kam beispielsweise eine Grundschullehrerin auf die Schwestern zu, weil ein afghanisches Schulmädchen im Unterricht verhaltensauffällig geworden sei. Die Schwestern besuchten die Familie und fanden eine alleinerziehende Mutter vor, die kein Deutsch sprach und mit ihren vier Kindern in einer Wohnung mit erheblichem Schädlingsbefall lebte, als Mobiliar nichts als ein paar Matratzen und eine Kochplatte. Der erste Schritt war, eine neue Wohnung zu finden, die schließlich aus Kirchengut in Frankfurter Innenstadtlage zur Verfügung gestellt werden konnte. Aus Beständen des Ordens und aus der lokalen Kirchengemeinde konnte Mobiliar beschafft werden und beim Orden angestellte Handwerker reisten schließlich eigens an, um die Möbel in der neuen Wohnung anzupassen und einzurichten.

Die Erschließung einer unbelasteten Wohnsituation war aber, so Doris Bindernagel, die in diesen Prozess stark involviert war,

„letztendlich auch nur der Anfang. Denn viele Probleme, die innerfamiliären, wurden natürlich mit umgezogen.“

Der älteste Sohn der Familie war gewalttätig gegenüber seinen Geschwistern und seiner Mutter und ist unterdessen in einer Jugendeinrichtung untergebracht. Die Mutter war psychisch erkrankt und entsprechend kompliziert war die Lebensführung für die Kinder. Zumal sich, etwa im Falle der ältesten Tochter, die zum Zeitpunkt der Ereignisse gerade einmal dreizehn Jahre alt war, weitere Belastungen aus dem Ersatzhandeln für die Mutter ergaben. Die Mutter sprach damals kein Deutsch und entsprechend musste die älteste Tochter Schriftverkehr

und Telefonate verrichten und rutschte dadurch zusehends in die Rolle einer Ersatzmutter. Dazu Sr. Ursel:

„Die ist dreizehn. Aber wenn Sie die reden hören, dann denken Sie, die ist vierundzwanzig. Sie macht das nicht und sie unterschreibt das auch nicht. Da sagte die Dame vom Jugendamt: ‚Brauchst du auch nicht Mädchen, du bist dreizehn. Das unterschreibt Deine Mutter, damit wir uns klar verstehen.‘ Und dann bin ich, zum Beispiel, an einem Morgen auch nicht in der Messe gewesen, sondern habe mein Auto geschnappt, bin zu der Wohnung gefahren, habe die eingeladen, bin zur Klinik, zur Uniklinik gefahren. Wie heißt das, zur neuropädiatrischen Abteilung, wo die Kinder getestet wurden. Ich habe dann die ganze Zeit bei der Mutter gesessen, damit die mir dann auch nicht abhauen da, sondern das auch durchhalten. Wieder zurückgefahren, wieder in die Wohnung, dann kam das Jugendamt noch dazu und andere Leute dazu. Dann haben wir noch mal zwei Stunden in der Wohnung gesessen, bei einem Hilfestgespräch. Als ich dann abends wiederkam, war gerade noch Zeit, dass wir die Vesper beten konnten. Da war der Tag gelaufen. Das ist, wie unsere Spiritualität unseren Alltag bestimmt.“

Schließlich bekamen die Kinder und die Mutter jeder für sich medizinische Unterstützung.

Hieran zeigt sich, wie das Vorbild von Jesus als sorgendem Hirten praktisch seine Umsetzung findet. Dieses Beispiel ist dabei typisch für das Vorgehen und den gesamten Ansatz der Schwestern. Durch ihre Arbeit sind sie in ihrem Viertel als Ansprechpartner bekannt. So nutzen sie nach Bedarf fallspezifisch ihr Netzwerk um Strukturen zu verändern – im gezeigten Beispiel „im Kleinen“ hinsichtlich der Wohnsituation –, lassen ihre Tätigkeit damit aber nicht enden, sondern bemühen sich stets, auch sonstige Hemmnisse, die einer freien und selbstbestimmten Lebensführung ihrer Klienten im Wege stehen, möglichst gut beizukommen. Dabei gehen sie über Vorgaben der spirituellen Tagesgliederung hinweg. Das ist aber für sie als Ordensschwestern gerade kein Widerspruch zu einer geistlich geprägten Lebensführung, sehen sie doch, wie oben geschildert, hierin vielmehr eine Übertragung des Gottesdienstes von der Kirche in den Alltag und zugleich eine Möglichkeit, „näher an Gott“ zu sein, der sich in jedem einzelnen

Menschen als dessen ebenbildliche Ikone offenbare. Ihr Gottesdienst ist ihre tägliche Arbeit als „Hirtinnen“: Die Gemeinde neu aufbauen, verändern und neu beleben, fair gehandelte Produkte verkaufen, Kontakte vermitteln und vor allem die Lebenssituation von Menschen in ihrer unmittelbaren Umgebung verbessern, die dies in ihrer jeweiligen akuten Lage nicht aus eigener Kraft zu tun vermögen.

## **4.4 Vorbilder**

In beiden hier untersuchten sozialchristlichen Gemeinschaften ließen sich religiöse Ideen nachweisen. Diese zeigen sich, ganz im Sinne der eingangs geschilderten Ordenstradition, sich über die Nachfolge Christi zu definieren, jeweils in der Orientierung am Vorbild einer ganz eigenen Christologie. Es gibt also ein bestimmtes Jesusbild, dem eine orientierende Funktion für alle Handlungen zukommt. Dabei zeigt sich aber zugleich auch, dass es sich dabei durchaus um eine Projektionsfläche für im Detail sehr unterschiedliche Ansätze handelt. Jesus wurde hier einerseits als Widerstandskämpfer gesehen, andererseits als Hirte ganz im Einklang mit der Tradition der Orden als Gemeinschaften, die sich mit den Armen und Schwachen der Gesellschaft solidarisieren. Einerseits als jemand, der bestehenden Strukturen entgegen tritt, andererseits als jemand, der innerhalb eines festen Gefüges seinen sorgenden Dienst verrichtet.

Beiden gemein ist aber, dass sie weniger versuchen, eine gewachsene Tradition des Christentums fortzuführen, sondern dass sie vielmehr durch die Orientierung am Ursprung des christlichen Glaubens, an der Person Jesus Christus und ihrem jeweiligen Verständnis von dessen Handeln, versuchen, unmittelbar an den Wurzeln des Christentums anzuknüpfen. Genauso, wie sie dafür eine sehr freie Deutung der Figur Jesus Christus vornehmen, werden auch andere Motive der christlichen Tradition umgedeutet. Das zeigte sich etwa am Motiv des Opfertodes Christi und der Auferstehung. Die untersuchten Gemeinschaften kommen damit durchaus der in der Einleitung zu diesem Kapitel geschilderten Rolle als geradezu idealtypische Innovatoren und interne Kritiker innerhalb der Kirchen nahe, wengleich unklar ist, wie die Amtskirchen mit derart tiefgreifenden Neuinterpretationen zentraler Glaubenssätze umgehen könnten. Entsprechend dieser auffälligen Parallelen der beiden Gemeinschaften hinsichtlich der Quelle ihrer religiösen Ideen und ihres für neue Auslegungen offenen Umganges mit der christlichen Überlieferung, finden sich im Vergleich auch zahlreiche weitere Gemeinsamkeiten.

Am markantesten ist dabei sicherlich, dass religiöse Ideen für das soziale Handeln außerhalb der Gemeinschaft nur als hintergründige Motivation auftreten.

Eine bewusste Artikulation dieser Ideen spielt nicht nur keine Rolle, sondern wird vielmehr bewusst vermieden. Dahinter steht einerseits die Erfahrung, dass dies eher ablehnende Reaktionen hervorruft, andererseits der Umstand des hohen Grades an fachlicher Professionalisierung in den Gemeinschaften. Auch ein gläubiger Ökonom argumentiert im Austausch mit Unternehmen eher fachlich, als in Referenz auf die christliche Tradition.

Dabei kann die interne Rolle religiöser Ideen aber sehr groß sein. Sie kommt einerseits, wie sich beim Pankratiuskonvent gezeigt hat, als eine Art normativer Rahmen zum Tragen, der vorgibt, welche Tätigkeitsfelder oder Projekte für die Gemeinschaft überhaupt relevant sind. Und andererseits können sich, wie bei den Schwestern im Geiste Jesu gezeigt wurde, bestimmte Ideen zu einer regelrechten Aufforderung entwickeln, die Hemmschwellen des Handelns zu überwinden vermag. Wenngleich religiöse Ideen hier also in säkularen Kontexten nicht artikuliert werden, so bestimmen sie doch das Profil dieser Gemeinschaften und spielen eine erhebliche motivationale Rolle für deren Handeln.

Es bestätigt sich hier auch empirisch die oben bereits in der einschlägigen Literatur erwähnte Tendenz der Orden und ordensähnlichen Gemeinschaften, zwar zu schrumpfen, aber zugleich auch ihre Gestalt zu wandeln. Es handelt sich hier um eindeutig intentionale Gemeinschaften, die sich nicht mehr von der Welt abschotten, sondern sich vielmehr innerhalb säkularer Umfelder ansiedeln und die weniger weltablehnende Asketen, als Gläubige mit bestimmten gesellschaftspolitischen Ansprüchen anziehen. Dabei zeigte sich in beiden untersuchten Gruppen ein Wandel unter den Mitgliedern. Es ist jeweils noch eine frühere Generation präsent, die schon viele Jahrzehnte zur Gemeinschaft gehört und sich auf Lebenszeit daran gebunden hat – vor allem mit dem Ziel, dort den eigenen Glauben praktisch zu verwirklichen. Die jüngere Generation schließt sich den Gemeinschaften viel eher an, weil sie eine Kongruenz zu den eigenen gesellschaftspolitischen Ansprüchen sieht. Da es sich um religiös sehr musikalische Individuen handelt, wählen sie Gemeinschaften, die den Glauben mit diesen Ansprüchen zu verbinden verstehen. Sie betonen aber ausdrücklich, dass es sich dabei für sie nicht um ein Lebensprojekt handeln muss. Die jüngere Generation ist hier



vielmehr bereit, sich jederzeit einer anderen Lebensform zuzuwenden, wenn die erwähnte Kongruenz zu den eigenen, später einmal vielleicht gewandelten Zielen nicht mehr gegeben ist.

Es gibt aber auch einen entscheidenden Unterschied zwischen den beiden Gemeinschaften festzuhalten. Während der Pankratiuskonvent Vorbild für ein anderes Leben sein will und erhebliche Kritik an der gegenwärtigen Gesellschaft übt, vertreten die Schwestern im Geiste Jesu hier einen weniger utopischen, sondern vielmehr sachlich-realistischen und thematisch auch engeren Zugang. Sie suchen vor allem, bestehende Strukturen so zu entwickeln, dass benachteiligte Kinder, Jugendliche und Frauen selbständiger leben können. Die unterschiedlichen Christologien des Widerstandskämpfers und des guten Hirten für die Armen und Schwachen finden hierin ihren deutlichen Niederschlag.

Insgesamt überwiegen aber die Gemeinsamkeiten innerhalb der sozialbewegten Gemeinschaften. Die Orientierung an dem Vorbild einer je spezifischen Christologie, die als hintergründige Motivation für das gesamte soziale Handeln der Gemeinschaft dient, eint diese Gruppen. Die Stoßrichtung dieses Handelns mag unterschiedlich sein, aber die Konsequenz, die aus der Erfahrung der Existenz als tiefgläubige Akteure in einer säkularisierten Gesellschaft gezogen wird, ist das zweite zentrale gemeinsame Merkmal: Es ist die Erkenntnis, dass außerhalb der religiösen Sphäre religiöse Rede, unmittelbar religiös gefärbtes Agieren, um dieses so markante Bild hier ein letztes Mal zu bemühen: „Mauern“ aufbaut. In beiden Gemeinschaften lässt sich als Konsequenz daraus ein hohes Maß an fachspezifischer Professionalisierung nachweisen. Diese kann etwa juristischer, ökonomischer oder sozialarbeiterischer Natur sein. Die Anliegen und Projekte der sozialbewegten Gruppen werden auf Basis dieser Fachkenntnisse umgesetzt. Die religiösen Ideen sind dabei hintergründig motivierend. Sie werden gruppenintern artikuliert und diskutiert, werden gruppenextern in säkularen Handlungskontexten aber ganz bewusst nicht direkt geäußert.

## 5 Fundamentalistische Gemeinschaften

### 5.1 Vorbemerkung

Der Begriff „Fundamentalismus“ ist ebenso schillernd wie in seinem genauen Gehalt mit zahlreichen Unklarheiten befrachtet (Hemminger 1991a: 5 ff.; Ebertz 1992: 11; Bielefeldt und Heitmeyer 1998: 11 ff.; Riesebrodt 2005: 13 f.). So wird er unter anderem als politische Floskel gebraucht („die grünen Fundis“) oder als begrifflich unsaubere Zuschreibung („hinduistische Fundamentalisten“), wie auch als regelrechte Kampfansage, wenn etwa in Leitartikeln einmal mehr allgemein die Rede von „religiösen Fundamentalisten“ ist. Der Begriff ist aber allein schon aufgrund seiner weiten Verbreitung für die religionssoziologische Arbeit unumgänglich. So argumentiert auch Riesebrodt (2005: 15):

„Ich halte nicht zuletzt deshalb am Fundamentalismusbegriff fest, da er sich in der Umgangssprache nun einmal eingebürgert hat. [...] Will man als Wissenschaftler versachlichend auf die öffentliche Diskussion einwirken, dann sollte man sich nicht durch Sprachverweigerung selbst isolieren.“

Dem ist zuzustimmen. Es muss aber zunächst der vieldeutige Begriff geklärt und eindeutig verwendbar gemacht und das Verbindende der so unterschiedlichen fundamentalistischen Gemeinschaften aufgezeigt werden, um den gängigen Begriff auch wissenschaftlich sinnvoll nutzen zu können. Was ist also unter Fundamentalismus im religionssoziologischen Kontext zu verstehen?

Es handelt sich beim Fundamentalismus um eine Wortschöpfung christlicher Provenienz, und zwar aus dem amerikanischen Protestantismus. Dort führten orthodoxe Gruppen zu Anfang des 20. Jahrhunderts den Begriff ein – eine Referenz auf die Tatsache, dass sie an den Grundlagen (englisch: „fundamentals“) ihres Glaubens, also allen voran der Bibel, unverbrüchlich festhalten wollten. Sie sahen damals eine Gefahr in der sich entwickelnden historischen Bibelkritik und liberalen Tendenzen einerseits in der Gesellschaft als Ganzes und anderer-

seits im Christentum im Speziellen (Oesch 1988). In der Folge verfassten amerikanische Theologen des Princeton Theological Seminary und des Westminster Theological Seminary in Philadelphia „eine weit verbreitete Reihe von Traktaten (Auflage drei Millionen!) mit dem Titel, „The Fundamentals: A Testimony to the Truth““ (Larsen 2005: 70; ähnlich auch Palaver 1988: 44; Küenzlen 1991: 198; Ebertz 1992: 11 f.; Heitmeyer und Bielefeldt 1998: 11).<sup>21</sup> Eine größere Verbreitung fand der Begriff jedoch erst in der Folge durch einen tendenziösen Artikel des Journalisten Curtis Lee Laws aus dem Jahre 1920, der die von ihm erstmals so titulierte „Fundamentalists“ als mutige Streiter für eine in seinen Augen gute Sache lobte (wiedergegeben nach Larsen 2005: 70; dort auch Verweis auf Furniss 1954; Sandeen 1970; Riesebrodt 1990).

Nach wie vor gilt der unkritische Rückbezug auf eine ursprüngliche, möglichst unverwässerte Glaubenswahrheit als zentrales Merkmal des religiösen Fundamentalismus. Wie die amerikanischen protestantischen Fundamentalisten vor einem guten Jahrhundert, so berufen sich auch alle heutigen religiösen Fundamentalisten auf eine als unverbrüchlich geltende Wahrheit, sei es eine überlieferte Schrift wie die Bibel oder der Koran, oder eine als ursprünglich geltende Tradition, wenn eine Gemeinschaft etwa bemüht ist, der christlichen Urgemeinde oder den Sitten zu Lebzeiten des Propheten Mohamed nachzueffolgen.

Ein solcher ideologischer Rückzug in eine idealisierte Vorzeit ist dabei kein neuartiges Phänomen, sondern findet sich in der Religionsgeschichte immer wieder. Er ist weder auf kleine Gemeinschaften wie die hier untersuchten, noch allein auf das Christentum beschränkt. So entwickelte sich etwa die arabische Welt von Beginn des muslimischen Zeitalters an zu einer für ihre Zeit herausragenden Blüte der wissenschaftlich orientierten Naturerkenntnis im Anschluss an die klassische griechische Philosophie. Das dort vorherrschende weltoffene und tolerante Klima währte jedoch nur so lange, bis äußere Bedrohungen zunahmen. Als um das Jahr 1050 herum nomadische Reiterheere diesem Kulturraum schwer zusetzten, fand ein abrupter Wandel statt: „Die islamische Kultur wendet sich

---

<sup>21</sup> Unter einem Traktat versteht man heute in Freikirchen kleinere Erläuterungen zentraler Glaubensgehalte, die meist in Form von Flyern vor Ort ausliegen und bisweilen auch öffentlich verteilt werden.

nach innen und sucht ihr Heil in der Rückkehr zu alten Glaubenswahrheiten, die in einer unsicheren, in Unordnung geraten[en] Welt festen Halt bieten.“ (Cohen 2010: 72) Die folgende Periode war von einer strikten Abgrenzung zur Außenwelt und wortwörtlichem Schriftverständnis geprägt.

Man sollte aber nicht in die Falle geraten, religiösen Fundamentalismus vor diesem Hintergrund als eine überkommene Form des Glaubens oder als ein anti- oder unmodernes Phänomen zu verstehen. Fundamentalismus ist kein gegen die Moderne gerichteter Reflex, sondern vielmehr eine Art, mit der Moderne umzugehen (Duschinsky 2012; Hendrich 2013: 26 f.). Er greift zwar auf die Tradition zurück, interpretiert sie aber im Lichte aktueller Erfahrungen, eignet sie sich neu an, gewichtet anders und argumentiert auf zumeist bis dahin unbekannte Weise und schafft damit, so paradox es klingen mag, etwas Neues. Der vermeintlich antimoderne Reflex ist tatsächlich untrennbar mit der Moderne verwoben.

Auf diesen Zusammenhang machen auch zahlreiche Autoren aufmerksam, denen zufolge die „Reduktion von Komplexität“ als Antwort auf ein „Verbindlichkeitsdefizit“ das zentrale Element ist, aus dem sich die Anziehungskraft des Fundamentalismus erklären lässt (Niewiadomski 1988: 200 f.; Beinert 1991: 57 ff.; Hemminger 1991b; Hahn, Bergmann und Luckmann 1993: 11; Riesebrodt 1998 und 2005; Remele 2005). Demnach ist der Grund für das Aufkommen des Fundamentalismus in den Ambivalenzen der Moderne zu finden. Eine entzauberte Welt, um hier einmal das berühmte Wort Max Webers aufzugreifen, in der viele Menschen Erfahrungen von Entheimatung und Vereinzelung machen, in der ein System der Sinnggebung über Produktion und Konsumtion hinaus manchem fehlt: All jenes sind Verheißungen einer modernisierten und zivilisierten Zukunft, die zwar teils in technischer, jedoch nicht immer in sozialer Hinsicht eingelöst sind und nach Antworten verlangen (Bielefeldt und Heitmeyer 1998). Der religiöse Fundamentalismus eröffnet hier eine für manchen verlockende Option. Er bietet eine ganz andere, kohärent-sinnhafte Deutung der Wirklichkeit, wenn er etwa das genügsame Leben in Familie und Gemeinde einem karriereorientierten Dasein entgegenstellt und gleichermaßen, wenn für die kaum mehr zu durchdringende Menge an verfügbarer Information ein einzige schriftliche Quelle als

allein maßgebliche Alternative angeboten wird. So lässt es sich für manchen scheinbar finden, das berühmte „richtige Leben im falschen“. Und so sieht auch Hemminger (1991b: 168) die Ursachen für die Hinwendung zum Fundamentalismus darin, dass Menschen „Auswege aus der Enge und Hohlheit des ‚wissenschaftlichen Weltbilds‘ und aus dem praktischen Scheitern eines ‚modernen Lebens‘“ suchen.<sup>22</sup>

Diese vereinfachende Tendenz wird noch dadurch bestärkt, dass fundamentalistische Glaubensgehalte nicht deutungsoffen sind. Sie zeichnen sich durch ein ausgesprochen hohes Maß an Verbindlichkeit aus, was sie zwar einerseits zu einer Last für den Einzelnen machen kann, da sie keine Schlupflöcher bieten, die Handlungsfreiheiten eröffnen würden. Andererseits aber kann auch das als Vorteil empfunden werden – nämlich immer dann, wenn man nicht damit rechnen muss, dass was heute galt, morgen schon wieder überholt ist. Normativer Druck wird von Fundamentalisten als Preis für Verbindlichkeit mitunter gerne in Kauf genommen (Hahn 1997: 27).

Mit diesem Grundphänomen des Fundamentalismus, moderner Vielfalt und Offenheit fundamentalistische Eindeutigkeit entgegenzusetzen, gehen weitere typische Begleiterscheinungen einher. Allen voran ein manichäisches Weltbild,

---

<sup>22</sup> Damit reißt Hemminger übrigens auch ein wichtiges Thema zumindest des protestantischen Fundamentalismus an: Die Bibel wird hier auf wortwrtliches Tatsachenniveau emporgehoben, was bisweilen zu eigenwilligen Deutungen historischer Zusammenhänge und wissenschaftlicher Befunde fhrt. Gerade in der Konfrontation mit einem verwissenschaftlichten Weltbild, das bisweilen auch Züge einer wenig selbstkritischen Ideologie annehmen kann, sieht Hemminger eine wichtige Quelle des Fundamentalismus, der erst in einem solchen Umfeld Phänomene wie den Kreationismus hervorbringen kann. Letzterer ist ein fast schon unumgängliches Thema, wenn von christlichem Fundamentalismus die Rede ist. Da er für die vorliegende Arbeit jedoch keine besondere Relevanz hat, seien interessierte Leser auf die nachfolgende Literatur verwiesen: Hemminger 1991b, darin grundlegende Informationen zur Geschichte des Kreationismus sowie Überlegungen hinsichtlich der dahinter stehenden Weltbilder. Hemminger informiert hier auch über die Binnenstruktur der kreationistischen Szene, mit einem Schwerpunkt auf der Situation in Deutschland und deren Bezug zur Lage in den USA. Hemminger spricht hier davon, dass „der deutsche Kreationismus als kulturell-religiöser Import aus den USA gelten“ müsse (ebd.: 174). Des Weiteren grundlegende Informationen bei Heine 2011 sowie eine kommentierte Literaturbesprechung bei Kummer 2010 und ein gesamteuropäischer Überblick bei Blancke et. al. 2013. Die Lehre vom Kreationismus ist übrigens, das sei hier nur angemerkt, in ihrem ehemaligen Hauptverbreitungsland, den USA, im Rückzug befindlich. Man hat sich dort darauf verlegt, die Idee des „Intelligent Design“ als gleichwertiges Pendant zur Evolutionstheorie zu propagieren, die nurmehr parallel unterrichtet werden sollen (Pally 2010: 201 und 2011).

also ein radikaler Dualismus von Gut und Böse, demzufolge die eigene Gemeinschaft die gute Seite im Kampf gegen eine dem Bösen verfallene Umwelt repräsentiert (Schifferle 1991: 67). Das wird schon durch die rigorose Unbedingtheit des Glaubens evoziert. Denn wenn es nur eine einzige Wahrheit gibt, muss alles andere unwahr und schlecht sein: Auch Kritiker am fundamentalistischen Glauben können demnach für den Fundamentalisten nur falsch liegen, da sie aus seiner Perspektive in der Unwahrheit leben. In diesem Zusammenhang kann man von regelrechten „Immunisierungsstrategien“ gegen gegenläufige Fakten sprechen (Beinert 1991: 56).

Wie Riesebrodt (2005: 23) ausführt, setzen Fundamentalisten dem gängigen fortschrittsbetonten Weltbild oft eine Deutung der Menschheitsgeschichte als einen Prozess des Verfalls entgegen, als sukzessiven Abfall vom Glauben: „Was Modernisten Fortschritt nennen, gilt Fundamentalisten als Dekadenz.“ Auch da rein fügt sich das manichäische Weltbild, in dem Agenten von außen als satanische Bedroher der wahren Gesinnung gedeutet werden können. Die fundamentalistische Gemeinschaft erscheint aus diesem Blickwinkel als letzte Bastion des Wahren und Guten.

Diese besondere Selbstdeutung als eine Gemeinschaft von Rechtschaffenen – je nach konkreter Ausformung des Glaubens kann das auch noch gesteigert werden zu einem Selbstbild als einer Gemeinschaft der Erwählten oder gar der Heiligen – bedingt es, dass sozioökonomische Unterschiede in fundamentalistischen Gemeinschaften oft an Bedeutung verlieren. Einkommen oder Bildung treten hinter den gemeinsamen religiösen Bezugsrahmen zurück. Dieses innere Zusammenrücken verstärkt wiederum die Tendenz zur Abgrenzung nach außen. Das kann bis zur Entstehung fundamentalistischer Parallelstrukturen von Geschäften, Bildungseinrichtungen und dergleichen mehr gehen, durch die eine möglichst glaubenskonforme Lebensführung unterstützt werden soll. Ein Kontakt zur Umwelt findet dann oft nur noch in Form „schlagender Missionsimpulse“ statt (Niewiadomski 1988: 201 ff.).

Die Unbedingtheit fundamentalistischer Überzeugungen führt außerdem dazu, dass auch Moral, Politik, Wissenschaft, kurz: alle Bereiche des Lebens nicht als

selbstbestimmt, sondern vielmehr als unmittelbar unter dem Diktat der einen unumstößlichen Wahrheit des Glaubens stehend verstanden werden. Wenngleich also Fundamentalismus oft als vielleicht religiös unterfüttert, in Wahrheit aber politisch motiviert gedeutet wird, geht diese Einschätzung doch fehl. Es geht damit auch kein soziales oder ökonomisches Engagement ursächlich einher. Religiösen Fundamentalisten geht es vor allem Anderen um die Einhaltung, Pflege und Weitergabe des einen, wahren Glaubens durch eine außergewöhnlich stringente und konsequente Lebensführung. Das wiederum kann natürlich ursprünglich nicht intendierte Folgen in allen Lebensbereichen haben, durchaus auch in der Politik. Wenn Fundamentalisten politisch oder gar kriegerisch aktiv sind, so liegt das aber eben nicht daran, dass politisches Engagement ein inhärenter Teil ihres Glaubens wäre. Vielmehr betrachten sie die Politik als dem Glauben nachgeordnet und seiner Logik unterworfen.

Ein letzter Punkt, der sich in allen fundamentalistischen Bewegungen wiederfindet, sei noch erwähnt: ein radikaler Patriarchalismus, demzufolge eine heilige Ordnung gegeben ist, in der die Frau für Heim, Herd und Kinder zuständig ist. Gleichzeitig wird die Superiorität der Männer propagiert. Frauen gelten dagegen als magische Verführerinnen, weswegen auch fast alle fundamentalistischen Strömungen Kleidungsvorschriften für Frauen propagieren, sei es der Schleier oder der lange Rock (Riesebrodt 2005: 25). Alternativ gibt es die Sichtweise, die Frau sei dem Mann an Würde ebenbürtig, einerseits durch ihre wichtige Rolle für das Funktionieren der Familie, andererseits, da sich ihr Status dieser Denkfürge zufolge aus dem ihres Mannes ergibt (Larsen 2005: 76 f.). Beide Varianten des fundamentalistischen Rollenbildes können sich kaum mit der Idee der Gleichberechtigung von Mann und Frau anfreunden – das sei unnatürlich und schade mithin den Familien.

Dieses Denken rührt zunächst einmal daher, dass die Ursprünge der monotheistischen Religionen, aus denen auch die maßgeblichen fundamentalistischen Strömungen hervorgegangen sind, tatsächlich patriarchalisch geprägten Zeiten entstammen. Es hat darüber hinaus aber auch einen lebenspraktischen Effekt.

Die Geschlechterrollen und die Abgrenzungen von ehemals klar den Geschlechtern zugeordneten Sphären wurden in den vergangenen Jahrzehnten diffuser und lösten sich teils auf. Dieser soziale Wandel ist ein für das Individuum und die Gesellschaft sehr anspruchsvoller Prozess, geht er doch mit einer weitreichenden Neuordnung tradierter Rollenbilder und grundlegender sozialer Strukturen einher. Diesen Mühen setzt der Fundamentalismus eine einfache und aus fundamentalistischer Perspektive vor allem auch altbewährte Struktur entgegen. Das patriarchalische Familienideal ist also letztlich nur eine weitere Seite der für den Fundamentalismus so zentralen Reduktion der Komplexität, die den Strukturveränderungen in einer modernen Gesellschaft entgegengehalten wird.

Wir können also festhalten: Fundamentalisten berufen sich auf eine vermeintlich ewige und allgültige religiöse Tradition. Es handelt sich beim religiösen Fundamentalismus aber nicht um eine Amalgamierung religiöser und politischer Agenden, sondern vielmehr um eine ursächlich moderne religiöse Erscheinung. Denn fundamentalistische Glaubensformen ermöglichen es, durch stark vereinfachende Bezugssysteme Ordnung in eine unübersichtlich gewordene Wirklichkeit zu bringen. Erst durch diesen Zusammenhang lässt sich die Anziehungskraft fundamentalistischer Glaubensgemeinschaften auch soziologisch sinnhaft deuten. Neben diesem Grundmuster gibt es weitere damit verbundene Indizien, die typisch für den religiösen Fundamentalismus sind: Ein manichäisches Weltbild, patriarchalische Idealvorstellungen und die Tendenz, mehr oder minder streng abgegrenzte Subkulturen herauszubilden, in denen es leichter fällt, den strengen moralischen Normen der Gemeinschaft gerecht zu werden. Und wenngleich mit alledem auch soziale oder politische Forderungen einhergehen mögen, so hat für Fundamentalisten der Glaube strikte Priorität vor irdischen Belangen.



## **5.2 Fallstudie: Grace People**

### **5.2.1 Charismatische Freikirchen**

Ein schmuckloser Hauseingang im Berliner Süden, dahinter anscheinend nur Büroräume. Hat man sich etwa in der Adresse vertan? Das dürften sich schon viele gefragt haben, die zum ersten Mal in der Gemeinde der Grace People zu Gast sind. Das unscheinbare Äußere überrascht, zumal, wenn man mit dem Wissen ankommt, es hier mit einem der wenigen im Wachstum befindlichen Zweige des Christentums in Deutschland zu tun zu haben, nämlich einer charismatischen Freikirche. Wenn hier von charismatischen Freikirchen die Rede ist, so sind zunächst beide Bestandteile dieses Begriffspaares zu erläutern: Was meint „charismatisch“, was ist eine „Freikirche“?

Selbst in der Fachliteratur finden sich in den Abschnitten über Charismatiker oft keine abgrenzenden inhaltlichen Merkmale gegenüber der klassischen Pfingstbewegung (Geldbach 2005: 278 f.). Hilfreich ist die von Liebsch (2001: 55, Fußnote 105) vorgeschlagene Unterscheidung. Danach ist der „Grundtypus“ des protestantischen Fundamentalismus in der Gegenwart der Evangelikalismus. Bei den Charismatikern kommen so genannte Geistesgaben wie der Glaube an spontane Wunderheilungen hinzu und im Pfingstlertum wird dieses charismatische Modell durch die Zungenrede, also das Reden in fremden, dem entrückt Redenden unbekanntem Sprachen oder gar imaginierten fremdartigen Lautfolgen, ergänzt (Jennings 2014). Die Pfingstler tragen ihren Namen daher nach dem neutestamentlichen Pfingstwunder, im Zuge dessen die Apostel nach biblischer Überlieferung auf wundersame Weise durch das Wirken des Heiligen Geistes in unterschiedlichen Sprachen ihrer Missionstätigkeit nachgehen konnten (Apg 2, 1–13). Es gibt für diese extrem anpassungsfähigen und wandelbaren Glaubensformen keine zentralen Organisationen und mithin auch keine gesicherten Statistiken. In der einschlägigen Literatur ist im Mittel von circa einer halben Milliarde Pfingstlern und Charismatikern weltweit die Rede (Geldbach 2005: 280; Graf 2006: 21 f.).

Die hier untersuchten Grace People verstehen sich selbst als eine charismatische Gemeinschaft. So zählt etwa der Pfarrer „die Früchte des Heiligen Geistes“ zu den für die Gemeinde zentralen Themen. Dieses Element ist hier aber nicht so stark ausgeprägt wie in einigen strikt pfingstlerischen Gemeinden. Phänomene wie die Zungenrede spielen hier keine nachweisbare Rolle – damit deckt sich die Selbstbeschreibung der Grace People als charismatische Gemeinde mit der vorstehenden Begriffsklärung nach Liebsch. So schilderte etwa Tatjana, eine junge Frau aus der Gemeinde, eine charismatische Erfahrung wie folgt:

„Es war so, dieser Geist kommt und das war so schön, das war so, man bekommt sofort Freude und im Herz ist es so schön. Und dann ist man so wirklich froh, fröhlich, so schön, als ob du in Harmonie mit dir selbst bist und deine Seele und alles kommt zusammen und es ist so viel Liebe drinnen.“

Es handelt sich dabei also eher um eine besondere Qualität der Erfahrung, denn um eine Form der Entrückung, wie sie etwa in der Zungenrede zum Ausdruck kommt.

Der Begriff „Freikirche“ stellte ursprünglich, etwa ab dem 19. Jahrhundert, eine begriffliche Abgrenzung zu den Staatskirchen dar. Der Begriff „Kirche“ war damals durch die Staatskirchen bereits besetzt, und zwar sowohl durch die Kirche als die etablierte Gemeinschaft von Christen, als auch durch die Kirche als das Bauwerk, in welchem diese ihren Gottesdienst feierte. So hält Geldbach (2005: 32) für den deutschen Raum fest: „Neue Gruppierungen, die im 19. Jahrhundert auftraten, wollten gerade nicht Kirche, sondern ‚Gemeinde‘ sein, man kam in ‚Kapellen‘, nicht in Kirchen zusammen.“

Der Begriff entbehrt seit der Abschaffung der Staatskirchen durch die Weimarer Reichsverfassung von 1919 seines ursprünglichen Sinnes, wird aber dennoch weiter genutzt, da weitere Konnotationen damit verbunden sind, die nach wie vor zutreffen: Etwa die Ideen der freiwilligen Mitgliedschaft Erwachsener und des Priestertums aller Gläubigen, im Gegensatz zur hierarchisch organisierten Kirche mit Lehramt, Ordination und Kindertaufe.

Heute sind Freikirchen in mindestens zweierlei Hinsicht „frei“: Einerseits institutionell ungebunden an irdische Mächte, dadurch aber andererseits auch in wirtschaftlicher Hinsicht frei von staatlich organisierter Unterstützung. Freikirchen erheben keine Kirchensteuer, sondern finanzieren sich ausschließlich auf Spendenbasis. Manche Freikirchen sind als Körperschaften des öffentlichen Rechts anerkannt und könnten somit zwar eine Kirchensteuer über die Finanzämter erheben lassen. Sie tun dies aber aus zwei Gründen nicht (Geldbach 2005: 119). Einerseits wollen sie als Freikirchen auch weiterhin frei von Verquickungen mit staatlichen Instanzen bleiben, um jedweder Einflussnahme der Politik auf ihren Glauben schon strukturell vorzubeugen. Andererseits sind sie als Gemeinschaften von so kleinem Umfang, dass durch das Erheben einer einheitlichen Kirchensteuer niemals ein Mittelzufluss zu erreichen wäre, wie er durch das Prinzip der Freiwilligkeit erzielt wird und wie er in dieser Form für die Freikirchen von existenzieller Bedeutung ist. Man darf hierbei nämlich nicht vergessen, dass die katholische Kirche und die EKD eine großzügige Ausstattung an finanziellen Mitteln auch dadurch erreichen, dass viele passive Mitglieder ihre Kirchensteuer zahlen, während nur ein wesentlich geringerer Anteil aktiver Mitglieder die dadurch finanzierten Angebote auch nutzt. Demgegenüber sind fast alle nominalen Mitglieder der Freikirchen zugleich auch regelmäßig aktive Gemeindeglieder und ihre Spenden überschreiten das durchschnittliche Pro-Kopf-Einkommen, das die Amtskirchen aus der Kirchensteuer beziehen.

Die evangelikalen und charismatischen Freikirchen sind ein in Deutschland in der hier untersuchten Form noch relativ junges Phänomen. Zwar gibt es Freikirchen wie die Baptisten und Methodisten auch hierzulande schon sehr lange. Die untersuchte Gemeinde ist aber einem neueren Phänomen zuzuordnen, nämlich der „dritten Welle“ fundamentalistischen Erstarkens in den USA, als die größeren evangelikalen Kirchen begannen, charismatische und pfingstlerische Elemente zu integrieren und zugleich ihre internationale Missionstätigkeit verstärkten (Krech und Kleiminger 2006: 230 ff.; Schäfer 2009: 555 f.).<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Vgl. zur Entwicklung des christlichen Fundamentalismus in den USA auch Palaver 1988: 42 ff. und Hochgeschwender 2007.

Die jüngere evangelikale und charismatische Bewegung pflegt seit der aus dieser Missionsarbeit herrührenden Ansiedlung in Deutschland eine enge Bindung an US-amerikanische Gemeinschaften (Eisenlöffel 2009: 147). Der Hauptgrund hierfür dürfte in der insgesamt nach wie vor geringen Größe der Gemeinschaften hierzulande liegen. Die Gemeinschaften in den USA sind wesentlich größer und bieten, angeregt durch den in den Freikirchen meist starken missionarischen Impuls, sowohl organisatorische wie auch ideologische Unterstützung. Auch die hier untersuchten Grace People sind der Ableger einer Muttergemeinschaft, die sich an der US-amerikanischen Ostküste befindet. Hier liegt nach wie vor der Schwerpunkt der Organisation, wo unter anderem auch eigene theologische Hochschulen unterhalten werden. In diesen Bildungseinrichtungen wird neben theologischen Themen auch gelehrt, wie Gemeinden im Ausland erfolgreich gegründet werden können – ist es doch erklärter Zweck der Gemeinschaft, Menschen auf der ganzen Welt, das heißt in jedem Land auf dem Globus, zu bekehren. Die Gemeinschaft ist gegenwärtig mit etwa 500 Gemeinden in fast jedem dritten Land der Erde vertreten, mit besonderen Schwerpunkten in Nord- und Südamerika, dem subsaharischen Afrika und Osteuropa.

Es gibt bedingt durch die häufigem Wandel unterliegenden Strukturen zwar keine absolut zuverlässigen statistischen Informationen über die Freikirchen hierzulande (Krech 2005: 121). Jedoch spielen auch Statistikern zufolge insbesondere „kleinere freikirchliche oder charismatische Gemeinden zunehmend eine Rolle“ (Eicken und Schmitz-Veltin 2010: 577; ähnlich auch Holthaus 2007: 20; Gabriel 2009: 103 f.). Die kleineren christlichen Gemeinschaften, also alle Christen außerhalb der eigentlichen Volkskirchen und darunter als gegenwärtig besonders vitaler Teil auch die evangelikalen und charismatischen Freikirchen, machen knapp 1,5 Prozent der Bevölkerung aus (Krech 2005: 122; Schäfer 2009: 558). Das ist freilich eine Zahl mit vielen Annahmen und Unbekannten entsprechend der durch die Organisationsform gerade dieser Freikirchen bedingt mageren Datenlage. Dazu kommt, dass die freikirchlichen Gemeinden hierzulande in sich weit verzweigt sind. Es gibt regelmäßig Abspaltungen, Neugründungen sowie Gemeinden, die ihre Türen wegen Mitgliederabwanderung dauerhaft schließen müssen (Holthaus 2007: 44 ff.; Schäfer 2009: 554, 561 ff.).

Der Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden, einer der größten derartigen Zusammenschlüsse hierzulande, hat im Jahr 2005 die Größe von etwa 40.000 Mitgliedern erreicht, was 0,05 Prozent der Bevölkerung entspricht (Eisenlöffel 2009: 154). Bei weitem nicht alle Pfingstler und Evangelikalen sind in Dachverbänden organisiert, aber dies ist gerade deswegen ein Indiz dafür, dass die Schätzung, diese Glaubensformen machten bis zu 1,5 Prozent der Gesamtbevölkerung aus, in eine zutreffende Richtung weist. Als soziologisches Faktum lässt sich zumindest festhalten, dass die Freikirchen im Gegensatz etwa zu den Volkskirchen eine zwar in mäßigem Tempo, aber beständig wachsende Sozialform des Christentums sind, die außerdem überdurchschnittlich stark in den wachsenden Ballungsgebieten beheimatet sind (Krech 2005: 130 f.). Dabei ist einerseits einschränkend zu sagen, dass dieses Wachstum trotz umfangreicher missionarischer Bemühungen sehr langsam von Statten geht. Im Jahr 1910 lag der Anteil der kleineren christlichen Gemeinschaften noch bei knapp 0,5 Prozent der Gesamtbevölkerung (Ribbat 2005: 32). Nach einem Jahrhundert ist er also nur in bescheidenem Maße auf 1,5 Prozent gestiegen. Es erscheint andererseits aber gerade aus religionssoziologischer Sicht geboten, auch diesen Typ des Christentums näher in den Blick zu nehmen, handelt es sich dabei doch um den Ausnahmefall wachsender christlicher Gemeinschaften in Deutschland.

Der hier untersuchten Gemeinde fühlen sich etwa sechzig Personen zugehörig. Die Mehrheit von ihnen ist zwischen 25 und 40 Jahre alt und kommt aus den unterschiedlichsten Ländern – von Deutschland über Russland und Finnland bis zu den USA. An einem normalen Sonntagsgottesdienst sind circa zwei Dutzend von ihnen zugegen. Es sind dabei mitunter Menschen aus über zehn Nationen im selben Gottesdienst. Entsprechend der Internationalität übersetzt eine Frau aus der Gemeinde die Gottesdienste jeweils simultan vom Deutschen ins Englische – oder vice versa, je nach Nationalität des Predigers.

Wer in einer solchen charismatischen Freikirche forscht, sollte seine bestehenden Vorstellungen von Kirche ablegen. Die Kirche der hier untersuchten Grace People befindet sich nicht in einem Sakralbau, sondern in einer Parterrewoh-

nung, die ehemals eine Bäckerei beherbergte. Es finden sich ein kleiner Empfangsbereich, ein Büro, und ein multifunktionaler Raum, der etwa für die Kinderbetreuung genutzt wird. Der größte Raum wurde indes zum Gottesdienstzimmer umgebaut. Er ist verhältnismäßig schmucklos – man könnte auch sagen: sehr protestantisch – mit drei Bannern mit Psalmversen an der Wand und Kronleuchtern an der Decke. Das zentrale Element ist eine kleine Bühne, die das Kopfende des Raumes bildet, darauf stehen neben einem Pult die Instrumente der in Freikirchen obligatorischen Liveband sowie die ebenso unabdingbare Leinwand. Ohne die Projektion von Liedtexten und thematisch mehr oder weniger passender Bilder kommt keine moderne Freikirche aus. Der Rest des Raumes ist einfach bestuhlt. Die Räumlichkeiten wirken alles in allem erstaunlich säkular.

Dazu kommt, dass man diese Gemeinde unmöglich im Schutz der Anonymität besuchen kann, wie das in vielen anderen Kirchen der Fall ist. Man wird als neues Gesicht erkannt, in Empfang genommen und in Gespräche verwickelt, die vor allem zum Kennenlernen der Gemeinde einladen sollen. Ich wurde zwar direkt als Wissenschaftler vorgestellt, das machte mich aber anscheinend nicht unmissionierbar. Das ist natürlich Absicht, wie der Pastor der Gemeinde erklärt, ist doch die Missionsarbeit eines der auch hier zentralen Themen:

„Wir versuchen es mit Offenheit, wenn Besucher kommen. Meistens schaffen die es nicht, einfach so unbemerkt wieder rauszugehen. Das ist auch unser Ziel, wir wollen nicht, dass die Leute sich einfach so hinten hinsetzen können in die letzte Reihe und dann gleich wieder rausspazieren. Sondern, wir möchten gerne sie wenigstens ansprechen und ihnen sagen: ‚Hey, ist schön, dass Sie gekommen sind. Und woher kommen Sie eigentlich und wer sind Sie? Ich hoffe, Sie kommen wieder, und wenn wir Ihnen noch was helfen können, was Glaubensfragen angeht, oder irgendetwas, dann stehen wir Ihnen gerne zur Verfügung.‘“

Ein weiteres gemeinsames Merkmal aller charismatischen Freikirchen dieser jüngsten Generation ist es, dass Frömmigkeit ein starkes Übergewicht gegenüber der Gelehrsamkeit hat. Mitunter wird sogar ganz ausdrücklich betont, dass die subjektiv-persönliche Erfahrung die Bedeutung der Lehre überwiegt. Eine rudi-

mentäre Form der Glaubenslehre findet zwar dennoch in Form von nach Geschlecht getrennten Hauskreisen zur Bibellektüre statt, schließlich ist es für die Anhänger einer bibelorientierten Glaubensform unabdingbar, mit der Schrift hinreichend vertraut zu sein. Die Bibellektüre ist dabei aber vor allem von einem intuitiven Verständnis geprägt, weniger jedoch von systematischer, geschweige denn von kritischer Auslegung (Voigt 2004: 43). Und so kommt auch ein evangelikaler Autor zu dem Schluss, man müsse in evangelikalen Kreisen oft eine regelrechte „Bildungsfeindlichkeit“ konstatieren, was unter anderem daran liege, dass Bildung dort teils schon seit dem 19. Jahrhundert als problematisch für den als wünschenswert erachteten „kindlichen Glauben“ angesehen wurde (Holthaus 2007: 82).

Es fällt auf, dass entsprechend auch die Gestaltung freikirchlicher Liturgie oft auf eine einfach strukturierte Glaubenserfahrung ausgelegt ist, die jedermann im Erleben zugänglich wird. So wurde etwa der Fokus freikirchlicher Musik schon früh von komplexen Chorälen auf einfache Melodien und klar verständliche Texte verlegt (Geldbach 2005: 121). Es soll jedermann möglich sein, ohne besondere Bekenntnisse am gemeinschaftlichen Gottesdienst zu partizipieren.

Andererseits ist aber auch zu konstatieren, dass langsam eine Entwicklung stattfindet, die sich in der Etablierung evangelikaler theologischer Bildungsstätten auch hierzulande ausdrückt. So relativiert der eben zitierte evangelikale Autor seine obenstehende Bemerkung wenig später wie folgt: „Mehr und mehr entstehen Institute, Netzwerke und ‚Thinktanks‘, in denen Glaube und Vernunft miteinander verbunden werden. Diese Initiativen befinden sich jedoch erst am Anfang und können sich mit vergleichbaren evangelikalen Einrichtungen in England und den USA nicht messen.“ (Holthaus 2007: 82; ähnlich auch Voigt 2004: 240 ff.) Auf einem höheren Niveau sind inzwischen die Hochschuleinrichtungen schon länger etablierter Freikirchen, etwa der Baptisten und Methodisten, angesiedelt, die mitunter staatlich als Fachhochschulen anerkannt sind – hier gilt dann allerdings wieder, dass es sich um einen im Vergleich zu den evangelikalen und charismatischen Freikirchen amerikanischer Prägung wenig dynamischen Zweig des Christentums handelt.

Mag die theologische Ausbildung auch nicht dem akademischen Niveau etwa der Amtskirchen entsprechen, so haben sich natürlich auch in den jüngeren Freikirchen bestimmte zentrale Glaubensgehalte entwickelt. Für die Grace People stellt gemäß ihrer Selbstbeschreibung die Bibel den Mittelpunkt des Glaubens dar, der hier aus der Lehre des so genannten „Finished Work“ (deutsch: das vollbrachte Werk) heraus verstanden wird. Demnach ist die Konversion zum freikirchlichen Glauben, also das Bekenntnis zu Jesus Christus, bereits der Moment, in dem der Gläubige „geheiligt“ wird und dadurch errettet ist. Das wird durch das immer bestehende Angebot der allumfassenden Gnade Gottes begründet, die der einzelne Mensch nur annehmen müsse und von der auch der Name der Gemeinschaft herrührt.

Daneben finden sich hier auch zahlreiche weitere Glaubensgehalte, die typisch für derartige Freikirchen sind (Palaver 1988: 46 ff.; Geldbach 2005: 281 ff.). Die Bibel sei demnach wörtlich, vollständig und widerspruchsfrei von Gott inspiriert (Thiede 1991). Jedem Gläubigen wohne der Heilige Geist als Möglichkeit inne, aber nicht jeder werde auch von ihm erfüllt. Der Mensch sei seiner Natur nach ein Sünder und bedürfe daher notwendig der Erlösung durch Jesus Christus, um der ewigen Verdammnis zu entgehen. Dahinter steht eine chiliastische Vorstellung, der zufolge die Wiederkunft des Messias nahe bevorstehe. Auf diese würden zunächst sieben dunkle Jahre folgen, die jedoch nur das Präludium einer tausendjährigen Christusherrschaft sind, an deren Ende schließlich das Jüngste Gericht stehe. Ab diesem Punkt würden nurmehr die Erretteten fortexistieren, auf einer neuen Erde und in einem Neuen Himmel, die zugleich die Vollendung aller gegenwärtigen Dinge darstellen.

Fünf Elemente schälen sich dabei in Hinblick auf die Lebensführung der Gemeindemitglieder als zentral heraus. Demzufolge a) muss sich jeder einzelne Mensch persönlich zu Jesus Christus bekennen, um so Erlösung erlangen zu können, b) ist ausnahmslos jeder Mensch ein Sünder, c) ist die Welt gefallen und wird vom Teufel beherrscht, d) gibt es jedoch auch eine – und zwar genau eine – Gemeinschaft von Erretteten und Erwählten und e) hat jedes irdische Handeln



auch eine Heilsbedeutung. Diese Glaubensgehalte sollen im Folgenden mit ihren Voraussetzungen und Konsequenzen näher betrachtet werden.

### **5.2.2 Mitglieder: Konversion und Neuordnung des sozialen Umfelds**

In den Volkskirchen wird man nach einem vorgegebenen Schema zum vollwertigen Mitglied, das bestimmte Riten sowie zumindest basale Kenntnisse verlangt. Es beginnt bei der Kindestaufe und reicht je nach Konfession über die Erstkommunion bis hin zur Firmung oder Konfirmation. Neben dem erfolgreichen Vollzug dieser Riten gehören dazu wenigstens die Kenntnisse des Vaterunser und des Glaubensbekenntnisses, oft darüber hinaus noch einiger Gebote, eines oder zweier Psalmen und Grundthemen der Lebensgeschichte Jesu. Um zu den Grace People zu gehören, ist zunächst einmal nur das bereits genannte, vor der Gemeinde geleistete individuelle Bekenntnis zu Jesus Christus notwendig. Es gibt keine darüber hinaus gehenden maßgeblichen Riten und es ist auch keinerlei spezifisches Wissen nachzuweisen. Nachfolgend ist zu klären, wie ein solches Bekenntnis konkret aussieht und wer es in welcher Form und aus welchen Gründen ablegt.

Die Mitglieder der Freikirchen beginnen ihre religiöse Karriere alle bei irgendeiner Art von Bekehrungs-, Errettungs-, Erweckungs- oder Erwählungserlebnis. Diese Geschichten, man kann hier mit Fug und Recht von einer eigenen Erzählungsgattung sprechen, laufen immer auf dieses Erlebnis hinaus. Es handelt sich dabei meist um eine einschneidende biographische Zäsur. In diesen Geschichten wird die Zeit davor als schadhaft klassifiziert, also etwa geprägt von Krankheit und Sucht, oder auch als großes Wirrnis, als eine Zeit der Ziellosigkeit und der falschen Werte:

„Die typische Situation von Konvertiten ist die relativer Deprivation: Menschen, deren soziale Lage sich ohne eigenes Verschulden gegenüber der Lage anderer, sozial Vergleichbarer und gegenüber den eigenen Ansprüchen spürbar verschlechtert. Das kann bei jeder Ausgangslage eintreten, keineswegs nur bei Armut.“ (Schäfer 2009: 561)

Der Zusammenhang von Konversionsentscheidungen mit individuellen, biographischen Problemlagen wird auch von Wohlrab-Sahr (1996: 20) in ihrer Untersuchung über Konversionsprozesse zum Islam betont. Sie macht in dieser Untersuchung einen bestimmten „Typus der Konversion, bei dem die mit dem Islam verbundene Symbolisierung von Geschlechtsrolle und Geschlechterverhältnis sinnstrukturell verknüpft ist mit der Bewältigung einer biographischen Problemlage“, aus. In den von ihr untersuchten

„Fällen fungiert die Konversion zum Islam als Lösung für das Problem sozialer Entwertung, das aus der Erfahrung der Verletzung von Sexualnormen resultiert. Diese Normverletzung geht dabei von verschiedenen Personen aus, wird aber in ihrer Konsequenz von den Konvertiten selbst erfahren und von ihnen verarbeitet.“ (ebd.: 33)

Egal ob sie selbst oder Dritte gegen geläufige Sexualnormen verstoßen hatten, die Konversion zum Islam diene in der Folge der Restitution eines beschädigten Selbstbildes.

Ulmer (1988) hat bereits eine erschöpfende Analyse religiöser Konversionserzählungen als strukturierte Berichte vorgelegt, die sich hier insgesamt bestätigt findet. Demnach ist eine Konversionserzählung in drei Phasen aufgeteilt. Die erste behandelt die Zeit vor der Konversion und befasst sich mit der Außenwelt des Erlebens. Es tritt hier ein Problem unterschiedlicher Natur auf, das aber stets dadurch gekennzeichnet ist, dass es sich nicht mit alltagsweltlichen Mitteln lösen lässt. Im eigentlichen Konversionsmoment schwenkt die Erzählperspektive auf die Innenwelt des Konvertiten um. In einem Moment intensiven religiösen Erlebens erfährt er eine religiös geformte Lösung für sein bis dahin unlösbar scheinendes Problem. Die dritte Phase befasst sich erneut mit der Außenwelt, die nunmehr als frei von problematischen Zusammenhängen dargestellt wird und eine neue, religiöse Zeichnung erhält. Die gesamte Konversionserzählung versteht Ulmer als eine Rekonstruktion individueller Biographien nach dem eben geschilderten sich stets wiederholenden Muster, die letztlich immer auch dem Zweck dient, den Konvertiten als legitimen Anhänger seines neu gefundenen Glaubens auszuweisen.

Betrachten wir dazu ein Beispiel aus der Gemeinde. Tatjana, eine junge Frau von 23 Jahren, kommt aus der Region um den Baikalsee und war Bahai, ehe sie sich noch in ihrer Heimat zum Christentum bekehrte.<sup>24</sup> Zu diesem Zeitpunkt hatte sie bereits seit einer Weile Kontakt zu einer freikirchlichen Gemeinde vor Ort. Die junge Frau hatte keine einfache Kindheit, ihre Eltern hatten sich früh getrennt, sie hatte noch acht Geschwister und war nach eigener Auskunft eine ausgeprägte Perfektionistin. Sie war lange Zeit Klassensprecherin gewesen, hat die Schule mit Auszeichnung beendet, nebenher noch viel Sport gemacht und anschließend auch ihr Fremdsprachenstudium mit Auszeichnung abgeschlossen. Sie habe versucht, eine „ideale Frau“ zu sein. Sie kam aus einer buddhistischen Familie, wurde aber mit 17 Jahren Bahai, was seinerzeit „modisch“ gewesen sei. Dort sei ihr aber der innergemeinschaftliche Druck zu groß geworden. Die Bahai hatten für jeden Tag einen präzisen Plan erstellt, was wann von wem zu machen sei, um Gott gefällig zu sein. Parallel dazu unterrichtete Tatjana an der Universität. Es sei so insgesamt zu viel Druck entstanden und darüber sei ihr schließlich die Freude an der Sache abhanden gekommen:

„Aber dann, nach zwei Jahren, war ich enttäuscht vom Bahai Glauben, weil es so viel Druck war, Zwang. Und ich musste das machen und das. Ich habe jeden Tag viel gelernt und ich musste danach noch andere junge Leute unterrichten. Das war viel, viel Zwang und viel Druck, man musste so viel machen, um Gott zu gefallen. Aber ich war nicht so fröhlich. Und dann hat mich meine Mama in die Kirche eingeladen.“

Damit ist die erste Phase der Konversionserzählung gegeben, die die als problematisch erfahrene Ausgangssituation beschreibt. Durch ihren damaligen Glauben und ihren Beruf war Tatjana für ihren Alltag eine derart starre Struktur vorgegeben, dass sie ihn nur noch als „Zwang und Druck“ empfand. Tatjanas Mutter und zwei ihrer Geschwister waren zu dieser Zeit bereits zu einer Freikirche konvertiert. Deren neue Lebensfreude sei ihr sofort aufgefallen. Außerdem gab sie

---

<sup>24</sup> Bahai ist eine im 19. Jahrhundert entstandene Religion, begründet von dem Perser Mirza Husain Ali, der sich als jüngstes Glied in einer langen Reihe von Religionsstiftern wie Zarathustra, Jesus oder Mohamed sah.

Nachhilfeunterricht, und zwar unter anderem auch den Kindern eines südkoreanischen Missionars, der die örtliche Freikirchengemeinschaft ins Leben gerufen hatte. Dabei sei ihr in dessen Familie eine Form von Aufrichtigkeit und Offenheit im Glauben begegnet, die sie bei den für ihr Dafürhalten gruppendruckbasierten Bahai nicht finden konnte. Der Pastor war bestrebt, sie zum Christentum zu bekehren, und sie war dem nicht abgeneigt:

„Es war eine sehr schwierige Zeit für mich. Ich war Bahai und ich konnte nicht Bahai bleiben und Christin sein, und das war unglaublich. Ich dachte mir, es ist besser, wenn ich Bahai bleibe. Und dann bin ich zu diesem Pastor gegangen, habe gesagt: ‚Entschuldigung ich kann nicht mehr mit Ihnen in Kontakt bleiben. Ich bin Bahai, ich bleibe Bahai.‘ Und dann hat der Pastor gesagt: ‚Okay, möchtest du beten, möchtest du diese Frage Gott selbst stellen?‘ Ich habe gesagt: ‚Ja, okay, ich möchte es machen.‘ Und dann haben wir zusammen angefangen zu beten [TK: Es waren noch weitere Mitglieder der Gemeinde zugegen.] und ich habe Gott die Frage gestellt und es war ein Wunder. Wir glauben, in der Kirche oder zwischen Christen, gibt es eine Art Vision. Manchmal kommt eine Vision von Gott. Und er hat mir in dieser Vision gezeigt, dass er allein Gott ist und es gibt nur einen einzigen Weg zu ihm und das ist Jesus. Es gibt keinen anderen. Ich habe ihn gesehen, er war der Einzige. Ich hatte meine Augen zu und dann haben wir gemeinsam gebetet, ich auch. Es war alles so durcheinander in meinem Kopf, so viele Gedanken, ich habe viel überlegt und so. Ich wollte Bahai bleiben, das war meine Entscheidung. Aber danach habe ich ‚Gott‘ gesagt. Und bei uns ist es so, wenn du daran glaubst, dann kommt Gott selbst. Das ist geistig, man kann ihn nicht sehen. Und es war einfach, ich habe gesehen, dass es nur ihn allein gibt. Man kann das nicht so einfach erklären. Und dann habe ich begriffen. Einfach so mit meinem Herz, mit meinem Kopf. Das war plötzlich alles frei und ich habe nichts gesagt zu den Leuten, die mit mir gebetet haben. Aber sie haben verstanden, dass ich dieses Zeichen bekommen habe. Und das war für mich auch ein Beweis, dass das nicht nur Einbildung war. Sie haben das auch gespürt und auch gesehen. Und eine Frau hat gesagt, dass die Leute manchmal, wenn sie beten, dass sie dann etwas sehen. Und sie hat gesehen, dass eine Bahai-Geisterschnecke um mich war und ich deswegen nicht frei sein konnte. Das war wirklich so und deswegen konnte ich auch erst nicht Christin werden, weil da dieser Geist war,

der mich gefangen hatte. Und erst durch ihr Gebet ist dann dieser Geist weggegangen. Und dann war ich so oft fröhlich, ich kannte diese Freiheit vorher gar nicht, diese Freude. Und viele Leute haben gemerkt, dass ich anders geworden bin.“

Wie von Ulmer bereits dargelegt, findet die zuvor geschilderte erste Phase der Konversionserzählung, die noch von „Zwang und Druck“ geprägt war und die hier ihren sinnbildlichen Ausdruck in einem „Bahai-Geist“ findet, der Tatjana regelrecht gefangen hielt, in einem Moment intensiver religiöser Erfahrung ein abruptes Ende. Diese zweite Phase der Erzählung ist nur ein kurzer Moment, markiert aber den entscheidenden Wendepunkt. Es findet nun eine Umdeutung statt. War das vor der Bekehrung bestimmende Motiv die Einheit von Zwang und Druck, so sind es von da an die Freiheit und die Fröhlichkeit – der Glaube hat sie demnach aus einem fehlgeleiteten, fremdbestimmten Leben errettet. Damit bestätigt diese Erzählung die von Ulmer gefundene dreiphasige Struktur von Konversionserzählungen und zeigt auch die von Schäfer und Wohlrab-Sahr betonte Bedeutung der Konversion zur Überwindung in der individuellen Biographie angelegter Probleme durch Neuinterpretation dieser Biographie.

Die Tatsachen, dass bereits Teile ihrer Familie Mitglieder der Gemeinde waren und sie selbst ja auch regelmäßig in der Familie des Gemeindepfarrers verkehrte, weisen darauf hin, dass ihr persönliches Umfeld bereits vor ihrer eigenen Konversion in Teilen konvertiert war. Entsprechend kann man ihre Entscheidung auch als einen Akt der sozialen Konformität deuten. Auch Hunt (2005: 60) weist darauf hin, dass einer Konversion zumeist schon lange vorher eine dahin führende Sozialisation voraus geht. Es sind also zwei Motive, die in Kombination die Entscheidung zur Konversion bedingen: Einerseits die soziale Konformität, andererseits der Wunsch, die Hoheit über die eigene Biographie zurückzugewinnen.

Der folgenreichste Punkt des Konversionsprozesses ist, dass durch dessen typische Deutung nach dem Drei-Phasen-Schema immer eine Abgrenzung vom „guten Jetzt“ zum „schlechten Davor“ geschaffen wird. Vorher waren die Bekehrten

ihren Erzählungen zufolge unglücklich, krankheitsanfällig, einsam, drogenabhängig, depressiv. Die Problematik kann von Fall zu Fall unterschiedlich sein, aber es finden sich fast immer eines oder auch mehrere derartige Motive. Mit dem Bekenntnis zu Jesus habe sich dann alles zum Guten gewendet. Dieser Wandel wird als fundamental wichtig empfunden und die Identifikation mit dem neuen Glauben und vor allem auch mit der neuen Gemeinde wird dementsprechend meist in kurzer Zeit sehr intensiv. Da alles, was der Zeit vor der Konversion zugeordnet wird, zunehmend als schlecht, ja, geradezu als schädlich betrachtet wird, steht sehr bald auch das ehemalige soziale Umfeld in Frage. So berichtet etwa der Pastor der Gemeinde – er ist Anfang dreißig und hat dieses Amt erst vor einem knappen Jahr übernommen, nachdem sein Vorgänger zurück in die USA gezogen ist – von seinen Erlebnissen, nachdem er sich bekehrt hatte:

„Am Anfang war es mehr noch so zweigleisig, wo ich wirklich die ganzen alten Beziehungen ganz normal gelebt habe und trotzdem dann hier hineingewachsen bin. Bis ich irgendwann gemerkt habe, dass bestimmte Sachen nicht mehr so gut zusammenpassen. Ja, wo ich zum Beispiel sagen muss, ich konnte eben dieses Doppelleben nicht führen. Wo ich sagen muss, entweder glaube ich das jetzt und es kostet mich was, oder ich lasse das sein und behalte das Alte. Und es verlor dann irgendwann an Attraktivität, weil ich wirklich glaubte, gefunden zu haben, was ich eigentlich gesucht habe. [...] Und das ist halt dieser Konflikt, den man manchmal dann lebt oder den man nicht aushält, wenn man sozusagen zweigleisig fährt. Wo man sagt, also ich muss mich entscheiden, entweder lebe ich das oder das.“

Mit dem Verweis auf ein „Doppelleben“ und die „Zweigleisigkeit“ des Bezuges sowohl auf den alten Freundeskreis als auch auf die neue Gemeinde drückt der Pfarrer hier schon in seiner Wortwahl die Dichotomie aus, die durch die Einteilung der Biographie in ein „Davor“ und ein „Danach“ etabliert wird. Dass auch er das frühere Leben immer negativer sah, wird deutlich wenn er sagt, „es verlor dann irgendwann an Attraktivität“. Dieser Prozess verstärkt sich immer mehr, bis er es nicht mehr „aushielt“ und sich „entscheiden musste“. Es handelt es sich bei diesem Hineinwachsen in die Gemeinde um einen graduellen Prozess, eine

sukzessive Reaktion auf Probleme, die sich im Umgang mit nicht bekehrten Menschen ergeben, wie sie auch von Tatjana geschildert werden:

„Wenn man Christin ist, soll man auch christliche Freunde um sich haben. Es ist schwer, wenn man ungläubige Freunde hat. Denn wenn du etwas erzählst, was du erfahren hast oder was du wirklich glaubst, dann verstehen sie das nicht, denn sie haben es nicht selbst erlebt.“

Je mehr die Bekehrten in ihren Glauben hinein wachsen, desto schwerer fällt es ihnen, in ihren alten Bezugsgruppen zu verbleiben. Das gilt nicht nur für den engeren Bekanntenkreis, sondern für alle säkularen Bezugsgruppen. Wie Tatjana sagt, „verstehen sie das nicht“, das heißt, den von ihr als „ungläubig“ Klassifizierten fehlt sehr bald schlicht jeglicher Bezug zur Lebens- und Vorstellungswelt des Konvertiten. Die Folge davon ist, dass die Gemeinde bald zur zentralen, oft zur einzig verbleibenden Bezugsgruppe wird und die Gemeinde in sich daher sozial sehr eng geschlossen ist.

### **5.2.3 Exkurs: Eine Sekte?**

Der Pastor erwähnt allerdings noch einen zweiten Punkt, der sich nachteilig auf die Beziehungen zu Nicht- oder Andersgläubigen auswirkt, sobald diese im Gespräch erfahren, dass ihr Gegenüber einer charismatischen Freikirche angehört:

„Es gibt Leute, [...] für die war es völlig klar, dass das eigentlich etwas ist, was sie nicht wollen. Und da kam auch öfter das Wort ‚Sekte‘. Schon häufig: ‚Sekte, Sekte, guck mal, die erzählen dir doch bestimmt, ...‘ Also, solche Sachen, solche Sätze, das tut natürlich weh. [...] Vor allem auch ein großes Misstrauen gegenüber Sekten, das ist halt sehr groß. Dass die Leute denken, das ist irgendwas, was nicht kosher ist, sozusagen.“

Der Pastor sieht die Gemeinde wiederholt mit einem in negativer Konnotation verwendeten Sektenbegriff konfrontiert. Auch in der Literatur wird bisweilen auf einen historisch gewachsenen „Sektenverdacht“ gegenüber den Freikirchen hingewiesen (Geldbach 2005: 128 ff.). Da dieses Thema im Zusammenhang mit

Freikirchen oft angerissen wird, soll deren Klassifikation als Sekten in dem vom Pastor geschilderten, ausdrücklich negativen Sinn hier kurz analysiert werden.

Eine Sekte, abgeleitet von „secta“ (lateinisch: befolgte Lehre, Richtlinie) und dem zugehörigen Verb „secqui“ (lateinisch: folgen) – das altgriechische Äquivalent ist die „Häresie“ – ist zunächst einmal ganz einfach eine Bewegung in Opposition zu einer größeren Glaubensgemeinschaft, der eine fehlgeleitete Entwicklung vorgeworfen wird und die nunmehr in der Sekte aufs Neue, nur besser verwirklicht werden soll (Hemminger 1994: 288).

Max Weber (1988b: 211) fasste den Sektenbegriff religionssoziologisch noch verhältnismäßig weit, indem er die Sekte vor allem durch die Freiwilligkeit der Mitgliedschaft bestimmte, und zwar im Vergleich zur losen Selbstverständlichkeit der Mitgliedschaft in den Volkskirchen. Dadurch werde zugleich eine gewisse religiöse Musikalität der Sektenmitglieder bedingt und damit vor allem ein besonderer Anspruch an die ethisch qualifizierende – also im Rahmen der Normen der Gemeinschaft möglichst tadellose – Lebensführung der Mitglieder gestellt. Nach dieser Definition kann man bei den Grace People von einer Sekte sprechen.

Diese Definition wurde durch Ernst Troeltsch (1961: 358 ff.; in Kurzform ebd.: 967) erweitert. Sie liefert ebenfalls eine recht zutreffende Beschreibung vieler Eigenheiten der Grace People. Die Kirchen haben laut Troeltsch einen universalen Anspruch, sie wollen zumindest der Tendenz nach die ganze Gesellschaft einbeziehen und mitgestalten. Sekten sind dagegen kleine Gruppen, es gibt unmittelbare Beziehungen zwischen allen Mitgliedern, „sie verhalten sich gegen Welt, Staat, Gesellschaft indifferent, dulndend oder feindlich“ und sie sind im Gegensatz zu den Kirchen außerdem eher überweltlich als weltlich orientiert. Während die Kirche den Priester als Mittler des Glaubens hat, lebt das Sektenmitglied im Sinne des Laienpriestertums aller Gläubigen seinen Glauben selbst fortwährend in Form eines streng regulierten Lebenswandels vor. Die daraus folgende intensiv gelebte Religiosität führt denn auch im Kontrast zu weltlicher orientierten Lebensentwürfen zu einer Weltablehnung, die oft in eschatologische Erwartungen chiliastischer Art mündet. Dabei ist die Kirche ein sozialer Ort,



dem man qua Geburt beitrifft und in den man langsam hinein sozialisiert wird. Demgegenüber ist die Sekte ein Ort freiwilliger Mitgliedschaft mündiger Menschen, die zugleich von einer außergewöhnlichen religiösen Musikalität geprägt sind. Troeltsch erwähnt in Anlehnung an Weber auch die Alternativbegrifflichkeiten „Anstaltskirche“ und „Freiwilligkeitskirche“.

Während bei Weber und Troeltsch in den frühen Jahren der Soziologie vor allem eine begriffliche Unterscheidung zwischen der Kirchenanstalt für die Allgemeinheit und der Sekte als freiwillig aufgesuchter Gemeinschaft religiöser Virtuosen getroffen wird, so fand in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine Bedeutungsverschiebung des Sektenbegriffs statt. Nach Wilhelm Bartz (1979: 72 f.) etwa zeichnet sich eine Sekte durch eine strenge Abgrenzung gegen die Welt, eine unkritische wörtliche Bibelauslegung, Chiliasmus mit der damit einhergehenden materiellen Genügsamkeit, die Betonung übersinnlicher Vorgänge wie des Ergriffenwerdens durch den Pfingstgeist, eine Betonung von Affekt und Willen zulasten der Vernunft, eine starke innergemeinschaftliche Bindung und missionarischen Eifer aus. Dabei seien solche Glaubenswelten stets von „Fanatismus, Überheblichkeit und Pharisäismus bedroht“. Im Kontrast zu den wertneutralen Begriffsdefinitionen bei Weber und Troeltsch findet sich bei Bartz eine negative Konnotation des Sektenbegriffes. Diese ist maßgeblich der Entstehungszeit von Bartz' zitierter Arbeit geschuldet. In den 1970er Jahren kamen die so genannten „neuen religiösen Bewegungen“ auf, die in den Medien der „Gehirnwäsche und Verführung der Jugend“ verdächtigt wurden (Usarski 1988; Hemminger 1994: 292 ff.). Diese Gruppierungen wurden auch alltagssprachlich mit dem Sektenbegriff bezeichnet, der seither negativ konnotiert ist.

In der Folge der Debatte um die „neuen religiösen Bewegungen“ hat sich auch im Alltag ein engeres Begriffsverständnis der Sekte durchgesetzt (Hemminger 1994: 291). Demnach ist von christlichen Sekten nur noch dann die Rede, wenn ein exklusiver Heilsanspruch, die Verweigerung ökumenischer Gemeinschaft, aggressive Mission und Kirchenkritik sowie eine sehr ausgeprägte soziale Abgrenzung zur Außenwelt gegeben sind. Sind die Freikirchen also entsprechend der klassischen religionssoziologischen Definitionen, die vor allem auf Weber

und Troeltsch zurück gehen, noch zweifelsfrei als Sekten zu klassifizieren, so ist dieser Begriff aufgrund der Bedeutungsverschiebung, die er im Zuge der jüngeren öffentlichen Diskussion erfahren hat, gegenwärtig für wissenschaftliche Zwecke eher ungeeignet (Krech 2005: 117). Zwar treffen die vorstehenden Definitionen von Sekten allesamt auf die hier untersuchte Gemeinschaft der Grace People zu, im Sinne einer objektiven Beschreibung ist es aber zumindest für den wissenschaftlichen Sprachgebrauch naheliegend, bis auf Weiteres eher auf Troeltschs Begrifflichkeit der „Freiwilligkeitskirche“ zurückzugreifen.

#### **5.2.4 Feindbild: Die Sünder und der Teufel**

Am Verlust des früheren Bekanntenkreises und an der Tatsache, dass die Mitglieder der Grace People von Dritten oft in negativem Sinne als Sekte bezeichnet werden, zeichnet sich bereits ab, dass deren soziale Interaktionen im Alltag selten reibungsfrei ablaufen. Um die Probleme tiefer zu verstehen, die sich für die Gemeindemitglieder im sozialen Handeln außerhalb der Gemeindegrenzen ergeben können, ist es zunächst wichtig, das Menschen- wie auch das Weltbild, die bei den Grace People vorherrschen, zu betrachten.

Ein Traktat, welches in der Gemeinde ausliegt, trägt den Titel „Es gibt ein wunderschönes Land ...“. In der darin erzählten Geschichte entdeckt ein Missionar auf einem Dachboden einen schwerkranken Jungen. Der Missionar erinnert sich an ein Lied, das der Junge gerne hören möchte, aber selbst nur noch in Bruchstücken erinnert, und singt es ihm vor. So kommen die beiden ins Gespräch. In dem Lied geht es um ein „wunderschönes Land“, in dem es weder Schmerzen, noch Hunger oder Kälte gibt. Das allerdings macht den Jungen traurig, denn er ist sterbenskrank und befürchtet, dass er sich womöglich nicht immer redlich genug verhalten hat, als dass er in dieses Land kommen könne und fragt den Missionar, ob er nicht etwas tun könne, damit er doch noch dort hin gelangt. Da hatte der Missionar freilich bereits erkannt, „dass ihn Gott an dieses Sterbelager geführt hatte“. Er erklärte also dem Jungen, dass er selbstverständlich ein Sünder

sei. Aber der „Herr Jesus“ sei am Kreuz gestorben, um verlorene Sünder zu retten, wie der kleine sterbensranke Junge einer sei. Jesus habe den „gerechten Zorn Gottes“ getragen und sei „für uns, die Unreinen und Unheiligen, die Schuldigen und Ungerechten gestorben“. Am Tag darauf kehrt der Missionar zurück, aber die Mutter des Jungen kann ihm nur noch berichten, dass das Kind am Abend in einem Zustand so glücklich wie nie zuvor verschieden ist.

Es erscheint aus einer Außenperspektive taktlos, wenn der Missionar das sterbende Kind darauf hinweist, dass es ein verlorener Sünder sei. Aber es ist ganz zentral für den Glauben der Grace People, dass jeder, der sich nicht persönlich zu Jesus Christus bekannt hat, ein Sünder und mithin verloren ist. Wie eng diese religiöse Idee ausgelegt wird, zeigte sich an einer Predigt, die im Gottesdienst der Gemeinde von Carl – seinen Nachnamen erfahre ich nicht, denn in der Gemeinde duzt man sich –, einem just von einem fünfwöchigen Aufenthalt in den USA zurückgekehrten Missionar, gehalten wurde. Carl, ein junger Mann von schätzungsweise noch nicht ganz 30 Jahren, hinterließ im glänzend grünen Hemd, mit einer Krawatte im gleichen Grünton, beiger Jeans und adretter Kurzhaarfrisur einen transatlantischen Eindruck. Man arbeitete sich in den Predigten, die Geschichte für Geschichte der Bibel folgen, gerade durch das Lukasevangelium. Am besagten Tag stand die Stelle, an der Jesus das Haus eines Pharisäers aufsucht, dann aber von einer „Sünderin“ mit deren Tränen die Füße gewaschen und mit ihren Haaren abgetrocknet bekommt, auf der Predigtordnung (Lk 7, 36–50). Carls Ausdeutung dieser Episode war lang und bildhaft und griff auch auf das in der Bibel als Teil dieser Textstelle enthaltene Gleichnis Jesu von dem Gläubiger, der sowohl einem Schuldner von 50 Denaren als auch einem von 500 Denaren die Schulden erlässt, zurück. So bildhaft und ausgeschmückt Carls Ausdeutung war, so einfach war die vermittelte Botschaft. Der Pharisäer sehe zwar, dass die Frau eine Sünderin sei. Entsprechend wundere er sich auch, dass Jesus sich mit dieser Person abgibt, anstatt sich mit dem Pharisäer selbst zu befassen. Aber Carl wusste: Niemand ist ohne Sünde – nicht einmal der Pharisäer, so perfektionistisch er auch gewesen sein mag. Ohne Sünde sei nur Jesus und mithin sei Erlösung auch nur durch völlige Hingabe an Jesus möglich. Besonders er-

schreckend fand Carl, dass der Pharisäer sich mit der damals berühmten Persönlichkeit Jesus nur habe schmücken wollen, anstatt zu erkennen, dass der Erlöser selbst in seinem Hause war. Die Darstellung dieser Botschaft war lang und wurde durch viele Bilder wieder und wieder repetiert. Etwa, dass es keinen Unterschied mache, ob man in 3cm, 30cm, 3m oder gar 30m tiefem Wasser ertrinke. Tot bleibe tot. Und so gelte es auch für die sündigen Menschen: Ob viel und schwer oder nur minimal gesündigt – Sünder ist gleich Sünder, niemand ist davon ausgenommen und Erlösung gibt es nur durch Jesus.<sup>25</sup>

Die praktischen Folgen der Idee, dass jeder nicht bekehrte Mensch ein Sünder sei, sind weitreichend. Sie erschweren das Zusammensein mit Evangelikalen und Charismatikern mitunter erheblich. So war es etwa in manchen Interviews ein Problem, dass immer wieder versucht wurde, zaghafte Bekehrungsversuche zu starten. Etwa von Herrn Neuschäfer, einem der wenigen älteren Gemeindeglieder, der es nach der Schilderung einiger misslungener Bekehrungsversuche nicht versäumte, anzufügen:

„Die wollen das nicht hören, aber es ist die Wahrheit und ich habe nicht zurückgehalten, denen die Wahrheit zu sagen. Ich meine, ich sage dir das jetzt persönlich, das Wichtigste, was du in deinem Leben tun kannst, ist, von oben geboren zu werden. Christus als den persönlichen Retter anzunehmen. Das ist der wichtigste Punkt, der wichtigste Schritt in deinem Leben.“

Dabei blieb es nicht und es war auch nicht das einzige Interview, während dem so etwas vorkam. Ähnliche Sequenzen finden sich beispielsweise in den Interviews einer früheren Studie in einer hessischen Freikirche (Kuhn 2010). Das heißt, selbst Abgrenzungen zwischen privaten und professionellen Kontexten

---

<sup>25</sup> Dadurch erklärt sich auch die etwas überraschend anmutende Tatsache, dass Evangelikale es sich oft verbitten, als „religiös“ bezeichnet zu werden. Ein weiteres Traktat erläutert das anhand einer kleinen Geschichte. Ein erfolgreicher Geschäftsmann, zugleich fleißiges Gemeindeglied, erkrankt und beginnt, sich Gedanken über sein Leben und den Tod zu machen. Ein Freund besucht ihn und der Kranke sagt, er habe Befürchtungen, er habe sich im Glauben womöglich nicht genug angestrengt, um eines Tages in den Himmel zu kommen. Darauf erwidert der Besucher, Religiosität bringe, auch wenn sie noch so gewissenhaft ausgeübt werde, niemanden in den Himmel. Gute Taten brächten ebenso niemanden in den Himmel. Denn in Wahrheit, so wird in dem Traktat verkündet, gelange man nur durch das Bekenntnis zu Jesus Christus, der durch sein vergossenes Blut die, die sich zu ihm bekennen, von aller Sünde befreit habe, zur Erlösung. Keinesfalls jedoch allein durch ein betont religiös geführtes Leben.

werden negiert, da die Tatsache, dass Sünder ja potenziell erlöst werden können, als zentral erachtet wird.

Man nimmt den biblischen Missionsbefehl „Darum gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker“ (Mt 28, 19) sehr ernst – ein gemeinsames Merkmal fast aller jüngeren Freikirchen. Da sie davon ausgehen, dass jedermann, der nicht zu ihrer Gemeinde gehört, noch nicht den wahren Glauben gefunden hat, mithin ein noch unerlöster Sünder ist, kann auch jeder zum Objekt der Mission werden. Damit geht einher, dass die Gläubigen in den Freikirchen Dritte im Gespräch gerne auf ihren Glauben ansprechen, sobald sich ein Anknüpfungspunkt dafür ergibt. Das fällt gerade in Deutschland stark auf, wo der im Christentum historisch bedeutsame Vorgang der Missionierung in der Folge des Dreißigjährigen Krieges und des daraus resultierten Prinzips des „cuius regio, eius religio“ zumindest im nationalen Kontext stark an Bedeutung verlor.<sup>26</sup> Der Glaube innerhalb eines Herrschaftsbereichs war durch den Glauben des jeweils Herrschenden vorgegeben und es gab somit im wortwörtlichen Sinne keinen Raum mehr für die Missionierung (Geldbach 2005: 94).

In den mit hoher Frequenz stattfindenden Bekehrungsversuchen zeigt sich dann freilich auch die andere Seite der bisweilen negativ gefärbten Wahrnehmung der Freikirchen durch Dritte. Permanent nur als Bekehrungsobjekt betrachtet zu werden, kann für diese Dritten enervierend sein. Entsprechend ist diese Missionsarbeit auch nur selten von Erfolg gekrönt, wie der Pastor schildert:

„Also, klar, man muss, um irgendwie einen zu kriegen, musst du vielleicht hundert einladen. Na ja, dann ist die Rechnung klar. Wenn man zehn haben will, muss man halt tausend einladen. Und so ist ungefähr das Verhältnis, vielleicht sogar noch schlechter. [...] Wir hatten zum Beispiel zu Weihnachten diese Johannesevangelien verteilt mit einer Kerze. Also, wir haben die eingepackt als Geschenk mit einer Kerze, weil die Botschaft, die Weihnachtsbotschaft ist, dass Jesus Christus ein Geschenk war für die Menschheit und das sollte das auch symbolisieren. Und da haben wir halt auch viele eingeladen, es kamen aber sehr wenige. Obwohl wir viele Kerzen verteilt haben, kam kaum jemand.“

---

<sup>26</sup> Das gilt freilich nicht für überseeische Missionsarbeit.

Infolgedessen gibt es unterschiedliche Strategien, die der Missionierung zum Erfolg verhelfen sollen. Unter anderem, so der Pastor, das gezielte Ansprechen junger Leute, die meistens offener seien als ältere. Eine weitere Strategie ist die Ausrichtung auf ein internationales Publikum. So ist etwa ein zentraler Ort für die Missionsarbeit in Berlin vor einer Sprachschule gelegen, man möchte außerdem wieder an der Technischen Universität aktiv missionieren. Das Kalkül dahinter ist, dass gerade Neuzugezogene dankbare Adressaten für das Angebot, Teil einer Gemeinschaft zu werden, sind. Dabei wird aber bewusst versucht, nicht mit der Tür ins Haus zu fallen, um der negativen Wahrnehmung durch Dritte möglichst lange vorzubeugen. Dazu noch einmal der Pastor:

„Dann gibt es noch eine andere Möglichkeit, das wird bei uns immer Sketchboard genannt. Das ist halt eine Zeichentafel, da stellt man sich auch in die Fußgängerzone, malt eine Geschichte oder erzählt eine Geschichte, die auch relevant ist für die Leute, wo sie sich identifizieren können. Und dann kommt ans Ende halt das Evangelium als eine Botschaft dann. Und dann gehen auch einige weg, weil sie merken: ‚Aha, das sind Christen, interessiert uns nicht.‘ Aber trotzdem, das ist eigentlich sehr erfolgreich, weil viele Leute zuhören und auch stehen bleiben bis zum Ende. Und dann kriegen die auch eine Einladung.“

Der missionarische Eifer könnte auch eine Erklärung für die auffällige Fixierung vieler Freikirchler auf Depressionen sein. In nahezu jedem Interview kam dieses Thema irgendwann zur Sprache, was zunächst etwas überraschend erscheint. Auf die Frage, was die Gemeinschaft denn abseits von Glaubensdingen bewege, antwortete etwa der Pastor:

„Also, wenn wir jetzt in Berlin sind, zum Beispiel, dann bewegen uns vor allem auch so soziale Fragen wie Süchte, die Menschen haben, vor allem Depressionen. Psychische Krankheiten sind, glaube ich, in Berlin auch sehr stark vertreten, auch in unserer Gemeinde übrigens. [...] Und einfach da Hilfe anzubieten, ist ein wichtiges Anliegen für uns. [...] Wir haben da jetzt kein richtiges Programm oder so, aber was wir auf jeden Fall tun, wenn Leute kommen, und das passiert häufig, die wirklich offensichtlich psychische Probleme haben. Sie werden nicht ausgegrenzt, wir versuchen wirklich, sie auch als normale Menschen zu behandeln und dass wir ihnen auch ein bisschen Selbstwertgefühl wiedergeben. [...] Wir haben

auch Vertrauen darauf, dass auch die Botschaft Kraft hat, Menschen zu ermutigen. [...] Ich denke, das wäre ein wichtiger Dienst für Berlin, weil, ich hab mal nur so Statistiken, wo Statistiken manchmal herkommen, weiß man nicht. Aber ich kann mir gut vorstellen, dass hier ein Zehntel der Leute psychische Probleme hat, also eindeutige psychische, die der Behandlung bedürfen. [...] Ich habe mich schon öfter mal gefragt, warum das so ist. Ich denke, das hat vielleicht auch mit der Geschichte zu tun von Berlin. [...] Also, es ist ein ganz komischer Misch von Leuten hier. Es gibt auch verschiedene, je nachdem, wo man hier auch in der Gegend rum geht. Da gibt es Gegenden, die sind sehr esoterisch, dann gibt es eine Gegend, da ziehen sehr viele Homosexuelle hin, dann gibt es Gegenden, die sind sehr ausländerreich. Ich weiß es nicht, was es wirklich ist. Ich würde da auch geistige Gründe nicht ausschließen. Weil, man merkt auch, dass in Berlin die Religionszugehörigkeit sehr gering ist, dass die Leute sehr atheistisch sind, beziehungsweise ihre Religion noch nicht sehr stark leben.“

Obwohl die Frage, was denn die Gemeinde abseits von Glaubensdingen bewege, sehr offen formuliert ist, fällt dem Pastor als einziger Punkt das Thema Depressionen ein. Und auch die Muttergemeinde in den USA bietet Kurse für Depressionen und Angststörungen an. Eine denkbare Deutung wäre, dass die betreffenden Personen gute Kandidaten zur Missionierung sind und eventuell der Glaube in solchen Fällen womöglich wirklich eine stützende Funktion ausüben kann. Es würde sich dann also um eine Strategie zur Missionierung handeln. Wahrscheinlicher ist aber, dass es sich hierbei um ein internalisiertes Deutungsmuster innerhalb der Gemeinde handelt. Tatsächlich bestätigt der Pfarrer ja auch, dass psychische Krankheiten durchaus in der Gemeinde vertreten sind. Die Tatsache, dass einige, womöglich viele Mitglieder von Depressionen betroffen sind, könnte dazu führen, dass diese in gemeindeinternen Diskursen und mithin auch in der Vorstellungswelt der Gemeindeglieder eine erhebliche Rolle spielen.

Als mögliche Ursachen, wemgleich er einräumt, nicht wirklich zu wissen, „woran es liegt“, führt er allen voran, noch vor dem Mangel an Glauben, pluriforme Lebensentwürfe an: Homosexualität, Esoterik, Immigration, was sich natürlich in die Eingangsbemerkungen über den Fundamentalismus fügt. Aus der Sicht

der Gemeinde bietet die Gesellschaft viele Optionen, aber nichts Wahres. Während sich alle denkbaren Lebensentwürfe praktisch umsetzen lassen, wird der Glaube, so sehen es die Grace People, gar nicht oder wenn, dann nicht mehr der angemessenen Stringenz gelebt.

Und so sind es auch hinsichtlich des Gesellschaftsbildes immer wieder die gleichen Ankerbegriffe, mit denen die Gesellschaft charakterisiert wird: Materialismus, Wertearmut, Individualismus und damit einhergehend Egoismus. Diese Kritik ist natürlich keine Eigenart der Grace People, sondern Common Sense. Allerdings gibt es eine spezifische Begründung, die den Zustand der Welt erklären soll. Dazu Herr Neuschäfer:

„Die Bibel sagt Folgendes: Wenn aber unser Evangelium doch verdeckt ist, so ist es nur bei denen verdeckt, die verloren gehen, den Ungläubigen, bei denen der Gott dieser Welt den Sinn verblendet hat, damit sie den Lichtglanz des Evangeliums von der Herrlichkeit des Christus, der Gottes Bild ist, nicht sehen. Satan der Widersacher. Es gibt Gott, aber es gibt auch Satan. Und die Bibel bezeichnet ihn als Gott dieser Welt oder auch Fürst dieser Welt.“

Das heißt in der Konsequenz, alles was als Missstand erfahren wird – und hier ist noch einmal zu betonen, dass dies für die Grace People auf alles und jeden zutrifft, der, die oder das nicht ist wie sie –, wird der Herrschaft des Teufels zugeschrieben, der die Ungläubigen längst verführt hat und natürlich auch weiterhin versucht, die Gläubigen zu verführen. Es ergibt sich also insgesamt ein recht düsteres Weltbild: Alle noch nicht Bekehrten sind verlorene Sünder und leben in einer Welt, die vom Teufel beherrscht wird. Entsprechend sind sie anfällig für Erkrankungen und Verlockungen aller Art und die Grace People versuchen, sie allen Widerständen zum Trotz zu bekehren, auf dass möglichst viele beim bevorstehenden Jüngsten Gericht erlöst sein würden. Der Gnadenstand der Bekehrten ist nach der Deutung der Grace People nicht auf eine geringe Zahl von Auserwählten limitiert, sondern steht vielmehr jedem Bekehrungswilligen durch Gottes unbeschränkte Gnade offen (Nüssel 2008: 985; Rössler 2008: 797).

Auch zu dem dahinter stehenden Konzept der Erlösung gibt es freilich ein erklärendes Traktat, und zwar mit dem Titel „Gibt es ein Leben nach dem Tod?“.



Unzählige Menschen seien, so heißt es dort, in Unsicherheit, was nach ihrem Tod geschehe. Manche leugneten, dass danach noch etwas kommen könne, andere versuchten, durch gute Werke gottgefällig zu sein. Schon die Tatsache, dass Menschen Angst vor dem Tod haben, wird als Beweis für ein Leben nach dem Tod herangezogen: „Wenn es aber nur ein biologischer Vorgang wäre, warum dann Angst?“ Neben biblischen Belegen werden noch diverse andere Beweise angeführt: „Auch die Chemie lehrt, dass es im Weltall keinen Stoff gibt, der aufhört zu existieren. Kein Mensch kann die Materie auflösen, kein Wassertropfen geht verloren. Nur der Mensch soll in ‚Nichts‘ aufgelöst werden. Wo bleibt da die Logik?“ Daher treffe es „also nicht zu, dass mit dem Tod alles aus sei, sondern aufgrund seiner ewigen Existenz wird der Mensch Gott nicht entfliehen können, sondern wegen seiner Sünden vor Ihm stehen müssen. Die Ablehnung dieser Wahrheit ist Selbstbetrug.“

Die „Beweise“ mögen nicht jeden überzeugen, die Methode aber ist raffiniert. Die Frage nach dem Tode stellt sich wohl allen Menschen früher oder später einmal. Das Traktat knüpft an ein bekanntes Unwohlsein an, darf also hoffen, auf einen vorgestimmten Resonanzkörper zu treffen. Selbstverständlich ist man in Unsicherheit hinsichtlich der Frage, was nach dem Tod geschieht. Ebenso wie die Frage, was vor dem Urknall war, entzieht sie sich jedoch einer wissenschaftlich bestimmbaren Antwort. Dieses Herausfallen aus jeder greifbaren Ordnungsvorstellung, diese letzte Unschärfe, wird ausgenutzt. Das Traktat beschwört sodann Angst herauf: Was immer man auch tue, dem Gericht des Allmächtigen könne man nicht entkommen. Im direkt anschließenden Traktat „Wer ist Jesus Christus?“ wird das Problem freilich gelöst. Es gipfelt in der Empfehlung:

„Wollen Sie dem Gericht und der ewigen Verdammnis entgehen? Beugen Sie noch heute Ihre Knie vor dem Heiland, nennen und bekennen Sie Ihm Ihre Sünden. Glauben Sie, dass Er auch für Sie am Kreuz alles gutmachte und Gott Ihnen in seinem Erbarmen vergeben will.“

Für viele Freikirchler ist der Gläubige mit seiner Bekehrung bereits errettet. Bei den Grace People wird dieser Gedanke jedoch abgeschwächt, wie der Pastor erläutert:

„Wir leben eigentlich eher ein bisschen so in diesem Spagat, oder in diesem Spannungsfeld zwischen freier Wille und Erwählung. Also, wenn ich sage, ich glaube, dass wir einen freien Willen haben und dass wir verantwortlich sind vor Gott. Ich denke, das ist die Notwendigkeit, warum wir überhaupt vor Gott verantwortlich sind, dass wir auch einen freien Willen haben. Wenn wir den nicht hätten, wäre es auch irgendwie nicht nachvollziehbar, wie man zur Verantwortung gezogen wird für seine Entscheidungen.“

Das heißt, für alles, was nach der Bekehrung geschieht, wird man sich trotz des „Finished Work“ Glaubens nach wie vor vor Gott verantworten müssen. Das bedingt einen hohen Anspruch an die Lebensführung der Gemeindemitglieder, die stets möglichst tugendhaft sein soll.

Es ist bis hier hin geklärt, wie die Grace People die Welt sehen, nämlich als eine Art Durchgangsort, der vom Teufel beherrscht wird und von Sündern bevölkert ist, demnach also ein eher trostloser Ort, an dem sich der Rechtgläubige aber stets beweisen muss, da er einmal „zur Verantwortung gezogen wird für seine Entscheidungen“. Es bleibt nunmehr zu betrachten, wie er sich also aus Sicht der Grace People in diesem Umfeld richtig zu verhalten hat, und welche Konsequenzen dies im Alltag zeitigt.

### **5.2.5 Klarer Wertekanon und Heteronomie**

Haben die Gemeindemitglieder zu einer Position gefunden, die ihnen bibelgemäß erscheint, so halten sie daran auch fest, und zwar mit allen Konsequenzen. Dahinter steht der schon eingangs erwähnte Hang zur Reduktion von Komplexität, der zum Wesen des religiösen Fundamentalismus gehört. Ein starrer Wertekanon erleichtert die Orientierung in der Welt erheblich. Und so sind auch die Wertvorstellungen des Pastors kaum überraschend:

„Die Wahrheit ist nun mal, dass wir einfach Wert legen auf absolute Werte. Und nicht alles ist relativ, sondern vieles ist absolut. Entweder ist es wahr oder nicht. Es gibt da in bestimmten Sachen nicht so viele Grauzonen, wie man vielleicht meint. Zum Beispiel, gerade was die Bibel angeht. Entweder kann ich danach

leben oder nicht. Ich muss mich schon entscheiden, ich kann nicht irgendwo dazwischen versuchen, zu sagen: ‚Na ja, ich nehme davon ein bisschen und andererseits bin ich aber auch skeptisch.‘ Oder so. Sondern, wir wollen Leute auch dazu ermutigen, und uns selber dazu ermutigen, dass wir einfach dem mit ganzem Herzen nachfolgen und dass wir wirklich darauf vertrauen, dass Gott das auch belohnt. [...] Also, wir sind zum Beispiel so altbacken konservativ, was Ehe angeht. [...] Wenn die Leute verheiratet sind, dann haben sie halt ihre Verpflichtungen und sie sollten das auch wissen. Und ein großer Schwerpunkt ist zum Beispiel, dass die Leute einfach auch abstinent bleiben und sagen: ‚Okay, bis ich verheiratet bin, werde ich mich auf ein gewisses Maß reduzieren an Kontakt. Gerade was Geschlechtsverkehr und solche Sachen angeht.‘“

Zunächst einmal muss klargestellt werden, dass sich eine solche Haltung eigentlich nicht ohne Weiteres aus der Bibel begründen lässt. Bibelstellen, die einen genussbetonten Umgang mit der Sexualität vermitteln, etwa das Hohelied Salomos, werden geflissentlich übergangen (Zimmerling 1991: 121). Zwar begründet der Pastor die dahinterstehende Überzeugung durchaus damit, dass es sich hier um etwas handele, „was die Bibel angeht“. Aber eingangs sagt er auch, man sei „altbacken konservativ“ – was nicht gleichbedeutend mit „strikt biblisch orientiert“ ist. Wie eingangs schon erläutert wurde, ist es vor allem der Rückbezug auf ein uneindeutiges und vermeintlich bewährtes Wertesystem, der hinter dem Familienbild und der damit einhergehenden Sexualmoral steht – und nicht eine eindeutige Verhaltensregel, die man aus der Bibel ableiten könnte.

Dieses „altbacken konservative“ Familienbild wird dafür aber konsequent hochgehalten und prägt die gesamte Gemeinde. So heißt es etwa in einer kurzen Selbstbeschreibung, man richte sich an „Einzelpersonen und Familien“. Die mannigfaltigen Sozialformen, die dazwischen liegen, werden mit einem Handstreich übergangen und mithin als Verfehlungen ausgegrenzt. Müßig zu erwähnen, dass in eine ordentliche Familie nur bekehrte Christen gehören und das Haus als die natürliche Sphäre der Frau, Arbeit und Wirtschaft als die natürlichen Bezugspunkte des Mannes gelten. In der Praxis werden diese Idealvorstellungen so nachdrücklich verfolgt, dass etwa bei Tatjana eine Art Unwillen entsteht, die in Beziehungen oft unvermeidbaren Kompromisse einzugehen:

„Ja, natürlich möchte ich heiraten und ich glaube, dass Gott mir auch die Gabe gegeben hat, einen Mann zu unterstützen, ihm Mut und Freude zu geben. Auch meine Ex-Freunde wurden mit mir sicherer und weniger egoistisch. Aber es ist auch kompliziert, denn ich kann mein Leben nicht mit einem Nicht-Christen leben. Mein Mann muss auch meinen Glauben haben und ich möchte mit ihm zusammen beten, zusammen Bibel lesen, zusammen diese Reise mit Gott erfahren. Aber hier in der Kirche zum Beispiel gibt es keinen jungen Mann, der mir passt. (lacht) Ja. Und deswegen treffe ich die jungen Leute, also Männer, meistens auf einer Party oder so. Und das ist ein bisschen schwer, denn ich musste mich immer von ihnen trennen, weil sie keine Christen sind. Und jetzt gerade habe ich einen Freund, der ist nicht christlich und ich habe ihm gesagt: ‚Ja, ich kann nicht mit dir zusammen sein.‘ Es ist ein bisschen schwer, aber ich möchte Kinder haben und eine schöne Familie. Ich will eine schöne Mama für die Kinder sein, eine Unterstützung für meinen Mann, eine Putzfrau für das Haus, eine Köchin für alle. (lacht) Die Frau soll eine Frau sein, diese verschiedenen Rollen sollen nicht gemischt werden. Der Mann ist zielstrebig, er kann sich besser konzentrieren, besser physische Arbeiten machen. Er kann vorausplanen. Wir Frauen sind mehr so ... wir können an viele Sachen denken, wir sehen Kleinigkeiten. Und wenn diese Rollen gut verteilt sind, dann ist es sehr schön.“

Auch dieses Zitat belegt das „altbacken konservative“ Familienbild, das bei den Grace People vorherrscht. Dafür spricht nicht zuletzt Tatjanas Familienbild mit den streng vorgegeben Geschlechterrollen des männlichen Ernährers und der Frau, die sich um Haus, Herd und Kinder kümmert. Der Umstand, dass Tatjana ihre Beziehungen beendet, weil ihre Freunde sich nicht missionieren lassen, spricht ganz deutlich dafür, dass für sie der Glaube längst Vorrang vor säkularen Bezugssystemen hat. Wenn sie auch ansonsten in ihren Beziehungen zufrieden sein mag, so beendet sie sie doch aus Glaubensgründen. Im Leben der Grace People haben religiöse Normen immer Vorrang vor säkularen –Ausnahmen sind hier nicht vorgesehen.

Ähnliche Konstellationen ergeben sich im Bereich der Arbeit. So wird die Fluktuation im Gemeindepersonal vom Pastor durch die Notwendigkeit erklärt, dass einige Mitglieder eben ab und an eine Stelle annehmen müssen:

„Also, das Team wurde auch immer wieder bereichert um andere Leute, die wirklich vollzeitlich auch hier waren teilweise. Manche waren mal zeitweise vollzeitlich, dann mussten sie wieder arbeiten, weil sie keine Unterstützung hatten oder nicht genug Unterstützung hatten.<sup>27</sup> Also, da gab es immer wieder so einen Wechsel.“

Erwerbsarbeit erscheint hier nicht als Notwendigkeit, sondern als Hindernis für die Gemeindegarbeit. Das zeigt schon recht deutlich, dass die Erwerbsarbeit dem Engagement für den Glauben ganz klar nachgeordnet wird. Noch deutlicher wird das in den Erfahrungen, die Herr Neuschäfer während einer Aushilfstätigkeit in einem Altenheim sowie in der Nahverkehrsberatung machte:

„Also, ich sage ganz ehrlich, das war so. An einem Tag war eine Art Versammlung oder so eine Art Gottesdienst und da waren so fünfzehn oder siebzehn Leute da und ich. Und da kam so eine Pastorin. Obwohl die Bibel sagt, es ist einer Frau nicht erlaubt, zu lehren. Das ist nicht ganz biblisch. Es kam also eine Pastorin und die hat völlig, also wirklich extrem falsche Dinge erzählt. Die hat nämlich gesagt: ‚Jeder ist automatisch ein Kind Gottes und jeder hat den Heiligen Geist empfangen und jeder ist gerettet.‘ Dann habe ich gesagt: ‚Moment mal, so ist es nicht. Gott wirft nicht alle in den gleichen Topf.‘ Ich bin aufgestanden und habe gesagt: ‚So ist es nicht, sondern die Worte Jesu Christi im Johannes Evangelium, Kapitel eins, da sagt er selber: Er kam in das Seine, die Seinen nahmen ihn nicht an. So viele ihn aber aufnahmen, denen gab er das Recht, Kinder Gottes zu werden. Denen, die an seinen Namen glauben, die nicht aus Geblüt, noch aus dem Willen des Fleisches, noch aus dem Willen des Mannes, sondern aus Gott geboren sind. Und in Johannes Kapitel drei steht zum Beispiel: Jesus sagt, du musst von Neuem geboren werden. Alle, die ihn aufnahmen, denen gab er das Recht Kinder Gottes zu werden.‘ [...] Wie gesagt, ich bin dann aufgestanden, habe das zu denen gesagt und die haben mir das so übel genommen, dass ich diese Frau da unterbrochen habe und der Vertrag wurde halt dann nicht verlängert und ich musste gehen. Und ich habe dort vielen Leuten das Evangelium gepredigt. Und das wollten sie auch nicht, das haben sie mir auch übel genommen. Dann sage ich, ‚Passen sie mal auf!‘, zu meiner Chefin und zu mehreren habe ich das gesagt. Weil, diese Leute

---

<sup>27</sup> Mit „Unterstützung“ sind hier nicht staatliche Hilfen gemeint, sondern vielmehr private Spenden aus der Gemeinde sowie von der US-amerikanischen Dachorganisation.

haben mich angeklagt. Sie haben gesagt, ‚Lassen Sie die Leute in Ruhe, wie können Sie so etwas sagen?‘ Und so. Sag ich: ‚Wissen Sie was? Gemäß diesem Buch wird jeder Mensch nach seinem Leben ewig existieren und Gott wird den Menschen richten und er wird ihn vor sein Angesicht stellen. Gemäß diesem Buch ist das so.‘ Und ich habe das zu den Leuten gesagt und ich habe nicht geschwiegen und ich habe nicht zurückgehalten. Ich hab gesagt: ‚Sie werden eines Tages mal alleine vor Gott stehen. Welche Entschuldigung, welche Ausrede haben Sie dann parat, wenn Sie jetzt Jesus Christus ablehnen?‘ Ja, dann haben sie halt den Vertrag nicht verlängert, okay. Aber das ist nicht das Ende meines Lebens.

Und ich hatte einen Job bei der BWW-Gesellschaft, das heißt Berufsbildungs-Förderungs-Gesellschaft oder so. Die ziehen den Leuten so grüne Jacken an und vorher kriegt jeder noch eine Schulung, die dauert zwei Wochen. Und zwar, wie kommt man am günstigsten vom Punkt A zum Punkt B in Berlin und Umgebung. Und dann steht man zum Beispiel da am Rathaus Steglitz, hat die grüne Weste an, da steht ‚Info‘ drauf. Und wenn jetzt jemand eine Frage hat, wie er irgendwo hinkommen kann, musst du praktisch acht Stunden lang da stehen, im Verkehrslärm und dir dann diese Fragen von diesen Leuten anhören. Und ich war da auch sechs Monate lang dabei und dann haben sie mir halt gekündigt, weil ich zu den Leuten gesagt habe: ‚Wisst ihr was, ihr habt eine Verantwortung gegenüber Gott und es ist wichtig.‘ Denen habe ich schon gesagt: ‚Nimmst den Bus oder fährst da hin.‘ Oder so. Aber ich habe denen auch noch was Anderes gesagt. Und das hat aber den Chefs missfallen und die haben mich dann immer angerufen und ins Büro zitiert. Und dann ging es wieder weiter. Na ja, ich habe halt den Leuten, die waren teilweise jünger wie ich und die waren meine Chefs. Da war eine Chefin, die war vielleicht in meinem Alter und da hab ich gesagt: ‚Sie wissen genau, Sie werden nach ihrem Tod ewig existieren und machen Sie sich Gedanken. Wo werden Sie hingehen? Sie werden alleine vor Gott stehen, also wird nur ein jeder für sich selbst vor Gott Rechenschaft abgeben, es wird keine Ausreden mehr geben. Überlegen Sie sich das.‘“

Die Anforderungen des Alltags waren in diesen beiden Fällen offenkundig nur schwer mit denen des Glaubens in Einklang zu bringen. In beiden Anstellungsverhältnissen hat Herr Neuschäfer professionelle Normen hintan gestellt und stattdessen vor allem versucht, seine Klienten wie auch seine Kollegen und Vorgesetzten zu missionieren. In beiden Fällen ist er daher nicht über die Probezeit

beziehungsweise ein befristetes Arbeitsverhältnis hinaus gekommen. Allerdings ist das für ihn nicht besonders schlimm, es sei ja „nicht das Ende seines Lebens“. Freilich handelt es sich hierbei um besonders ausgeprägte Fälle. Das Grunddilemma aber bleibt: Das Religiöse hat immer Vorrang vor dem Säkularen, auch in Teilbereichen der Gesellschaft, die eigentlich eigenen normativen Logiken folgen, wie hier im Berufsleben oder wie im vorher geschilderten Fall von Tatjana, die ihre Beziehungen beendet, wenn ihre Freunde sich nicht bekehren lassen, also in der Privatsphäre.

Man muss dabei aber auch sehen, dass die Gemeindemitglieder sich nur sehr eingeschränkt für solche Ereignisse wie etwa den Jobverlust und das Ende von Beziehungen aus Glaubensgründen verantwortlich fühlen. Demzufolge ist das, was Ihnen als Rechtgläubige auf Erden widerfährt, nur Ausdruck göttlicher Fügung. Das dahinter stehende stark heteronome Handlungsverständnis der Gemeindemitglieder kommt immer wieder zum Ausdruck. Wie eingangs erwähnt, gehören über 500 Kirchen zur weltweiten Gemeinschaft der Grace People. Diese sehr weite Verbreitung hat ihren Grund darin, dass sehr viel Missionsarbeit betrieben wird. Die Deutung innerhalb der Gemeinschaft lautet jedoch ganz anders: „Gott war so vertrauensvoll, uns mehr als 500 Kirchen in über sechzig Ländern zu geben.“ Hier sind plötzlich nicht mehr die einzelnen Missionare für diesen Erfolg verantwortlich, die die Überzeugungs- und Organisationsarbeit vor Ort leisten müssen. Er erscheint vielmehr als göttliches Geschenk.

Der Pastor der Gemeinde erzählte auch, wie es zur Gemeindegründung in Berlin kam. Zwei Frauen hatten die Grace People in den 1990er Jahren im Ausland kennengelernt. Die Gemeinschaft hat, wie erläutert, die Missionsarbeit als zentrales Tätigkeitsfeld und mithin wollten die Frauen auch eine Gemeinde in ihrer Heimat Berlin gründen. Der Pastor erläutert diesen Vorgang ganz einfach wie folgt:

„Die haben dafür gebetet, dass eine Gemeinde hierher kommt.“

Man braucht freilich nicht viel Phantasie, um sich vorzustellen, wie die Gemeinde tatsächlich nach Berlin kam. Es musste dafür Kontakt mit der zentralen

Organisation der Gemeinschaft in den USA aufgenommen werden – der Pastor erwähnte beiläufig, dass die Frauen dort dann „auch auf die Bibelschule gegangen“ sind – um geistliches Personal zu beschaffen, dass die Gemeinde seelsorgerisch betreuen und gleichzeitig die Missionsarbeit koordinieren konnte. Ebenso beiläufig erwähnte der Pfarrer, es seien „halt wirklich Evangelisationen“ gemacht worden.<sup>28</sup> Erst so konnte die Gemeinde tatsächlich wachsen. Die Ansiedlung einer Gemeinschaft, die ihre Wurzeln geographisch in so weiter Ferne hat, bedarf unweigerlich individuellen Engagements und eines nicht unerheblichen Organisationstalents. Durch die Betonung der Bedeutung des Gebets für die erfolgreiche Gemeindeansiedlung wird dieser ganze Vorgang jedoch völlig neu bewertet und in einen heteronomen Handlungskontext gestellt. Es waren demnach nicht die beiden Frauen, die die Gemeinde nach Berlin brachten. Entsprechend heißt es oft, jemand sei nicht etwa aus Neugierde zur Gemeinde gekommen, sondern weil „Gott ihn hergeführt“ habe. Man „lebe nur aus Gottes Kraft“.

Auch dabei handelt es sich, wie bei den Konversionsgeschichten, letztlich um eine eigene Erzählform. Ein Ereignis wird mit Motiven der göttlichen Führung versehen und bekommt so eine neue, ganz und gar heteronome Deutung. Das kommt auch in der folgenden Geschichte, die Tatjana erzählte, zum Ausdruck. Sie war, nachdem sie in Berlin angekommen war, zunächst in der Berliner Stadtmission, also bei der evangelischen Landeskirche in Berlin, war dort aber nicht zufrieden. Sie hatte danach auch eine Freikirche gefunden, zu der sie aber eine sehr weite Anfahrt hatte. Daher habe sie um eine Lösung für dieses Problem gebetet:

„Ich war dann in einer anderen Kirche, aber das war zu weit weg von meiner Wohnung. Also habe ich gebetet, denn ich habe gespürt, dass ich eine Familie brauche, sozusagen, geistiges Futter und einen Pastor. Dann habe ich also gebetet, habe Gott gefragt und dann hat er mir einfach den Gedanken gegeben, dass es hier die Kirche gibt. Einmal habe ich, der Pastor, also der erste Pastor der Gemeinde hier, hat mir in der U-Bahn einen Zettel gegeben. Ich habe gesagt: ‚Ja,

---

<sup>28</sup> Evangelisation im Sinne von „Verbreitung des Evangeliums“ wird in der Gemeinde synonym zu Missionierung gebraucht.



danke, ich bin Christin, ich gehe in eine andere Kirche.‘ Aber im Sommer darauf kam dann dieser Gedanke, ich hatte ja mal diesen Zettel bekommen. Ja, und dann war ich so freudig, weil ich von Gott diese Antwort bekommen habe, dass ich dort hin gehen muss. Ich war sehr ruhig und bin am nächsten Tag hierher gekommen. Ich habe angerufen, habe gefragt. Ja. Und dann ging das sehr schnell. Das ist jetzt wirklich meine Familie.“

Auffällig ist, dass die Zeit vor der Angliederung an die neue Kirche schlecht bewertet wird – genau wie die Zeit als Bahai in Tatjanas Konversionserzählung. Sie suchte einen neuen Pastor und eine christliche „Familie“, also ein passendes geistiges Umfeld. Das impliziert natürlich, dass bis dahin noch nichts davon gegeben war. Das Gebet hilft dann wie der Deus Ex Machina im griechischen Theater, mit einem Gedankenblitz und von einem Tag auf den Anderen. Eine andere mögliche Deutung wäre freilich, dass sie den Flyer oder das Traktat der Grace People, das sie in der U-Bahn bekommen hat, nicht zufällig aufgehoben, sondern schon länger mit dem Gedanken gespielt hat, die Gemeinde zu wechseln. Wer behält schon auf gut Glück Flyer, die er in der U-Bahn bekommt? Die obenstehende Geschichte fügt sich aber in das in der Gemeinde vorherrschende Erzählschema göttlichen Eingreifens, das mit einem heteronomen Selbstbild einher geht.

### **5.2.6 Gemeinschaft der Erwählten**

Der Glaube hat in einer szientistischen Welt oft einen schweren Stand und droht infolgedessen in Traditionalismus, Gewohnheit oder gar Bedeutungslosigkeit abzugleiten. Dem kann eine Praxis gemeinschaftlicher Glaubensvalidation entgegenwirken (Hervieu-Léger 2004: 123 ff.). Wie sich gezeigt hat, werden von den Konvertiten in den Freikirchen langsam alte soziale Netzwerke durch die Glaubensgemeinschaft ersetzt. Durch das gegenseitige Bestärken im Glauben und schon durch das bloße Sich-Aufhalten in einer Gemeinschaft, in der der Glaube als selbstverständliche Gewissheit gilt, wird er auch für das einzelne Ge-

meinschaftsmitglied stets selbstverständlicher: Das nicht Beweisbare wird validiert. Das funktioniert freilich umso besser, je größer die Gemeinschaft ist – je mehr Menschen den eigenen Glauben teilen, umso gewisser erscheint er und umso kohärenter im Glauben lässt sich auch das individuelle soziale Umfeld gestalten, da auf ein größeres Repertoire von Glaubensbrüdern und -schwestern zurückgegriffen werden kann.

Daraus ergibt sich im Umkehrschluss ein Problem für Gemeinschaften, die klein sind und zugleich einen Glauben leben, der aufgrund seiner Inhalte, die sich nicht reibungslos in unsere Gesellschaft fügen, einen hohen Validationsbedarf mit sich bringt. Viele Grace People kommen nur gelegentlich als Besucher in die Gottesdienste, der eigentliche Kern der Gemeinde ist klein. Etwa ein Dutzend Gemeindeglieder sind jeden Sonntag in der Kirche, dazu kommen jeweils noch einmal etwa ein weiteres Dutzend unregelmäßige Besucher. Das ist freilich ein Problem. Ein strenger Glaube, wie er hier gelebt wird, der auch mit säkularen Ordnungen in Konflikt geraten kann, also im Alltag zu Problemen führt, bedarf der gegenseitigen Bestätigung in der lokalen Gemeinschaft, um nicht kurzlebig zu sein.

Die im untersuchten Fall angewandte Lösung lässt sich als „Bildung einer imaginierten globalen Gemeinschaft“ beschreiben. Die Gemeinde bezeichnet sich selbst als eine „internationale freie evangelische Gemeinde“. Das Entscheidende daran ist die Betonung der Internationalität, die noch vor dem Bekenntnis zum Protestantismus an erster Stelle der Selbstbeschreibung kommt. Auch auf dem Deckblatt der Gemeindebriefe, die zu jedem Sonntagsgottesdienst verteilt werden, sind stets Fotos anderer Grace People Gemeinden aus allen Ländern der Welt – vornehmlich aber aus Europa – abgebildet. Es werden darin Zitate von Pastoren aus Nachbarländern abgedruckt und es wird zu den regelmäßig stattfindenden überregionalen und internationalen Konferenzen eingeladen. Damit wird jeden Sonntag nicht nur das Evangelium verkündet, sondern auch die Botschaft: Wir sind nicht wenige, sondern viele! Durch den Fokus auf Europa wird dieser Kreis außerdem in einem geographisch greifbaren Rahmen gehalten. Die eigentlich sehr kleine Gemeinschaft wird so in einen größeren Zusammenhang

gestellt.<sup>29</sup> Dazu tragen auch die regionalen und internationalen Zusammenkünfte bei, die regelmäßig in unterschiedlichen Hauptstädten Europas sowie in den USA stattfinden. Tatsächlich besuchen nur sehr wenige Gemeindemitglieder diese Konferenzen und Pastoren oder andere Gläubige aus den europäischen Gemeinden sind ebenfalls nur selten in Berlin zu Gast. Der Austausch findet also nur sehr sporadisch statt. Die Quantität ist hier aber gar nicht entscheidend. Vielmehr erbringt jeder einzelne Vorgang – und sei er an sich noch so unbedeutend – für sich immer wieder aufs Neue den Beweis, einer großen Gemeinschaft von Gläubigen anzugehören.

Viele andere Aktivitäten tragen darüber hinaus zur Stärkung der sozialen Kohäsion in der Gemeinde bei. Das ist auch unabdingbar, denn wie der Pastor erläutert:

„Das ist halt bei uns so ein bisschen die Sache mit der Mitgliedschaft. Wir haben ja keine Mitgliederliste oder so. Leute, die halt sich teilhaftig fühlen, die dürfen sich gerne als Mitglieder zählen, solange sie halt gläubig sind.“

Das heißt, es ist sehr wichtig, jeden Einzelnen auch ohne verbindliche, formalisierte Bindung eng in die Gemeinschaft zu integrieren. Dazu trägt etwa auch die bereits erwähnte Missionsarbeit bei. Die Gemeinde trifft sich mindestens ein, teils aber auch bis zu drei Mal pro Woche zur gemeinsamen missionarischen Tätigkeit. Sie ist dabei in der Sache wie schon erwähnt nicht besonders erfolgreich. Man kann dem aber auch eine Bedeutung für die Gruppenkohäsion beimessen. Wenn sie an zentralen Plätzen Berlins und im Umland gemeinsam missionieren, dabei Misserfolge wegstecken und vereinzelt Erfolge zusammen erzielen, so schafft das die nötige Bindung zwischen den Gemeindemitgliedern.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Die weltweite Vernetzung der Freikirchen hat eine lange Tradition. So konnten die kleinen Freikirchen in Deutschland nach dem Ersten Weltkrieg ein im Vergleich zu den Landeskirchen relativ hohes Spendenniveau insbesondere aus den Vereinigten Staaten realisieren. Dieses sank jedoch mit dem Aufkommen der Prohibition in den USA. Es fiel den Spendern schwer, zu verstehen, wieso Alkoholmissbrauch in Notzeiten nicht unterbunden wurde. Das ging so weit, dass die deutschen Freikirchen schließlich Unterschriftenaktionen etwa gegen die Konzessionierung von Schankstätten starteten, um sich den Spendern im Ausland wohlgesonnen zu zeigen (Voigt 2004: 108).

<sup>30</sup> In der amerikanischen Muttergemeinde geht die Gemeinschaftsintegration noch weiter. Hier treffen sich etwa Jugendliche am Freitagabend nicht zum Feiern, sondern zur gemeinsamen Missionierung. Sie treffen sich zu selbstgestalteten Bibelnachmittagen, zu denen gezielt auch noch

Über die Bedeutung der Gemeinschaft für das Bestehen im Glauben sind sich die Grace People bewusst, so etwa Tatjana:

„Die Kirche ist der Körper des Christus. Genau wie in einem Körper bist du ein Teil, du bist ein Herz oder eine Hand oder so etwas, alles kommt dazu und dann in einer Kirche zusammen. Und diese Leute, dieser Körper kann zusammen viel tun: Jemand anderem helfen, Geld sammeln, zusammen etwas unternehmen für andere Leute. Eine Hand kann zum Beispiel nicht alleine lachen, das habe ich hier in Deutschland begriffen. Denn ich hatte drei oder vier Monate keine Gemeinde und das war nicht schön. Wenn du alleine bist, dann gibt es immer auch einen Kampf. Es gibt Dunkelheit und Licht und es gibt Gott und leider auch den Teufel. Und wenn der Teufel sieht, dass Gott dir viele Gaben gegeben hat, dann möchte er sie dir wieder nehmen, möchte dich verführen. Aber wenn du eine geistliche Familie hast, sozusagen deine Brüder, die für dich beten ... das ist auch ein geistiger Kampf. Und alleine ist es sehr schwierig, diesen Kampf zu bestehen.“

Tatjana bestätigt hier nicht nur die Rolle, die die Gemeinschaft im Sinne der Glaubensvalidierung spielt, sie führt deren Bedeutung vielmehr erneut auf das Wirken des Teufels zurück, das neben dem Konzept der Sündhaftigkeit aller nicht Bekehrten zu den zentralen religiösen Ideen der Grace People zählt. Gemeinsam sei dieser Kampf, indem man sicherlich auch eine Versinnbildlichung der Probleme, die die Grace People im Alltag oft haben, sehen kann, viel leichter zu bestehen. Tatjana drückt dies über die Idee eines Kirchenkörpers aus, dessen einzelne Glieder schwach sind, der aber in seiner Gesamtheit viel zu leisten vermag. In dieses Konzept spielt schließlich ein letzter noch zu erwähnender Aspekt hinein. Es handelt sich um das Bewusstsein der eigenen Heiligkeit, das sich in der folgenden Schilderung des Pastors ausdrückt:

---

nicht bekehrte Freunde und Bekannte eingeladen werden. Ebenso gibt es ein umfangreiches Sportangebot vonseiten der Gemeinde, an dessen Ende jeweils Bibelstunden stehen. Damit wird einerseits das Leben durchgehend christlich organisiert, andererseits soll auch nach außen ein Bild präsentiert werden, das nicht mehr Abschottung von der Welt zeigt, sondern sich vielmehr als ein Surplus an Lebensqualität darstellt. Gemeinsame Freitagabendaktivitäten, sportliche Freizeitgestaltung und dergleichen mehr werden hier mit dem Bonus von Glauben und Erlösung versehen.

„Ich merke, dass ich wirklich Gott gehöre, und das ist ja nichts anderes, als was Heiligung bedeutet: Das ist eine Absonderung. Und Absonderung ist immer ein schlimmes Wort, klingt komisch. Aber Heiligung bedeutet eigentlich eine Absonderung. Die bestimmten Gegenstände im Tempel damals, das waren abgesonderte Gegenstände, ein Löffel war eigentlich nur ein Löffel, aber weil er ein Löffel des Tempels war, war er abgesondert. Und so, ich meine wir sind auch nur Menschen, wir sind auch ganz normal, wir essen auch und wir gehen auch auf die Toilette, aber wir betrachten uns schon als Gottes Kinder. Und das ist nichts Geringes!“

Die Ausgangspunkte, von denen aus Menschen zum evangelikalen oder pfingsterischen Glauben gelangen, bilden meist problematische sozioökonomische Lebenslagen. Der Glaube kann ihnen tatsächlich helfen, mit diesen Problemen umzugehen, was dann in dem typisch fundamentalistischen Gefühl der neugewonnenen Freiheit in einer ansonsten eher als bedrückend wahrgenommenen Welt mündet. Peu a peu nehmen sie aber einen Glauben an, der besagt, Dritte seien zu bekehrende Sünder und die Welt werde vom Teufel regiert. Die Friktionen, die sich daraus im Alltag ergeben können, wenn etwa die Normen der Arbeitswelt oder der Privatsphäre mit den Ansprüchen des Glaubens kollidieren, werden durch zwei Mechanismen abgefedert. Einerseits durch ein heteronomes Selbstbild, demzufolge Gott alles, was geschieht, bewusst so für die Gläubigen gefügt hat. Sie sind demnach etwa für berufliches Scheitern nicht selbst verantwortlich. Und andererseits durch die gezielt geförderte Überzeugung, einer eigentlich großen weltweiten Gemeinschaft anzugehören, die nicht nur rechtgläubig, sondern vielmehr sogar „heilig“ ist.

## **5.3 Fallstudie: Katholische Hoffnung**

### **5.3.1 Katholischer Traditionalismus**

Das in der vorherigen Fallstudie geschilderte Beispiel entspricht dem – zumindest in religionswissenschaftlichen Kreisen – sicherlich gängigsten Beispiel für christlichen Fundamentalismus, nämlich dem protestantischen Fundamentalismus, der diesem Phänomen ja auch seinen Namen gegeben hat. Aber auch in der katholischen Kirche finden sich fundamentalistische Strömungen. Anders als im fundamentalistischen Protestantismus, in dem es über alle konkreten Ausprägungen hinweg immer wiederkehrende Elemente wie den Glauben an die wortwörtliche Wahrheit der Bibel gibt, unterscheiden sich die einzelnen Gemeinschaften im katholischen Fundamentalismus untereinander stärker. Sie berufen sich dabei etwa auf bestimmte Lehrkonstrukte aus der Kirchengeschichte und selbst auf lokale, nationale und internationale synkretistische Elemente, die der katholische Glaube irgendwann assimiliert hat (Niewiadomski 1988: 196). In systematischen Analysen werden dabei drei Ausrichtungen des katholischen Fundamentalismus unterschieden: biblizistisch, papalistisch und traditionalistisch (Ebertz 1992: 16 ff.). Das heißt, es kann durchaus wie im protestantischen Fundamentalismus die Bibel als wortwörtlicher Repräsentant einer ewigen Wahrheit angesehen werden. Diese Rolle kann jedoch auch dem Papst zugedacht werden oder aber der katholischen Tradition, aus der dann bestimmten historischen Ausprägungen oder Denkströmungen ein besonderer Wahrheitsgehalt zugesprochen wird. Dieser letzten Variante ist die hier untersuchte Gemeinschaft zuzuordnen, weswegen die traditionalistische Ausprägung des katholischen Fundamentalismus im Folgenden genauer betrachtet wird.

Wie in der Einleitung zu diesem Kapitel geschildert, ist ein typischer Ausgangspunkt, an dem sich fundamentalistische Bewegungen bilden, die Infragestellung ehemals als unumstößlich geltender Glaubenswahrheiten. So wundert es nicht, dass der zentrale Referenzpunkt für den katholischen Traditionalismus das Zweite Vatikanische Konzil ist, auf dem die katholische Kirche sich nach teils

heftigen internen Auseinandersetzungen sehr klar dazu bekannte, unter dem Stichwort des „aggiornamento“ eine neue Gestalt in einer veränderten, modernisierten Welt annehmen zu wollen (nachfolgend nach Ebertz 1992: 14). Manifest wurde das nach dem Konzil unter anderem in einem veränderten Messritus, in dem der Priester nicht mehr wie in der vorkonziliaren Zeit mit dem Rücken zur Gemeinde und größtenteils auf Latein das „Kreuzesopfer“ feierte, sondern nunmehr in der jeweiligen Landessprache und zur Gemeinde hingewandt eine gemeinsame „Mahlfeier“ zelebriert. Wenn man so will, kann man von einer Demokratisierung der Messe zulasten der vorherigen Betonung des Sakralen sprechen. Des Weiteren wurde der Status der Marienverehrung, die zuvor noch Elementen der Volksfrömmigkeit bis hin zu abergläubischen Einstreuungen einen Raum geboten hatte, sukzessive geschmälert. Weniger Raum in der Predigt bekamen auch stark mit Furcht konnotierte Jenseitsbilder, etwa von der Hölle und dem Fegefeuer. Mit Vorstellungen von Strafe, Sünde und Sühne verbundene Elemente, die natürlich auch eine Rolle in der Verhaltenssteuerung gespielt haben, haben seither an Bedeutung verloren. An ihre Stelle tritt heute vermehrt das Motiv der Barmherzigkeit. Und schließlich wurde der religiösen Toleranz vonseiten der katholischen Kirche ein größerer Stellenwert zugebilligt. Galt bis zum Konzil der unumschränkte Wahrheitsanspruch der katholischen Kirche, der andere religiöse Lehren tendenziell als inkorrekt markierte, so wurde nun eine „Konzilserklärung über die Religionsfreiheit“ formuliert.

Der heutige katholische Traditionalismus, der sich als Reaktion auf diese Veränderungen entwickelt hat, ist ein in sich weit verzweigtes Feld. Letztlich geht es ihm aber bei allen Unterschieden im Detail immer darum, die Veränderungen der katholischen Kirche infolge des Zweiten Vatikanischen Konzils zu kritisieren, teils auch gänzlich in Frage zu stellen, zu negieren und ihre Revision anzustreben. Dabei hat sich ein breites Spektrum an Gruppierungen herausgebildet. Beinert (1991) unterscheidet dabei zwischen „rationalen“ und „charismatischen“ Gruppierungen. Letztere machen ihre Kritik am gegenwärtigen Katholizismus an übernatürlichen Erfahrungen fest, die ihnen die Wahrheit entdeckt hätten, vor allem an transzendenten Erscheinungen oder spontanen Inspirationen. In der rationalen Variante indes wird vor allem argumentativ anhand theologisch mehr

oder weniger fundierter Gedankenführungen Kritik geübt. Die hier untersuchte Gruppe ist eindeutig diesem rationalen Typus zuzuordnen. Alle Interviewten sind mit grundlegenden theologischen Ansätzen vertraut und argumentierten im Gespräch immer wieder auf diese Art. Keiner der Befragten konnte jedoch von irgendwie gearteten Erfahrungen übernatürlicher Erscheinungen berichten.

Als Referenzpunkt für einen ihrer Ansicht nach mustergültigen Katholizismus berufen sich die katholischen Traditionalisten vor allem auf das 19. Jahrhundert. Insbesondere während des Kulturkampfes wurde hierzulande seinerzeit versucht, eine das gesamte Leben prägende katholische Gegenwart als aggressiv empfundenen säkularen Kultur zu schaffen. Zwei geistige Haltungen prägten den damaligen Katholizismus, die das Profil der katholischen Kirche überscharf herausstellten. Zunächst der Integralismus, also das Bestreben, dem gesamten Leben vom Privaten bis hin zum Öffentlichen, ausdrücklich auch den Institutionen des öffentlichen Lebens, eine strikt katholische Prägung zu geben.<sup>31</sup> Außerdem der Ultramontanismus, also die Ausrichtung des Lebens am Primat Roms, das heißt der höchsten Ebenen der Kirchenhierarchie. Das brachte insbesondere das Papsttum in eine bis dahin in diesem Umfang gar nicht gekannte Position absoluter Autorität (Pacik 1988: 21). Auf diese historisch einmalige Zuspitzung referiert der katholische Traditionalismus.<sup>32</sup> Denn da das Zweite Vatikanum ohne Zweifel ein historischer Punkt war, an dem die katholische Kirche säkularen Entwicklungen große Zugeständnisse machte, wundert es nicht, dass die entschiedensten Gegner dieser Zugeständnisse an die Moderne auf Praktiken und Ideen einer Phase zurückgreifen, als ein strenger, weltabgewandter Katholizismus schon einmal seine wehrhafte Seite zeigte – wenngleich diese Situation im 19. Jahrhundert politisch bedingt war, während heute innerkirchliche Entwicklungen die maßgebliche Rolle spielen.

---

<sup>31</sup> Demnach gelte es auch lediglich dann, wenn die Katholiken in der Minderheit seien, auf das Recht der Religionsfreiheit zu pochen. Demgegenüber stand die sich entwickelnde Ansicht, das Recht auf Religionsfreiheit, abgeleitet aus der Würde des Menschen an sich, sei ein uneingeschränkt gültiges Recht.

<sup>32</sup> Daher gehen die papalistische und die traditionalistische Ausprägung des katholischen Fundamentalismus oft – so auch in der Gemeinschaft, die Gegenstand dieser Fallstudie ist – Hand in Hand.



Die in den vergangenen Jahren mit der größten öffentlichen Aufmerksamkeit bedachten katholischen Traditionalisten sind sicherlich die Piusbrüder, oder präziser: die Priesterbruderschaft St. Pius X. Ein ehemaliger Bischof dieser Gemeinschaft, der Brite Richard Williamson, war im Zusammenhang mit Äußerungen, in denen er den Holocaust leugnete, ab dem Jahr 2009 wiederholt Thema in den deutschen Medien.<sup>33</sup> Es lohnt sich im Kontext dieser Studie, auch abseits der Debatte um Richard Williamson einen genaueren Blick auf die Piusbruderschaft zu werfen, da die hier vorgestellte Gemeinschaft zwar nicht unmittelbarer Teil der Priesterbruderschaft ist, aber durch sie ihre geistliche Betreuung erfährt und mithin sehr eng in dieses theologische Umfeld eingebunden ist.

Die Priesterbruderschaft St. Pius X. beruft sich in ihrem Namen auf den Papst, der, von 1903 bis 1914 im Amt, am entschiedensten gegen die Modernisierung der katholischen Kirche vorging. In sein Pontifikat fallen etwa, um nur einige Punkte zu nennen, der berühmte Antimodernisteneid, der sich beispielsweise gegen die historische Bibelkritik und den liberalen Protestantismus richtete, und die Festlegung, dass Modernismus mit Exkommunikation zu vergelten sei, eine starke Betonung des Integralismus sowie eine Erkenntnislehre, nach der Erkenntnis nur von Gott eröffnet, nicht aber von Menschen entdeckt werden kann.

Die Entwicklung der Piusbruderschaft ist eng an ihre Gründungsfigur, Erzbischof Marcel Lefebvre, gebunden. Er nahm am Zweiten Vatikanischen Konzil teil, stand aber in inhaltlicher Opposition zu den dort getroffenen Entscheidungen, unter anderem auch zu dem bereits erwähnten Bekenntnis zur Religionsfreiheit und zur Ökumene. Er machte damals bereits ganz explizit „Liberalismus und Protestantismus“ als die zwei seiner Ansicht nach entscheidenden gefährlichen Strömungen aus, die schließlich in den Reformen des Zweiten Vatikanums ihren Niederschlag in der katholischen Kirche gefunden hätten (Schifferle 1991: 71 ff.). Er brachte seine Bedenken in der Formel vom Einfluss „progressistischer Kräfte“ zum Ausdruck, so Pacik (1988: 24 f.):

---

<sup>33</sup> Hierzu vermerkt Beinert (1991: 53) betreffend die fundamentalistischen Gruppen im Katholizismus: „Die meisten der als fundamentalistisch eingestuft Gruppen ihrerseits sympathisieren politisch eindeutig mit der extremen Rechten [...]“

„Mit ‚progressistischen Kräften‘ ist schon Lefebvres Feindbild angedeutet, das etwa in folgenden Schlagworten zum Ausdruck kommt: Französische Revolution (Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit) / Modernismus / Liberalismus / Protestantismus / Freimaurertum.“

Derartig orientierte Kräfte hatten in Lefebvres Augen bald die Hoheit über das Zweite Vatikanum übernommen. In der Folge gründete er die Priesterbruderschaft St. Pius X. und begann, einzelne Institutionen aufzubauen, die sich an der vorkonziliaren Kirche orientierten, darunter auch Priesterseminare.

Als Marcel Lefebvre 1976 Priester nach alter Lehre weihte, wurde er durch den Papst suspendiert. Die 1988 vorgenommene Weihe von vier Bischöfen nach gleichem Muster zog seine Exkommunikation nach sich. Das geschah nicht als Folge eines langwierigen formalen Prozesses, sondern als im katholischen Kirchenrecht so genannte „Tatstrafe“. Lefebvre weihte in der Piusbruderschaft Bischöfe. Da er dies ohne päpstliche Erlaubnis tat, war die Exkommunikation unumgängliche Folge des Vorganges ohne die Notwendigkeit eines expliziten Verfahrens, eben: eine Tatstrafe nach katholischem Recht (Schifferle 1991: 71).

Heute ist die Piusbruderschaft mindestens aus zweierlei Gründen innerhalb der katholischen Kirche wieder wohlgeleitener. Erstens, weil die katholische Kirche unter dem früheren Papst Benedikt XVI., als junger Theologe während des Zweiten Vatikanums noch als Reformierender angetreten, nach dem langandauernden und komplexen Zerwürfnis wieder auf die Piusbruderschaft zugegangen ist, um die Einheit der Kirche zu befördern. Und zweitens, da mit Bernard Fellay seit 1998 ein Generalsuperior an der Spitze der Piusbruderschaft steht, der sich im Gegensatz zu seinem Vorgänger durchaus interessiert an Gesprächsangeboten aus dem Vatikan zeigt. Die nun schon seit einigen Jahren zu beobachtende Annäherung zwischen der Piusbruderschaft und der römisch-katholischen Kirche beruht also beiderseits auf Initiativen aus der Führungsebene (Schuck 2001: 74; Schockenhoff 2010).

Die Exkommunikation der vier durch Erzbischof Marcel Lefebvre 1988 geweihten Bischöfe hob Papst Benedikt der XVI. im Jahr 2009 schließlich wieder auf. Der allgemeinen Deutung zufolge ging es dabei weniger um eine Anerkennung

traditionalistischer Tendenzen in der Kirche, als vielmehr um die Aufhebung eines vielleicht marginalen, nichtsdestotrotz aber quasi schismatischen Zustands in der Kirche – ein in der Sache dem damaligen Papst vielleicht nicht ganz leicht fallendes Zugeständnis zum Zwecke der Wiederherstellung und Wahrung der Einheit in der katholischen Kirche als Ganzes.

Insgesamt ist die Rolle der Piusbruderschaft für den katholischen Traditionalismus kaum zu überschätzen. Gläubige Katholiken sind zur Ausübung ihres Glaubens auf kirchenrechtlich legitime Priester angewiesen, die die Messe feiern, Firmungen zelebrieren, die Beichte abnehmen oder die Sakramente spenden können. Da die Gründungsfigur der Priesterbruderschaft, Erzbischof Marcel Lefebvre, der amtskirchlichen Hierarchie entstammte und die durch ihn geweihten Bischöfe und die dieser Sukzessionslinie entstammenden Priester mithin als legitim im Amt betrachtet werden können – wengleich dieser Status zuzeiten der bestehenden Exkommunikation Erzbischof Lefebvres und der durch ihn geweihten Bischöfe nicht unhinterfragt war –, wird die alltägliche Glaubenspraxis der Traditionalisten mithilfe der Piusbruderschaft überhaupt erst möglich.

### **5.3.2 Ein Rudiment der vorkonziliaren Kirche**

Ein Sonntagmorgen im Frühjahr 2011, in einer Schlafstadt im Rhein-Main-Gebiet. Die als Verein organisierte „Katholische Hoffnung“ veranstaltet ihre jährliche Vollversammlung in der örtlichen Stadthalle. Im Eingangsbereich sind zahlreiche kostenlose Broschüren zum Mitnehmen ausgelegt. Auffällig ist, dass darin vornehmlich *gegen* bestimmte Themen Stellung bezogen wird: gegen Abtreibungen, gegen den Buddhismus („dämonisch“, „antichristlich“). Ich muss an Howard S. Beckers (1981) These von den Aktivisten in „moralischen Kreuzzügen“ denken, deren Bewegungen und Engagement jeweils gerade so lange erhalten bleiben, wie es einen Gegenstand gibt, gegen den sie sich positionieren können.

Ich werde höflich begrüßt, mehr aber auch nicht. Im Gegensatz etwa zu den Zugehörigen der Grace People sind die Gläubigen hier gegenüber Besuchern eher reserviert. Es fällt außerdem auf, dass das Gros der Teilnehmer erst kurz vor Beginn des Gottesdienstes, der den gesamten Vormittag ausfüllt, eintrifft und sich auch später in der Mittagspause und schließlich nach dem Ende des abschließenden Vortrags am Nachmittag schnell wieder vereinzelt. Der Austausch innerhalb der Gemeinschaft abseits von der reinen Glaubenspraxis und Pflichtterminen ist insgesamt sehr gering. Das zeigt sich auch daran, dass zum nachmittäglichen Vortrag nur noch ein gutes Drittel der Besucher vom vormittäglichen Gottesdienst anwesend ist: Die Glaubenspraxis hat Priorität gegenüber sonstigen gemeinschaftlichen Aktivitäten.

Zum Tagesprogramm gehörte auch eine Messe nach tridentinischem Ritus. Es war dies die erste derartige Messe, die ich je besucht habe. Für mich gilt: Der Unterschied zwischen der eher versachlichten protestantischen und der eher prunkvoll zelebrierten katholischen Messe erscheint mir viel markanter, als der zwischen der alten und der neuen katholischen Messe. In der Tat, bisweilen redet der Priester Latein und während der Vorbereitung des Abendmahls steht er mit dem Rücken zur Gemeinde. Man sollte aber nicht vergessen – und das wurde mir erst bewusst, als ich an dieser Messe teilnahm –, dass diese Teile der Messe nur sehr kurz sind und sich bei jeder Messe identisch wiederholen. Der schon aufgrund seiner größeren Dauer meist präsentere Teil des Gottesdienstes, die Predigt, wird aber auch hier auf Deutsch gehalten.

Die Feier der Messe nach tridentinischem Ritus ist allerdings der Punkt, in dem sich nach deren eigenem Bekunden die Bestrebungen der Katholischen Hoffnung am sichtbarsten zeigen. Wie beschrieben, ist deren Charakter für Außenstehende nicht allzu verschieden von der gewöhnlichen, nachkonziliaren katholischen Messe. Auch in der Katholischen Hoffnung ist man der Ansicht, dass die Messe gemäß nachkonziliarem Ritus in einer Form gefeiert werden könne, „die äußerlich der tridentinischen Messe sehr ähnlich ist.“ Nach der hier vorherrschenden Überzeugung wurde im Zuge der Liturgiereform jedoch der „Opfercharakter der Messe entfernt oder stark reduziert“, der zur Sühne der vielen

Fehler der per se unzulänglichen Menschen ganz zentral sei. Dadurch sei die Messe zu einer Art angenehmem „Gemeinschaftsereignis“ geworden, das aber dem Einzelnen „jede Möglichkeit zum eigenen Gebet oder zur Hingabe an das Opfergeschehen“ nehme, da auch während der Wandlung von Brot und Wein der Priester in zugewandtem, fortwährendem Dialog mit der Gemeinde stehe – und nicht wie vormals mit dem Rücken zur Gemeinde.

Ein zweiter, zentraler Kritikpunkt am neuen Messritus ist die Tatsache, dass ebenfalls bei der Wandlung nicht mehr von Jesu Blut die Rede ist, das für *viele* vergossen wurde, sondern das für *alle* vergossen wurde. Die Stoßrichtung dieser Kritik ist klar: Hierin liegt ein Verweis auf die Überzeugung, dass es nur eine wahre Lehre gebe, nämlich die katholische, und alle anderen unweigerlich vollumfänglich falsch seien. Aus dieser Perspektive ist Jesus Christus zur Erlösung vieler, also aller rechtgläubigen Katholiken, nicht aber aller, nämlich nicht für den nicht- oder andersgläubigen Rest der Menschheit, gestorben.<sup>34</sup>

Die Katholische Hoffnung geht auf eine prägende Gründergestalt zurück, einen Pfarrer, der bereits zur Konzilszeit aktiv war und in der Folge immer mehr auf Abstand zu den Konzilsbeschlüssen ging. Er konnte eine stabile Gemeinschaft von traditionalistisch orientierten Katholiken um sich sammeln und suchte bald auch die Nähe der Piusbruderschaft. Überraschend fiel er Ende der 1980er Jahre einem Gewaltverbrechen zum Opfer. Ein guter Teil der heutigen Mitglieder der Gemeinschaft war bereits zu dieser Zeit der Katholischen Hoffnung zugehörig oder entstammt einer Familie, auf die dies zutrifft. Entsprechend ist der frühere Pfarrer bis heute die zentrale Integrationsfigur der Gemeinschaft. Wo immer eine Aussage zu bekräftigen ist oder eine theologische Frage vertieft werden soll,

---

<sup>34</sup> Es kann den Traditionalisten bei dem Insistieren auf der alten Messfeier in lateinischer Sprache allerdings nicht um die Sprache selbst gehen, denn auch nach neuem, nachkonziliaren Ritus kann die Eucharistiefeier ohne Weiteres auf Latein zelebriert werden (Bertsch 1991: 121 ff.). Und wie Schifferle (1991: 76 ff.) ausführt, wurde de facto auch die tridentinische Messe in diversen Punkten modifiziert. Schon Papst Gregor XIII., Nachfolger des Papstes Pius V., der die tridentinische Messe im Jahr 1570 für allgemein verbindlich erklärte, nahm Änderungen daran vor. Das war nur der Beginn einer bis zum Zweiten Vatikanum andauernden Reihe kleinerer und größerer Änderungen am tridentinischen Messritus.

Das Festhalten am alten Messritus ist vielmehr als Zeichen der Ablehnung jedweden Wandels im Glauben zu verstehen, als Versuch des Fixierens eines bestimmten zeitlichen Zustandes der Kirche als allgültig – und damit auch als geradezu idealtypisch fundamentalistisches Vorgehen.

wenn es also um den inhaltlichen Kern der Gemeinschaft geht, wird in Zitaten auf seine Predigten oder Flugschriften zurückgegriffen.

Formell handelt es sich bei der Katholischen Hoffnung um einen unabhängigen Verein, der durch die Piusbrüder geistlich betreut wird. Die Gemeinschaftsmitglieder sehen die Katholische Hoffnung dabei freilich „in wesentlichen Sachen [...] in einer Linie mit der Piusbruderschaft“, wie in einem Interview geäußert wurde. Das wird auch in einer Selbstdarstellung der Gemeinschaft deutlich. Darin schreibt die Katholische Hoffnung, mit dem Zweiten Vatikanum habe die katholische Kirche eine „Jahrhunderte alte Wahrheit aufgegeben“ und betrachte sich seitdem nur noch als „einen Beitrag in einem Dialog mit anderen Kulturen und Religionen“, der das Ziel habe, „die Menschheit zu einer besseren und friedlicheren Welt“ zu entwickeln. Bei diesen „antichristlichen Tendenzen in der katholischen Kirche“ handele es sich um eine „progressistische Revolution“, der die Katholische Hoffnung „Widerstand“ entgegen setze. Dieser Widerstand äußere sich zunächst im Festhalten am vorkonziliaren Messritus. Endgültiges Ziel sei es aber, den Papst dazu zu bringen, die Lehren des Zweiten Vatikanischen Konzils zu verurteilen, so dass die katholische Kirche als Ganzes zum „wahren Glauben“ zurückkehre. „Liberaler Ökumenismus“ und eine „geschwätzige Unverbindlichkeit“ im Glauben seien der Kern des Problems, eine „schwebende Sprache“, die sich von den eigentlichen Glaubensgehalten gelöst habe, prägten die Kirche. Wie man sieht, fügt sich die Katholische Hoffnung damit sehr klar in das traditionalistische Spektrum des katholischen Fundamentalismus ein, dem auch die Piusbruderschaft zuzuordnen ist.

### **5.3.3 Mitglieder: In der Gemeinde sozialisiert**

Fast ausnahmslos alle Mitglieder der Katholischen Hoffnung kommen aus gesicherten Mittelschichtverhältnissen. Es handelt sich um Lehrer, Beamte, Softwareingenieure und auch die jüngeren Gemeindemitglieder gehen größtenteils auf das Abitur zu, streben also den höchsten schulischen Abschluss an. Die Mitglieder der Katholischen Hoffnung konvertieren nicht, sondern werden in die

Gemeinschaft hineingeboren. Das trifft auf alle Gesprächspartner, die ich in dieser Gemeinde hatte, zu. Sie sind entweder in den 1970er Jahren von Anfang an in die Katholische Hoffnung involviert gewesen oder wurden später als Kinder dieser ersten Generation direkt in der Gemeinde sozialisiert. Es handelt sich daher also im Gegensatz zu den wachsenden, stark missionierenden evangelikalen Fundamentalisten um ein Nachglimmen einer größtenteils der vorkonziliaren Vergangenheit zuzuordnenden Ausprägung des Katholizismus, dessen Mitgliederzahl langsam aber stetig schrumpft.

Der Glaube wird in der Familie und im Umfeld der Piusbruderschaft vermittelt und speist sich neben der spezifisch religiösen Sozialisation aus Vorträgen, Predigten, Büchern und traditionalistischen Zeitschriften. Durch den sich daraus ergebenden Wertekanon, auf den im Folgenden noch einzugehen ist, werden Grundtendenzen im Lebenswandel vorgegeben. Dabei fällt auf, dass insbesondere die nachfolgende zweite Generation, die heute im Alter von rund vierzig Jahren ist, sehr geradlinige Biographien vorweist. So beschreibt Theo Weber, der Sohn des Vereinsvorsitzenden, seine Biographie in Kurzform wie folgt:

„Es gab in meinem Leben tatsächlich Umbrüche eigentlich nicht. Das war alles relativ klar abgelaufen. [...] Es war dann halt wirklich im Prinzip Ende der Schule, Studium aufnehmen, Studium fertig, bewerben.“

Für sie alle gibt ihr traditionalistischer Glaube den Takt des Lebens vor. Sie orientieren sich etwa in der Berufswahl daran, dass Konflikte mit dem Glauben unwahrscheinlich sind und achten bei der Wahl eines Arbeitsplatzes darauf, dass eine lateinische Messe und Seelsorge im traditionalistischen Sinne über kurze Wege erreichbar sind. Diese Erzählungen wiederholen sich. Und alle Befragten gaben eine verneinende Antwort auf die Frage hin, ob es in ihrem Leben Umbruchssituationen gegeben hat. Oder anders formuliert: Ihre Stringenz im Glauben, die teils auch mit innerkatholischen Grabenkämpfen einhergeht, bildet die Basis für ein sehr geradliniges Leben in allen übrigen Bereichen.

### **5.3.4 Der traditionelle Katholizismus als natürliche Ordnung der Welt**

Frau Scholz ist Gymnasiallehrerin am Ende der ersten Dekade ihres Berufslebens. Auch sie erfuhr, wie alle anderen meiner Gesprächspartner aus ihrer Alterskohorte in der Gemeinde, ihre religiöse Sozialisation von klein auf in der Katholischen Hoffnung. Sie beschreibt sehr deutlich, wie sie als Jugendliche die Wahl zwischen einem modernen und einem traditionalistischen Leben hatte:

„Damals, so mit vierzehn Jahren, war ich auch in so einer religiösen Krise irgendwo. Also, so eine Frage: Was macht man? Der Glaube, so wie es im Katechismus steht, ist nicht unbedingt vereinbar mit dem, was Jugendliche machen, was meine Klassenkameraden machen, meine Freunde machen oder gemacht haben. Und da war ich dann schon so in der Frage: Was denn? Mir war klar, dass ich nicht alles mitmachen kann und trotzdem weiter so in die Kirche. Also, beispielsweise meine Klassenkameraden. Die haben samstagabends bis tief in die Nacht was gemacht. Dann kann man natürlich sonntagmorgens vielleicht in die Kirche gehen, aber da ist man total k.o. Das ist die eine Seite. Die andere Seite, die Rockmusik mit ihren Texten, die manchmal ganz klar gegen Gott gerichtet sind, AC/DC zum Beispiel. Solche Dinge, die eben von meinen Kameraden auch gehört wurden. Und dann natürlich auch die Frage für Ehe und Familie und die Wertvorstellungen, die dazu gehören: Warten bis zur Ehe, was etwas Heiliges ist. Oder eben das, was die Klassenkameraden machen, was man so miterlebt. Und eben einerseits als rückständig zu gelten, weil man es eben nicht mitmachen will, auf der anderen Seite zu sehen, es ist was Heiliges und das hat genau den Sinn und man wartet. Also, in dem Bereich. Ich war auf der Kippe.“

Mit der Pubertät prallten für Frau Scholz zwei Lebensentwürfe aufeinander. Einerseits ein, vielleicht etwas stereotypisiert dargestelltes, jugendliches Leben, geprägt von abendlichen Unternehmungen im Freundeskreis und einer sich entwickelnden Sexualität. Dieses sei – sie macht es an der gehörten Musik fest – „klar gegen Gott gerichtet“. Dem stellt sie als Alternative einen enthaltsamen und am Katechismus orientierten Lebensstil entgegen, in dem sie etwas „Heiliges“ ausmacht. Das Bild, das sie für diese Situation findet, „auf der Kippe“ zu stehen, macht deutlich, dass dies für sie zwei komplett gegensätzliche Pole, zwei einander zuwiderlaufende Lebensentwürfe waren. Einen dieser Lebensentwürfe



macht sie zudem als definitiv schadhaft aus. Auch das drückt sich im von ihr gewählten Bild aus: Wer „auf der Kippe steht“, muss sich nicht nur für eine von zwei Möglichkeiten entscheiden, sondern droht auch, durch einen falschen Schritt abzustürzen.

Zugleich schloss sie aber die Möglichkeit, sich als eine Art dritter Weg der Amtskirche anzuschließen, grundsätzlich aus:

„Mir war klar, dass ich nicht in die Amtskirche wechseln würde, weil die mir einfach zu lasch waren. Ja, zu lasch. Man sagt was, man fordert es aber nicht wirklich. Im Prinzip steht in der Heiligen Schrift: keine Ehescheidung. Aber man fordert dann doch die Zulassung zur Kommunion für Wiederverheiratete. Solche Dinge. Also, das war für mich schon als Jugendliche klar, dass ich so was nicht will. Entweder oder. Ja.“

Den Ausschlag für ihre Entscheidung zugunsten der Katholischen Hoffnung gab schließlich ein junger Priester:

„Und dann hat mir ein Priester, ein ganz junger Priester, geholfen und durch sein Beispiel sozusagen den Weg geleitet. Wobei ich mich später mit diesem Priester unterhalten hatte. Der wusste überhaupt nicht, wie es um mich steht. Der wusste durchaus nicht, dass ich kurz davor war, abzuspringen und nichts mehr zu machen. Das war ein ganz junger Priester. Wenn man was gefragt hat, hat er immer eine Antwort gegeben, aber man hatte nie den Eindruck gehabt, dass er einen dazu gezwungen hat. Er hatte durchaus die Zeit, zu warten. Und wenn man ein halbes Jahr braucht, um irgendwas zu verstehen, hat er auch nichts mehr dazu gesagt, außer man hätte ihn wieder gefragt. Und er selbst wurde von seiner Familie enterbt, weil er ins Seminar gegangen ist und Priester geworden ist und das hat mich schon arg beeindruckt, muss ich sagen.“

Der Priester hatte selbst für seinen Glauben Opfer gebracht und Frau Scholz mit seiner geduldigen Art, Glaubensfragen zu thematisieren, inspiriert. Indirekt deutet sie auch an, dass es ihr imponiert zu haben scheint, dass er dies ohne Erwartung irgendeiner Gegenleistung, etwa in Form von Glaubenstreue, getan hat. Denn ihrer Aussage zufolge wusste er nicht, dass sie Zweifel an ihrem Glauben hegte. Hierin kommen normative Vorstellungen zum Ausdruck, die typisch für

die Katholische Hoffnung sind. Demnach gilt die katholische Tradition mehr als moderne Lebensvorstellungen und das streng katholische Leben entfaltet aus sich selbst heraus eine hohe Attraktionskraft für alle, die bereit sind, sich darauf einzulassen.

Die tiefere, auch intuitiv erfahrbare Wahrheit, die die Katholische Hoffnung im traditionellen Katholizismus ausmacht, brachte Frau Scholz in einer weiteren Anekdote zum Ausdruck. Sie berichtet, dass sie bereits als kleines Kind der Predigt in deutscher Sprache nichts abgewinnen konnte, da

„es deutsch war und ich es doch nicht verstanden habe. [...] Ich weiß noch, als Kind habe ich zum Beispiel immer am Weihnachtsbaum gezählt, wie viele Dreiecke die Lichter bilden können, bis die Predigt rum war.“

Die Aussage ist klar, impliziert die Anekdote doch eine natürliche Würde der lateinischen Sprache im traditionellen Messritus, wenn bereits ein Kind erkennt, dass der Variante in Landessprache nichts abzugewinnen sei – die lateinischen Passagen habe sie damals schon geliebt, auch ohne sie unmittelbar zu verstehen.

Diese intuitiv erfahrbare Wahrheit des vorkonziliaren Katholizismus ist nach Auffassung der Katholischen Hoffnung die Grundlage einer Art natürlichen Ordnung der Welt. Sie entspreche, so Theo Weber, „dem Wesen der Menschheit insgesamt.“ So wahr und im Prinzip allgemein verbindlich man den eigenen Glauben sieht, so ablehnend ist die Haltung allen anderen Glaubensausprägungen gegenüber. Dazu noch einmal Theo Weber:

„Da es nur einen Gott gibt, beten die anderen Leute, im Prinzip, extrem gesagt, Satan an.“

Wie es für fundamentalistische Glaubensrichtungen charakteristisch ist, werden andere Glaubensausprägungen hier nicht etwa nur als irgendwie fehlgeleitet, sondern vielmehr als satanistisch eingeordnet.

Etwas differenzierter argumentierend, aber in der Sache nicht weniger zugespitzt erläutert dies auch Dr. Schulteis. Er gehört mit 71 Jahren zur ersten Generation

der Katholischen Hoffnung. Er studierte in der unmittelbar auf das Konzil folgenden Zeit und nahm an seiner Universität an einem philosophischen Gesprächskreis teil. Seitdem dort Fragen bezüglich der Erneuerung des Messritus diskutiert wurden und man dort in der Diskussion insgesamt zu einem ablehnenden Ergebnis hinsichtlich der Gültigkeit insbesondere des erneuerten Wandlungsrituals kam, ist er nach eigenem Bekunden ein überzeugter Anhänger des alten Ritus und steter Messbesucher geworden. Dr. Schulteis ist seit seiner Zeit an der Universität gerade in theologischen Fragen thematisch interessiert geblieben und hat folgerichtig in der Katholischen Hoffnung die Rolle eines inoffiziellen internen Theologen eingenommen. Das heißt, seine Ausführungen geben sehr genau die dort vorherrschende allgemeine Meinung wieder, wenngleich nicht jeder sie so detailliert begründen kann wie Dr. Schulteis. Er erläutert seine Ablehnung anderer Religionen daraus, dass diese seiner Ansicht nach das spezifische Angebot des Opfers Christi nicht annehmen würden:

„In jeder Heiligen Messe wird das Kreuzesopfer auf unblutige Weise erneuert. Und bei der Wandlung des Weines heißt es: ‚Das ist mein Blut, das für euch und für *viele* vergossen wird zur Vergebung der Sünden.‘ ‚Pro multis‘ im Lateinischen. Und ‚pro multis‘ heißt natürlich ‚für *viele*‘, das heißt nicht ‚für *alle*‘. Sonst müsste es ja heißen ‚pro omnibus‘. Nun ist es in der Tat so, das ist falsch übersetzt worden mit ‚für alle‘. Nun wird mir jemand vielleicht entgegenhalten: ‚Aber Christus ist doch für alle Menschen gestorben, er hat doch sein Erlösungsblut für alle vergossen.‘ Allerdings hat er es für alle vergossen, aber nur dem Angebot nach. Das heißt, die Sühnekraft des Blutes Christi reicht zur Entsühnung aller Menschen aller Zeiten, aber nicht jeder will diesen Bund schließen. Also wird das Bundesblut nur wirksam für diejenigen, die den Bund schließen wollen.“

Als zweiten zentralen Punkt für die behauptete absolute Superiorität des Katholizismus gegenüber allen anderen Religionen führt er die unmittelbare Sukzession der katholischen Priester auf die ursprünglichen Apostel Christi an:

„Der katholische Priester hat durch die Priesterweihe zwei Vollmachten bekommen. Und zwar die Vollmacht, Sünden zu vergeben, die vergibt mir ja nicht der Herr Müller, zu dem ginge ich ja gar nicht hin, sondern über die Apostel weiter-

getragen die Vollmacht, Sünden zu vergeben, die Christus den Aposteln übertragen hatte. Er sagte ja: ‚Denen, denen ihr die Sünden vergeben werdet, denen sind sie vergeben.‘ Und denen sie behalten werden, bei nicht ausreichenden Voraussetzungen, denen sind sie behalten. Und das geht durch die Jahrhunderte und deshalb der katholische Priester. Deswegen ist der katholische Priester etwas völlig anderes als die Religionsdiener anderer Religionen. Der ganze Anspruch kommt daher, dass Christus hier seine Kirche auf Petrus gegründet hat. Sonst würde jeder sagen: ‚Das ist ja eine unglaubliche Überheblichkeit, dass sie sich für was Besseres hält!‘ Aber Christus hat sie als seine Kirche auf Petrus gegründet: ‚Du bist Petrus der Fels und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen.‘“

Dr. Schulteis schließt die Gültigkeit anderer Religionen also von vorne herein dadurch aus, dass gemäß seiner Interpretation nur katholische Priester die Legitimität haben, Sünden zu vergeben und mithin nur über sie der Weg zum Ewigen Leben zu erschließen sei. Schließlich ist die Vergebung der Sünden gemäß der katholischen Lehre einer der Schlüssel zur Erlösung von der Verdammnis nach dem Tod.

Das entscheidende Problem, das die Katholische Hoffnung im Zweiten Vatikanum hinsichtlich des Selbstverständnisses der Amtskirche sieht, ist laut Dr. Schulteis, dass man plötzlich eine Unterscheidung zwischen der Katholischen Kirche und der Kirche Christi gemacht habe, also zugunsten der Ökumene den Anspruch, die einzig wahre Kirche zu sein, zumindest aufgeweicht habe. Und mit einer anklagenden Tendenz fügt er hinzu: „Man wollte aus der Stellung gegen die Welt und gegen andere Religionen herauskommen. Man war es müde, dagegen anzukämpfen.“ Die Katholische Hoffnung ist dem nicht müde geworden.

Um dies noch einmal zusammenzufassen: Die Mitglieder der Katholischen Hoffnung pflegen einen traditionalistisch katholischen Lebensstil, den sie selbst sehr klar als eine Alternative zu einem sündhaften, modernen Leben deuten. Dieser traditionalistische Lebensstil ist nach ihrem Dafürhalten Ausdruck einer tieferen, ewigen Wahrheit, die auch die normative Basis für das Leben der Menschheit als Ganzes darstellen sollte. Da es nur einen Gott und eine Wahrheit gebe,

seien alle übrigen Glaubensformen nicht nur falsch, sondern könnten gar nicht anders, als satanistisch zu sein. Bevor im übernächsten Schritt ausgeführt wird, wie die gegenwärtige Welt aus der Perspektive der Katholischen Hoffnung wahrgenommen wird, ist zunächst darauf einzugehen, was das Ziel eines Lebens in dieser sehr spezifischen, fundamentalistischen Glaubensform ist und wie dieses Ziel zu erreichen sei.

### **5.3.5 Heteronomie und ewiges Leben**

Auch in der Katholischen Hoffnung findet sich, wie bei den Grace People, ein eindeutig heteronomes Selbstbild. Frau Scholz beschreibt dies wie folgt:

„Wir sind auf Erden, um Gott zu erkennen, ihm zu dienen, ihn zu lieben und einst in den Himmel zu kommen. Das Lebensziel ist eben, zu Gott zu kommen. Und das erreichen wir eben, indem wir ihm dienen.“

Von höchster Verbindlichkeit sind dabei laut Dr. Schulteis die kirchlichen Dogmen:

„Die Sicherheit ist darin, dass Gott bei den verbindlichen Sätzen keinen Irrtum zulassen wird. Nicht umsonst haben die Päpste seit Pius XII. kein Dogma verkündet.<sup>35</sup> [...] Ein Dogma ist das Glück des katholischen Christen, denn hier weiß er: Darauf kannst du bauen, da ist Sicherheit.“

Der Einzelne dient Gott und was er dabei zu tun hat, ist durch die Schrift, die Überlieferung der katholischen Kirche und ihre Dogmen genau vorgeschrieben. Wer dies nicht anerkennen will, genießt in den Augen der Katholischen Hoffnung nur wenig Respekt. Auf die Feststellung hin, dass viele es im Sinne einer Hinwendung zum Volk gutheißen, dass der Priester während des Gottesdienstes nun konsequent in Richtung der Gemeinde gewandt ist, schließt Dr. Schulteis mit den Worten ab: „Ich würde sagen: ‚Du Eselchen, ist dir denn nicht aufgefallen, dass er jetzt Gott im Tabernakel den Rücken zukehrt?‘“

---

<sup>35</sup> Pius XII. war bis 1958 Papst, 1962 begann das Zweite Vatikanische Konzil.

In der regelmäßigen Ausführung der Glaubenspflichten liegt dabei zugleich auch eine bewusste Abgrenzung gegenüber all jenen, die dies nicht tun. Für Frau Scholz ist etwa der regelmäßige Messbesuch „eigentlich Pflicht, aber nur Pflicht aus Liebe sozusagen.“ Nach Möglichkeit gehe sie auch werktags zur Messe und habe in den letzten zwanzig Jahren nur zwei Mal wegen beruflicher Fortbildungen die Sonntagsmesse verpasst.

„Es ist für mich ganz klar, dass da im Leben alles untergeordnet werden muss und im Allgemeinen lässt sich das ja auch ohne Probleme einrichten. Die meisten schlafen sonntags lange und bis die aufstehen, ist man schon fertig.“

Es klingt hierin eine Art religiöses Elitebewusstsein an, das sich in der Differenz zu all jenen ausdrückt, die nicht der „Pflicht aus Liebe“ folgen wollen.

Trotz bisweilen vielleicht widriger Umstände pflichtgemäß seinen Glaubensdienst zu tun, dient letztlich nur einem Ziel. Denn dieser Glaube ist, so äußert es Dr. Schulteis sehr deutlich, ganz und gar auf das individuelle Seelenheil kapriziert:

„Wer glaubt und sich taufen lässt, wird gerettet werden. Wer nicht glaubt, wird verdammt werden. Das sind alles so Sätze, die wir seit Jahren nicht mehr hören. Das wollen die Modernisten gar nicht hören, von Verdammnis wollen sie gar nichts wissen. Aber wer sich Gott verschließt, den zwingt er nicht. Gott ist die Liebe, aber die Liebe setzt Freiheit voraus, nicht wahr. [...] Deswegen ist schon die Frohbotschaft insofern auch eine Drohbotschaft. Das heißt: Hölle heißt Gottesferne. Du willst letztwillentlich nicht mit mir in Seligkeit in der ewigen Herrlichkeit leben, in Vereinigung mit mir? Dann bleib draußen.“

Hier fällt erneut die Fixierung auf das Individuum zulasten sozialer Aspekte ins Auge. Das deutete sich schon zuvor an, etwa in der Tatsache, dass es in der Gemeinschaft nur ein sehr geringes Maß an irgendwie gearteten gemeinschaftlichen Aktivitäten über den Gottesdienstbesuch hinaus gibt. Das wird hier nun noch deutlicher, wenn immer wieder betont wird, dass der Glaube als letzten Zweck habe, dem Einzelnen auf Erden eine Orientierung zu bieten, die ihn nach seinem irdischen Leben zum ewigen Seelenheil führt. Um dies zu erreichen, gilt es, ein pflichtbewusster Diener Gottes zu sein. Und diese Pflichten kennt nur der

traditionelle Katholizismus wirklich. Um zu verstehen, wie die Mitglieder der Katholischen Hoffnung vor diesem Hintergrund ihren Alltag handhaben, gilt es nun, zunächst einmal ihr Weltbild zu betrachten, das den Rahmen für alles übrige Handeln vorgibt.

### **5.3.6 Feindbild: Der Teufel und der Fortschrittsglauben**

Auf gesellschaftlicher Ebene werden vor allem Probleme im Fortschrittsglauben, welcher in Broschüren immer wieder als „das menschenverachtende Prinzip des Progressismus“ bezeichnet wird, gesehen. Es sei demnach nicht wahr, dass grundlegende Probleme der Menschheit wie Krankheit oder Armut auf der Grundlage von wissenschaftlichem Erkenntnisfortschritt oder sozialer Solidarität gelöst werden könnten. Nicht nur wird darauf hingewiesen, dass in der in solchen Ansichten zum Ausdruck kommenden „Freude am Neuen“ eine Aversion gegen die Tradition durchscheine. Vielmehr liege die Problematik in der weltlichen Orientierung einer solchen „progressistischen“ Position, die nur die Themen des irdischen Daseins erfasse – und damit freilich das individuelle Seelenheil außer Acht lasse. Und weiter heißt es, die Menschheit fliehe „zu Ersatzgöttern wie Geld, Freizeitvergnügen, Sport oder Gesundheitswahn.“ Dabei gaukelten insbesondere die Massenmedien „die Illusion einer Welt vor, die alle ihre Probleme aus eigener Kraft überwinden kann und auf dem Weg in eine bessere Zukunft ist.“

Zunächst einmal drücke sich das nach Wahrnehmung der Katholischen Hoffnung in einem in gesamtgesellschaftlicher Perspektive herablassenden Umgang mit dem Glauben aus. So empfindet Frau Scholz die Ausübung der Rechte bezüglich der Religionsfreiheit oft als kaum getarnte Religionsfeindlichkeit:

„Man hat das Recht, das Kreuz zu verhöhnen in der Öffentlichkeit. In Frankreich, dieses Kreuz, das durch Schweinepisse oder was gezogen wurde. Und dann öffentlich ausgestellt wurde als Kunstwerk, weil es eben jetzt ein Kunstwerk ist. Man merkt es aber auch bei Fortbildungen, dass es eben ganz klar ist, dass die

Fortbildungen sonntagsmorgens stattfinden und niemand damit rechnet, dass jemand in die Kirche geht und auch nicht die Möglichkeit gegeben wird, samstagsabends in die Kirche zu gehen, was ja für die modernen Katholiken kein Problem wäre.“

Selbst bei ausgebildeten Theologen sieht sie dahingehende Tendenzen:

„Ich war in der Schule fast immer im katholischen Religionsunterricht, von unserer Religion haben wir nichts gelernt. Wir wissen, wie oft die Moslems beten müssen, wir haben gelernt, wie die Hindus sich verhalten und die Buddhisten. Wir haben eineinhalb Jahre nur Moslems, Islam gemacht, während in der 13. Klasse meine Klassenkameraden das Glaubensbekenntnis nicht kannten und auch nicht das Vater Unser beten konnten. Und sie hatten trotzdem eine Eins in Religion. Und bei den Religionskollegen [TK: Frau Scholz ist Gymnasiallehrerin in den Naturwissenschaften], eine hat mir ganz klar gesagt, sie möchte ja ganz gerne mit ihren Schülern über Liebe, Sex und Freundschaft reden, aber nicht über Gott.“

Demnach bringt der „Progressismus“ die Gesellschaft in eine religionsferne bis religionsfeindliche Position. Wenn man so will, findet sich hier – wenig überraschend für eine fundamentalistische Glaubensgemeinschaft – eine negative Lesart der Säkularisierungsthese, der zufolge die fortschreitende Säkularisierung, oder hier noch stärker zugespitzt: die fortschreitende Ablehnung des alten Katholizismus, eine Art moralischen Niedergang einleitet. Theo Weber erklärt dies dadurch, dass damit eine Gottesferne eintrete, die nicht nur tradierte sondern jegliche normative Ordnungsgefüge auflöst:

„Unsere Gesellschaft: Sie entwickelt sich ganz einfach zu einer Gesellschaft ohne Gott, weil einfach im Prinzip niemand mehr glaubt, dass er irgendwann für seine Taten Rechenschaft ablegen muss.“

Ähnlich äußert sich auch Dr. Schulteis:

„Der der Religion sich verpflichtet weiß, weiß sich Gott verpflichtet. Und mit der Aufklärung, das war ja eigentlich das Neue, auch das, was mit der Französischen Revolution kam: Der Mensch macht sich zum Maß aller Dinge. Er ist sein eigener Herr. Ich will mich nicht nach etwas richten.“



Wer keine Rechenschaft ablegen muss, handelt demzufolge in einer Art moralischer Anarchie. Die Möglichkeit der Anerkennung von Normen und Werten kraft von Argumenten oder Vernunft wird, entsprechend des heteronomen Menschenbildes in fundamentalistischen Glaubensgemeinschaften, nicht zugebilligt.

Diese negative Variante des Säkularisierungsprozesses prägt in Theo Webers Augen die gesamte Gesellschaft zu ihrem Nachteil:

„Es wird so viel gelogen. Und es gibt einfach nur noch eine auf politische und persönliche Rechthaberei ausgerichtete Ideologie. Und dahinter stecken natürlich dann auch, sagen wir mal ganz grob, kommunistische und kapitalistische Ersatzreligionen, die jetzt einfach dadurch, dass die katholische Religion fehlt, im Prinzip deren Platz eingenommen haben.<sup>36</sup> Und wo dann halt auch die einen die ganze Welt mit Beton zuflastern wollen, wenn es mehr Geld bringt, und die anderen einem sofort den Kopf abschlagen, wenn er nicht genau so aussieht wie der vom Nachbarn. [...] Und diese vollkommen pervertierte Kapitalwelt, wo zum Beispiel in Aktienkursen schon die Ideen für in vier Jahren eingepreist sind, die noch gar nicht gemacht worden sind, die auch mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit schief gehen können. Aber sowas interessiert überhaupt keinen Aktionär, sondern es geht nur noch darum, dass nächstes Jahr noch mehr verdient wird. Und dieses ganze in sich pervertierte System, ich meine, da muss man jetzt nicht irgendwie ein Apokalyptiker sein, um zu sehen, wie es gerade am Zusammenbrechen ist. [...] Wo haben sie denn noch so einen Unternehmer, der sich da hinstellt und sagt: ‚Okay, das sind meine Leute. Auch ich will was verdienen, aber denen muss es auch gut gehen.‘ Heute haben sie so Managertypen, die für ihre Gewinnbeteiligung die Firma verraten und verkaufen.“

Es wird also angenommen, der Rückgang insbesondere des katholischen Glaubens habe zu einem moralischen Verfall geführt, da der Mensch der hier empfundenen Weltsicht zufolge nicht aus sich selbst heraus zu moralischem Handeln imstande sei. Er bedürfe dazu vielmehr der Furcht, eines Tages vor seinem Schöpfer zu stehen und dessen Urteil ausgesetzt zu sein. Aus dem Rückgang des

---

<sup>36</sup> Die anachronistisch anmutende Ansicht, „kommunistische Ersatzreligionen“ prägten die Gesellschaft, erklärt sich aus der ideologischen Nähe zur Piusbruderschaft. Deren Gründungsfigur Erzbischof Lefebvre hat dieses Weltbild noch zu Zeiten des Kalten Krieges entwickelt (Pacik 1988: 23 ff.).

Glaubens nach ihrer Vorstellung – die katholischen Traditionalisten sind sich bewusst, dass sie sehr wenige sind – wird nicht nur die empfundene Religionsfeindlichkeit begründet, sondern auch ein allgemeiner extremer Egoismus, etwa im ökonomischen Bereich.

Die Kritik am Fortschrittsdenken, die in den diversen Schriften der Katholischen Hoffnung geäußert wird, geht aber noch weiter, als dieses nur als gottesfern und amoralisch zu beschreiben. Der „Progressismus“ habe, so heißt es dort, die Tendenz, ausnahmslos jeden einzelnen Menschen einzubeziehen. Er ende daher „zwangsläufig in totalitären Systemen; geschichtliche Musterbeispiele hierfür sind die Jakobinerherrschaft während der Französischen Revolution, der Nationalsozialismus und der Bolschewismus.“ Anhand dieser Genealogie werde deutlich, dass die Triebkraft dahinter der Antichrist selbst sein müsse. „Antichristliche Weltanschauungen“, so lässt sich in Broschüren der Katholischen Hoffnung weiter nachlesen, beherrschten „seit geraumer Zeit“ die Gesellschaft und seien mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil schließlich ins Innere der katholischen Kirche selbst eingedrungen. Demnach sind die Triebkräfte hinter dem „Progressismus“, der Säkularisierung und moralischen Verfall bedingt, der Teufel und die Folgen der biblischen Erbsünde (Ebertz 1992: 19).

Pointiert beschreibt das auch Theo Weber auf die Frage hin, weshalb die Welt nicht der scheinbar natürlichen katholischen Ordnung folge:

„Das ist einfach durch unsere gefallene Natur. [...] Ja, das ist halt auch das Wirken des Teufels hier in der Welt, dass es kein Idealstaat ist.“

Das Fernziel der Katholischen Hoffnung ist mithin ein als „geistige Wende“ bezeichneter Prozess, der diesen satanischen Einfluss durch die Restitution der vorkonziliaren Kirche eliminieren soll. So sagt Theo Weber:

„Der Unterschied zu der offiziellen katholischen Kirche ist halt einfach, dass wir im Prinzip das Konzil und zweitens seine Auswirkungen und die neue Messe ablehnen und im Prinzip beides, das Konzil annullieren und die neue Messe verbieten wollen. Um es klar zu sagen.“

Zwei Elemente ziehen sich wie ein roter Faden durch die Progressismuskritik der Katholischen Hoffnung. Erstens geht es ihnen, wie es für fundamentalistische Denksysteme charakteristisch ist und sich im vorstehenden Zitat Theo Webers erneut zeigt, um die Etablierung einer eigentlich überkommenen, nun aber für allgültig erklärten Weltansicht, eben derjenigen der vorkonziliaren katholischen Kirche. Und zweitens scheint erneut das in dieser Gemeinschaft vorherrschende heteronome Menschenbild auf. So wird wiederholt geäußert, dass die Menschheit jedwede Probleme nicht aus eigener Kraft, etwa durch Forschung oder vernünftige Einsicht, überwinden könne, sondern dass hier anstelle von irdischen Lösungsansätzen transzendente Orientierungen notwendig seien, immer motiviert durch die „Furcht“, eines Tages vor den Schöpfer treten zu müssen.

### **5.3.7 Ein Leben, das sich dem Glauben fügt**

Das Vorgenannte bedenkend, ist es kaum überraschend, dass sich die Mitglieder der Katholischen Hoffnung stets bemühen, dem Glauben in ihrem Alltag möglichst viel Raum zu geben – im Gegensatz dazu, wie sie es im „Rest“ der Gesellschaft umgesetzt sehen, der demnach von irdischen Bestrebungen und teuflischem Wirken abgelenkt sei.

Maria Clausen etwa ist am Anfang ihres Studiums und von Kindesbeinen an Mitglied der Katholischen Hoffnung. Ihre Alltagsorganisation orientiert sie durchgehend an den Anforderungen ihres Glaubens. Sie steht tagtäglich früher auf, als sie es für ihr Studium tun müsste, um auch unter der Woche in die Kirche gehen zu können und achtet generell sehr gezielt darauf, ihren „Tag so ein bisschen auf Gott auszurichten“. Es gelte es zu vermeiden, dass man sage, „sonntags bin ich der Kirche und unter der Woche ist mein Alltag“.

Es ist in der Gemeinschaft eine verbindliche Norm, den Erfordernissen des Glaubens absolute Priorität vor anderen Bedürfnissen zu geben. Diese Haltung ergibt sich aus der Überzeugung, der traditionelle Katholizismus sei die einzige maßgebliche Wahrheit und natürlich zugleich aus dem Bedürfnis, nach dem Tod in

das ewige Leben eines rechtgläubigen Katholiken überzugehen. Nur wer sein Leben im Sinne der Lehre führt, kann sich als rechtgläubiger Katholik ansehen. Das heißt, richtig zu glauben und richtig zu handeln werden hier nicht voneinander losgelöst gedacht. Diese Tendenz zur strikten Orthopraxie schlägt sich außerhalb der originär religiösen Sphäre vor allem in drei säkularen Handlungsbereichen nieder. Betrachten wir dazu zunächst folgendes Zitat von Theo Weber:

„Man verdrängt, dass hier alles ein schöner Schein ist, der nach 120 Jahren automatisch spätestens einfach vorbei ist. Die ganzen Leute suchen irgendwo Sinn, finden aber keinen Sinn. Man kann hier zwar jetzt irgendwie einen kollektiven Sinn schaffen. Dafür sorgen, dass diese Welt schöner, besser wird, dass die Armut aufhört, dass die Kinder nicht mehr hungern müssen, dass die Leute alle ihren Fernseher haben und so weiter. Aber das nutzt ja dem Einzelnen dann auch nur 120 Jahre. Oder in der Größenordnung irgendwas. Und danach ist die Sache ja auch wieder vorbei. Oder nehmen wir aktuelle Themen. Wir sorgen dafür, dass es hier keine Atomkraft mehr gibt, weil dann die Welt auch wieder besser ist. Das ist halt einfach dieser Wahn, diese Welt besser zu machen, was dem Einzelnen nichts nutzt. Und aus dieser Beliebigkeit heraus zu kommen oder aus diesem Nachjagen vergänglicher Freuden herauszukommen und einen wirklichen Sinn zu haben, das ist die eigentliche Frage. Und dann in Christus diesen Sinn und diese Bedeutung zu bekommen, das ist etwas, was einen begeistern kann. Sonst bin ich halt hier eine Kohlenstoffverbindung, die eine Zeit lang auf irgendeinem vollkommen unbedeutenden Gestirn hier am Rande des Universums rumkreist und in hundert Millionen Jahren interessiert das überhaupt niemanden mehr.“

Gerade der zeitliche Vergleich, den er hier anstellt, fällt auf. Demnach ist der Sinn, der aus dem Glauben erwächst, ewig. Er hat für Theo Weber auch nach den erwähnten hundert Millionen Jahren noch Bestand. Er referiert hierbei offenkundig auf das ewige Leben nach dem Tod, das nach Überzeugung der Katholischen Hoffnung rechtgläubigen Katholiken zuteil werde. Und er kontrastiert diese Verheißung der Ewigkeit mit den 120 Jahren, die für die vermutete maximale Lebensspanne eines Menschen auf Erden stehen. Diese erscheinen in diesem Vergleichskontext als nichtig. Demnach lohne es sich schlicht nicht, etwas an den irdischen Verhältnissen ändern zu wollen. Theo Weber nennt als Beispiel

die Anti-Atomkraft-Bewegung. In anderen Interviews wurden im selben Kontext auch Themen wie der Betrieb kirchlicher Suppenküchen als fehlgerichtete Bestrebungen genannt. Es findet sich insgesamt eine auffällig ablehnende Haltung gegenüber jedwedem Engagement im Bereich sozialer oder politischer Fragen. Entsprechend lassen sich in der Katholischen Hoffnung auch nahezu keine Beispiele dafür nachweisen, weder bei der Gemeinschaft als Ganzes noch bei den einzelnen Mitgliedern.

Ein zweiter Bereich, der eng hieran anknüpft, ist eine ablehnende Haltung gegenüber der Politik und dem Staat an sich. Es wird also nicht nur eigenes politisches Engagement, sondern die gegenwärtige politisch-staatliche Sphäre als Ganze abgelehnt. Hier werden immer wieder politische Entscheidungen der jüngeren Geschichte bemängelt, die es nach einhelligem Bekunden der Katholischen Hoffnung unmöglich machten, sich noch in irgendeiner Partei wiederzufinden. Vor allem die Tatsache, dass in der Präambel der (nicht ratifizierten) Europäischen Verfassung nicht auf Gott Bezug genommen wurde, und die gesetzlich gesicherte Möglichkeit der Präimplantationsdiagnostik rufen hier erhebliche Missbilligung hervor.

Da, wie Theo Weber es ausdrückt, „eine gute Gesellschaft im Prinzip eine katholische Gesellschaft“ sei, und transzendente Ziele als einzige für wirklich maßgeblich genommen werden, genügt keine Partei und kein politisches Programm den eigenen Ansprüchen, was in allen mir geschilderten Berichten von einem christdemokratisch orientierten Wahlverhalten zu politischer Apathie führte. Auf einer allgemeineren Ebene herrscht in der Katholischen Hoffnung die Ansicht vor, dass staatliche Strukturen keinesfalls den Maßgaben des Katholizismus zuwiderlaufen sollten, so Dr. Schulteis:

„Der Staat soll die Ehre Gottes im Blick haben, das schon, bei relativer Selbständigkeit. [...] Also, beispielsweise Homo-Ehen und so was ist mit dem göttlichen Recht nicht zu vereinbaren und dürften nicht sein. Auch die Scheidung gibt es natürlich. Ehescheidungen kann es gar nicht geben! Was man vor Gott gesagt hat, das kann man nicht zurücknehmen. [...] Die Kirche muss auf dem Königtum Christi bestehen, auch in der Gesellschaft. [...] Auch Menschenrechte gibt es nur

im Rahmen der Gottesrechte. Natürlich muss dem Menschen die Freiheit gegeben werden, seinen Glauben, den wahren Glauben, auszuüben.“

Im Grunde finden wir hier also, trotz des Verweises auf eine „relative Selbständigkeit“ des Staates eine rechtsnegierende Haltung vor, die gemäß der rigoros ausgelegten Idee des Primates des „Königtums Christi“ im Sinne biblischer Normen die Gültigkeit nationaler wie internationaler säkularer Rechtsnormen einzuschränken bereit ist. Da in Rechtsnormen, oder genauer: in Verfassungen die Grundlagen moderner Staatlichkeit verbrieft sind, wird damit implizit auch eine tendenziell staatsablehnende Haltung zum Ausdruck gebracht. Dieser wird nur insofern akzeptiert, als er dem Katholizismus dienen könnte. Gleichermäßen wird auch die moderne Idee der Freiheit nur im Sinne einer Freiheit, recht zu glauben, anerkannt.

Der dritte Bereich, in dem eine an spezifischen Glaubensidealen ausgerichtete Lebensführung säkulare Handlungssphären stark beeinflusst, ist die Familie. Bei den sechs Interviewpartnern, mit denen ich in dieser Gemeinde gesprochen habe, fällt auf, dass die vier, die dem Nachwuchs der Katholischen Hoffnung entstammen, also der zweiten Welle von Mitgliedern, die heute im Alter von Anfang zwanzig bis etwa Mitte vierzig ist, allesamt ledig sind. Das steht im auffälligen Widerspruch zu einem in den Interviews immer wieder geäußerten Idealbild, nämlich dem der Familie als basaler Einheit der Gesellschaft. Diese Familie sollte demnach kinderreich sein, der Vater sollte die Rolle des Ernährers einnehmen und die Mutter sich um Haus und Kinder kümmern. Diese patriarchale Familienstruktur steht im Einklang mit den in der Kapiteleinleitung geschilderten Merkmalen des zeitgenössischen Fundamentalismus, der sich wandelnden normativen Ordnungen scheinbar ewiggültige Strukturen entgegen hält. Auch die patriarchal dominierte Kleinfamilie wird in der Katholischen Hoffnung, wie in der nachfolgenden Aussage Maria Clausens noch einmal deutlich wird, als Repräsentation einer natürlichen, gottgewollten Ordnung verstanden:

„So ist unser Wesen: Die Frau ist immer Mutter und der Vater steht für seine Familie, ist für den Unterhalt der Familie verantwortlich, von der Natur aus schon. Das ist ja ganz klar, dass Mann und Frau unterschiedlich sind. Es gibt eben

wirklich von Natur aus zwei verschiedene Geschlechter, Mann und Frau, die eine unterschiedliche Rolle haben. Nicht minderwertig oder irgendwas, sondern wirklich gleichwertig, aber halt andere Aufgaben. Und man sieht es ja schon an kleinen Kindern, an Mädchen oder Jungens, wenn die spielen oder so. Von sich aus greifen die ja zu ganz anderen Sachen, ohne dass sie jetzt dazu erzogen worden wären. Und die Frau hat eben mehr das Mütterliche, mehr diesen Ordnungssinn, das Behütende. Und der Mann hat eher das, was nach draußen geht, was eben verdient, also das Geld rein bringt. Was für die Familie steht, mehr das Handelnde vielleicht.“

Hier wird wieder das zuvor schon erwähnte Bild einer gegebenen und unveränderlichen „Natur“ gebraucht, derzufolge es eine gottgewollte Ordnung gebe. Im Falle der Familienstruktur besagt diese demnach, die Frau habe als Mutter eine eher passive und nach innen gerichtete Rolle der Arbeit innerhalb der Familie zu übernehmen, der Mann dagegen als Vater eine aktive und nach außen gerichtete Rolle der ökonomischen Sicherung und tendenziell auch der sozialen Repräsentation der Familie.

Im Kontrast zu diesem Ideal präsentierten sich meine Interviewpartner als eher einzelgängerisch veranlagt. Das kann ein Zufall sein und dass dahinter eine signifikante Tendenz steht, lässt sich nicht durch Statistiken belegen. Es wäre aber denkbar, dass die mentale Abkapselung von der breiteren Gesellschaft und die im Anschluss noch tiefergehend zu diskutierende erlernte Tendenz, mit seiner inneren Überzeugung außerhalb der Katholischen Hoffnung nicht aufzufallen, wie sie etwa in der Berufswahl immer wieder zum Ausdruck kommt, beispielsweise gegebene Anlagen noch verstärkt. Das heißt, es ist durchaus denkbar, dass ein im Alltag womöglich nicht friktionsfrei kommunizierbarer Glaube nicht ohne Auswirkungen auf die Realisierbarkeit sozialer Kontakte außerhalb der Glaubensgemeinschaft bleibt.

Dadurch ergeben sich zumindest in den hier untersuchten Fällen erhebliche Spannungen aus dem Kontrast von Familienideal und tatsächlicher Lebensführung. So hat auch Theo Weber als alleinstehender Mann Anfang vierzig, der nach eigenem Bekunden seinem Naturell nach schlicht wenig Interesse an sozialen Kontakten hat, stets das Gefühl, aus diesem Grund unter Druck zu stehen:

„Es ist in der Bruderschaft [TK: gemeint ist die Priesterbruderschaft St. Pius X.] schon so, in unseren Kreisen, dass einfach ein Mann von ungefähr vierzig Jahren eigentlich nicht alleinstehen sollte. Weil der entweder eine große Familie haben sollte oder Priester sein sollte.“

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass die Vehemenz und das Pflichtbewusstsein, mit denen dem Glauben hier im Alltag Raum geschaffen wird, in Verbindung mit den oft sehr klar formulierten Ansprüchen des Glaubens erheblichen Einfluss auf die alltägliche Lebensführung der Gläubigen haben. Letztlich bedingen diese Faktoren, dass die Gemeinschaftsmitglieder nur sehr eingeschränkt Beziehungen eingehen, kaum soziales oder politisches Engagement verfolgen und generell eine ablehnende Haltung gegenüber moderner säkularer Staatlichkeit einnehmen.

So sehr dieser Glaube aber einerseits in einem offenkundigen Spannungsverhältnis zum, wenn man so will: modernen Leben steht, so sehr ist er in anderen Bereichen wie etwa dem beruflichen Umfeld dem persönlichen Erfolg der Mitglieder der Katholischen Hoffnung dienlich.

Das liegt vor allem an zwei spezifischen Merkmalen der Gemeinschaftsmitglieder. Zunächst scheint es, dass das von klein auf erlernte Muster des bereits erwähnten heteronomen Selbstbildes und des stark ausgeprägten Pflichtbewusstseins in Glaubensfragen sich tendenziell auch in einer generellen charakterlichen Disposition niederschlägt. Oder etwas einfacher ausgedrückt: Die Mitglieder der Katholischen Hoffnung sind in ihren Berufen ganz einfach ausgesprochen beflissen.

Das heteronome Pflichtbewusstsein zog sich wie ein roter Faden durch die von mir geführten Interviews. So sagte etwa Maria Clausen, es sei ihr wichtig,

„seine Pflicht eben gut zu erfüllen. Auch mal was zu tun, was man vielleicht jetzt nicht so gerne tun möchte, aber man weiß, man sollte es tun.“

Als Beispiel führt sie an, dass sie, wenn es notwendig sei, eben doch lerne oder aufräume, anstatt ein unterhaltsames Buch zu lesen. Dieses Muster der Selbstkontrolle reicht also offensichtlich über den Glauben hinaus und bis weit in den



Alltag hinein. Es resultiert aber sehr klar aus dem erwähnten, aus den Glauben entwickelten heteronomen Selbstverständnis:

„Man wird ja auch dadurch glücklich, dass man seine Aufgaben erfüllt. Nicht seinen Neigungen, seinen Lüsten einfach so nachgeht und dann findet man letztendlich keine Befriedigung. [...] Christus selber hat es ja vorgelebt, dass er sagt: ‚Ja meine Speise ist es, den Willen meines Vaters zu tun.‘ Immer halt das zu tun, was letztendlich Gott von uns will, was ja dann auch das Beste für uns ist, für mich. Dass man sich da aufgibt, oder so. Ja, genau. Und man hat halt bestimmte Aufgaben und man weiß, dass man die erfüllen muss. Ich meine, das Heilsversprechen hängt ja davon ab, dass man seine Pflicht versucht zu erfüllen. In welcher Hinsicht auch immer.“

Maria Clausen führt hier ausdrücklich das Heilsversprechen als Motivation an. Ihr Pflichtbewusstsein ist also jenseitsorientiert. Dieses Pflichtbewusstsein hat aber wie schon erwähnt eben auch einen starken Einfluss auf die alltägliche Lebensführung der gesamten Gemeinschaft. So sind alle Mitglieder der Katholischen Hoffnung, mit denen ich reden konnte, auffällig erfolgreich im beruflichen Leben. Herr Weber, Vater von Theo Weber und Vorsitzender der Katholischen Hoffnung, war lange und erfolgreich als Ministerialbeamter beschäftigt – übrigens den mit Abstand größten Teil einer aktiven Zeit unter einer von der SPD geführten Regierung, was für ihn sicherlich keine idealen Bedingungen waren. Sein Sohn Theo Weber ist mit großem Erfolg bei einem weltweit führenden IT-Unternehmen tätig. Auch die übrigen Befragten sind erfolgreich im Staatsdienst oder größeren Unternehmen aktiv.

Dieser berufliche Erfolg ist allerdings nur möglich, da gerade die jüngeren, von klein auf in der Gemeinschaft sozialisierten Mitglieder geübt darin sind, die Anforderungen ihres Glaubens mit denen des Alltags überein zu bringen oder zumindest daraus resultierende Konflikte zu vermeiden. So hat etwa Frau Scholz im Lehrerberuf bewusst naturwissenschaftliche Unterrichtsfächer gewählt:

„Religion unterrichten? Man ist immer in so einer Art Zwickmühle. [...] Deshalb bin ich auch nicht in eine katholische Schule gegangen. Ich habe einen Freund, der ist Lehrer an der katholischen Schule und der geht in Mainz in die alte Messe

von einem Pfarrer des Bistums Mainz und er hat von seinen Vorgesetzten Ärger gekriegt nur dafür. Und solche Dinge hat man eben an öffentlichen Schulen nicht und hat man auch nicht, wenn man so richtig neutrale Fächer unterrichtet.“

Es zeigt sich insgesamt, dass bewusst darauf geachtet wird, durch eine gezielte Berufswahl aus dem Glauben resultierende Konflikte am Arbeitsplatz zu vermeiden. Neben den genannten naturwissenschaftlichen Unterrichtsfächern von Frau Scholz finden sich bei den weiteren Befragten etwa auch Tätigkeiten im Bereich der Informatik oder im Versicherungswesensdienst, also allesamt in weltanschaulich neutralen Bereichen.

Gleichzeitig wird dem Beruf, trotz allen persönlichen Erfolgs in diesem Bereich, meist nur eine geringe Bedeutung beigemessen. So sagt etwa Theo Weber, dass er „das wirklich nur noch als Broterwerb“ sehe.

„Das heißt, mein eigentlicher Lebensinhalt spielt sich in der Kirche ab, außerhalb der Firma.“

Die Tatsache, dass die hier von mir interviewten sehr gläubigen Menschen einen erheblichen Teil ihrer Zeit mit einer Arbeit verbringen, in der ihr Glaube infolge einer sehr bewussten Berufswahl nahezu keine praktische Rolle spielt, muss zu einer Art kognitiver Dissonanz, also einander zuwiderlaufenden, gleichzeitig empfundenen Emotionen führen: eben der Tatsache, zuallererst seinem Glauben gerecht werden zu wollen, das aber einen Großteil seiner Zeit gar nicht tun zu können. Dieser Widerspruch wird dadurch abgeschwächt, dass die Arbeit als reiner Broterwerb ohne sonstigen Sinn klassifiziert wird, der keineswegs den inhaltlichen Mittelpunkt des Lebens darstelle.

Insgesamt präsentiert sich die Katholische Hoffnung nachweisbar als ein Vertreter der traditionalistischen Ausprägung des Katholischen Fundamentalismus. Ausgehend vom Schock des Zweiten Vatikanischen Konzils möchten sie die integralistisch-ultramontanistische katholische Lebenswelt des 19. Jahrhunderts restituieren. Im Gegensatz zum missionarisch ausgerichteten protestantischen Fundamentalismus, handelt es sich hier aber um eine schrumpfende Glaubensform. Die Gemeinde speist sich nur aus dem Nachwuchs ihrer ursprünglichen

Mitglieder, was in Kombination mit der hohen Zahl an Alleinstehenden unter diesem Nachwuchs dazu führt, dass insgesamt der Altersdurchschnitt steigt und die Mitgliederzahl sinkt. Die verbliebenen Gemeinschaftsmitglieder sehen sich dabei, ähnlich wie die Grace People, von satanischem Einfluss umgeben, der sich vor allem in einer allgemeinen Glaubensferne und einem blinden Fortschrittsglauben ausdrücke. Die Mitglieder der Katholischen Hoffnung versuchen, dazu Abstand zu halten und stattdessen pflichtbewusst ein den Anforderungen des Glaubens konformes Leben zu führen, um nach ihrem Tod das Seelenheil zu erlangen. Dabei sind sie einerseits indifferent gegenüber beispielsweise sozialpolitischem Engagement und versuchen, mit ihrem Glauben nicht aufzufallen, indem sie etwa weltanschaulich neutrale Berufsfelder wählen. Andererseits führt ihr zum Charakterzug gewordenen Pflichtbewusstsein auch oft dazu, dass sie in ihren Berufen überdurchschnittlich erfolgreich sind.

## 5.4 Feindbilder

Waren die religiösen Ideen der sozialchristlichen Gemeinschaften durch Vorbilder, die sich in einer je spezifischen Christologie ausdrückten, geprägt, so orientieren sich die fundamentalistischen Gruppen vielmehr an Feindbildern. Die für Fundamentalisten typische manichäische Weltsicht, die sich in beiden untersuchten Gemeinschaften nachzeichnen ließ, führt dazu, dass beide Gruppen aus dem christlichen Repertoire die gleiche Ursache der von ihnen wahrgenommenen Übel ausmachen: den Teufel als archetypisch christliches Symbol des absolut Bösen. In beiden hier betrachteten Gemeinschaften herrscht der Glaube vor, nur die eigene Gemeinde stehe für die gottgegebene Wahrheit, die aber von satanischen Kräften bedroht, ja, regelrecht umstellt ist.

Die religiösen Ideen der sozialchristlichen Gemeinschaften waren darüber hinaus eher eine hintergründige Motivation für ein gesellschaftspolitisches Engagement, das sich jeweils an professionell-fachlichen Normen orientiert. Bei den fundamentalistischen Gemeinschaften sind die religiösen Ideen dagegen direkt handlungsleitend. Das ist vor allem darin begründet, dass das irdische Leben hier als eine Art Prüfung verstanden wird. Es dient demnach einzig dem Ziel, das ewige Leben zu erreichen und es ergibt sich daraus in der gesamten Lebensführung ein zugespitzter Fokus auf deren Orthopraxie.

Dahinter stehen apokalyptische Vorstellungen vom Zeitenende und dem Übergang der Rechtgläubigen in eine neue, vom Bösen befreite Daseinsform, die nach dem Abschluss alles Gegenwärtigen folge. Das fügt sich in das Bild, das jüngere Untersuchungen über den Zusammenhang von sozialem Wandel und möglichen religiösen Reaktionen darauf zeichnen (Liebsch 2001). Demnach führe bei manchen Gläubigen der sensorische Überfluss moderner Gesellschaften zu „Panikreaktionen“, die wiederum einen Diskurs über Ordnung und Stabilisierung hervorrufen. Diese Panikreaktionen, so die These, erzeugten in der Folge eine Art sozialen Reinigungsreflex. Im religiösen Bereich könne man dann gerade auch apokalyptische Deutungen als eine solche Perspektive verstehen: Die Apokalypse „reinigt“ demnach das Bestehende.

Anhand der hier vorgenommenen Erhebungen ist dieser Zusammenhang grundsätzlich zu bestätigen. Apokalyptische Bezüge und Phantasien von der Vernichtung des Bösen und der Ersetzung des Bestehenden durch eine vermeintlich bessere Zukunft konnten bei beiden Gemeinschaften nachgewiesen werden, die zugleich beide meinen, einen sittlichen Verfall innerhalb der Gesellschaft ausmachen zu können. Jedoch wäre der vorstehende Deutungsansatz um den Aspekt des utopischen Denkens zu ergänzen. Das zuvor geschilderte „reinigende“ Denken und Handeln ist, sei es auch mit apokalyptischen Motiven unterlegt, immer auf eine Verbesserung des Hier und Jetzt kapriziert. In den hier untersuchten Fällen fand sich aber ein Weltverständnis, das gerade in seiner Ausrichtung auf eine imaginierte Zukunft, eben: eine Utopie, sein zentrales Merkmal hat. Es soll nicht die Welt der Gegenwart verbessert werden, sondern alles Streben zielt darauf ab, in einer nächsten Welt, die die jetzige nicht verbessert, sondern überschreibt, neu und ganz anders zu leben. Die Gegenwart ist also nicht Gegenstand dieser Utopie, sondern wird zum Objekt maximaler Negation.

Damit geht dann aber auch ein Verständnis aktuellen Geschehens und der eigenen Rolle darin einher, das man im Sinne Thomas Luckmanns (2002) durchaus als große Transzendenzen bezeichnen kann. Denn wenngleich die Gegenwart nur als „Durchgangsgort“ erscheint, bekommt alles Handeln, das in diesen Sphären geschieht, einen transzendenten Charakter. Alles, was auf Erden passiert, sei Gottes Wille und unweigerlich Teil einer Heilsgeschichte, deren finaler Akt in naher Zukunft erwartet wird. Wenn Luckmann also diagnostiziert, es finde ein Schrumpfen großer Transzendenzen statt, so ist dem entgegenzuhalten, dass der religiöse Fundamentalismus eine ganz klare Gegenbewegung dazu darstellt. Entsprechend dieser Selbstverortung als Akteure, die Gottes Willen im Plan einer größeren Heilsgeschichte ausführen, ist ein weiteres verbindendes Merkmal der Grace People und der Katholischen Hoffnung die extreme Heteronomie, die die Selbstbilder der Gläubigen kennzeichnet. Das eigene Handeln wird sehr oft nur als pflichtbewusstes Ausführen göttlicher Maßgaben im Hinwirken auf das Heilsgeschehen und die eigene Erlösung in dessen Vollzug gedeutet.

Aus dieser Perspektive ist irdischer Fortschritt natürlich ohne jeden Wert. Wer sich auf das Jenseits kapriziert, misst irdischen Entwicklungen, abgesehen von ihrer möglichen Heilsrelevanz, wenig Bedeutung bei. Entsprechend findet sich eine ausgeprägte Fortschrittsfeindlichkeit im Sinne einer negativen Säkularisierungsthese: Gerade mit ihrem materiellen Fortschritt entferne sich die Gesellschaft demnach mehr und mehr von einer glaubensgemäßen Ordnung. Aus eigener Kraft könne die Menschheit zu nichts Gutem kommen – das sei vielmehr nur Kraft göttlichen Wirkens möglich.

Eher kritisch ist anhand der hier erhobenen Daten auch die in der Einleitung erwähnte Position zu bewerten, Fundamentalismus sei letztlich immer ein Weg, durch eine „Reduktion von Komplexität“, so etwas wie Sinn in einer Gesellschaft des Überflusses und der Überinformation zu schaffen. Dieses Element findet sich sicherlich auch teilweise, eher noch bei den Grace People als bei der Katholischen Hoffnung.

Aber gerade die in beiden Gemeinschaften so zentrale Idee des Lebens als Prüfung in einer vom Teufel geprägten, sich von Gott fort entwickelnden Welt ist ganz auf das individuelle Seelenheil kapriziert und also auf Innerlichkeit beschränkt. In diesem Sinne ist der Fundamentalismus also abweichend von der eingangs erwähnten, weit verbreiteten Sichtweise, er schaffe Subkulturen, die die außerhalb davon erfahrene Komplexität der Realität reduzierten, viel stärker als eine individualistisch-egoistisch anmutende Bewegung zu beschreiben, die vornehmlich der Kultivierung individueller Befindlichkeiten und der Sorge um das eigene Seelenheil dient.

Wenn religiöse Akteure in solcher Weise ihr Leben als Prüfung ihres Glaubens verstehen, wird jede diskursive Auseinandersetzung mit Dritten problematisch. Dieser Umstand zeigte sich etwa, wenn die Grace People jede Begegnung mit Nicht- oder Andersgläubigen auf Glaubenthemen hinlenken. Der Umstand, dass sie sich durch ihre Auslegung der Bibel angehalten fühlen, möglichst viele „Sünder“ zu bekehren, wirkt auf Dritte oft abschreckend. Gleichzeitig unterhalten die Grace People auch selbst nur ungerne längeren Kontakt zu nicht bekehrungswilligen „Sündern“.

Referierend auf die eingangs aufgeworfene Frage, wie ein Ausdruck religiöser Überzeugungen in säkularen Kontexten aussehen kann, ist hier festzuhalten, dass die Grace People im Rahmen ihrer Missionsarbeit ihre religiösen Überzeugungen sozusagen „ungefiltert“ weitergeben. Und zwar in der Überzeugung, diese Botschaft sei für jeden Menschen eminent wichtig. Die sich aus dieser Haltung ergebenden Konsequenzen sind, wie oben geschildert, im gesamten Leben der Grace People nachweisbar. Sie reichen von oft nur noch auf die Gemeinde beschränkten sozialen Netzwerken bis hin zu wiederholten Verlusten des Arbeitsplatzes.

Die Grace People und die Katholische Hoffnung teilen viele zentrale Glaubensgehalte. Dennoch gehen sie im Alltag vollkommen unterschiedlich mit diesen Ideen um. Während die Grace People oft anecken, entwickeln die Mitglieder der Katholischen Hoffnung vielmehr erfolgreiche Vermeidungsstrategien, die Konfliktsituationen, wie sie die Grace People oft treffen, gar nicht erst entstehen lassen.

Zwei Merkmale sind dabei von maßgeblichem Einfluss auf diese ganz unterschiedlichen Kommunikations- und Verhaltensmuster bei sonst sehr ähnlichen religiösen Ideen. Zunächst ist die Position der Gemeinschaft zum Missionsgedanken bedeutsam. Während dieser bei den Grace People eine zentrale Rolle spielt, ist er für die Katholische Hoffnung praktisch irrelevant. Schon hierdurch werden erste Konflikte im Alltag vermieden. Die Konflikte, die die Grace People durch ihre missionarische Ausrichtung etwa am Arbeitsplatz erfahren, sind den Traditionalisten gar nicht bekannt.

Noch entscheidender ist die Tatsache, ob es sich bei den Gläubigen um Konvertiten handelt, oder um Akteure, die sukzessive in ihrer Gemeinschaft sozialisiert wurden. Die Gläubigen der Katholischen Hoffnung, die eine solche sukzessive Sozialisation in ihrem Glauben erfahren haben, entwickeln dabei vor allem Konfliktvermeidungsstrategien. Das zeigt sich beispielsweise in der bewussten Berufswahl, die immer auf weltanschaulich neutrale Bereiche wie etwa die IT-Branche hinausläuft und zugleich in einer Tendenz zur Vereinzelung, die

Konflikte, wie Tatjana von den Grace People sie immer wieder in ihren Beziehungen erlebte, vermeidet.

Die Grace People haben sich dagegen jeder ganz bewusst, in den untersuchten Fällen auch oft in Reaktion auf biographische Notlagen, für ihren Glauben entschieden. Der Gedanke, errettet worden zu sein, womöglich einhergehend mit der Angst, wieder die früheren Probleme zu erfahren, wenn der Glaube nicht akkurat gelebt wird, kombiniert mit der fehlenden „Lernphase“, die die Gläubigen der Katholischen Hoffnung hatten, führt zu einer entsprechenden, für außenstehende Beobachter oft überraschenden Direktheit in der Artikulation des Glaubens, mit der Dritte mitunter nicht recht umzugehen wissen. Man möchte fast sagen, diese direkte, oft offensiv wirkende religiöse Sprache wird in säkularen Kontexten schlicht nicht verstanden.



## **6 Ortsgemeinden**

### **6.1 Entwicklung der Kirchen in der Bundesrepublik**

Die bis hierhin betrachteten Gemeinschaften lassen sich mit Max Weber als Gemeinschaften religiöser Virtuosen bezeichnen. Zur Kontextualisierung dieser Ergebnisse soll nun abschließend ein Blick auf die für diese Arbeit ebenfalls untersuchten Ortsgemeinden geworfen werden. Sie sind aufgrund der Tatsache, dass sie die Mehrheit der Gläubigen repräsentieren, maßgeblich für eine abschließende Aussage darüber, ob und welche Bedeutung religiösen Ideen und in der Folge davon auch religiösen Akteuren und religiösen Referenzen aller Art in unserer Gesellschaft ganz allgemein noch zukommt.

Den Ortsgemeinden scheint es heute allerdings schlechter denn je zu gehen. Folgt man den gängigen religionssoziologischen Diagnosen, so leiden sie unter einer steten Mitgliederabwanderung, deren Ende gar nicht absehbar ist – und die gegenwärtig durch immer neue Missbrauchsfälle, aber auch durch einen gerade in der katholischen Kirche schwelenden Konflikt zwischen einem nur langsam sich wandelnden Amt und den immer deutlicher artikulierten Wünschen der Laien nach neuen Formen der Anerkennung, wie etwa dem Laienpriestertum, noch bestärkt wird.

Dieser Mitgliederschwund soll hier einmal etwas detaillierter betrachtet werden. Die Geschichte der Kirchen im Westen Deutschlands nach dem Zweiten Weltkrieg teilt Karl Gabriel (2009) in vier Phasen ein. Demnach befanden sie sich in den 1950er Jahren in einer historisch außergewöhnlichen Hochphase, bedingt einerseits durch die Vitalisierung im Zuge des Zustroms von Flüchtlingen aus den ehemaligen östlichen Landesteilen, andererseits durch ihre schnell angenommene Rolle als Zentrum einer erstarkten bürgerlich-demokratischen Gesinnung, das sie als Gegenbild zum damals nur wenige Jahre zurückliegenden totalitären Gefüge des Dritten Reiches prädestinierte. Erst dieser Hintergrund, den

man historisch kaum als Normalfall auffassen kann, lässt die weitere Entwicklung dann überhaupt als Entkirchlichung erscheinen.

War die Kirche in der Nachkriegszeit noch eine wichtige Stütze des sozialen Wertesystems – der Aufbau der staatlichen Wohlfahrt orientierte sich etwa an der kirchlichen Soziallehre –, so änderte sich das grundlegend im Jahrzehnt von der Mitte der 1960er bis zur Mitte der 1970er Jahre.<sup>37</sup> Der weitreichende Wertewandel dieser Zeit ließ die Kirchen ein Stück weit ins Abseits rücken und entsprechend findet sich in diesem Zeitraum auch die erste große Austrittswelle. Organisierte Kirchlichkeit ließ sich zumindest aus der damaligen Perspektive nur schwer mit dem aufblühenden Antiautoritarismus in Einklang bringen. Zeitweise stieg der Mitgliederschwund in der evangelischen Kirche von zuvor etwa 0,15 Prozent pro Jahr auf etwa ein Prozent pro Jahr an. Und auch die aktive Bindung der Kirchenmitglieder an ihre Institution nahm in diesem Zeitraum sichtbar ab. Zu Anfang des Jahrzehnts besuchte noch circa die Hälfte aller Katholiken regelmäßig die Messe, am Ende nurmehr ein Viertel.<sup>38</sup> Diese Bewegung verlor erst in den 1980er Jahren an Schwung. Man kann sagen, dass hier eine relativ abrupte Anpassung stattgefunden hat, infolge derer die Entkirchlichung zwar nicht zum Erliegen kam, sich aber doch stark abschwächte. Der revolutionär-antiautoritäre Impetus der späten 1960er und der gesamten 1970er Jahre hatte seine prägende Kraft verloren.

Nach der Wiedervereinigung nahmen die Kirchenaustritte noch einmal zu. Wohl auch bedingt durch steuerliche Erwägungen nach der Einführung des Solidaritätszuschlags zog ihre Zahl wieder stark an und wurde erst in jüngerer Zeit durch

---

<sup>37</sup> Bei einer Detailbetrachtung lässt sich sogar zeigen, dass etwa der Kirchenbesuch bereits seit den 1950er Jahren rückläufig ist, dies aber seinerzeit durch den migrationsbedingten Zuwachs der Kirchenmitgliedschaft nur wenig Aufmerksamkeit erfuhr (Roßteutscher 2009: 202).

<sup>38</sup> Dieser Rückgang in der Häufigkeit des Gottesdienstbesuchs lässt sich bei den Protestanten so nicht nachzeichnen, da diese ohnehin traditionell weniger eifrige Gottesdienstgänger sind. Waren es im Nachkriegsjahrzehnt etwa 15 Prozent, die den Gottesdienst regelmäßig aufsuchten, verblieben davon nach den Umbrüchen der späten 1960er und frühen 1970er Jahre etwa fünf Prozent – ein fast konstant gebliebener Wert, heute liegt er etwas unter vier Prozent (Gabriel 2009: 101). Bei den Katholiken sind es gegenwärtig etwa 14 Prozent (ebd.).

eine steigende Zahl von Wiedereintritten etwas aufgelockert – ohne den langfristigen Trend aber umkehren zu können (Eicken und Schmitz-Veltin 2010: 579).

Die eigentlichen Kirchenaustritte sind allerdings, bis auf wenige Häufungen nach medienpräsenten „Kirchenskandalen“ oder den schon erwähnten Steuererhöhungen, für den vielzitierten Mitgliederschwund in den Kirchen gar nicht so bedeutsam, wie oft gedacht (Eicken und Schmitz-Veltin 2010: 576 ff.). Vielmehr ist das erhebliche Übergewicht der Sterbefälle von Kirchenmitgliedern im Vergleich zu den Taufen Neugeborener hier die maßgebliche Einflussgröße (Schiefer und Meyer-Magister 2013: 28 f.). Wurde in den ersten Jahrzehnten nach dem Krieg zumindest in den westlichen Bundesländern noch fast jedes Kind getauft, so ist diese ehemalige soziale Norm heute längst nicht mehr verbindlich. Der sukzessive Normenwandel hinsichtlich des Taufverhaltens sowie die demographische Entwicklung sind also maßgeblich für den stetig schwindenden Anteil an Mitgliedern der zwei großen Kirchen innerhalb der Gesamtbevölkerung. So lag die Anzahl der Todesfälle in der protestantischen Bevölkerung im letzten halben Jahrhundert immer etwa zwischen 350.000 und 400.000 Personen pro Jahr. Dem steht allerdings eine konstant rückläufige Zahl von Neumitgliedern, gegenwärtig noch knapp 240.000 Personen pro Jahr, gegenüber. Das heißt, selbst ohne Austritte würde die evangelische Kirche sukzessive schrumpfen.

In der absoluten Zahl an Getauften steckt natürlicherweise auch eine demographische Komponente. So gab es eine Häufung an Taufen um das Jahr 1960, als die Geburtenrate bei über zwei Kindern pro Frau lag, sowie noch einmal eine schwächere Häufung um das Jahr 1990, als diese Generation ihre Kinder bekam. Betrachtet man allerdings die relative Zahl der evangelischen Taufen, so ist festzuhalten: 1960 wurde knapp die Hälfte der in Deutschland geborenen Kinder evangelisch getauft, 2008 waren es noch etwa 25 Prozent (Eicken und Schmitz-Veltin 2010: 582).<sup>39</sup> Durch Registerbereinigungen sind der evangelischen Kirche etwa 800.000 Mitglieder abhandengekommen. Alles in allem verliert die

---

<sup>39</sup> Gegen das in diesem Zusammenhang gelegentlich aufkommende Argument, der Rückgang relativer Anteile sei hier auch durch andersgläubige Zuwanderer bedingt, lässt sich anbringen:

evangelische Kirche etwa ein Prozent ihrer Mitglieder pro Jahr. Dieselben Phänomene lassen sich in der römisch-katholischen Kirche nachzeichnen, wenn auch etwas weniger stark ausgeprägt. Hier beträgt der Mitgliederrückgang im langfristigen Durchschnitt etwa 0,6 Prozent jährlich (ebd.: 579, 583).

Das Resümee muss hier lauten, dass Austritte nicht die Kernursache, sondern nur der Verstärker eines Trends sind, der vor allem demographische Ursachen hat. Viel schwerer als die Austritte wiegen für die Kirchen die entgangenen Eintritte. Dieses quantitative Phänomen hat natürlich einen qualitativen Hintergrund. Wenn sich die Aussage, den Kirchen liefen die Mitglieder davon, also nicht empirisch erhärten lässt, so bleibt doch die auffällige Tatsache, dass es anscheinend einem – noch nicht näher identifizierten – Teil der Christen in der Gesellschaft immer weniger bedeutsam erscheint, seine Kinder taufen zu lassen. Wie ist es also um den Bezug dieser nach wie vor gegebenen Mehrheit der Bevölkerung, die zu den zwei großen Amtskirchen gehört, zu „ihrem“ Glauben bestellt?

Zunächst einmal ist die Situation des Christentums in Deutschland zumindest im europäischen Kontext eine besondere. Die Wiedervereinigung brachte zwei religiös völlig verschiedene Räume plötzlich in einem Staat zusammen. Die Bundesländer, die aus der ehemaligen DDR hervorgegangen sind, gelten nach wie vor als eine der atheistischsten Regionen der Welt (Gabriel 2008b: 46). Unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg war das Verhältnis insbesondere zwischen der im „Kernland der Reformation“ vorherrschenden evangelischen Kirche und der SED noch gut, da letztere die Kirche im Sinne eines Fokus auf Massenorganisationen zum ideologischen Staatsaufbau einspannen wollte. Das Verhältnis verschlechterte sich allerdings rapide, je mehr der im Entstehen begriffene Staat sich militarisierte und je mehr die Kirche infolgedessen auf Distanz zum Staating (Roßteutscher 2009: 203). Der SED-Staat konnte die Kirche zwar nicht ohne erhebliche politische Spannungen mit dem Westen hervorzurufen verbie-

---

von 1991 bis 2008 erfuhr die evangelische Kirche einen Mitgliederzuwachs von etwa einer Millionen Personen durch Zuwanderer – wohlgemerkt per Saldo, das heißt, die abgewanderten Protestanten sind darin schon einberechnet (Eicken und Schmitz-Veltin 2010: 582).

ten, konnte sie aber strukturell behindern: Das reichte von Verknappungsmaßnahmen hinsichtlich des Zugangs zu ohnehin nur eingeschränkt vorhandenen Ressourcen wie Büromaterialien, eingeschränkten Bildungs- und Aufstiegsmöglichkeiten für Kirchenmitglieder bis hin zum Aufbau von Strukturen, die Leistungen der Kirche in sozialistischer Form imitierten und ihnen so die Existenz streitig machen sollten. Das bekannteste Beispiel dürfte die staatliche Durchsetzung der Jugendweihe sein, die aus sozialistischer Perspektive als funktionsäquivalent zur protestantischen Konfirmation verstanden wurde.

Die Ergebnisse dieser bewusst kirchenfeindlichen Politik des DDR Regimes sind bekannt. Nach dem Krieg war die Bevölkerung in der DDR noch ähnlich durchkonfessionalisiert wie die der BRD – freilich mit einem erheblichen Ungleichgewicht zugunsten der protestantischen Konfession. Die mal mehr, mal weniger offenen Repressionsmaßnahmen der sozialistischen Diktatur haben ihre intendierte Wirkung in den Jahren und Jahrzehnten danach jedoch nicht verfehlt. Nach der Wiedervereinigung kam der staatliche Kirchensteuereinzug hinzu, der die bereits deutliche Entkonfessionalisierung noch einmal verstärkte. Etwa drei Viertel der Ostdeutschen haben aktuellen Erhebungen zufolge „wenig“ oder „gar keinen“ Bezug zu transzendenten Wirklichkeiten, wie er sich etwa im Glauben an Gott oder an ein Leben nach dem Tod manifestiert. Das gilt dagegen nur für ein Viertel der Westdeutschen (Petzoldt 2009: 127). Es gibt also eine klare geographische Grenze von eher christlich geprägten zu eher christentumsfernen Bevölkerungsgruppen. Während in Westdeutschland das Verhältnis von Religiösen zu Atheisten circa zwei zu eins beträgt, ist es im Osten der Republik fast genau umgekehrt (Petzoldt 2009: 125).

Bezogen auf das gesamte Bundesgebiet zeigt sich, dass insgesamt der Glaube evangelischer Christen im Durchschnitt schwächer ausgeprägt ist als der katholischer Christen (Gabriel 2009: 106 ff.). Sie glauben seltener an Gott oder an ein Leben nach dem Tod und nehmen seltener am Gottesdienst teil. Gabriel gelangt zu der Ansicht, „dass die evangelischen Christen im Religionssystem der Westdeutschen eine starke Mittelstellung zwischen den Konfessionslosen und den Katholiken einnehmen.“ (ebd.: 113)

Allerdings ist auch eine allgemein nachlassende Intensität der religiösen Praxis nachweisbar. Dieser Prozess betrifft einerseits die soziale Praxis des Kirchenbesuchs selbst, zugleich aber auch alles, was im weiteren Sinne damit zusammenhängt: das reicht von der privaten Praxis des Betens bis hin zum Glauben an Gott oder ein Leben nach dem Tod. All dies wird nur noch von Minderheiten in der Bevölkerung praktiziert respektive geglaubt (Gabriel 2008b: 47). Hinzu kommt, dass dieser Relevanzverlust von Kirchlichkeit und Glauben desto stärker nachweisbar ist, je jünger die betrachteten Gruppen innerhalb der Bevölkerung sind (ebd.). Das heißt, auch in langer Frist ist nach derzeitiger Sachlage nicht mit einer Abschwächung dieses Trends zu rechnen. Jagodzinski und Dobbelaere (1993: 76) vermuteten daher, es beginne „soziale Kontrolle in eine völlige andere Richtung zu wirken: Nicht der Besuch der Kirche, sondern das Fernbleiben von ihr wird zur sozialen Norm.“

Trotz des hier nun näher betrachteten Mitgliederrückgangs in den Volkskirchen und des parallel dazu nachweisbaren Rückgangs an religiösen Vorstellungen aller Art sind nach wie vor etwa fünfzig Prozent der Gesamtbevölkerung der katholischen oder der evangelischen Kirche zugehörig. Und auch großangelegte empirische Untersuchungen weisen darauf hin, dass „sich ein großer Teil des religiösen Pluralismus unter dem Dach der großen Kirchen“ abspielt (Gabriel 2009: 121). Das heißt, auch die Phänomene, die in der jüngeren Vergangenheit im Licht der religionssoziologischen Aufmerksamkeit standen, etwa Patchworkreligiosität oder religiöse Sinnsucher, sind oft zu guten Teilen unter Mitgliedern der scheinbar „althergebrachten“ Ortskirchen verortet (Bochinger, Engelbrecht und Gebhardt 2009). Und schließlich wird auch aus internationaler soziologischer Perspektive bemängelt, dass die christlichen Kirchgänger eines der zwei Felder innerhalb des Christentums markieren, über die in qualitativer Hinsicht erstaunlich wenig bekannt ist. So etwa von Chris Hann (2007: 405): „The most glaring omissions [...] are the mainstream Christians of the West and the entire spectrum of eastern Christianity.“ Nachfolgend soll daher anhand zweier im Rahmen dieser Arbeit untersuchter Ortsgemeinden betrachtet werden, welche

Entwicklungen diese Gemeinden prägen und vor allem, welche Glaubensvorstellungen dort vorherrschen und welche Rolle diese im Leben der Gläubigen spielen.

## 6.2 Befunde aus den untersuchten Gemeinden

### 6.2.1 Strukturelle Überforderung und Fokus auf die soziale Arbeit

Die hier untersuchten Ortsgemeinden werden etwas knapper betrachtet als die Virtuosengemeinschaften, da sich hier vor allem bereits aus der religionssoziologischen Literatur bekannte Befunde bestätigt haben und sich auch keine religiösen Ideen im Sinne der Forschungsfrage nachweisen ließen. Es sollen daher nachfolgend vor allem die wichtigsten gefundenen respektive bestätigten Merkmale überblicksartig dargestellt werden. Es wurden in der evangelischen Gemeinde St. Martin in Frankfurter und in der katholischen Gemeinde St. Katharina, gelegen im ehemaligen Osten Berlins, Daten erhoben.

St. Katharina stellt dabei den ungewöhnlichen Fall einer wachsenden Gemeinde dar, was sich vor allem in den letzten zehn bis fünfzehn Jahren infolge des Umzugs der Bundesregierung ergab. Viele Beamte haben sich im Viertel angesiedelt, was seinen Niederschlag in der Gemeindegröße findet. Etwa zehn Prozent der Gemeindeglieder besuchen sonntags den Gottesdienst. Im Gemeindeleben spielen diese jüngeren Mitglieder jedoch eine nachgeordnete Rolle. Durch die lange Existenz als katholische Gemeinde unter dem DDR Regime hat sich ein familiäres Umfeld zwischen all jenen gebildet, die sich als Gruppe gegen die Diktatur bewähren mussten. Diese Gruppe bildet den Gravitationspunkt der Gemeinde, die sich damit freilich oft vielmehr als Kreis von Bekannten denn von Gläubigen präsentiert. Aus dieser Gruppe rekrutierten sich auch meine Interviewpartner. Da der Zugang zur gesamten Gemeinde aufgrund der Dominanz dieser Gruppe nicht uneingeschränkt war, wird der Fokus der folgenden Darstellungen auf der Frankfurter Gemeinde liegen, zu der ein breiterer Zugang gegeben war.

Die Gemeinde St. Martin ist im Einzugsbereich der Frankfurter Innenstadt gelegen und befindet sich damit in einer Doppelrolle. Sie ist einerseits die Kirche eines Teils des wohlhabenden Frankfurter Bürgertums. Unter den Interviewten



waren etwa Manager auf höherer Verantwortungsebene und Künstler unterschiedlicher Richtungen vertreten. Andererseits steht die Gemeinde aber auch als Akteur im weiten Feld typischer sozialer Großstadtprobleme wie Obdachlosigkeit, Altersarmut und Vereinsamung. So sind über sechshundert Senioren Gemeindemitglieder, aber nur noch knapp zehn Prozent von ihnen leben nicht alleine. Die Gemeinde ist darüber hinaus von einer hohen Mitgliederfluktuation gekennzeichnet, die sich aus ihrer Lage in der Großstadt mit der damit einhergehenden hohen Mobilität der Einwohner erklärt.

So widersprüchlich sich die soziale Positionierung der Gemeinde präsentiert, so vielfältig sind auch die Aktivitäten, die den Gemeindealltag prägen. Einerseits gibt es zahlreiche Angebote, die sich an das wohlsituierte und meist auch gebildete Bürgertum richten: Das reicht von Kindergärten, über regelmäßige Bachkonzerte bis hin zu organisierten Kulturreisen. Daneben gibt es aber auch eine ganze Reihe von Angeboten, die sich an den weniger gut gestellten Teil der Gemeinde sowie auch an das soziale Umfeld richten. Bei den Reisen gibt es für Behinderte die Möglichkeit, unter Inanspruchnahme von Betreuungsangeboten teilzunehmen. Es gibt eine eigene seniorenpädagogische Fachkraft sowie zahlreiche Freiwillige, die den Kontakt zu den alleinstehenden Senioren aufrechterhalten und versuchen, diese untereinander zu vernetzen. Und schließlich findet eine monatliche Armenspeisung statt, die im Winter zusätzlich einen Monat lang den täglichen Betrieb einer Obdachlosenküche einschließt.

All dies wird zu großen Teilen über ehrenamtliche Arbeit ermöglicht. Die Gemeinde verfügt – neben dem Personal für die Kirchenmusik und in den Kindergärten – über anderthalb Pfarrstellen und etwas über zwei Dutzend Mitarbeiter. Es ist leicht ersichtlich, dass daraus längst nicht die gesamte Gemeindegearbeit zu stemmen ist.

Damit steht St. Martin, aber gleichermaßen auch St. Katharina in einem allgemeinen Trend. So waren alle primären Kontaktpersonen („gate keeper“) in den beiden Gemeinden, die für dieses Forschungsprojekt untersucht wurden, ehrenamtlich tätig. Der Kontakt zu den verantwortlichen Pfarrern war zwar stets freundlich und interessiert, aber auf ein zeitliches Minimum, das heißt auf sporadische

Zufallsbegegnungen, beschränkt. Das war im Sinne der Forschungsfrage unproblematisch, da es hierbei ja um die gelebte Alltagsreligiosität von Laien und nicht um religiöse Professionen ging. Es weist aber deutlich auf das enorme Aufgabenpensum für das angestellte Kirchenpersonal hin, das heute ohne die Unterstützung durch freiwillige Mitarbeit wohl kaum mehr zu bewältigen wäre.

Die strukturelle Schwäche in der Auslastung durch hauptamtlich Beschäftigte resultiert auch aus den sich häufenden Gemeindezusammenlegungen. Die Entwicklung hierzulande muss nicht unbedingt so weit gehen wie in den Niederlanden, wo gegenwärtig im Durchschnitt jede Woche zwei Kirchen geschlossen werden (Driessen 2011). Aber auch beide hier beforschten Kirchengemeinden waren in der jüngeren Vergangenheit unmittelbar von Gemeindezusammenlegungen betroffen, obwohl eine von ihnen zumindest nominell Mitglieder gewinnt. Während solche Gemeindezusammenlegungen von der administrativen Seite der Kirchen als notwendige Maßnahmen beschrieben werden, so erscheinen sie den betroffenen Seelsorgern selbst vielmehr als notgedrungene Konsequenz des Mangels an geistlichem Personal, die zugleich eine Schwerpunktverlagerung von der Seelsorge hin zu administrativen Arbeiten bedingt (Zulehner 2010a und 2010b).

Das zeigte sich in der Vorlaufphase der Feldforschungen schon in den Schwierigkeiten, zu den Ortsgemeinden überhaupt Zugang zu bekommen. Während die eher sozialchristlich orientierten Gemeinschaften sehr schnell ihre Bereitschaft signalisiert haben, für Interviews und Phasen teilnehmender Beobachtung zur Verfügung zu stehen, und auch die fundamentalistisch geprägten meist ohne, dass besondere Überzeugungsarbeit nötig gewesen wäre, ihre Bereitschaft zur Mitarbeit bekundeten, waren es die Parochialgemeinden, bei denen es vieler Anläufe bedurfte, bis sich kooperationsbereite Gemeinden gefunden hatten. Die Begründung, warum man keine Feldforschung in der eigenen Gemeinde zulassen wolle, lautete jeweils: Man unterstütze eine solche Arbeit zwar generell, könne sich diesen Aufwand angesichts der schieren Arbeitslast, die das wenige Gemeindepersonal bereits schultern müsse, gegenwärtig schlicht nicht zumuten.

Ein Grund hierfür liegt sicherlich darin, dass die Kirchengemeinden es bisher noch nicht geschafft haben, in einer durch die langfristige Individualisierung veränderten Gesellschaft eine Rolle einzunehmen, die sie gegenüber ähnlichen Institutionen, die sich etwa im Bereich der Sozialarbeit hervortun und die den Kirchen dabei teilweise Konkurrenz machen, hervorheben würde. Wie Tyrell (1993) ausführt, zählen die Kirchen und die Familien zu den am stärksten durch Individualisierungsprozesse veränderten sozialen Institutionen. Ihr institutionelles Dasein wird immer fraglicher, je stärker soziale Individualisierung zum Tragen kommt. Tyrell sieht dabei eine Verbindung zwischen diesen beiden Bereichen. Im Zuge der fortschreitenden sozialen Differenzierung im Laufe des 19. Jahrhunderts erkannte die Kirche, so Tyrell im Rückgriff auf Max Weber, in der Familie einen letzten Teilbereich des Sozialen, den sie nach ihren eigenen ethischen Maßstäben zu reglementieren versuchte. Tyrell deutet dies als Akt einer konservativen Reaktion auf den Raum greifenden sozialen Wandel im 19. Jahrhundert. Dieser Prozess gelang der Kirche ausgesprochen effektiv: Das Ideal einer unverbrüchlichen Ehe, in Einheit mit der normativ stark befürworteten Elternschaft, kann man ohne Weiteres als die maßgebliche soziale „Idealeinheit“ der Gesellschaft noch um die Mitte des 20. Jahrhunderts identifizieren. Dieses ehemalige Standardmodell der Gleichzeitigkeit von Elternschaft und Ehe stellt gerade im Katholizismus nach wie vor den Soll-Wert dar, ist aber keineswegs mehr unhinterfragt. Vielmehr ist eine Vielfalt unterschiedlichster, oft stark individualisierter Lebensformen unterdessen Normalität. Wer aber dieses Familienideal nicht mehr für sich selbst als maßgeblich wahrnimmt, muss zwar nicht zwingend, aber kann infolge dessen durchaus auch seine Kirche hinterfragen, wenn sich eine offene Diskrepanz zwischen Glaubens-Soll und Lebens-Ist auf-tut.

Wenngleich die Sichtbarkeit und die soziale Bindekraft der Kirchen sinken mögen, so werden ihnen doch nach wie vor einige Kernkompetenzen zugeschrieben (Höllinger 1996: 188 f.). Sie sind demnach gerade im sozialen Bereich, von der Jugendarbeit über Integrationsprojekte und die Armenfürsorge bis hin zur Altenpflege, einer der zentralen Kompetenzträger und haben zugleich eine Rolle als öffentliches Gewissen, etwa in Diskriminierungsfragen oder hinsichtlich der

Entwicklungshilfe. Dagegen ist es, wie sich aus dem vorigen Absatz schon andeutet, inzwischen weniger gern gesehen, wenn die Kirchen sich in Fragen der Familienplanung äußern oder wenn sie versuchen, politischen Einfluss zu nehmen.

So ist das Gemeindebüro von St. Martin fast schon eine Art Gravitationspunkt für die unterschiedlichsten Projekte der städtischen Sozialarbeit. In der Gemeinde ist das „Flagschiff“ in diesem Tätigkeitsbereich die Obdachlosenarbeit. Getragen von ehrenamtlichen Helfern, privaten Spendern und einer Stiftung wird ganzjährig einmal im Monat sowie im Winter jedes Jahr einen Monat lang täglich eine Obdachlosenspeisung organisiert. Diese Arbeit findet im lokalen Raum – etwa in der örtlichen Presse – große Resonanz und schärft so auch nach außen hin das eher neuartige Profil einer Kirche, die ihren Fokus ein ganzes Stück weit von der Seelsorge zur Sozialarbeit hin verlagert hat.

Dieses neue Profil steht damit in einer Art sich selbst verstärkendem Kreislauf. Je mehr getan wird, desto mehr wird darüber berichtet. Und je mehr darüber berichtet wird, desto mehr Menschen wollen mitwirken. Und diese Arbeit trägt inzwischen einen großen Teil der Außenwahrnehmung, die der Gemeinde widerfährt, so Herr Pallenberg, der ehrenamtliche Leiter des Gemeindebüros:

„Ich denke, eine positive Wahrnehmung findet dann statt, wenn Menschen sehen, dass wir im Sozialleben, in der Sozialarbeit wirklich was Gutes machen. Und wer nicht zur Kirche gehört, der nimmt uns als Religionsgemeinschaft sicherlich nicht wahr, nur eben über unsere Sozialarbeit.“

Allerdings gibt es neben diesem stark öffentlichkeitswirksamen Engagement noch andere Bereiche, in denen die Gemeinde eine Rolle spielt. Da sie stark im lokalen Kontext verwurzelt ist, nimmt sie eine Art Mediatorenrolle ein. Sie vermittelt zwischen jenen, die einen bis dahin noch nicht bekannt gewordenen Betreuungsbedarf haben, seien es alleinstehende Senioren oder andere häusliche Probleme, und jenen, die darauf spezialisiert sind, sich solcher Probleme professionell anzunehmen. Auch hierzu weiß Herr Pallenberg mehr zu berichten:

„Natürlich Kontakt mit entsprechenden Sozialstellen, wenn es um Menschen geht, die Hilfe brauchen. Da ist die Gemeindepädagogin zuständig, die da entsprechende Kontakte knüpft. Wenn jemand Probleme mit Eltern hat, haben wir öffentliche Partner, mit denen wir auch bei bestimmten Veranstaltungen zusammenarbeiten.“

Genauso spielt die Kirche gemeindeintern eine Rolle als Vermittler, und zwar vom Status der Vereinzelung hin zu mehr Gemeinschaftlichkeit. Hierin dürfte auch einer der gegenwärtigen Hauptgründe für den Gottesdienstbesuch liegen, insoweit er noch stattfindet. Gerade die gemeinsam aktiv artikulierten Teile der Liturgie stoßen auf besonderes Interesse der Gottesdienstbesucher. Exemplarisch steht hierfür Frau von Laurenburg, die lange die Obdachlosenspeisung der Gemeinde organisierte:

„Im Gottesdienst, finde ich, ist am schönsten das gemeinsame Singen. Vor allem, wenn es Lieder sind, die man auch endlich mal kennt und nicht so ganz ungewöhnliche Lieder. Das Glaubensbekenntnis finde ich auch immer wieder sehr schön, wenn alle zusammen das Glaubensbekenntnis sprechen und das gemeinsame Gebet. Das sind so die Stellen, die mir am meisten gefallen.“

Die Kirchengemeinden sind also vielfältigen Wandlungsprozessen unterworfen. Einerseits versuchen die Kirchen, sich strukturell straffer zu organisieren und setzen dies oft über Gemeindezusammenlegungen um, die nicht zuletzt Personal einsparen sollen. Die Gemeinden haben daher oft Mühe, ihren alltäglichen Aufgaben nachzukommen und sind auf ehrenamtliche Mitarbeit angewiesen. In Verbindung mit ihrem relativen Bedeutungsverlust im Zuge von Individualisierungsprozessen nimmt auch die kircheninterne Bedeutung klassischer Aufgabenfelder, etwa im Bereich der Seelsorge, ab. Dafür tut sich den Kirchengemeinden ein neues Betätigungsfeld auf, wenn sie sich immer neue Felder der sozialen Arbeit erschließen und gleichzeitig als soziale Mediatoren Kontakte vermitteln und Gemeinschaftserlebnisse stiften. Im folgenden Abschnitt soll nun betrachtet werden, welche Bedeutung der Kirchlichkeit aus Sicht der Laien beigemessen wird.

### 6.2.2 Mitgliedschaft: Status, Ästhetik, Kontingenzbewältigung

Für die interviewten Gläubigen aus beiden Gemeinden spielt ihre Kirchlichkeit vor allem in drei Bereichen eine wichtige Rolle, die hier der Reihe nach betrachtet werden sollen: Die Zugehörigkeit zu einer Kirchengemeinde ist für sie das Signum eines bestimmten sozialen Status, einige schätzen den Gottesdienst aufgrund seiner Ästhetik und für alle ist die Kirche ein Ort der Kontingenzbewältigung.

Die tragenden, die aktiven Mitglieder der Gemeinde entstammen in beiden Fällen tendenziell der gutsituierten und gebildeten Mittelschicht. So erweist sich eine regelrechte Selbstvergewisserung des eigenen Status, mit einem Fokus auf der Abgrenzung von weniger traditionsbewussten Milieus, als ein wichtiges Merkmal der Gemeindezugehörigkeit. Wie viel Wert auf Statussignifikate gelegt wird, illustriert die folgende Erzählung Dr. Radmachers. Er ist promovierter Physiker von knapp über fünfzig Jahren und schon über die Hälfte seines Lebens Mitglied im Kirchenvorstand von St. Martin:

„Ich weiß noch, dass mich zwei Tage nach meiner Diplomprüfung der damalige Pfarrer angerufen hat und gesagt hat: ‚Na ja, Sie haben ja jetzt ihre Prüfung hinter sich, haben Sie weniger Stress, es stehen demnächst die Wahlen zum Kirchenvorstand an und wir brauchen noch Kirchenvorsteher. Wollen Sie nicht kandidieren?‘ Da war ich fünfundzwanzig und habe erst mal so gestutzt und dann gedacht, na ja, warum eigentlich nicht. Unter Kirchenvorstand hatte ich mir vorher immer alte Frauen vorgestellt und dann aber gesagt, es muss ja vielleicht auch mal jüngere Leute geben. Dann habe ich kandidiert und dann bin ich natürlich auch gewählt worden. Was mir damals noch nicht so klar war, ist, wie sehr die Leute bei solchen Wahlen, also die Gemeindeglieder, die sich an solchen Wahlen beteiligen, dann schon nach Herkunft, Stand, Ausbildung und so weiter gehen. Also, irgendwo war ich da als Sohn vom Dr. Radmacher. Und als Physiker haben die mich dann gleich gewählt. [...] Das ist immer noch so!“

Durch die Auswahl ihrer Repräsentanten achtet die Gemeinde also gezielt darauf, ihr Statusniveau der gehobenen Mittelschicht zu erhalten. Sowohl Herkunft als auch Bildungsstand der Kandidaten prägen derartige Entscheidungen.

Dieses statusbezogene Denken findet innerhalb der Gemeinde statt, zugleich aber auch in den Familien der Gemeindeangehörigen. Ein wichtiger Teil der Gemeinden sind immer auch ihre Kindergärten. Das ist zunächst einmal darin begründet, dass Kindergartenplätze nach wie vor ein knappes Gut sind. Daneben spielt aber für die Eltern weniger die Vermittlung des Glaubens, als vielmehr die Vermittlung ihrer Tradition die wichtigste Rolle. So schildert Herr Pallenberg:

„Nach dem Kindergarten kommen die Kinder eher wieder zur Konfirmation dann. Dann bricht es auch wieder ab und dann eigentlich erst wieder, wenn die jungen Menschen ihre Familien und Kinder haben und dann auch wieder die Kinder zu uns in den Kindergarten bringen.“

Es ergibt sich eine Art Kreislauf: Die Familien nutzen zuerst das Angebot an Kindergartenplätzen in der Gemeinde. Bricht dieser Bedarf mit dem Ende des Kindergartenalters weg, bricht auch der Kontakt zur Gemeinde ab und wird erst wieder gesucht, wenn es darum geht, die Kinder durch die Firmung oder Konfirmation zu formell vollwertigen Gemeindemitgliedern zu machen. Auch danach sinkt die Kontakthäufigkeit zur Gemeinde und steigt erst dann wieder, wenn die eigenen Kinder denselben Prozess durchlaufen sollen. Das heißt, wichtig sind weniger die inhaltliche Bindung an die und das Engagement in der Kirche, wie es etwa in Jugendgruppen durchaus möglich wäre, sondern vielmehr die schlichte Tatsache der Zugehörigkeit zur Kirche. Kirchlichkeit erscheint so als Signum einer gehobenen Mittelschicht, dem aber nur gerade so weit nachgegangen wird, dass das Zeichen rechtmäßig getragen werden kann. Es zählt hier also vor allem die Wahrung der Tradition. Und zwar nicht der klassischen protestantischen, das heißt der Texttradition, sondern vielmehr einer Milieu- oder Familientradition eben der gehobenen Mittelschicht, aus der sich der Großteil der Gemeindemitglieder rekrutiert.

Auch die jüngere Forschung betont, dass Repräsentation und Tradition, dabei insbesondere die familiäre Tradition, für gemeindegebundene Religiosität eine herausgehobene Rolle spielen. So weisen Schieder und Meyer-Magister (2013: 29 f.) darauf hin, dass in den zwei Jahrzehnten nach der Wiedervereinigung in

Deutschland mehr Glocken gegossen wurden als im gesamten Jahrhundert davor. Dies war nötig, weil die Dorfbewohner der neuen Bundesländer einerseits ihre Kirchen als markante Punkte der Dorfansicht wieder repräsentativ gestalten wollten, andererseits aber zugleich den meist zentralen Ort des Dorfes, an dem schon ihre Vorfahren getauft und beerdigt wurden – aller bekanntermaßen weltweit führenden Säkularität der Region zum Trotz – wieder in einen funktionsfähigen Zustand versetzen wollten. Auch hierin zeigt sich, dass gemeindegebundene Aktivität heute oft eher der Wahrung einer milieu- oder schichtspezifischen Tradition, denn religiöser Motivation entspringt.

In diesen Rahmen einer aus glaubensexternen Motiven gespeisten Kirchenmitgliedschaft fügt es sich auch, dass viele den Gottesdienst nicht als eine sakrale Feier, sondern vielmehr als einen Ort für künstlerische Selbstverwirklichung und ästhetischen Genuss verstehen. So etwa Frau Gold aus der Gemeinde St. Martin, Tanzlehrerin im Ruhestand, die im Gottesdienst einen Raum gefunden hat, in dem sie auch nach dem Ende ihrer beruflichen Laufbahn weiterhin Choreographien vor Publikum realisieren kann. Neben dieser aktiven künstlerischen Gestaltung des Gottesdienstes ist aber der passive ästhetische Genuss das vorherrschende Motiv. Nicht nur sind die regelmäßigen Aufführungen der Orgelwerke Johann Sebastian Bachs bezeichnenderweise meist die Termine, zu denen die Kirche St. Martin besonders gut besucht ist. Auch im normalen Gottesdienst findet sich vor allem das Motiv des ästhetischen Genusses, das die Gottesdienstbesucher anzieht. So schildert Dr. Radmacher:

„Es gibt mir immer wieder Bestätigung, wenn ich im Gottesdienst bin und genau weiß, wie das abläuft, aber nicht, wie es ausgeht. Also, was da jetzt genau dran kommt, ist im Grunde genauso faszinierend wie ein Fußballspiel. Man kennt die Regeln, aber man kennt das Ergebnis nicht. Und so ist es halt beim Gottesdienst. Man weiß, heute ist Sonntag, was weiß ich, Jubilate, und der und der Text ist dran. Aber was jetzt gepredigt wird, wie das sein wird, das ist neu. Und ist dann eben auch immer abwechselnd. Und ich finde auch gerade so den Aufbau unseres evangelischen Gottesdienstes, mit der großen Bedeutung der Musik, der Orgel, das finde ich immer sehr schön. Ich genieße das, dass wir hier einen exzellenten Organisten haben, der unsere Gottesdienste gestaltet.“



Er weiß nicht nur die hochkulturelle musikalische Rahmgestaltung des Gottesdienstes zu schätzen, sondern bringt vielmehr vor allem das Wissen mit, das es ihm erlaubt, den Rahmen des Gottesdienstes zu deuten – „man kennt die Regeln“ – und dessen jeweilige konkrete inhaltliche Ausformung zu genießen. Die „Regeln“ von denen er hier redet, sind Teil der Regeln seines Milieus. Sie sind der Beweis von Geschmack und Distinktion, die eine entsprechende Sozialisation voraussetzen. Neben dieser intellektuellen Umgangsform mit dem Phänomen des ästhetischen Genusses im Gottesdienst gibt es freilich auch eine eher auf die sensorische Erfahrung ausgerichtete Gottesdienstpraxis. Diese steht beispielsweise für Herrn Pallenberg ganz stark im Zentrum des liturgischen Erlebnisses:

„Ich denke, wir glauben mit allen unseren Sinnen. Und im evangelischen reformierten Gottesdienst, der sich im Wesentlichen auf ein kurzes Lied und einen theologischen Vortrag reduziert, das wäre für mich sicherlich nicht das Richtige. Weil, ich bin ein sehr sinnlicher Mensch. Manchmal würde ich sogar sagen: Schade, dass wir keinen Weihrauch haben! Aber ich finde es wichtig, dass man eben einen Gottesdienst hat, wo man selbst aktiv wird im Singen, im Antworten. Und eben auch wirklich mit allen Sinnen einen Gottesdienst feiert.“

Beiden ist gemein, dass die Erfahrung des Transzendenten im Gottesdienst höchstens noch von geringer Bedeutung ist. Schon der Vergleich mit dem Fußballspiel bei Herrn Radmacher ist ein ganz deutlicher Hinweis darauf, dass der Gottesdienst heute in großen Teilen vielmehr den Charakter eines (wenn auch im Vergleich zum Fußball durch eine gewisse Hürde des tieferen Verstehens in hohem Maße distinguierten) ästhetischen Genusses angenommen hat. Ganz exemplarisch dafür ist auch, wie Herr Vogel aus der Gemeinde St. Katharina in Berlin seine Erfahrungen im Gottesdienst schildert:

„Für mich ist es immer schön, so diese Feierlichkeiten. Ostern, genial für mich! Drei Stunden Messe, herrlich! Also, mit Weihrauch, mit allem Drum und Dran, mit dem Chorgesang. [...] Also, ein ökumenischer Gottesdienst ist für mich anstrengend. [...] Ich brauche diese Feierlichkeiten, diesen Prunk, diese Liturgie, diese richtige Liturgie mit allem Drum und Dran.“

Für ihn ist das Glaubenserlebnis augenscheinlich vom Inhalt gelöst und auf die Form reduziert. Die Betonung von Weihrauch und Chorgesang, von Feierlichkeit und Prunk als formgebende Elemente der Liturgie machen das deutlich.

Diese Betonung des Genusses ästhetischer Elemente im Gottesdienst gilt freilich nur für diejenigen Gemeindemitglieder, die noch häufig den Gottesdienst aufsuchen. Das trifft allerdings nur noch auf einen kleinen Teil der Gemeinde zu, wie sich schon zuvor zeigte, wenn die Gemeinde nur noch so lange aufgesucht wird, bis sich der Einzelne als legitimes Mitglied derselben bezeichnen kann. So berichtet Frau von Laurenburg, die lange die Obdachlosenspeisung in St. Martin mitorganisiert hat:

„In die Kirche gehen? Also wir gehen zu den wichtigen Feiertagen auf jeden Fall in die Kirche, auch mit den Kindern. Wir gehen zu Familiengottesdiensten ein-, zweimal im Jahr. Wir gehen, ja, natürlich Weihnachten, et cetera. Das ist für uns einfach auch eine Tradition.“

Die Diagnose ist nicht neu, wird hier aber erneut bestätigt: Das Gros der Christen geht zur Rahmung von Festen, allen voran traditionsbewusst an Weihnachten, in die Kirche. Daneben wird der Gottesdienst allenfalls dann noch besucht, wenn es einen Surplus gibt, wie im Falle Frau von Laurenburgs beim Familiengottesdienst, der mit einem Brunch sowie unterhaltendem Rahmenprogramm für die Kinder verbunden ist.

Ein letzter hier zu nennender Punkt, ist die Rolle, die die Kirchen – sogar für Nichtmitglieder – bei der Rahmung von Passageriten einnehmen. Bei Geburt, Hochzeit und Tod spielen sie oft eine zentrale Rolle in der Rahmung dieser „biographischen Wendepunkte“ (Hahn, Bergmann und Luckmann 1993: 11). Man spricht bei einer Ausprägung von Religiosität, die nur noch zu solchen Anlässen aktiv wird, auch von „Passagereligiosität“ (Knoblauch 1999: 88).

Nach wie vor kommt die Kirche dabei im Sinne einer „vicarious religion“ (Davie 2008: 168 ff.), also in einer stellvertretenden Rolle, immer dann zu herausgehobener Bedeutung, wenn Kontingenzsituationen zu bewältigen sind: Das reicht von der Rahmung des Todes bis hin zur Reaktion auf nationale Tragödien, wie

etwa Unglücken oder Naturkatastrophen (Davie 2013: 248). Gerade bei derartigen Trauergottesdiensten sind Kirchen oft außergewöhnlich gut besucht. Von den Vertretern der Kirche wird dann erwartet, kollektive Trauer stellvertretend für die Gemeinschaft zu artikulieren. Aber auch bei freudigeren Ereignissen wie Geburt und Hochzeit, die außeralltägliche Vorgänge im individuellen Lebensvollzug darstellen, sind es oft die Kirchen, die diese Ereignisse stellvertretend feiern und in einen ritualisierten Ausdruck überführen. Dass die Kirchen in dieser Hinsicht auch immer eine repräsentative Rolle spielen, zeigt sich nicht zuletzt am Widerstand auch sonst passiver Gemeindemitglieder, sobald eine Kirche geschlossen werden soll (ebd.; vgl. auch Stenzel 2011: 253).

Dieses Thema des Umganges mit sonst von Unsicherheit geprägten Situationen ließ sich auch in den hier geführten Interviews nachzeichnen. So etwa in St. Katharina, wo Frau Krause schildert:

“Mir ist die Liturgie an sich wichtig, weil ich weiß, ich kann weltweit, egal wo ich bin, in die Kirche kommen und zu einem Gottesdienst gehen und weiß, an welcher Stelle die sind. Und kann mich auch so ein Stück dran festhalten.“

Aber nicht nur diese kleinen Unsicherheiten des Alltags werden kirchlich stabilisiert. Der zentrale Aspekt, der in den Interviews immer wieder genannt wurde, ist der Umgang mit dem Tod. Der Tod ist, neben der Krankheit, die Situation im menschlichen Leben, in der die bewusste Kontrolle, das gezielte Beeinflussen des Geschehens durch die Betroffenen, unmöglich wird. Der Glaube daran, dass die Existenz nicht mit dem Tod endet, vermag diesem Umstand einen Teil seiner Schrecken zu nehmen. So berichtete Frau Gold, die die Gottesdienste als Raum für ihre tänzerischen Choreographien nutzt, von ihrer Auseinandersetzung mit dem Thema der menschlichen Sterblichkeit:

„Wenn ich einen schlimmen Krebs habe, haben würde, dann würde ich sagen: Ja, meine Zeit ist um. [...] Und wie meine Mutter so wunderbar gehen konnte. Die wollte auch nicht mehr ins Krankenhaus und hat gesagt: ‚Bitte lasst mich hier. Ich weiß, dass ich jetzt gehe.‘ Und wir haben wunderbar Totenwache gehalten. Und das ist für mich, denke ich mal, ein wunderbares, freudvolles Erlebnis, ins Licht zu gehen. So sehe ich das.“

Und auch Frau von Laurenburg, wenn auch ungleich jünger als Frau Gold, betont diesen Aspekt ihres Glaubens:

„Und dieses Leben nach dem Tod ist für mich auch ein Trost, weil ich Angst vor dem Tod habe. Nicht, dass ich sterbe, sondern die Menschen, die mir wichtig sind. Dass die anderen sterben, das ist für mich heute noch ein ziemliches Thema. Also, damit kann ich auch nicht so gut umgehen. Und deswegen ist es für mich auch ein Trost, zu denken, dass noch etwas nach dem Tod da ist.“

Es ist der Wunsch, dem Tod etwas „Freudvolles“ abzugewinnen und wichtige Bezugspersonen nicht endgültig zu verlieren, der dem Glauben an ein Leben nach dem Tod eine so immense Bedeutung zukommen lässt. Insgesamt sind diese drei Motive – Statusbewahrung, ästhetischer Genuss und Kontingenzbewältigung – aber keine Glaubensgehalte, sondern stehen vielmehr für einen utilitaristischen Umgang mit den Kirchen: Sie sollen dem Gläubigen in bestimmten Situationen und gemäß bestimmter Ansprüche spezifische „Dienstleistungen“ anbieten. Es handelt sich aber keinesfalls um religiöse Ideen. Welcher Zugang zum Glauben unter den hier befragten Gemeindemitgliedern vorherrscht, soll schließlich der folgende Abschnitt als Abschluss der Auseinandersetzung mit den Ortsgemeinden klären.

### **6.2.3 Diffuse Spiritualität**

Was also bedeutet der Glaube für diese Gemeindemitglieder, die größtenteils einen losen und utilitaristischen Bezug zu ihrer Gemeinde pflegen? Vor allem ein religiöser Gehalt wurde wiederholt genannt. Der Glaube gebe demnach ein Gefühl von Geschöpf-Sein und Nicht-allein-Sein, wie etwa im Falle Frau von Laurenburgs:

„Also, mir kommt es darauf an, dass Glaube bedeutet, dass man weiß, dass wir nicht alleine auf der Welt sind, dass es etwas Höheres gibt. Es gibt einen Gott, den ich mir schon so, wenn ich ihn jetzt beschreiben müsste, als älteren Herren, der gütig aussieht, vorstelle.“

Und auch Dr. Radmacher berichtet von ähnlichen Erfahrungen:

„Ich bin Gottes Geschöpf, Gottes geliebtes Kind und mein Leben ist etwas ganz Besonderes, so wie das jedes anderen Menschen auch. [...] Jeder Mensch hat auch seine Fehler. Deswegen ist er trotzdem von Gott geliebt, gerade so, wie er ist. Und er kann sich mit allen seinen Sorgen und Wünschen, auch unerfüllbaren Erwartungen, an Gott wenden und kann darauf vertrauen, dass er da Leitung und Führung für sein Leben erfährt.“

In diesen Aussagen erscheint Gott als „etwas Höheres“, gar als bewusster Schöpfer jedes einzelnen Individuums. Der Gläubige gewinnt so eine Form von quietistischer Sicherheit, da er einem möglichen Gefühl der Vereinzelung stets etwas entgegensetzen kann – Christian Smith (2007) spricht in diesem Zusammenhang von dem Gefühl es sei „somebody at home in the cosmos“ –, und Selbstvertrauen, sieht er sich doch als Geschöpf, das gezielt, also nicht ohne Grund, und mit unverbrüchlichem göttlichem Beistand in der Welt ist. Ein „älterer Herr, der gütig aussieht“, wacht demnach über den Gläubigen.

Neben diesem quietistischen Ansatz lässt sich auch ein fester Bezug zu einer diffusen Spiritualität beobachten, die beispielsweise auch fernöstliche Glaubenselemente integriert. Typisch dafür ist die Aussage Frau Golds:

„Ja, ich halte es für möglich, ohne Weiteres, dass wir vielleicht auf vielen Ebenen auch wiedergeboren werden, weitergeboren werden und uns entwickeln.“

Der Glaube wird oft – und ohne dies inhaltlich zu problematisieren – mit christentumsexternen Elementen angereichert. Das zeigt sich durch einen Blick auf Frau von Laurenburgs Glaubensbiographie:

„Also, ich komme aus einer sehr liberal denkenden Familie, sowohl was den Alltag betrifft, als auch die Konfession und Religion und die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion. Meine Mutter kommt aus einem sehr religiösen Haus, das heißt einem anthroposophischen Haus. Meine Großeltern waren beide Lehrer in einer Waldorfschule und waren also große Anhänger von Rudolf Steiner. Und dadurch hat meine Mutter dann meinen Vater, der an sich evangelisch war, überredet, dass wir Kinder eben auch in der Rudolf-Steiner-Kirche, also in der Chris-

tengemeinschaft, getauft werden. [...] Und ich war im Alter von neun bis siebzehn in Nairobi in Kenia mit meinen Eltern und da gab es zwar eine deutsche Schule, aber es gab keine Christengemeinschaft. Und da war es dann ganz klar, dass ich dann den evangelischen Unterricht besucht habe. Und wir sind auch, wenn wir in die Kirche gegangen sind in Nairobi, immer zum evangelischen Gottesdienst gegangen, weil das uns dann einfach vom Gefühl her am nächsten stand. Und für mich war das auch ganz eindeutig, also, es war kein Thema, was ist jetzt evangelisch, katholisch. Aber ich habe auf jeden Fall auch schon als Kind an Gott geglaubt in einer ganz unklaren Form, aber auf jeden Fall war Gott für mich da und war kein Zweifel und auch für meine Eltern kein Zweifel. [...] Und nach meinem Studium habe ich 1998 beschlossen, nach Frankfurt zu ziehen und bin ab und zu in die Kirche gegangen. Aber für mich war immer nicht so sehr die Frage, ob man in die Kirche geht, sondern einfach, dass man so lebt im Glauben an etwas Höheres.“

Sie macht keinen elementaren Unterschied zwischen evangelischem und katholischem Glauben aus, auch nicht zwischen diesen und der anthroposophischen Lehre Rudolph Steiners. Es geht ihr vielmehr um ein spirituelles „Gefühl“, um den Bezug zu „etwas Höherem“, auch wenn es eine „ganz unklare Form“ hat. Dieser Glaube entspricht damit weitestgehend dem „mystisch-esoterischen Nebel“ spiritueller Sinnsucher (Françoise Champion, zitiert nach Hervieu-Léger 2004: 112). Danielle Hervieu-Léger hatte diesen allerdings noch vorwiegend „in den verschiedenen Gruppen und Netzwerken im Dunstkreis von Verlagen, Buchhandlungen oder Veranstaltungszentren“, also in der esoterischen Subkultur verortet (Hervieu-Léger 2004: 112). Der „mystisch-esoterische Nebel“ zeigt sich hier aber bei den Mitgliedern von Ortsgemeinden. Das bestätigt die von Müller und Pollack (2009) durchgeführte Analyse des umfangreichen Datensatzes des Bertelsmann Religionsmonitors 2009, in der sie Tendenzen dergestalt ausmachen, dass alternative Glaubensvorstellungen sich viel eher bei jenen finden, die auch Kirchenmitglieder sind und auf diesem Wege ihrer Spiritualität zusätzliche Facetten hinzuzufügen suchen, als bei denen, die außerhalb des institutionalisierten Glaubens stehen.

Dieser Glaube hat sich also längst von der Überzeugung gelöst, die eine und einzige Wahrheit darzustellen oder sich gar auf spezifische, für die Gemeinschaft oder zumindest den Einzelnen verbindliche, seine Weltwahrnehmung mitbestimmende religiöse Ideen zu beziehen. Er ist auf ein quietistisch anmutendes individuelles Wohlbefinden kapriziert und lässt dabei auch die Adaption von externen religiösen Ansätzen und Praktiken zu. Das Christentum erscheint hier als eine modular erweiterbare Tradition, die sich eigenen Bedürfnissen flexibel anpassen lässt. Es ergibt sich so insgesamt eine Art hintergründiger Spiritualität, die von den Befragten allerdings nicht in Form konkreter Ideen verstanden wird.

Da es in der Gemeinde offenkundig keine verbindenden religiösen Ideen gibt, die den Gemeindemitgliedern eine gemeinsame kognitive Basis bieten würde, differieren auch das Gesellschaftsbild und die Einstellungen zu Familie, Politik und Arbeit sehr stark – ganz anders als bei den zuvor betrachteten Gemeinschaften religiöser Virtuosen, in denen sich diesbezüglich Vereinheitlichungstendenzen innerhalb der Gemeinschaften fanden. Wenn wir das Gesellschaftsbild innerhalb der Gemeinde St. Martin vergleichen, so äußert Frau Gold:

„Die Profitgier. Ich weiß, ich bin nicht hoffnungslos, aber die Profitgier in der heutigen Zeit, auf allen Ebenen mehr Geld zu haben, um sich ein besseres Leben zu schaffen, statt zu sagen, wir müssen gemeinsam ein paar Schritte zurückgehen, dann geht es uns auch noch gut. Das, fürchte ich, sehen die meisten nicht ein.“

Und Herr Pallenberg sieht dies ähnlich:

„Also, markant finde ich in den letzten Jahren einfach dieses Einzelkämpfertum. Also, jeder versucht, beruflich weit zu kommen. Private Kontakte, freundschaftliche Kontakte, familiäre Kontakte und ich habe das Gefühl, dass sich das einfach in den letzten Jahren reduziert.“

In diesen Zitaten dominiert die Sichtweise einer Gesellschaft, die von Vereinzelung und Materialismus geprägt ist. Ganz anders sieht dies im Vergleich in Frau von Laurenburgs folgender Aussage aus:

„Also, ich neige immer dazu, optimistisch zu denken. Und auch, wenn es etwas schwierig ist, das so zu sehen, habe ich schon das Gefühl, dass unsere Gesellschaft wieder zu so einem anderen Gemeinschaftsgefühl zurückgekehrt ist in den letzten zehn, zwanzig Jahren. Also, dieser vom Individualismus geprägte Stil vielleicht so der achtziger, neunziger Jahre, wo jeder sein eigenes Ding machen wollte, Erfolg, Familie, Karriere und alles, was dazugehört, aber immer sehr einzeln und sehr getrennt voneinander, finde ich, hat sich wieder geändert. Weil wir doch sehen, dass wir auch die Anderen brauchen. [...] Die Gesellschaft, finde ich, hat schon auch positiv dazu gewonnen, so in den letzten zehn Jahren.“

Hier finden sich also innerhalb ein und derselben Gemeinde einander diametral entgegenstehende Perspektiven. Gerade die Vereinzelung und der Materialismus, die Frau Gold und Herr Pallenberg als auffällig empfinden, sieht Frau von Laurenburg als längst im Rückgang befindlich an. Diese unterschiedlichen Sichtweisen können von individuellen Lebensumständen geprägt sein, weisen aber jedenfalls sehr deutlich darauf hin, dass es innerhalb der Gemeinde keine Verständigung über derartige Themen gibt und dass es anscheinend auch keine gemeinsamen religiösen Deutungsbezüge gibt, die hier homogenere Positionen unter den Gemeindegewöhnlichen ermöglichen.

Entsprechend variiert auch das Familienbild. Auf der einen Seite steht die Sichtweise, Familie sei zentral, aber von Zerfallsprozessen bedroht, so etwa bei Dr. Radmacher:

„Also, meine Wahrnehmung ist, dass es natürlich schon noch traditionelle Familienmodelle gibt, dass eigentlich auch die meisten Menschen, die ich kenne, träumen oder danach streben, so ein ideales Familienleben zu haben und zu leben, aber dass es halt nicht immer gelingt. [...] Die Regel ist halt Patchworkverhältnisse. Oder auch, es gibt ganz viele Kinder schon im Kindergarten, die scheinen keinen Vater zu haben. Da frage ich mich immer, wie so was möglich ist. Aber das ist halt so.“

Auf der anderen Seite finden sich etwa derartige Positionen, dass Patchworkfamilien die Zukunft seien und es sich dabei ganz einfach um ein spannendes soziales Phänomen handle. So äußert Herr Pallenberg:



„Wir müssen einfach lernen, bei all diesen Trennungen und Befindlichkeiten nicht zu vergessen, dass wir Verantwortung für andere übernehmen müssen. Für Partner, für Ex-Partner, für Kinder. Aber ich denke, da werden sich neue Wege finden und da bin ich eigentlich ganz positiv gestimmt. Weil, ich denke, Patchworkfamilien, das funktioniert wunderbar.“

Diese Meinungsvielfalt ließe sich in anderen Themenfeldern ebenso aufzeigen. Interessanter ist freilich die Frage, woher sie rührt. Ein wichtiger Punkt wurde bereits genannt. Es gibt in der Gemeinde keine zentralen religiösen Ideen, die Einstellungen organisieren würden. Dazu kommt, dass wir es in der hier betrachteten Gemeinde mit einem Ausschnitt aus der gehobenen Mittelschicht zu tun haben, die ein feines Gespür für die Grenzen des Sakralen hat. Die normative Reichweite des Glaubens wird hier klar umrissen, Religion erscheint als ein Rahmen, innerhalb dessen das gesamte Spektrum unterschiedlichster Überzeugungen Platz hat. Das heißt zugleich, dass der Glaube etwa politische Inhalte nicht beeinflusst. Ganz ähnlich sieht es im Bereich der Arbeit aus. So beobachtet Herr Pallenberg auffällige Diskrepanzen zwischen dem Verhalten von Geschäftsleuten im Beruf und in der Kirche:

„Wirtschaftsleben und kirchliches Leben sind zwei Paar Schuhe. [...] Diese ganzen taffen Geschäftsleute, das sind die, die dann sehr, sehr weich und milde in ihrem kirchlichen Leben sind. Was sie sich aber im Alltag nie trauen würden zu sagen: ‚Ich kann ihn jetzt nicht entlassen, weil, er ist einfach eine arme Sau. Der kriegt sein Leben nicht auf die Reihe, wenn ich ihm jetzt den Job wegnehme.‘ Das funktioniert dann nicht. Aber auf der anderen Seite ist man im kirchlichen Bereich dann doch sehr human. [...] Da würden die im Geschäftsleben wahrscheinlich über Leichen gehen und hier, da sind sie sowas von butterweich.“

Insofern Einstellungen vorhanden sind, die mit dem Glauben einhergehen, bleiben diese innerhalb der Kirchtüren. Das liegt schließlich auch daran, dass die Gläubigen selbst die soziale Sphärentrennung auch mental weitestmöglich nachvollzogen haben und diese Sphären intern in eine Rangfolge bringen, die den Glauben hintan stellt. So Dr. Radmacher:

„Da muss ich sagen, das kirchliche Engagement hat seine Grenzen da, wo es, sagen wir mal, Berufliches und Familiäres trifft. Also, ich meine, der Beruf ist

immer natürlich sehr wichtig, die Familie steht an allererster Stelle und die Kirche kommt sozusagen an dritter Stelle.“

Das heißt natürlich auch, dass glaubensexterne Normen und private Erfahrungen stärkeren Einfluss auf Themen wie etwa Familienideale haben. Daher ergeben sich innerhalb der Gemeinde insgesamt stark divergierende Perspektiven. Der Glaube ist ein Teil des Lebens, der auf sich beschränkt bleibt. Er drückt sich nur in einer diffusen Spiritualität aus, kommt aber nicht in Form konkreter religiöser Ideen zum Ausdruck und hat entsprechend nahezu keinen Einfluss auf die Lebensvollzüge der Gemeindemitglieder, wenn sie sich außerhalb der Gemeinde bewegen. Auch die Kirchengemeinde spielt für die Gläubigen vor allem utilitaristisch, im Sinne eines Dienstleisters noch eine Rolle, sei es, um sich eine Art von Selbstvergewisserung über den eigenen sozialen Status zu verschaffen, ästhetischen Genuss zu beziehen oder Situationen der Kontingenz zu rahmen.

## 7 Schlussbemerkungen

### 7.1 Ungefährdete Säkularität

Religiöse Ideen im Sinne der Forschungsfrage, also aus der christlichen Tradition herausgegriffene Motive, die den Charakter einer Gemeinschaft und das Weltbild der Mitglieder dieser Gemeinschaft prägen, ließen sich nur in den untersuchten Gemeinschaften religiöser Virtuosen nachzeichnen. Zwei der vorgestellten Gemeinschaften sind der sozialchristlichen Tradition zuzuordnen. In diesen gehen die jeweiligen religiösen Ideen immer aus einer spezifischen Christologie hervor. Es gibt also eine je eigene Jesusdeutung, die als handlungsorientierendes Vorbild fungiert. So wird in einer der untersuchten Gemeinschaften, dem evangelischen Pankratiuskonvent, Jesus als eine Art gewaltfrei vorgehender Widerstandskämpfer gegen das zu seinen Lebzeiten dominierende römische Imperium beschrieben. Diese Idee schwebt als stille Motivation hinter allem, was die Gemeinschaft tut. Ein ähnliches Muster fand sich bei der zweiten untersuchten sozialchristlichen Gemeinschaft, den Schwestern im Geiste Jesu, die Jesus als „Guten Hirten“ deuten und versuchen, diesem Vorbild zu folgen.

Die anderen beiden untersuchten Virtuosengemeinschaften sind dem christlichen Fundamentalismus zuzuordnen. Diese Gemeinschaften, die Grace People aus dem Spektrum der charismatisch-protestantischen Freikirchen und die Katholische Hoffnung aus dem Bereich des traditionalistisch-katholischen Fundamentalismus, leben in der Überzeugung, die Welt sei dem Wirken des Teufels anheim gefallen und nur ihre je spezifische Glaubensausprägung verheiße Erlösung. Ihre gesamte andersgläubige Umwelt wird im Rahmen solcher religiöser Ideen zu einem die geglaubte Wahrheit bedrohenden Feindbild stilisiert.

Im Sample war es also insgesamt so, dass sich die religiösen Ideen der sozialchristlichen Gruppen aus einem je spezifischen Jesusbild ergeben, das eine normative Vorbild- und Orientierungsrolle erhält, und die der fundamentalistischen Gemeinschaften aus einem Weltbild, das dichotom Gut und Böse unterscheidet

und dies mit dem zentralen Wunsch nach Erlösung kombiniert. In den sozialchristlichen Gemeinschaften haben die religiösen Vorbilder dabei einen allgemein handlungsorientierenden Charakter. Sie geben einen normativen Rahmen, eine Art Deutungskonstrukt vor, in den sich das gemeinschaftliche Handeln einfügen muss. Die religiösen Ideen sind hier aber nicht unmittelbare Auslöser für soziales Handeln oder bestimmte Äußerungen in säkularen Situationen. Dagegen sind die religiösen Ideen in den fundamentalistischen Gemeinschaften unmittelbar handlungsmotivierend, was aber, wie gleich noch näher erläutert wird, in den untersuchten Fällen außerhalb rein religiöser Vollzüge entweder in Rückzugsverhalten oder aber in nicht anschlussfähigen Äußerungen resultiert.

Dabei erwiesen sich nicht zuletzt die Gemeinschaftsform und deren sozialstrukturelle Position als maßgeblich für die kognitive Rolle, die diese religiösen Ideen für die Gläubigen einnehmen. So betonte schon Münch (1986: 169):

„Die Grundlage [...] der religiösen Ethik ist nicht schon der Glaube an Gott als solcher, sondern der Tatbestand der Gemeinsamkeit dieses Glaubens in einem Kollektiv und die Bindung dieses Glaubens selbst an konsensuell geteilte moralische Überzeugungen eines Kollektivs. Die moralischen Prinzipien ergeben sich insofern schon immer nur aus den geteilten Überzeugungen eines Kollektivs und aus deren Verankerung in einer kollektiven Solidarität.“

Wo die Gemeinschaft so gestaltet ist, dass die Abweichung von deren religiösen Ideen im Alltag auch sanktioniert wird, also wenigstens auf negative verbale Reaktionen vonseiten relevanter Dritter stößt, ist der Einzelne umso stärker angehalten, sich an diesen Ideen zu orientieren (Höllinger 1996: 279 f.). So fanden sich etwa bei den Grace People, aber auch beim Pankratiuskonvent und den Schwestern im Geiste Jesu Gemeinschaften, die einen sehr engen sozialen Austausch pflegen und dabei untereinander oft die primäre Bezugsgruppe darstellen. In allen diesen Gemeinschaften fanden sich sehr klar konturierte religiöse Ideen, die teilweise sogar von unterschiedlichen Mitgliedern in den gleichen Worten ausgedrückt wurden.

Ein zweiter wichtiger Faktor für die Entwicklung wirkmächtiger religiöser Ideen in einer Gemeinschaft ist ihre soziale Stellung. Ist eine Gemeinde klein, deutlich

von der Mehrheit abweichend und empfindet sich vielleicht als von Dritten kritisch „beobachtet“ – wie etwa die Grace People, die sich oft in negativer Konnotation als „Sekte“ beschrieben sehen –, so sind ihre Mitglieder regelrecht genötigt, sich ganz explizit klar zu machen, wer sie im Kontrast zu dieser Mehrheit sind. Das trifft insbesondere auf die hier untersuchten fundamentalistischen Gemeinschaften zu, die sich mit „satanischem“ Wirken konfrontiert glauben.

Wenn sie im Detail auch sehr unterschiedlich sind, so ließ sich doch in allen diesen kleinen Gemeinschaften ein sehr vitaler Glaube finden. So bestätigt sich auch in dieser Untersuchung, dass die absolute Zahl der nominellen Mitglieder noch nichts darüber aussagt, in welchem Ausmaß der Glaube dort praktiziert wird. Hartmut Lehmann (2005: 8) hat das einmal treffend so formuliert:

„Würde man heute in einer durchschnittlichen deutschen Stadt an einem durchschnittlichen Sonntag (also nicht an einem der hohen Feiertage) die Kirchgänger zählen, könnte man feststellen, daß inzwischen deutlich mehr Personen in die Gottesdienste dieser Freikirchen gehen als in die Gottesdienste der verschiedenen Landeskirchen. Längst hat sich also das besonders intensive und besonders aktive christliche Leben von den Landeskirchen weg in die Freikirchen verlagert.“

Man kann diese Aussage anhand der in dieser Arbeit präsentierten Fallstudien dahingehend erweitern, dass nicht nur die Freikirchen, sondern vielmehr jegliche Gemeinschaften religiöser Virtuosen zu den aktivsten Gruppen im Christentum hierzulande zählen.

In den zwei als Vergleichsstudien zu den Virtuosengemeinschaften untersuchten Ortsgemeinden zeigte sich schließlich eine vergleichsweise diffusere Spiritualität ohne klar hervortretende religiöse Ideen. Vielmehr bestätigten die Untersuchungen hier ein Bild, das aus der gängigen Literatur bereits bekannt ist. So fand sich eine traditions- und milieubezogene Religion, die einen Transzendenzbezug nur in Situationen der Kontingenzbewältigung erkennen ließ. Das heißt, neben ästhetischen Bedürfnissen, die der Gottesdienst für manche Teilnehmer zu erfüllen vermag, spielt der Glaube hier vor allem dann eine Rolle, wenn Krisensituationen wie Krankheit und Tod in einen Deutungskontext gestellt werden müssen,

oder aber zur Rahmung typischer biographischer Umbruchssituationen im Lebensverlauf, wie sie sich etwa in Geburten oder Hochzeiten finden, die nach wie vor oft in der Kirche gefeiert werden.

Schon vor über drei Jahrzehnten witterte der katholische Theologe Johann Baptist Metz (1977: 14) einen „grassierenden Schwund an verinnerlichten, belastbaren religiösen Überzeugungen im Kirchenvolk selbst“, der hier noch einmal bestätigt wurde. Während also in den Virtuosengemeinschaften der Glaube – ob nun direkt artikuliert oder nicht – das gesamte Leben prägt, für die Gläubigen dort also von zentraler kognitiver Bedeutung ist, so scheint er für die Gläubigen in den Ortsgemeinden, die die übergroße Mehrheit religiöser Menschen hierzulande präsentieren, außerhalb der Kirchentüren keine Rolle mehr zu spielen. Im Falle der Ortsgemeinden erweist sich mithin die eigentlich bereits als veraltet geltende religionssoziologische These von der weitgehenden Privatisierung des Glaubens als nach wie vor zutreffende Beschreibung. Entgegen neuerdings gängiger Thesen findet Religiosität ihren Ausdruck nicht mehr oder auch nicht wieder in der säkularen Öffentlichkeit.

Die zu Anfang dieser Arbeit entwickelte Frage, ob Übersetzungen oder Umsetzungen religiöser Sinngehalte in säkularen Kontexten stattfinden und wie dies gegebenenfalls geschieht, kann also nur anhand der Beobachtungen in den Virtuosengemeinschaften beantwortet werden. Dabei zeigt sich insgesamt, dass es allem Anschein nach keinen wirklichen öffentlichen Resonanzraum für religiöse Rede gibt. Und für die übergroße Mehrheit, die Gläubigen in den Ortsgemeinden, stellt sich dieses Problem gar nicht erst.

Auffällig ist zunächst einmal, dass die Gläubigen der Katholischen Hoffnung und der Grace People beide keinerlei Übersetzungen im Sinne eines säkularen Ausdrucks religiöser Ideen vornehmen. In diesen fundamentalistischen Gemeinschaften ließ sich grundsätzlich eine abweisende Haltung gegenüber ihrer Umwelt feststellen. Dies ist unmittelbar durch die bereits geschilderte religiöse Idee bedingt, die Gesellschaft als Ganze sei dem Teufel anheim gefallen. Als ganz entscheidend für den alltäglichen Umgang mit dieser Glaubensüberzeugung hat sich der Umstand erwiesen, ob eine Konversion stattgefunden hat oder ob die

Gläubigen von klein auf in einem fundamentalistischen Umfeld sozialisiert wurden. Im ersten Fall, repräsentiert durch die Grace People, ergeben sich erhebliche Friktionen in säkularen Handlungskontexten, die aus der offen geäußerten Ablehnung säkularer Normen und der daraus oft folgenden ungefilterten religiösen Rede resultieren. So konnte es etwa vorkommen, dass Gläubige ihren Arbeitsplatz verloren haben, weil sie wiederholt versuchten, Kolleginnen und Kollegen zu missionieren. Im zweiten Fall, also bei Gläubigen, die von klein auf in ihrem fundamentalistischen Glauben sozialisiert wurden, wie es bei der Katholischen Hoffnung meist zutrifft, ist der Grad an Ablehnung gegenüber der Umwelt nicht geringer, Konfliktsituationen werden aber systematisch vermieden. So sind etwa ausnahmslos alle Berufstätigen aus der Gruppe der fundamentalistischen Nicht-Konvertierten gezielt in weltanschaulich neutralen Bereichen wie der Informatik tätig und halten sich dort im Austausch mit Kollegen in Glaubensfragen bewusst zurück. Ihre Ansichten sind nur graduell anders als die der konvertierten Grace People, sie haben aber von klein auf erlernt, daraus resultierende Konfrontationen soweit wie möglich zu vermeiden. Diesem Rückzugsverhalten entsprechend, pflegen diese Gläubigen aber weder in noch außerhalb der Gemeinschaft sozialen Austausch, der über ein Mindestmaß hinausginge.

Die Akteure des sozialreligiösen Christentums verfolgen in säkularen Handlungssphären ebenfalls einen Ansatz, der sie vorsichtig in Sachen direkter religiöser Rede werden lässt. Bei ihnen fand sich insgesamt ein sehr hoher Grad an fachspezifischer Ausbildung und Professionalisierung im Sinne der jeweiligen säkularen Aktivitätsbereiche. Es wird aber nicht nur auf einem hohen fachlichen Niveau gearbeitet – etwa, um nur ein Beispiel von vielen zu nennen, durch Rückgriff auf juristische und verwaltungstechnische Detailkenntnisse beim Engagement in Asylfällen –, sondern es wird vielmehr gemäß Auskunft der Befragten in säkularen Bereichen meist gezielt auf religiöse Referenzen verzichtet, um jegliche Irritation von vorneherein auszuschließen. Die Akteure aus diesem Bereich haben die soziale Sphärentrennung mental vollständig nachvollzogen. Religiöse Ideen bleiben im Sinne einer Orientierung an der jeweiligen Christologie immer hintergründig handlungsorientierend, ohne aber je einen konkreten situationspezifischen Ausdruck außerhalb der eigenen Gemeinschaft zu erfahren.

Es scheint in den hier noch einmal zusammengefassten Beispielen so, dass religiöse Äußerungen, egal welcher Provenienz, in säkularen Kontexten nicht unmittelbar anschlussfähig sind. Und je nach dem Spektrum des christlichen Glaubens, dem die Akteure zugehören, finden sie unterschiedliche Wege, mit diesem Umstand umzugehen.

Zusammenfassend sind drei zentrale Tendenzen zu nennen, die sich im Vergleich der Fallstudien abzeichnen: a) Religiöse Ideen mit welterschließender Relevanz sind ein Spezifikum sehr kleiner christlicher Virtuosenvereine. b) Religiöse Sinngehalte finden in säkularen Kontexten keinen Resonanzraum. c) Ortsgemeinden bedienen überwiegend traditionsorientierte, auf Innerlichkeit bezogene sowie ästhetische Interessen.

Insgesamt ist zu bedenken, dass die Virtuosenvereine nur einen kleinen Bevölkerungsanteil im niedrigen einstelligen Prozentbereich repräsentieren, die Ortsgemeinden dagegen zusammengenommen über beide Konfessionen hinweg etwa die Hälfte der Gesamtbevölkerung (bei freilich stark schwankendem Partizipationsgrad). So lässt sich festhalten, dass die wenigen Leute, bei denen der Glaube noch eine Rolle im Alltag spielt, im Alltag keine Rolle spielen. Und bei den Christen, die eine solche Masse darstellen, dass sie natürlich in gesamtgesellschaftlicher Perspektive bedeutsam sind, also der Hälfte der Gesellschaft, die Mitglieder von Ortsgemeinden ist, lassen sich keine alltagspraktisch bedeutsamen religiösen Sinngehalte mehr nachzeichnen. Das muss keinesfalls heißen, der Glaube habe für sie keine Bedeutung – er ist eben nur tatsächlich vollkommen privatisiert und spielt im Alltag keine Rolle. Wenngleich die hier getroffene Auswahl aufgrund der inhärenten Notwendigkeiten einer qualitativ ausgelegten explorativen Studie keinen repräsentativen Charakter für sich beanspruchen kann, zeichnet sich daher doch mindestens ein genereller Trend in den Daten ab.

In vielen aktuellen Veröffentlichungen wird nahegelegt, die Religion spiele wieder oder immer noch eine bedeutsame öffentliche Rolle. Typische Schlagworte sind die Rede von der „Rückkehr der Religionen“ oder gar einer „Re-Sakralisierung“ der Gesellschaft. Die hier gemachten Beobachtungen stehen dem aber klar



entgegen. Gerade die Tatsache, dass religiöse Äußerungen in säkularen Kontexten auf keinerlei Resonanzraum zu stoßen scheinen, legt dies nahe. Und für den allergrößten Teil der Gläubigen, die Mitglieder der Ortsgemeinden, stellt sich dieses Problem gar nicht, da ihr Glaube für sie keine welterschließende Relevanz mehr hat und im Alltag keine Rolle spielt. Es scheint daher angebracht, von einem Zustand der ungefährdeten Säkularität zu sprechen. Die Religion hat allem Anschein nach keinen oder kaum einen Einfluss mehr auf eine unangestrengt säkulare Gesellschaftsordnung. Hinsichtlich der Rolle der Religion in der Gesellschaft ergibt sich hier also keine gänzlich neue These, sondern es wird vielmehr der in der theoretischen Grundlegung dieser Arbeit bereits erwähnte, noch sehr neue Ansatz einer postsäkularistischen Gesellschaft durch die erhobenen Daten deutlich fundiert.<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> Dass Religion, egal welcher Provenienz, keinen markanten Einfluss mehr auf die säkulare Gesellschaftsordnung ausübt, da ihr Einfluss und ihre Reichweite dafür nicht mehr ausreichen, ist womöglich auch ein entscheidender Grund dafür, dass viele, insbesondere liberale Theoretiker heute ihr Potenzial in der Gesellschaft wieder so stark machen und teils hohe Erwartungen daran stellen. Erst nun, da man keine irrationale Gefährdung der modernen Gesellschaftsordnung mehr in der Religion sieht, kann man sich wieder den möglichen normativen Potenzialen religiöser Einflüsse für die ganze Gesellschaft zuwenden.

## **7.2 Reichweite der Ergebnisse**

Drei Eingrenzungen sind schließlich noch hinsichtlich der Reichweite der Ergebnisse zu treffen.

a) Die Ergebnisse deuten auf allgemeine Trends hin. Um diese zu fundieren, wäre es naheliegend, die Ergebnisse mit empirischen Studien aus anderen Religionen zu vergleichen und zu untersuchen, wie sich andere Glaubensgemeinschaften mit dem Umstand arrangieren, dass Religion in säkularen Kontexten anscheinend eher auf Skepsis denn auf offene Ohren stößt. Wie Pally (2010: 299) zutreffend bemerkt, wären beispielsweise muslimische Akteure in Deutschland geradezu prädestiniert, die Rolle zivilgesellschaftlicher religiöser Akteure einzunehmen. Denn ihnen fehlt die institutionelle Verquickung mit dem Staat, die für die großen christlichen Kirchen eine zwar bequeme, aber auch Spielräume einschränkende Situation ausmacht.

b) Was die Ortsgemeinden betrifft, wurden nur Großstadtgemeinden in Berlin und Frankfurt betrachtet. Es ist nicht auszuschließen, dass sich in strukturell ganz anders aufgestellten Gegenden auch ein gänzlich anderes Bild zeigt, und dass sich dabei wiederum interregionale Unterschiede feststellen lassen.

c) Es wurden gezielt religiöse Virtuosen befragt, die dazu nur einen kleinen Ausschnitt aus einem sehr breiten Spektrum kleinerer und kleinster Gemeinschaften darstellen. Das ist in keiner Weise ein repräsentatives Sample. Es wird durch die Feldforschungen in den Ortsgemeinden kontextualisiert, wobei auch hier eher die aktiven Gemeindemitglieder angesprochen wurden. Es ist daher davon auszugehen, dass in der Allgemeinheit eine tendenziell noch schwächer ausgeprägte Religiosität vorliegt, als sie hier skizziert wurde. Gerade dieser letzte Punkt bestärkt freilich noch die allgemeine Tendenz der Ergebnisse unter dem Stichwort der „ungefährdeten Säkularität“.

## 8 Literaturverzeichnis

- Achterberg, Peter et. al. 2009: A Christian Cancellation of the Secularist Truce? Waning Christian Religiosity and Waxing Religious Deprivatization in the West, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, Jg. 48, H. 4, S. 687–701.
- Ammerman, Nancy T. 2014: Finding Religion in Everyday Life, in: *Sociology of Religion*, Jg. 75, H. 2, S. 189–207.
- Arndt, Andrea 2009: Orden und Ordensnachwuchs in postsäkularer Gesellschaft, in: *Katholische Bildung*, Jg. 110, H. 2, S. 72–80.
- Arzt, Silvia 2010: „... damit sie Halt im Leben haben“. Über die alltägliche Vermittlung von Religion in Familien, in: Wolfgang Mazal (Hg.): *Familie und Religion. Aktuelle Beiträge aus der interdisziplinären Familienforschung*. Opladen und Farmington Hills, MI: Budrich Uni Press, S. 113–133.
- Asad, Talal 2003: *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Atkinson, Paul et. al. (Hg.) 2001: *Handbook of Ethnography*. London und Thousand Oaks, CA: Sage.
- Bahram, Masoumeh 2013: Habermas, Religion, and Public Life, in: *Journal of Contemporary Religion*, Jg. 28, H. 3, S. 353–367.
- Barbato, Mariano 2011: Auf der Suche nach einer postsäkularen, ‚Lingua Franca‘? Die postsäkulare Gesellschaft von Jürgen Habermas am Beispiel der parlamentarischen Debatte zur Spätabtreibung, in: Antonius Liedhegener und Ines-Jacqueline Werkner (Hg.): *Religion zwischen Zivilgesellschaft und politischem System. Befunde – Positionen – Perspektiven*. Wiesbaden: Springer, S. 56–77.
- Bartz, Wilhelm 1979: Freikirche, Ev. Kommunität und Bruderschaft, Sekte, in: *Trierer Theologische Zeitschrift*, Jg. 88, H. 1, S. 69–74.
- Baumgartner, Alois 2010: Der deutsche Katholizismus in der Auseinandersetzung mit der modernen Wirtschaft. Eine Rückblende über zwei Jahrhunderte, in: *Theologie und Glaube*, Jg. 100, H. 1, S. 3–14.
- Becker, Howard S. 1981: *Außenseiter. Zur Soziologie abweichenden Verhaltens* (engl. Orig. 1963). Frankfurt a. M.: Fischer.

- Bedford-Strohm, Heinrich 2009: Menschenwürde und Mammon. Zur Ethik unternehmerischen Handelns, in: Herder Korrespondenz, Jg. 63, H. 2, 75–79.
- Beinert, Wolfgang 1991: Der „katholische“ Fundamentalismus und die Freiheitsbotschaft der Kirche, in: Ders. (Hg.): „Katholischer“ Fundamentalismus. Häretische Gruppen in der Kirche? Regensburg: Pustet, S. 52–89.
- Bellah, Robert N. 1999: Max Weber and World-Denying Love. A Look at the Historical Sociology of Religion, in: Journal of the American Academy of Religion, Jg. 67, H. 2, S. 277–304.
- Benjamin, Walter 2009: Kapitalismus als Religion (verfasst um 1921, Erstveröffentlichung postum 1985), in: Dirk Baecker (Hg.): Kapitalismus als Religion, Berlin: Kadmos, S. 15–18.
- Berger, Peter L. 1973: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie (engl. Orig. 1967). Frankfurt a. M.: Fischer.
- Berger, Peter L. 1994: Sehnsucht nach Sinn. Glaube in einer Zeit der Leichtgläubigkeit (engl. Orig. 1992). Frankfurt a. M. und New York: Campus.
- Berger, Peter L. 1999: McJesus, Incorporated. Kirchen als Unternehmer. Die pluralistische Gesellschaft verlangt neue Strategien, in: Süddeutsche Zeitung, Nr. 54 vom 6./7. März, Feuilleton-Beilage, S. I.
- Berger, Peter L. und Thomas Luckmann 1970: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie (engl. Orig. 1966). Frankfurt a. M.: Fischer.
- Bertsch, Ludwig 1991: Die Gründung der Priesterbruderschaft Sankt Petrus – Ausweg oder neue Sackgasse?, in: Wolfgang Beinert (Hg.): „Katholischer“ Fundamentalismus. Häretische Gruppen in der Kirche? Regensburg: Pustet, S. 116–126.
- Bielefeldt, Heiner und Wilhelm Heitmeyer 1998: Einleitung. Politisierte Religion in der Moderne, in: Dies. (Hg.): Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 11–33.
- Blancke, Stefaan et. al. 2013: Creationism in Europe. Facts, Gaps, and Prospects, in: Journal of the American Academy of Religion, Jg. 81, H. 4, S. 996–1028.
- Blumer, Herbert 1969: Attitudes and the Social Act (zuerst 1955), in: Ders.: Symbolic Interactionism. Perspective and Method. Berkeley und Los Angeles, CA: University of California Press, S. 90–100.

- Bochinger, Christoph, Martin Engelbrecht und Winfried Gebhardt 2009: Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion. Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur. Stuttgart: Kohlhammer.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang 1991: Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: Ders.: Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 92–114.
- Böger, Richard 2010: Die Finanzmarktkrise als Ideologiekrisis. Katholische Soziallehre versus angloamerikanischer Marktfundamentalismus, in: Theologie und Glaube, Jg. 100, H. 1, S. 62–84.
- Bohman, James 1997: Wahrheit, Ideologie und Religion. Bedeutet Kritik immer eine inhaltliche Entwertung des Kritisierten?, in: Matthias Lutz-Bachmann (Hg.): Kritische Theorie und Religion. Würzburg: Echter, S. 9–21.
- Braunstein, Ruth 2012: Storytelling in Liberal Religious Advocacy, in: Journal for the Scientific Study of Religion, Jg. 51, H. 1, S. 110–127.
- Bruyn, Severyn T. 1966: The Human Perspective in Sociology. The Methodology of Participant Observation. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Bucher, Anton A. 2011: Moderne Sinnsuche. In: Gehirn & Geist Dossier. Glaube und Aberglaube, H. 2, S. 10–15.
- Burgess, Robert G. 1995: In the Field. An Introduction to Field Research. London und New York: Routledge.
- Campbell, Colin 2006: Do Today's Sociologists Really Appreciate Weber's Essay The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism?, in: Sociological Review, Jg. 54, H. 2, S. 207–223.
- Casanova, José 1994a: Public Religions in the Modern World. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Casanova, José 1994b: Religion und Öffentlichkeit. Ein Ost-/Westvergleich, in: Transit, Nr. 8, S. 21–41.
- Casanova, José 2006: Einwanderung und der neue religiöse Pluralismus. Ein Vergleich zwischen der EU und den USA, in: Leviathan, Jg. 34, H. 2, S.182–207.
- Casanova, José 2007: Die religiöse Lage in Europa, in: Hans Joas und Klaus Wiegandt (Hg.): Säkularisierung und die Weltreligionen. Frankfurt a. M.: Fischer, S. 322–357.
- Casanova, José 2011: Erkundungen des Postsäkularen. Rolle und Bedeutung der Religion in Europa, in: WestEnd, Jg. 8, H. 2, S. 68–79.

- Castells, Manuel 2002: Das Informationszeitalter. Band 2. Die Macht der Identität. Opladen: Leske + Budrich.
- Celikates, Robin 2009: Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie. Frankfurt a. M. und New York: Campus.
- Certeau, Michel de 1991: Das Schreiben der Geschichte (frz. Orig. 1975). Frankfurt a. M. und New York: Campus.
- Certeau, Michel de 2008: Die Förmlichkeit der Praktiken (frz. Orig. 1975), in: Zeitsprünge. Forschungen zur Frühen Neuzeit, Bd. 12, H. 1/2, S. 7–65.
- Chaves, Mark 2010: Rain Dances in the Dry Season. Overcoming the Religious Con-gruency Fallacy, in: Journal for the Scientific Study of Religion, Jg. 49, H. 1, S. 1–14.
- Cohen, Floris 2010: Die zweite Erschaffung der Welt. Wie die moderne Naturwissenschaft entstand. Frankfurt a. M.: Campus.
- Daiber, Karl-Fritz 1996: Religiöse Gruppenbildung als Reaktionsmuster gesellschaftlicher Individualisierungsprozesse, in: Karl Gabriel (Hg.): Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität. Gütersloh: Kaiser, S. 86–100.
- Dalferth, Ingolf U. 2010: Post-secular Society. Christianity and the Dialectics of the Secular, in: Journal of the American Academy of Religion, Jg. 78, H. 2, S. 317–345.
- Davie, Grace 2008: From Believing without Belonging to Vicarious Religion. Understanding the Patterns of Religion in Modern Europe, in: Detlef Pollack und Daniel V. A. Olson (Hg.): The Role of Religion in Modern Societies. London und New York: Routledge, S. 165–176.
- Davie, Grace 2013: The Sociology of Religion. A Critical Agenda. Second Edition (zuerst 2007). London, Thousand Oaks, CA, Neu Delhi und Singapur: Sage.
- Deutschmann, Christoph 2013: Ideen und Interessen. Zum Verhältnis von Religion und wirtschaftlicher Entwicklung, in: Koenig, Matthias und Christof Wolf (Hg.): Religion und Gesellschaft. Sonderheft 53 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Wiesbaden: Springer, S. 359–381.
- Dillon, Michele 2010: Can Post-Secular Society Tolerate Religious Differences?, in: Sociology of Religion, Jg. 71, H. 2, S. 139–156.
- Dougherty, Kevin D. und Andrew L. Whitehead 2011: A Place to Belong. Small Group Involvement in Religious Congregations, in: Sociology of Religion, Jg. 72, H. 1, S. 91–111.

- Duschinsky, Robbie 2012: Fundamentalism and the Changing Religious Field, in: *Social Compass*, Jg. 59, H. 1, S. 21–33.
- Ebertz, Michael N. 1992: Wider die Relativierung der heiligen Ordnung. Fundamentalismen im Katholizismus, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Nr. 33, S. 11–22.
- Ebertz, Michael N. 1998: Erosion der Gnadenanstalt. Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche. Frankfurt a. M.: Knecht.
- Ebertz, Michael N. 2010: Gesellschaftlicher Wandel der Kirche, in: *Theologie und Glaube*, Jg. 100, H. 3, S. 319–343.
- Eicken, Joachim und Ansgar Schmitz-Veltin 2010: Die Entwicklung der Kirchenmitglieder in Deutschland. Statistische Anmerkungen zu Umfang und Ursachen des Mitgliederrückgangs in den beiden christlichen Volkskirchen, in: *Wirtschaft und Statistik*, H. 6, S. 576–589.
- Einolf, Christopher J. 2011: The Link Between Religion and Helping Others. The Role of Values, Ideas, and Language, in: *Sociology of Religion*, Jg. 72, H. 4, S. 435–455.
- Eisenlöffel, Ludwig David 2009: Die freikirchliche Pfingstbewegung – ein Phänomen?, in: *Freikirchenforschung*, Jg. 18, S. 146–156.
- Figl, Johann 2005: Säkularisierung und Fundamentalismus, in: Clemens Six, Martin Riesebrodt und Siegfried Haas (Hg.): *Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung*. Innsbruck, Wien, München und Bozen: Studien Verlag, S. 33–51.
- Fine, Gary Alan 2010: The Sociology of the Local. Action and its Publics, in: *Sociological Theory*, Jg. 28, H. 4, S. 355–376.
- Flick, Uwe 2000a: Triangulation in der qualitativen Forschung, in: Ders., Ernst von Kardorff und Ines Steinke (Hg.): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 309–318.
- Flick, Uwe 2000b: Konstruktivismus, in: Ders., Ernst von Kardorff und Ines Steinke (Hg.): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 150–164.
- Flick, Uwe 2009: *Qualitative Sozialforschung. Eine Einführung*. Zweite Auflage. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Frenk, Steven M. et. al. 2011: Assessing the Validity of Key Informant Reports about Congregations' Social Composition. In: *Sociology of Religion*, Jg. 72, H. 1, S. 78–90.
- Furniss, Norman F. 1954: *The Fundamentalist Controversy, 1918–1931*. New Haven, CT: Yale University Press.

- Fürstenberg, Friedrich 1994: Säkularisierung, in: Siegfried Rudolf Dunde (Hg.): Wörterbuch der Religionssoziologie. Gütersloh: Gütersloher Verlags-  
haus, S. 279–287.
- Gabriel, Karl 1992: Christentum zwischen Tradition und Postmoderne. Freiburg  
i. Br.: Herder.
- Gabriel, Karl 1993: Wandel des Religiösen, in: Forschungsjournal Neue Soziale  
Bewegungen, Jg. 6, H. 3–4: Themenschwerpunkt „Die herausgeforderten  
Kirchen – Religiosität in Bewegung“, S. 28–36.
- Gabriel, Karl 2008a: Jenseits von Säkularisierung und Wiederkehr der Götter,  
in: Aus Politik und Zeitgeschichte, Nr. 52, S. 9–15.
- Gabriel, Karl 2008b: Zwischen Entkirchlichung, Individualisierung und Depri-  
vatisierung. Institutionalisierte Religiosität in Europa, in: Franz-Josef  
Borman und Bernd Irlenborn (Hg.): Religiöse Überzeugungen und öf-  
fentliche Vernunft. Zur Rolle des Christentums in der pluralistischen Ge-  
sellschaft. Freiburg i. Br.: Herder, S. 45–60.
- Gabriel, Karl 2009: Die Kirchen in Westdeutschland. Ein asymmetrischer reli-  
giöser Pluralismus, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.): Woran glaubt die  
Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008. Güters-  
loh: Verlag Bertelsmann Stiftung, S. 99–124.
- Gaede, Stan 1976: A Causal Model of Belief-Orthodoxy. Proposal and Empiri-  
cal Test, in: Sociological Analysis, Jg. 37, H. 3, S. 205–217.
- Gebhardt, Winfried 1996: Die Magie der Gemeinschaft. Über eine moderne  
Form populärer Religiosität, in: Jahrbuch für Volkskunde, Neue Folge  
19, S. 196–208.
- Gebhardt, Winfried 2010: Experte seiner selbst. Über die Selbstermächtigung  
des religiösen Subjekts, in: Michael N. Ebertz und Rainer Schützeichel  
(Hg.): Sinnstiftung als Beruf. Wiesbaden: Springer, S. 33–41.
- Gebhardt, Winfried 2013: Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts und  
die Entkonturierung der religiösen Landschaft, in: Peter A. Berger, Klaus  
Hock und Thomas Klie (Hg.): Religionshybride. Religion in posttradi-  
tionalen Kontexten. Wiesbaden: Springer, S. 89–105.
- Gebhardt, Winfried, Martin Engelbrecht und Christoph Bochinger 2005: Die  
Selbstermächtigung des religiösen Subjekts. Der „spirituelle Wanderer“  
als Idealtypus spätmoderner Religiosität, in: Zeitschrift für Religionswis-  
senschaft, Jg. 13, H. 2, S. 133–151.
- Geertz, Clifford 1983: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller  
Systeme. Frankfurt am Main: Suhrkamp.



- Geinitz, Christian 2007: Mit Gottes Hilfe im Markt bestehen, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 17 vom 20. Januar, S. C 4.
- Geldbach, Erich 2005: Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung, 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Geser, Hans 1999: Zwischen Anpassung, Selbstbehauptung und politischer Agitation. Zur aktuellen (und zukünftigen) Bedeutung religiöser Organisationen, in: Michael Krüggeler, Karl Gabriel und Winfried Gebhardt (Hg.): Institution – Organisation – Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel. Opladen: Leske + Budrich, S. 39–69.
- Glaser, Barney G. 1978: Theoretical Sensitivity. *Advances in the Methodology of Grounded Theory*. Mill Valley, CA: Sociology Press.
- Glaser, Barney G. und Anselm L. Strauss 1998: *Grounded Theory. Strategien qualitativer Forschung* (engl. Orig. 1967). Bern: Hans Huber.
- Glock, Charles Y. und Rodney Stark 1965: *Religion and Society in Tension*. Chicago: Rand McNally & Company.
- Glock, Charles Y. und Rodney Stark 1966: *Christian Beliefs and Anti-Semitism*. New York und London: Harper & Row.
- Goffman, Erving 1973: *Asyle. Über die soziale Situation psychiatrischer Patienten und anderer Insassen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Graf, Friedrich Wilhelm 2006: *Der Protestantismus. Geschichte und Gegenwart*. München: C. H. Beck.
- Graf, Friedrich Wilhelm 2007: *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*. München: Beck.
- Greschat, Martin 1997: Rechristianisierung und Säkularisierung. Anmerkungen aus deutscher protestantischer Sicht, in: Lehmann, Hartmut (Hg.): *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 76–85.
- Grundmann, Matthias und Iris Kunze 2013: Transnationale Vergemeinschaftungen. Interkulturelle Formen der sozial-ökologischen Gemeinschaftsbildung als Globalisierung von unten?, in: Hans-Georg Soeffner (Hg.): *Transnationale Vergesellschaftungen. Verhandlungen des 35. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Frankfurt am Main 2010*. Wiesbaden: Springer, S. 357–369.
- Habermas, Jürgen 1971: *Philosophisch-politische Profil*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Habermas, Jürgen 1981: Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 2001: Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 2005: Zwischen Naturalismus und Religion. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen 2008: Die Dialektik der Säkularisierung, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, Jg. 53, H. 4, S. 33–46.
- Hahn, Alois 1997: Religion, Säkularisierung und Kultur, in: Lehmann, Hartmut (Hg.): Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 17–31.
- Hahn, Alois, Jörg R. Bergmann und Thomas Luckmann 1993: Die Kulturbedeutung der Religion in der Gegenwart der westlichen Gesellschaften, in: Dies. (Hg.): Religion und Kultur. Sonderheft 33 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 7–15.
- Halkenhäuser, Johannes 1978: Kirche und Kommunität. Ein Beitrag zur Geschichte und zum Auftrag der kommunitären Bewegung in den Kirchen der Reformation. Paderborn: Bonifacius.
- Hann, Chris 2007: The Anthropology of Christianity per se, in: Archives Européennes de Sociologie, Jg. 48, H. 3, S. 383–410.
- Heine, Susanne 2011: Religion und Evolution – ein Essay, in: Hans Gerhard Hödl und Veronica Futterknecht (Hg.): Religionen nach der Säkularisierung. Festschrift für Johann Figl zum 65. Geburtstag. Wien: Lit, S. 70–76.
- Heinz-Mohr, Gerd 1968: Christsein in Kommunitäten. Stuttgart: Steinkopf.
- Hemminger, Hansjörg 1991a: Fundamentalismus, ein vielschichtiger Begriff, in: Ders. (Hg.): Fundamentalismus in der verweltlichten Kultur. Stuttgart: Quell, S. 5–16.
- Hemminger, Hansjörg 1991b: Fundamentalismus und Wissenschaft am Beispiel Kreationismus, in: Ders. (Hg.): Fundamentalismus in der verweltlichten Kultur. Stuttgart: Quell, S. 163–195.
- Hemminger, Hansjörg 1994: Sekte, in: Dunde, Siegfried Rudolf (Hg.): Wörterbuch der Religionssoziologie. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, S. 288–295.

- Hendrich, Geert 2013: Religiosität und Sinnsuche in modernen Gesellschaften, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Nr. 24, S. 20–27.
- Hervieu-Léger, Danièle 2004: *Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung* (frz. Orig. 1999). Würzburg: Ergon.
- Hervieu-Léger, Danièle 2006: Auf der Suche nach Gewissheit: Paradoxien moderner Religiosität, in: *WestEnd*, Jg. 3, H. 1, S. 3–13.
- Hervieu-Léger, Danièle 2008: Religion as Memory. Reference to Tradition and the Constitution of a Heritage of Belief in Modern Societies, in: Hent de Vries (Hg.): *Religion. Beyond a Concept*. New York: Fordham University Press, S. 245–258.
- Hinsch, Wilfried 2013: Glaube und Legitimität in liberalen Demokratien, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Nr. 24, S. 10–16.
- Hirschauer, Stefan und Klaus Amann (Hg.) 1997: *Die Befremdung der eigenen Kultur. Zur ethnographischen Herausforderung soziologischer Empirie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hochgeschwender, Michael 2007: *Amerikanische Religion. Evangelikalismus, Pfingstertum und Fundamentalismus*. Frankfurt a. M. und Leipzig: Verlag der Weltreligionen.
- Höhn, Hans-Joachim 2010: Mythos Kapital. Zur kulturellen und religiösen Relevanz des Geldes, in: *Theologie und Glaube*, Jg. 100, H. 1, S. 31–43.
- Höhn, Hans-Joachim 2011: Postsäkulare Moderne? Beobachtungen zur Dispersion religiöser Traditionen, in: *WestEnd*, Jg. 8, H. 2, S. 80–89.
- Höllinger, Franz 1996: *Volksreligion und Herrschaftskirche. Die Wurzeln religiösen Verhaltens in westlichen Gesellschaften*. Opladen: Leske und Budrich.
- Holthaus, Stephan 2007: *Die Evangelikalen. Fakten und Perspektiven*, 2. Aufl. Lahr: Johannis Kompakt.
- Hopf, Christel 1978: Die Pseudo-Exploration – Überlegungen zur Technik qualitativer Interviews in der Sozialforschung, in: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 7, H. 2, S. 97–115.
- Hopf, Christel 2000: Qualitative Interviews – ein Überblick, in: Uwe Flick, Ernst von Kardorff und Ines Steinke (Hg.): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 349–360.
- Hoverd, William James, Quentin D. Atkinson und Chris G. Sibley 2012: Group Size and the Trajectory of Religious Identification, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, Jg. 51, H. 2, S. 286–303.

- Huber, Wolfgang 2009: Christen in der Demokratie, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, Nr. 14, S. 6–8.
- Hunt, Stephen 2005: Religion and Everyday Life. London und New York: Routledge.
- Jagodzinski, Wolfgang und Karel Dobbelaere 1993: Der Wandel kirchlicher Religiosität in Westeuropa, in: Jörg Bergmann, Alois Hahn und Thomas Luckmann (Hg.): Religion und Kultur. Sonderheft 33 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 68–91.
- James, William 1997: Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur (engl. Orig. 1901/02). Frankfurt a. M. und Leipzig: Insel.
- Jennings, Mark 2014: Breaking Free to the Limit. Playing with Foucault, Otto, and Pentecostal Experience, in: Journal of Contemporary Religion, Jg. 29, H. 1, S. 33–45.
- Joas, Hans 1997: Die Entstehung der Werte. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Joas, Hans 2000: John Deweys Theorie der Religion, in: Ders. (Hg.): Philosophie der Demokratie. Beiträge zum Werk von John Dewey. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 139–159.
- Joas, Hans 2008: Werte und Religion, in: Hermann-Josef Große Kracht und Christian Spieß (Hg.): Christentum und Solidarität. Bestandsaufnahmen zu Sozialethik und Religionssoziologie. Paderborn: Schöningh, S. 339–348.
- Joest, Christoph 1996: Der Protestantismus und die evangelischen Kommunitäten, in: Kerygma und Dogma, Jg. 42, H. 4, S. 271–284.
- Jorgensen, Danny L. 1989: Participant Observation. A Methodology for Human Studies. Thousand Oaks, CA und London: Sage.
- Kaube, Jürgen 2014: Die Erbauer des stahlharten Gehäuses, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 94 vom 23. April, S. N 3.
- Kaufmann, Eric, Anne Goujon und Vegard Skirbekk 2012: The End of Secularization in Europe? A Socio-Demographic Perspective, in: Sociology of Religion, Jg. 78, H. 1, S. 69–91.
- Kaufmann, Franz-Xaver 1999: Wo liegt die Zukunft der Religion?, in: Michael Krüggeler, Karl Gabriel und Winfried Gebhardt (Hg.): Institution – Organisation – Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel. Opladen: Leske + Budrich, S. 71–97.

- Kehrer, Günther 1983: Über die Religion und die Ungleichheit unter den Menschen, in: Ders. (Hg.): „Vor Gott sind alle gleich.“ Soziale Gleichheit, soziale Ungleichheit und die Religionen. Düsseldorf: Patmos, S. 9–25.
- Knechtges, Martin und Jörg Schenuit 2007: Die Sammlung der Versprengten. Eine Einführung in die FUGE, in: Fuge, Jg. 1, H. 1, S. 7–19.
- Knöbl, Wolfgang 2013: Aufstieg und Fall der Modernisierungstheorie und des säkularen Bildes „moderner Gesellschaften“. Versuch einer Historisierung, in: Ulrich Willems et. al. (Hg.): Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung. Bielefeld: transcript, S. 75–116.
- Knoblauch, Hubert 1999: Religionssoziologie. Berlin: Walter de Gruyter.
- Knoblauch, Hubert 2002: Ganzheitliche Bewegungen, Transzendenzerfahrung und die Entdifferenzierung von Kultur und Religion in Europa, in: Berliner Journal für Soziologie, Bd. 12, H. 3, S. 295–307.
- Knoblauch, Hubert 2003: Qualitative Religionsforschung. Religionsethnographie in der eigenen Gesellschaft. Paderborn: Schöningh.
- Knoblauch, Hubert 2008: Die populäre Religion und die Transformation der Gesellschaft, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, Nr. 52, S. 3–8.
- Knoblauch, Hubert 2009: Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft. Frankfurt a. M. und New York: Campus.
- Knoblauch, Hubert 2013: Religion, Spiritualität und die Popularität, in: Peter A. Berger, Klaus Hock und Thomas Klie (Hg.): Religionshybride. Religion in posttraditionalem Kontexten. Wiesbaden: Springer, S. 121–131.
- Koenig, Matthias und Christof Wolf 2013: Religion und Gesellschaft – Aktuelle Perspektiven, in: Dies. (Hg.): Religion und Gesellschaft. Sonderheft 53 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Wiesbaden: Springer, S. 1–23.
- Kohli, Martin 1978: „Offenes“ und „geschlossenes“ Interview. Neue Argumente zu einer alten Kontroverse, in: Soziale Welt, Jg. 29, H. 1, 1–25.
- Kowal, Sabine und Daniel C. O’Connell 2000: Zur Transkription von Gesprächen, in: Uwe Flick, Ernst von Kardorff und Ines Steinke (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 437–447.
- Krech, Hans und Matthias Kleiminger (Hg.) 2006: Handbuch Religiöse Gemeinschaften und Weltanschauungen. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Krech, Volkhard 2005: Kleine Religionsgemeinschaften in Deutschland – Eine religionssoziologische Bestandsaufnahme, in: Hartmut Lehmann (Hg.):

- Religiöser Pluralismus im vereinten Europa. Freikirchen und Sekten. Göttingen: Wallstein, S. 116–144.
- Küenzlen, Gottfried 1991: Fundamentalismus und die säkulare Kultur der Moderne, in: Hansjörg Hemminger (Hg.): Fundamentalismus in der verweltlichten Kultur. Stuttgart: Quell, S. 196–221.
- Kuhn, Thomas 2010: Religion in der pluralistischen Gesellschaft. Der Glaube als totale Institution. Gießen: Magisterarbeit an der Justus-Liebig-Universität.
- Kummer, Christian 2010: Schöpfung und Evolution – die anhaltende Herausforderung, in: Stimmen der Zeit, Jg. 135, H. 11, S. 775–784.
- Küpper, Hans-Ulrich 2011: Religion, Unternehmensethik und Betriebswirtschaftslehre, in: Antonius Liedhegener, Andreas Tunger-Zanetti und Stephan Wirz (Hg.): Religion – Wirtschaft – Politik. Forschungszugänge zu einem aktuellen transdisziplinären Feld. Zürich: Pano, S. 327–349.
- Kürzdörfer, Klaus 2012: Vom „religiös Unmusikalischen“ zum Anwalt der Religion. Wie religiös ist Jürgen Habermas?, in: Stimmen der Zeit, Jg. 137, H. 3, S. 167–178.
- Larsen, Max Deen 2005: Religiöser Fundamentalismus in den USA. Eine historische Perspektive, in: Clemens Six, Martin Riesebrodt und Siegfried Haas (Hg.): Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung. Innsbruck, Wien, München und Bozen: Studien Verlag, S. 69–89.
- Lätzel, Martin 2006: Die „Mystik“ des Individualismus. Anmerkungen zu Paulo Coelho, in: International Journal of Practical Theology, Jg. 10, H. 2, 238–251.
- Lau, Ephrem Else 1993: Religiöse Virtuosen. Nonnen, in: Jörg Bergmann, Alois Hahn und Thomas Luckmann (Hg.): Religion und Kultur. Sonderheft 33 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 206–217.
- Lehmann, Hartmut 2005: Freikirchen und Sekten in Europa am Beginn des 21. Jahrhunderts. Einführende Bemerkungen, in: Ders. (Hg.): Religiöser Pluralismus im vereinten Europa. Freikirchen und Sekten. Göttingen: Wallstein, S. 7–12.
- Lichterman, Paul 2009: How Religion Circulates in America’s Local Public Square, in: Ders. und C. Brady Potts (Hg.): The Civic Life of American Religion. Stanford, CA: Stanford University Press, S. 100–122.
- Lichterman, Paul 2012: Religion in Public Action. From Actors to Settings, in: Sociological Theory, Jg. 30, H. 1, S. 15–36.

- Liebsch, Katharina 2001: Panik und Puritanismus. Über die Herstellung traditionellen und religiösen Sinns. Opladen: Leske + Budrich.
- Lindner, Rolf 2000: Paul Willis und das Centre for Contemporary Cultural Studies, in: Uwe Flick, Ernst von Kardorff und Ines Steinke (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 63–71.
- Luckmann, Thomas 1960: Neuere Schriften zur Religionssoziologie, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Jg. 12, S. 315–326.
- Luckmann, Thomas 1991: Die unsichtbare Religion. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luckmann, Thomas 2002: Schrumpfende Transzendenzen, expandierende Religion, in: Ders.: Wissen und Gesellschaft. Ausgewählte Aufsätze 1981–2002. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, S. 139–154.
- Maddox, Marion 2012: „In the Goofy Parking Lot“. Growth Churches as a Novel Religious Form for Late Capitalism, in: Social Compass, Jg. 59, H. 2, S. 146–158.
- Maly, Sebastian 2005: Die Rolle der Religion in der postsäkularen Gesellschaft. Zur Religionsphilosophie von Jürgen Habermas, in: Theologie und Philosophie, Jg. 80, H. 4, S. 546–565.
- Martin, David 2003: Integration und Fragmentierung. Religionsmuster in Europa, in: Transit, Nr. 26, S. 120–143.
- Matthes, Joachim 1993: Was ist anders an anderen Religionen? Anmerkungen zur zentristischen Organisation des religionssoziologischen Denkens, in: Jörg Bergmann, Alois Hahn und Thomas Luckmann (Hg.): Religion und Kultur. Sonderheft 33 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 16–30.
- Mayer, Horst Otto 2009: Interview und schriftliche Befragung. Entwicklung Durchführung Auswertung. Fünfte Auflage. München: Oldenbourg.
- Meinefeld, Werner 2000: Hypothesen und Vorwissen in der qualitativen Sozialforschung, in: Uwe Flick, Ernst von Kardorff und Ines Steinke (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 265–275.
- Meintel, Deirdre 2014: Religious Collectivities in the Era of Individualization, in: Social Compass, Jg. 61, H. 2, S. 195–206.
- Merkens, Hans 2000: Auswahlverfahren, Sampling, Fallkonstruktion, in: Uwe Flick, Ernst von Kardorff und Ines Steinke (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Reinbek Hamburg: Rowohlt, S. 286–299.

- Metz, Johann Baptist 1977: *Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge*. Freiburg i. Br.: Herder.
- Motta, Roberto 2011: Max Weber's Vocation. Some Remarks Concerning the Disenchantment of the Disenchanter, in: *Social Compass*, Jg. 58, H. 2, S. 153–161.
- Mühlfeld, Claus et. al. 1981: Auswertungsprobleme offener Interviews, in: *Soziale Welt*, Jg. 32, H. 3, S. 325–352.
- Müller, Olaf und Detlef Pollack 2009: Kirchlichkeit, Religiosität und Spiritualität. West- und osteuropäische Gesellschaften in Zeiten religiöser Vielfalt, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.): *Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008*. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, S. 411–430.
- Münch, Richard 1986: *Die Kultur der Moderne*, Bd. I. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Nassehi, Armin und Irmhild Saake 2004: Die Religiosität religiöser Erfahrung. Ein systemtheoretischer Kommentar zum religionssoziologischen Subjektivismus, in: *Pastoraltheologie*, Jg. 93, H. 3, S. 64–81.
- Niewiadomski, Józef 1988: Katholizismus – Synkretismus – Fundamentalismus, in: Ders. (Hg.): *Eindeutige Antworten? Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft*, 2. Aufl. Thaur: Österreichischer Kulturverlag, S. 195–203.
- Nüssel, Friederike 2008: Rechtfertigung, in: *Taschenlexikon Religion und Theologie*. O–Z. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 983–987.
- Oesch, Josef M. 1988: Fundamentalismus und fundamentalistische Versuchung im Spannungsfeld von Archäologie und Bibel, in: Józef Niewiadomski (Hg.): *Eindeutige Antworten? Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft*, 2. Aufl. Thaur: Österreichischer Kulturverlag, S. 111–132.
- Pacik, Rudolf 1988: Verrat am katholischen Glauben? Marcel Lefebvre und die Liturgiereform, in: Józef Niewiadomski (Hg.): *Eindeutige Antworten? Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft*, 2. Aufl. Thaur: Österreichischer Kulturverlag, S. 17–40.
- Palaver, Wolfgang 1988: Amerikanischer Fundamentalismus. Zur Problematik der Vermischung von Religion und Politik, in: Józef Niewiadomski (Hg.): *Eindeutige Antworten? Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft*, 2. Aufl. Thaur: Österreichischer Kulturverlag, S. 41–62.



- Pally, Marcia 2010: Die neuen Evangelikalen. Freiheitsgewinne durch fromme Politik. Berlin: Berlin University Press.
- Pally, Marcia 2011: Die neuen Evangelikalen. Amerikas reaktionärste Christen vollziehen eine linke Wende und entdecken das Christentum für sich, in: Die Zeit, Nr. 46, 10. November, S. 64.
- Panikkar, Raimon 2007: Religion oder Politik. Das westliche Dilemma, in: Fuge, Jg. 1, H. 1, S. 21–36.
- Parsons, Talcott 1954: The Role of Ideas in Social Action, in: Ders.: Essays in Sociological Theory. Glencoe, IL: Free Press, S. 19–33.
- Pessi, Anne Birgitta 2013: Privatized Religiosity Revisited. Building an Authenticity Model of Individual – Church Relations, in: Social Compass, Jg. 60, H. 1, S. 3–21.
- Petzoldt, Matthias 2009: Zur religiösen Lage im Osten Deutschlands. Sozialwissenschaftliche und theologische Interpretationen, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.): Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, S. 125–150.
- Pickel, Gert 2010: Säkularisierung, Individualisierung oder Marktmodell? Religiosität und ihre Erklärungsfaktoren im europäischen Vergleich, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Jg. 62, H. 2, S. 219–245.
- Pickel, Gert und Kornelia Sammet 2011: Einleitung – Religion und Religiosität 20 Jahre nach dem Umbruch in Deutschland, in: Dies. (Hg.): Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch. Wiesbaden: Springer, S. 11–23.
- Pollack, Detlef 2003: Säkularisierung – ein moderner Mythos? Tübingen: Mohr Siebeck.
- Pollack, Detlef 2013: Religion und Moderne. Theoretische Überlegungen und empirische Beobachtungen, in: Ulrich Willems et. al. (Hg.): Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung. Bielefeld: transcript, S. 293–329.
- Pollack, Detlef und Gert Pickel 2003: Deinstitutionalisierung des Religiösen und religiöse Individualisierung in Ost- und Westdeutschland, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Jg. 55, H. 3, S. 447–474.
- Pollack, Detlef und Gert Pickel 2008: Religious Individualization or Secularization. An Attempt to Evaluate the Thesis of Religious Individualization in Eastern and Western Germany, in: Detlef Pollack und Daniel V. A. Olson

- (Hg.): *The Role of Religion in Modern Societies*. London und New York: Routledge, S. 191–220.
- Raschke, Markus 2010: Fairer Handel am Scheideweg? Standortbestimmung zwischen Nischenexistenz und Massenmarkt, in: *Stimmen der Zeit*, Jg. 135, H. 11, S. 743–752.
- Read, Jen’nan G. und David E. Eagle 2011: *Intersecting Identities as a Source of Religious Incongruence*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, Jg. 50, H. 1, S. 116–132.
- Reder, Michael 2009: Religion in postsäkularer Gesellschaft. Die Überlegungen von Jürgen Habermas und fünf Einsprüche dagegen, in: *Communicatio Socialis*, Jg. 42, H. 2, S. 131–137.
- Reemtsma, Jan Philipp 2008: Muss man Religiosität respektieren? Über Glaubensfragen und den Stolz einer säkularen Gesellschaft, in: Konrad Paul Liessmann (Hg.): *Die Gretchenfrage. „Nun sag’, wie hast du’s mit der Religion?“*. Wien: Paul Zsolnay, S. 19–44.
- Remele, Kurt 2005: Katholischer Fundamentalismus. Unterscheidungen – Erklärungen – Anfragen, in: Clemens Six, Martin Riesebrodt und Siegfried Haas (Hg.): *Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung*. Innsbruck, Wien, München und Bozen: Studien Verlag, S. 53–68.
- Ribbat, Christoph 2005: „Ganze Tage und halbe Nächte“. Das „Kasseler Zungenreden“ von 1907 und der Diskurs der religiösen Erregung, in: Hartmut Lehmann (Hg.): *Religiöser Pluralismus im vereinten Europa. Freikirchen und Sekten*. Göttingen: Wallstein, S. 31–48.
- Riesebrodt, Martin 1990: *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*. Tübingen: Mohr.
- Riesebrodt, Martin 1998: Fundamentalismus, Säkularisierung und die Risiken der Moderne, in: Heiner Bielefeldt und Wilhelm Heitmeyer (Hg.): *Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 67–90.
- Riesebrodt, Martin 2000: *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*. München: Beck.
- Riesebrodt, Martin 2005: Was ist „religiöser Fundamentalismus“?, in: Clemens Six, Martin Riesebrodt und Siegfried Haas (Hg.): *Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung*. Innsbruck, Wien, München und Bozen: Studien Verlag, S. 13–32.
- Rohrbacher, Angelika 2011: „Säkularisierung“. Vom Ende eines religionshistorischen Paradigmas, in: Hans Gerhard Hödl und Veronica Futterknecht

- (Hg.): Religionen nach der Säkularisierung. Festschrift für Johann Figl zum 65. Geburtstag. Wien: Lit, S. 25–42.
- Ross, Jan 2012: Das ist Gott!, in: Die Zeit, Nr. 37 vom 15. November, S. 70.
- Rössler, Andreas 2008: Methodisten, in: Taschenlexikon Religion und Theologie. G–N. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 796–798.
- Roßteutscher, Sigrid 2009: Religion, Zivilgesellschaft, Demokratie. Eine international vergleichende Studie zur Natur religiöser Märkte und der demokratischen Rolle religiöser Zivilgesellschaften. Baden-Baden: Nomos.
- Sandeen, Ernest R. 1970: The Roots of Fundamentalism. British and American Millenarianism 1800–1930. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Sauer, Ralph 2004: Die Familie – Eine „Kirche im Kleinen“? Zum Wandel der Familienreligiosität, in: Hermann von Laer und Wilfried Kürschner (Hg.): Die Wiederentdeckung der Familie. Probleme der Reorganisation von Gesellschaft. Münster: Lit, S. 167–185.
- Schäfer, Heinrich 2009: Pfingstbewegung. Sozialer Wandel und religiöser Habitus, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.): Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, S. 553–606.
- Schieder, Rolf und Hendrik Meyer-Magister 2013: Neue Rollen der Religion in modernen Gesellschaften, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, Nr. 24, S. 28–34.
- Schieman, Scott und Jong Hyun Jung 2012: “Practical Divine Influence”. Socioeconomic Status and Belief in the Prosperity Gospel, in: Journal for the Scientific Study of Religion, Jg. 51, H. 4, S. 738–756.
- Schifferle, Alois 1991: Katholischer Traditionalismus und Fundamentalismus, in: Hansjörg Hemminger (Hg.): Fundamentalismus in der verweltlichten Kultur. Stuttgart: Quell, S. 66–96.
- Schmidt, Thomas M. 2007: Die Wiederkehr der Säkularisierung. Postsäkulare Gesellschaft im postreligiösen Zeitalter, in: Fuge, Jg. 1, H. 1, S. 109–122.
- Schneider, Werner 2011: Familie heute – Pluralität der Lebensformen, in: Hildegard Macha und Monika Witzke (Hg.): Familie. Handbuch der Erziehungswissenschaft 5. Studienausgabe. Paderborn: Schöningh, S. 129–152.
- Schockenhoff, Eberhard 2010: Versöhnung mit der Piusbruderschaft? Der Streit um die authentische Interpretation des Konzils, in: Stimmen der Zeit, Jg. 135, H. 4, S. 219–228.

- Schuck, Martin 2001: Die Traditionalisten neben und in der römisch-katholischen Kirche, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, Jg. 52, H. 4, S. 74–76.
- Schütz, Alfred 1971: Das Problem der sozialen Wirklichkeit. Den Haag: Nijhoff.
- Schütz, Alfred und Thomas Luckmann 1975: Strukturen der Lebenswelt. Darmstadt und Neuwied: Luchterhand.
- Small, Mario Luis 2011: How to Conduct a Mixed Methods Study. Recent Trends in a Rapidly Growing Literature, in: Annual Review of Sociology, Jg. 37, S. 57–86.
- Smith, Christian 2007: Why Christianity Works. An Emotions-Focused Phenomenological Account, in: Sociology of Religion, Jg. 68, H. 2, S. 165–178.
- Soeffner, Hans-Georg 1989: Auslegung des Alltags – der Alltag der Auslegung. Zur wissenschaftlichen Konzeption einer sozialwissenschaftlichen Hermeneutik. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Soeffner, Hans-Georg 2000: Sozialwissenschaftliche Hermeneutik, in: Uwe Flick, Ernst von Kardorff und Ines Steinke (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 164–175.
- Spaemann, Robert 2007: Postsäkulare Gesellschaft, in: Walter Schweidler (Hg.): Postsäkulare Gesellschaft. Perspektiven interdisziplinärer Forschung. Freiburg und München: Karl Alber, S. 65–75.
- Stenzel, Peter 2011: Anmerkungen zur Zukunft der Kirche, in: Dieter Becker und Peter Höhmann (Hg.): Kirche zwischen Theorie, Praxis und Ethik. Frankfurt a. M.: AIM; S. 249–258.
- Strauss, Anselm L. 1994: Grundlagen qualitativer Sozialforschung. Datenanalyse und Theoriebildung in der empirischen soziologischen Forschung (engl. Orig. 1987). München: Fink.
- Strauss, Anselm L. und Juliet Corbin 1996: Grounded Theory. Grundlagen Qualitativer Sozialforschung (engl. Orig. 1990). Weinheim: Beltz.
- Striet, Magnus 2007: Säkularer Staat, Öffentlichkeit und Religion. Überlegungen im Anschluss an Jürgen Habermas, in: Franz-Josef Bormann und Bernd Irlenborn (Hg.): Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft. Zur Rolle des Christentums in der pluralistischen Gesellschaft. Freiburg i. Br.: Herder, S. 267–280.
- Stroope, Samuel 2012: Social Networks and Religion. The Role of Congregational Social Embeddedness in Religious Belief and Practice, in: Sociology of Religion, Jg. 73, H. 3, S. 273–298.

- Sutterlüty, Ferdinand 2002: *Gewaltkarrieren. Jugendliche im Kreislauf von Gewalt und Missachtung*. Frankfurt a. M. und New York: Campus.
- Sutterlüty, Ferdinand 2008: *Zur Zukunft der Kirchen*, in: Ingeborg Gottschalk, Alexander von Oettingen und Beate Sutterlüty (Hg.): *Zur Zierde der Stadt und Erhebung der Seelen. 100 Jahre Erlöserkirche Bad Homburg*. Frankfurt a. M.: Societätsverlag, S. 236–243.
- Sutterlüty, Ferdinand 2011: *Stichwort: Postsäkularismus?*, in: *WestEnd*, Jg. 8, H. 2, S. 65–67.
- Sutterlüty, Ferdinand 2012a: *Religion in sozialen Inklusions- und Exklusionsprozessen*, in: Kurt Appel et. al. (Hg.): *Religion in Europa heute. Sozialwissenschaftliche, rechtswissenschaftliche und hermeneutisch-religionsphilosophische Perspektiven*. Göttingen: V&R unipress, S. 41–65.
- Sutterlüty, Ferdinand 2012b: *Zur gesellschaftlichen Lage von Religion und Kirche*, in: *Lebendiges Zeugnis*, Jg. 67, H. 1, S. 13–22.
- Sutterlüty, Ferdinand 2013: *Christliche Deutungen sozialer Ungleichheit*, in: Oliver Berli und Martin Endreß (Hg.): *Wissen und soziale Ungleichheit*. Weinheim und Basel: Beltz Juventa, S. 126–148.
- Sweeney, James 2007: *Das Ende des soziologischen Atheismus. Neufassungen der Säkularisierungstheorie*, in: *Fuge*, Jg. 1, H. 1, S. 37–59.
- Taylor, Charles 2010: *Für einen neuen Säkularismus. Zur Einführung*, in: *Transit*, Nr. 39, S. 5–28.
- Taylor, Charles 2013: *Die bloße Vernunft*, in: Ulrich Willems et. al. (Hg.): *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*. Bielefeld: transcript, S. 415–446.
- Tenbruck, Friedrich H. 1993: *Die Religion im Maelstrom der Reflexion*, in: Jörg Bergmann, Alois Hahn und Thomas Luckmann (Hg.): *Religion und Kultur. Sonderheft 33 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 31–67.
- Thiede, Werner 1991: *Fundamentalistischer Bibelglaube im Licht reformatorischen Schriftverständnisses*, in: Hansjörg Hemminger (Hg.): *Fundamentalismus in der verweltlichten Kultur*. Stuttgart: Quell, S. 131–162.
- Thomalla, Klaus 2007: *Bedeutung und Grenzen der Habermas'schen Religionsphilosophie*, in: Walter Schweidler (Hg.): *Postsäkulare Gesellschaft. Perspektiven interdisziplinärer Forschung*. Freiburg i. Br. und München: Karl Alber, S. 115–147.
- Thomas, William I. und Dorothy S. Thomas 1928: *The Child in America. Behavior Problems and Programs*. New York: Knopf.

- Troeltsch, Ernst 1961: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (Neudruck der Erstausgabe von 1922). Aalen: Scientia.
- Tyrell, Hartmann 1993: Katholizismus und Familie – Institutionalisierung und Deinstitutionalisierung, in: Jörg Bergmann, Alois Hahn und Thomas Luckmann (Hg.): Religion und Kultur. Sonderheft 33 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Opladen: West-deutscher Verlag, S. 126–149.
- Uertz, Rudolf 2007: Politische Ethik im Christentum, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, Nr. 6, S. 31–38.
- Ulmer, Bernd 1988: Konversionserzählungen als rekonstruktive Gattung. Erzählerische Mittel und Strategien bei der Rekonstruktion eines Bekehrungserlebnisses, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 17, H. 1, S. 19–33.
- Voigt, Karl-Heinz 2004: Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Walzer, Michael 1990: Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik (engl. Orig. 1987). Berlin: Rotbuch.
- Weber, Max 1980: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie (zuerst 1922). Fünfte Auflage. Tübingen: Mohr.
- Weber, Max 1988a: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (zuerst 1904/05), in: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. I., 9. Aufl. Tübingen: Mohr, S. 17–206.
- Weber, Max 1988b: Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus (zuerst 1906), in: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. I., 9. Aufl. Tübingen: Mohr, S. 207–236.
- Weber, Max 1988c: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen (zuerst 1915–1919), in: Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. I., 9. Aufl. Tübingen: Mohr, S. 237–573.
- Willems, Herbert 2000: Erving Goffmans Forschungsstil, in: Uwe Flick, Ernst von Kardorff und Ines Steinke (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 42–51.
- Wohlrab-Sahr, Monika 1996: Konversion zum Islam als Implementation von Geschlechtstheorie, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 25, H. 1, S. 19–36.
- Wohlrab-Sahr, Monika 2003a: „Luckmann 1960“ und die Folgen. Neuere Entwicklungen in der deutschsprachigen Religionssoziologie, in: Barbara Orth, Thomas Schwietring und Johannes Weiß (Hg.): Soziologische Forschung: Stand und Perspektiven. Ein Handbuch. Opladen: Leske + Budrich, S. 427–448.

- Wohlrab-Sahr, Monika 2003b: Religiöse Individualisierung oder religiöse Kulturverteidigung?, in: Klaus D. Hildemann (Hg.): Religion – Kirche – Islam. Eine soziale und diakonische Herausforderung. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, S. 39–53.
- Wohlrab-Sahr, Monika 2009: Das stabile Drittel. Religionslosigkeit in Deutschland, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.): Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung, S. 151–168.
- Wolf, Christof 1995: Religiöse Sozialisation, konfessionelle Milieus und Generation, in: Zeitschrift für Soziologie, Jg. 24, H. 5, S. 345–357.
- Wolf, Christof und Sigrid Roßteutscher 2013: Religiosität und politische Orientierung – Radikalisierung, Traditionalisierung oder Entkopplung?, in: Koenig, Matthias und Christof Wolf (Hg.): Religion und Gesellschaft. Sonderheft 53 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Wiesbaden: Springer, S. 149–181.
- Wuthnow, Robert J. 1998: After Heaven. Spirituality in America since the 1950s. Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press.
- Wuthnow, Robert J. 2011: Taking Talk Seriously. Religious Discourse as Social Practice, in: Journal for the Scientific Study of Religion, Jg. 51, H. 1, S. 1–21.
- Zimmer, Annette 2010: Zivilgesellschaft und Demokratie in Zeiten des gesellschaftlichen Wandels, in: der moderne staat, Jg. 3, H. 1, S. 147–163.
- Zimmerling, Peter 1991: Protestantischer Fundamentalismus als gelebter Glaube, in: Hansjörg Hemminger (Hg.): Fundamentalismus in der verweltlichten Kultur. Stuttgart: Quell, S. 97–130.
- Zimmerling, Peter 2001: Die Spiritualität evangelischer Kommunitäten und ihre Bedeutung für die Gesamtkirche, in: Evangelische Theologie, Jg. 61, H. 6, S. 441–455.
- Zinser, Hartmut 2011: 14 vorläufige Thesen zur Säkularisierung, in: Hans Gerhard Hödl und Veronica Futterknecht (Hg.): Religionen nach der Säkularisierung. Festschrift für Johann Figl zum 65. Geburtstag. Wien: Lit, S. 16–24.
- Zollitsch, Robert 2009: Mehr Zeugnis wagen!, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, Nr. 14, S. 3–5.
- Zulehner, Paul M. 1982: Leutereligion. Eine neue Gestalt des Christentums auf dem Weg durch die 80er Jahre? Freiburg i. Br.: Herder.

Zulehner, Paul M. 2010a: Kirche in Ruf- und Reichweite. Priestermangel, raumgerechte Seelsorge, Kirchentwicklung, in: Stimmen der Zeit, Jg. 135, H. 4, S. 279–282.

Zulehner, Paul M. 2010b: Zur Zukunft des kirchlichen Lebens. Neue Studien zu Pfarrgemeinderäten sowie zum Pfarrerberuf, in: Stimmen der Zeit, Jg. 135, H. 11, S. 723–733.