

JUDITH KÖNEMANN

Religiöse Sinngenerierung in pluraler Gesellschaft

Sinn will und muss heute quasi im Prozess der Dauerreflexion vom Individuum reflexiv gewonnen und angeeignet werden. Religion ist so nur ein Sinndeutungssystem unter anderen, weshalb in diesem Beitrag die Frage erörtert wird, welche Problemlösung gerade Religion im Vergleich zu nicht-religiösen Sinndeutungen zur Verfügung stellt. Dr. Judith Könemann ist seit 2009 Professorin für Praktische Theologie (Religionspädagogik) an der Katholisch-Theologischen Fakultät der WWU Münster. Von 2005 bis 2009 arbeitete sie als Direktorin des Schweizerischen Pastoralsoziologischen Instituts (SPI) in St. Gallen (Schweiz) und als Geschäftsführerin der Pastoralplanungskommission (PPK) der Schweizer Bischofskonferenz. Neuere Veröffentlichungen u. a.: *Gott im Zeichen der Subjektivität. Herausforderungen für Verkündigung, Bildungsarbeit und Seelsorge*, in: Fresacher, B. (Hg.): *Neue Sprachen für Gott. Aufbrüche in Medien, Literatur und Wissenschaft*, Matthias-Grünewald-Verlag, Ostfildern 2010, 123-138; *Religion und Religiosität in postsäkularer Kultur*, in: *Katholische Frauenseelsorge in postsäkularer Kultur. Dokumentation der Bundeskonferenz der katholischen Frauenseelsorge in Deutschland*, Bonn 2010, 9-23; (als Hg. zus. mit Loretan A.) *Religiöse Vielfalt und der Religionsfrieden. Religionspluralität als Herausforderung für die christlichen Kirchen* (Zürich 2009).

Vor über 50 Jahren, im Jahr 1957, erschien Helmut Schelskys Aufsatz „Ist Dauerreflexion institutionalisierbar?“ Schelsky beschrieb darin die „moderne“ Situation des Menschen hinsichtlich seiner Sinngenerierung. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist die Beobachtung, dass im Prozess der Moderne alle bis dahin gegenständlich-eindeutigen Wahrheitsaussagen einer kritischen Reflexion unterworfen werden und damit ihr eindeutiger Wahrheitsgehalt zunächst einmal in Frage gestellt ist.

„Die Dauerreflexion, die dauernde Steigerung des Bewusstseins in sich selbst, hat diese (sc. bisher angenommene) Form der Wahrheit aufgelöst. Das gilt auch für die religiösen Wahrheiten, sofern sie diesen gegenständlich-eindeutigen Aussage-Charakter angenommen hatten.“¹

Schelsky sieht darin nun nicht einen bösen Relativismus am Werke, sondern das Aufkommen einer höheren Innenorientierung oder Verinwendigung des subjektiven Ichs, das sich als der Filter der Reflexion erweist. Es ist ein Ich, das sich „[...] nicht mehr letztlich mit irgendwelchen objektivierten gegenständlich-eindeutigen Wahrheiten identifizieren kann. Es stößt diese reflektierend von sich ab, um sich mit immer neuen Kräften der Reflexion in seine unerschöpfliche und bodenlose Innerlichkeit zu wenden. Eben diese in der Reflexion unauslotbare Innerlichkeit, die nicht zum endgültigen Vorstel-

¹ Schelsky, H., *Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? – Zum Thema einer modernen Religionssoziologie*, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 6 (1957). Im Folgenden zitiert nach dem Wiederabdruck in *Matthes, J., Religion und Gesellschaft*, Reinbek 1967, 172.

lungs- und Aussagegegenstand gerinnen kann, ist es aber, die heute Gott gegenübersteht, d. h. in ihr wird das moderne Verhältnis des Ich zu sich selbst gesucht.“² „Gott“ – so Schelsky weiter – „ist kein Gegenstand des Bewusstseins mehr, den man ‚für-wahr-halten‘ kann oder nicht, sondern er und die christlichen Heilswahrheiten sind ein dauernder Anspruch an die hellwache Selbstbewegung moderner menschlicher Innerlichkeit und Subjektivität geworden.“³

Schelsky beschreibt hier den Prozess, der sich bereits mit dem Aufkommen der Moderne vollzog und der sich dann in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts unter den Bedingungen einer beschleunigten Modernisierung in den westlichen Gesellschaften radikalisierte. Unter den Bedingungen einer fortschreitenden Säkularisierung bei gleichzeitiger Individualisierung scheinen die alten, scheinbar unverbrüchlichen Gewissheiten an ihr Ende gekommen zu sein. Für den Prozess der Sinngenerierung bedeutet dies, dass der für die Lebensführung und die Deutung des Lebens notwendige Sinnhorizont nicht mehr automatisch aus einem monopolisierten Sinndeutungssystem übernommen wird; sondern dass Sinn qua Sinngenerierung durch das Individuum gewonnen wird und auch nicht übernommen werden kann. Sinngenerierung ist zu einer wesentlichen Aufgabe des modernen Individuums geworden. Sinn will und muss heute quasi im Prozess der Dauerreflexion vom Individuum reflexiv gewonnen und angeeignet werden. Mit Auflösung der einst eindeutigen Wahrheiten verflüssigt sich somit auch der ehemals eindeutig zu bestimmende Sinn, wie er beispielsweise von der Religion vorgegeben wurde. Religion ist so nur ein Sinndeutungssystem unter anderen, und insbesondere das Christentum hat sein Monopol als Sinndeutungssystem verloren, es ist eines neben anderen in einer Reihe anderer religiöser wie nicht-religiöser, und der Mensch ist längst nicht mehr gezwungen, die Sinnfrage in seinem Leben unter Bezugnahme auf eine religiöse Sinnggebung, respektive einer christlichen Sinndeutung, zu beantworten.

Diesem Prozess der Sinngenerierung unter den Bedingungen der Moderne soll im Folgenden nachgegangen werden. Dazu wird erstens auf die Frage nach Sinn und ihrem Aufbrechen im modernen Lebenszusammenhang eingegangen. Wenn es heute möglich ist, Sinn sowohl religiös wie nicht-religiös zu generieren, stellt sich die Frage, wodurch sich beide Formen der Sinngenerierung voneinander unterscheiden, weshalb zweitens die Frage erörtert wird, welche Problemlösung gerade Religion im Vergleich zu nicht-religiösen Sinndeutungen zur Verfügung stellt und drittens wird die Frage nach Sinngenerierung an zwei Beispielen konkret exemplifiziert, und es werden entsprechende Schlussfolgerungen im Hinblick auf Sinngenerierung in der Moderne gezogen.

² Ebd., 173.

³ Ebd., 175.

1 Aufbrechen von Sinn und die Frage nach Kontingenz

Die Sinnfrage des Menschen ist so alt wie die Menschheit, und genau in dieser Ausgerichtetheit auf Sinn und dessen Generierung liegt ein Unterscheidungsmerkmal zwischen Mensch und Tier, wie schon Thomas Luckmann⁴ in seiner Definition von Religion festhielt. Historisch wurde die Sinnfrage unterschiedlich gelöst, in der Regel bestand die Beantwortung darin, dass die jeweiligen religiösen Traditionen für die Sinngenerierung zuständig waren und dem Menschen qua seiner Einbindung in und Unterordnung unter diese Religion Sinnangebote zur Verfügung stellte. Die Sinnfrage ist immer mit der Kontingenzproblematik verbunden, dabei meint Kontingenz im klassischen Verständnis, dass etwas immer auch anders sein könnte, als es ist, und dass etwas möglich, aber nicht notwendig ist. Erst im Blick auf die Kontingenzproblematik und damit auf die Frage nach dem Grund wie Ziel des kontingent Existierenden wird die Sinnfrage virulent. Nicht zuletzt aus Gründen der historischen Entwicklung wird die Sinnfrage als eine genuin religiöse Frage angesehen, allerdings ist deutlich zu machen, dass sie zunächst keine spezifisch religiöse Frage darstellt, sondern eine Frage, die die Existenz als solche betrifft, jenseits aller religiösen Sinndeutung.

Das Problem der Kontingenz kann, muss aber nicht an jedem gesellschaftlichen oder individuellen Ereignis aufscheinen; es stellt sich somit nicht zwingend ein – bereits das ist ja ein Charakteristikum der Kontingenz, dass ihr Aufbrechen selbst schon kontingent ist. Dass sich nun für das Individuum die Sinnfrage überhaupt stellt, hängt davon ab, ob und wie Kontingenz für das Individuum wahrnehmbar und erfahrbar ist: Ein entsprechendes Ereignis im eigenen Leben, ja das eigene Leben selbst muss als ein kontingentes Ereignis, als kontingente Existenz wahrgenommen werden, damit sich überhaupt die Frage nach dem Grund und dem Sinn des Ereignisses bzw. des Lebens als Ganzes stellen kann. Dabei kann das, was als kontingent wahrgenommen wird, von Mensch zu Mensch sehr unterschiedlich sein, auch wenn es bestimmte Kontingenzerlebnisse gibt, in denen eine gemeinsame Erfahrungsebene zu vermuten ist, so gibt es doch auch individuelles Kontingenzerleben, das nicht verallgemeinert werden kann. Setzt man diese Variabilität des Kontingenzerlebens voraus, bezeichnet Kontingenz hier also einen sowohl sozial als auch individuell verankerten Erfahrungsbegriff⁵, der aufgrund seines Erfahrungsbezuges auch historischen und sozialen Wandlungsprozessen unterworfen ist. Die Entscheidung darüber, was als kontingent erlebt wird, richtet sich in der Regel danach, was im alltäglichen Wirklichkeitsverständnis als „normal“ angesehen wird. Insofern nun aber die Erfahrung von Kontingenz das erworbene, quasi „normale“, alltägliche Verhältnis von Ich und Welt in Frage stellt, brechen Kontingenzerfahrungen und mit ihnen die daraus entspringende Sinnfrage klassischerweise an gesellschaftlichen oder biographischen Krisenereignissen auf. Von der Frage

⁴ Luckmann, T., Die unsichtbare Religion, Frankfurt (1967) 1991.

⁵ Pollack, D., Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003, 47.

nach Sinn ist der Versuch zu unterscheiden, diese Frage zu beantworten. Hier sind verschiedene Antwortversuche möglich, unter denen Religion als ein Sinnsystem letzter Relevanz klassischerweise eine entscheidende Rolle einnimmt, aber eben auch mehr denn je selbst der Kontingenz unterliegt. So ist es gerade unter modernen Bedingungen nicht mehr nötig, die Sinnfrage unter Bezugnahme auf Sinnsysteme transzendierender Art zu beantworten. Im heutigen individuellen Lebenszusammenhang kann der Platz des Rekurses auf letzte mit Transzendenz versehener Sinndeutungssysteme auch leer bleiben, oder anders formuliert: Der Platz, den klassischerweise die Religion eingenommen hatte, kann nun auch immanent besetzt werden. Menschen können ein durchaus sinnorientiertes Leben führen, ohne in irgendeiner Weise auf Weltdeutungsmuster mit Höchstrelevanz zurückgreifen zu müssen.⁶ Gerade die Analysen zu Religiosität im Osten Deutschlands haben dies in eindrucklicher Weise verdeutlicht.⁷ Säkulare Sinnsysteme sind heute neben religiöse getreten, weshalb sich umso deutlicher die Frage nach den Kennzeichen einer religiösen Form der Sinngenerierung stellt. Im Rückgriff auf entsprechende Überlegungen Detlef Pollacks werden die Kennzeichen einer genuin religiösen Sinngenerierung noch näher beleuchtet.

2 Religion als eine bestimmte Form der Sinngenerierung

Unzählige Bestimmungsversuche von Religion aus den unterschiedlichen geisteswissenschaftlichen Disziplinen versuchen mittlerweile, das Phänomen Religion zu fassen, neben der substantialen ist im Rahmen der Religionssoziologie vor allem die funktionale Bestimmung von Religion von besonderer Bedeutung. Charakteristikum der funktionalen Bestimmung von Religion ist die Frage nach dem Problem, für das Religion eine spezifische Lösung anbietet. So bestimmt Thomas Luckmann in einem weiten Religionsbegriff die Transzendierung des Menschen vom biologischen zum sozialen Wesen als Religion.⁸ Nach Niklas Luhmann sind die Horizonte der Gesellschaft ins Verweisungsoffene hineingebaut, und Religion kommt die Aufgabe zu, das Unbestimmbare in Bestimmbares zu überführen⁹ nach Maßgabe der Codes vertraut/unvertraut und immanent/transzendent. Sie delt Luckmann das Bezugsproblem auf einer anthropologischen Ebene an und ist es bei Niklas Luhmann auf einer modallogischen Ebene angesiedelt, verortet Ulrich Oevermann das Bezugsproblem der Religion konstitutions-theoretisch. Oevermann setzt hier nicht bei Religion, sondern bei einer Struktur von Religiosität an, bestimmt Religion/Religiosität von daher sowohl

⁶ Ders., Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II, Tübingen 2009, 296.

⁷ Ders. / Pickel, G., Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989-1999, Opladen 1999.

⁸ Luckmann, T., Die unsichtbare Religion.

⁹ Luhmann, N., Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen, in: Wössner, J. (Hg.), Religion im Umbruch: soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft, Stuttgart 1972, 26f.

struktural als auch funktional.¹⁰ Eine durch die Differenz von Endlichkeit und Unendlichkeit entfachte fortdauernde und unhintergehbare Bewährungsdynamik führe – so Oevermann – individuell zu einem Bewährungszwang, der immer wieder den Zwang zu lebenspraktischen Entscheidungen auslöse, die von Oevermann als Krisensituationen definiert werden. Diese in der Moderne verschärfte Bewährungsdynamik bei gleichzeitigem Bewährungszwang mache die individuelle Struktur von Religiosität aus. Mit welchen Inhalten diese Bewährungsdynamik nun bewältigt wird, unterliege der Kontingenz, die Inhalte sind also wandelbar, können religiös oder auch säkular bestimmt werden¹¹, berühren jedoch nicht die religiöse Grundstruktur als solche. Allen drei dieser funktionalen, bei Oevermann auch strukturalen, Religionsbestimmungen setzen jedoch – so lautet denn auch die Kritik Detlef Pollacks – das religiöse Bezugsproblem als unausweichlich und damit als historisch und sozial invariabel¹², indem sie es entweder auf einer anthropologischen¹³, einer modallogischen¹⁴ oder einer konstitutionstheoretischen¹⁵ Ebene ansetzen. Mit den Worten des Modells der „Rational Choice“ könnte man auch sagen, der religiöse Bedarf wird hier konstant gesetzt, und damit wird auch bereits Religion als Konstante angesehen. Wird jedoch Kontingenz gerade als Erfahrungsbegriff angenommen, dann unterliegt eben auch das religiöse Bezugsproblem historischen und sozialen, gegebenenfalls auch geographischen und biographischen Wandlungen und kann weder als Bedarf an sich noch als religiöser Bedarf konstant gesetzt werden. Denn sonst wäre eine Sinngenerierung ohne Rekurs auf Sinndeutungssysteme mit letzter Relevanz, also mit Bezug auf Religion, nicht möglich. Dies widerspricht jedoch der empirischen Tatsache, dass Menschen sehr wohl in der Lage sind, ihr Leben religionslos und auch ohne Bezug auf ein transzendierendes Sinnssystem zu gestalten. Aus diesem Grund werden funktionale Religionsbestimmungen ja auch dahingehend kritisiert, dass bei ihnen die Gefahr droht, dass religiöser Inhalt und religiöse Funktion auseinanderfallen. Am deutlichsten zeigt sich dies beim Religionsbegriff Luckmanns, denn dort geht Religion als Grundkonstante letztlich im Sozialen und in der Personwerdung auf und wird so hinsichtlich ihres Gehaltes aufgelöst. Dieses Problem wird gemildert, jedoch nicht gelöst, wenn man wie etwa Franz Xaver Kaufmann von einer mehrdimensionalen funktionalen Bestimmung von Religion ausgeht und Religion dort ansetzt, wo mehrere Funktionen gleichzeitig erfüllt werden.¹⁶ Eine Unterscheidung zwischen einer religiösen und einer säkularen bzw. nicht-religiösen Sinngenerierung lässt sich daher am ehesten über

¹⁰ Oevermann, U., Ein Modell der Struktur von Religiosität. Zugleich ein Modell von Lebenspraxis und sozialer Zeit, in: Wohlrab-Sahr, M. (Hg.), Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche, Frankfurt 1995, 27-102.

¹¹ Ebd., 34, 39.

¹² Pollack, D., Rückkehr des Religiösen?, 295.

¹³ Vgl. Luckmann, T., Die unsichtbare Religion.

¹⁴ Vgl. Luhmann, N., Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen, 245-285.

¹⁵ Vgl. Oevermann, U., Ein Modell der Struktur von Religiosität, 27-102.

¹⁶ Kaufmann, F. X., Religion und Modernität, Tübingen 1989.

die Kombination von substantiellen und funktionalen Momenten in der Bestimmung von Religion erreichen. Dazu hat Detlef Pollack¹⁷ vor Jahren ein entsprechendes Modell vorgelegt. Wie bereits angesprochen, bietet die Religion nicht die einzige Lösung für das Kontingenzproblem an, aber die Religion bietet im Vergleich zu nicht-religiösen Sinndeutungssystemen eine Lösung in einer spezifischen Form an, die sich dadurch auszeichnet, dass sie auf Transzendenz und auf die Lebenswelt zugleich bezogen ist. In der Erfahrung von Kontingenz erfährt das Individuum zugleich einen Verlust an Sicherheit; in der Transzendierung seiner selbst nun, d. h. im Bezug auf Transzendenz, überschreitet der Mensch den ihm zugänglichen Bereich und findet seine neue Sicherheit in dem, was ihm nicht zugänglich ist: „Die Bewältigung des Kontingenzproblems kann also nur durch Bezug auf das Unerfassbare erfolgen.“¹⁸ Allerdings wird hier auch der Transzendenzbegriff als relationaler Begriff bestimmt, da er von demjenigen der Immanenz abhängig ist und so das Unerfassbare vom jeweiligen historisch und sozial bedingten Welthorizont des Individuums abhängt. Insofern nun jedoch das unerfassbar Transzendente bzw. das Absolute als Transzendenz bzw. als Absolutes unbegreifbar ist, bedarf es einer Verbindung der als Unerreichbares fungierenden Letztgrößen mit lebensnahen, konkreten anschaulichen Vorstellungen und Praktiken.¹⁹ Das Unbestimmte muss bestimmbar sein, muss bestimmt werden und so konkret, erfassbar werden, um für den Menschen auch erfahrbar zu werden. Religionen stellen hierfür eine Reihe von Riten, Kulturen und Praxen zur Verfügung, sie bilden aber auch religiöse Rollen, Lehren, Bilder, Erzählungen, Gleichnisse und Lieder aus oder reservieren bestimmte Zeiten und Orte, die die Verbindung zu gewährleisten suchen. Die Grundstruktur von Religion zeichnet sich nun gerade – so Pollack – durch diese Verbindung von Bestimmtheit und Unbestimmtheit, von Zugänglichkeit und Unzugänglichkeit aus.²⁰ Ist es Aufgabe der Religion, Kontingenz zu bewältigen, dann müssen die Inhalte und Formen einerseits der Zugänglichkeit entzogen sein, sonst könnten sie in Unsicherheit keine Sicherheit schaffen, sollen sie aber nicht einer gesellschaftlichen und individuellen Relevanz entzogen sein, müssen sie zugleich lebenspraktisch anschaulich und kommunikabel sein. Insofern gesellschaftliche und individuelle Bedingungen nun selbst aber variabel, also auch wieder kontingent sind, unterliegt die Religion einer historischen Dynamik, immer wieder neu das Verhältnis von Unzugänglichkeit und Zugänglichkeit bestimmen zu müssen.²¹ Eine Reaktionsweise der Religion auf diese Dynamik besteht z. B. darin, die Transzendenzspannbreite so auszuweiten, dass die Unzugänglichkeitsdimension in den Vordergrund tritt, in dem beispielsweise die Souveränität Gottes ins Unermessliche überhöht wird. Die gegenläufige Tendenz lässt sich in einer steigenden und ausdifferenzierten Volksfrö-

¹⁷ Vgl. Pollack, D., Säkularisierung – ein moderner Mythos?

¹⁸ Ebd., 48.

¹⁹ Ebd., 49.

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd.

migkeitsfinden, durch die das Abstraktionsniveau auch wieder abgesenkt wird und erneut eine stärkere Rückbindung an den Modus der Konkretion erfolgt. Religionen unterliegen also – so Pollack – historisch bedingt Komplexitätserhöhungstendenzen und Komplexitätsreduktionstendenzen, die einander widersprechen können, manchmal sogar gleichzeitig ablaufen können.²² Die Lebensfähigkeit einer Religion hängt dementsprechend davon ab, wie sehr sie in der Lage ist, dieses Zugleich von Transzendenzierung einerseits und Konkretion andererseits zu verwirklichen und gleichzeitig auf die historisch und sozial sich wandelnden Bedingungen zu reagieren. Das bedeutet auch, die Religion muss in der Lage sein, an die grundlegenden gesellschaftlichen und individuellen Problemlagen und Bedürfnisse anzuknüpfen, Kontingenzproblem und Kontingenzbewältigungsform müssen also aufeinander bezogen sein – und genau dies ist konstitutiv für Religion: „Fehlt der Bezug zur Sinnfrage, kommt es leicht zu orthodoxierten, ritualisierten routinierten Vollzugsformen von Religion. Man könnte auch dies als Areligiosität der Kirche bezeichnen. Fällt der Bezug zur religiösen Antwort aus, dann werden oft nur religiöse Sehnsüchte und Bedürfnisse formuliert. Diese können zwar zur Religion hinführen, sind aber noch nicht Religion, da ihnen die Akzeptanz religiöser Antworten mangelt.“²³

Eine vitale Religiosität zeichnet sich entsprechend dadurch aus, dass Transzendenzierung und lebensweltliche Anbindung in einem ausgewogenen Verhältnis stehen, dass also der religiösen Frage auch eine religiöse und gleichzeitig lebensweltlich zugängliche, konkrete Antwort gegenübersteht. Nachdem nun die Eigenart religiöser Sinndeutung im Unterschied zu nicht-religiöser Sinndeutung bestimmt ist, gilt es jedoch die Folgefrage zu klären, wie nun genau eine religiöse Generierung von Sinn unter modernen Bedingungen erfolgt, also eine Sinngenerierung, die sich auf religiöse Sinndeutung bezieht. Für diesen Prozess moderner religiöser Sinngenerierung scheint mir die Anbindung einer religiösen Sinngenerierung bzw. die Anbindung religiöser Sinndeutung an die Subjektivität und die Biographie des Individuums entscheidend.

3 Religiöse Sinngenerierung und ihre Verwobenheit in die Biographie

Ein wesentliches Konstitutivum der entfalteten Moderne ist es – so machte auch bereits das Zitat von Helmut Schelsky deutlich – dass das Individuum gezwungen ist, sich seinen Sinn selbstreflexiv anzueignen, und dass es dabei nicht unreflektiert auf religiöse oder nicht-religiöse Traditionen zurückgreifen kann. Dieser Bezug auf das eigene Selbst ergibt sich gerade aus dem Aufbrechen der Kontingenzproblematik: Wenn sich das, was bisher als unverbrüchlich, als sicher gewiss angesehen wurde, als kontingent und so als letztlich ungewiss erweist, dann steht womöglich keine andere Gewissheit mehr als diejenige der Selbstgewissheit zur Verfügung – zu denken ist

²² Ebd., 50.

²³ Ebd., 51.

hier an René Descartes' Versuch, aus der Selbstgewissheit des „ego cogito“ einen sicheren Gewissheitsboden, ein unbezweifelbares Fundament der Wahrheit, zu konstruieren. Dieser Bezug auf das eigene Selbst gerade angesichts der Erfahrung der Kontingenz der eigenen Existenz, also auch des Selbst, ist ein entscheidendes Charakteristikum moderner Selbst- und Weltdeutung: Das, was auf der einen Seite als kontingent erlebt wird – das eigene Selbst –, liefert auf der anderen Seite zugleich letzte Gewissheit. Infolgedessen kommt auch die Sinnfrage in Bezug auf das eigene Selbst auf und wird dementsprechend selbstreflexiv zu beantworten versucht. Sinngenerierung und Selbstreflexion gehören so untrennbar zusammen.

In diesem Prozess wird gleichzeitig auch die Lebensgeschichte, die Biographie entscheidend, steht sie doch einerseits für die Individuierung des Selbst und andererseits gleichzeitig für die immer wieder erfolgende Vergewisserung und Darstellung seiner Identität.²⁴ So werden auch Biographie und Sinnfrage wechselseitig aufeinander bezogen, da die Sinnfrage via Kontingenzproblematik ja in Bezug auf das eigene Selbst, selbstreflexiv thematisiert und beantwortet wird. Die Frage nach Sinn verweist so auf die Lebenspraxis, die sich in der Biographie niederschlägt, und gleichzeitig wird die Biographie zu dem Bereich, in dem Sinnfragen thematisiert werden. So kann man sagen, dass der Prozess der Sinngenerierung unter modernen Voraussetzungen in die Lebensgeschichte des einzelnen Menschen eingeschrieben ist: Kontingenzerfahrung wie die Frage nach Sinn und die Sinngenerierung betreffen so die gesamte Existenz des Menschen, gewinnen so existentielle Bedeutung und insofern auch Bedeutung für die je eigene Konstruktion von Identität. Mit Martin Kohli²⁵ kann daher als wesentliche Dimension eines biographischen Thematisierens seiner selbst das Verstehen seiner selbst verstanden werden und damit die Deutung seiner selbst mit dem Ziel der Sinngenerierung und Identitätssicherung. Selbstverstehen und Selbstdeutung gehören somit zusammen, denn etwas zu verstehen impliziert, dieses Etwas zu deuten, ihm also einen Sinn zu unterlegen bzw. in ihm einen Sinn zu generieren. Die Funktion biographischen Thematisierens als Verstehen und Deuten der eigenen Biographie zu kennzeichnen heißt denn auch, Lebensgeschichte im Prozess des Verstehens zu deuten und darin Sinn zu generieren. Das Begreifen und Deuten der eigenen Lebensgeschichte ist in diesem Sinne eine kontinuierliche Auseinandersetzung mit der eigenen Existenz und den existentiellen Fragen. Diese Sinngenerierung kann nur dann als eine religiöse verstanden werden, wenn Religiosität nicht material, sondern in einem formalen Sinne verstanden wird. So bestimmt etwa Wilhelm Gräß²⁶ das Re-

²⁴ Vgl. Luther, H., Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992.

²⁵ Kohli, M., Zur Theorie biographischer Selbst- und Fremdthematization, in: Matthes, J. (Hg.), Lebenswelt und soziale Probleme, Frankfurt 1980, 502-520.

²⁶ Vgl., Gräß, W., Der hermeneutische Imperativ. Lebensgeschichte als religiöse Selbstausslegung, in: Sparr, W. (Hg.): Wer schreibt meine Lebensgeschichte, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge, Gütersloh 1990, 79-89; Gräß, W., Religion als Deutung des Lebens. Perspektiven einer Praktischen Theologie gelebter Religion, Gütersloh 2006.

ligiöse der Generierung von Sinn im Rahmen des biographischen Thematisierens als die Struktur der Selbstausslegung, die sich in diesem Verstehen und Deuten der eigenen Lebensgeschichte vollzieht. Gräß bezeichnet diese Form des biographischen Thematisierens als religiöse Selbstausslegung. Religiöse Selbstausslegung ist also der Prozess, in dem das Subjekt immer wieder versucht, sich selbst zu verstehen und sein Sein zu deuten und ihm so einen religiös bestimmten Sinn zu verleihen. Religiöse Sinngenerierung vollzieht sich dementsprechend als das Verstehen und Deuten der eigenen Existenz, wobei Religiosität bereits den formalen Prozess des Deutens und damit auch den Prozess der Generierung von Sinn bezeichnet. Religion bzw. Religiosität ist dabei eben nicht festgemacht an, ich zitiere Gräß: „ihren institutionellen, rituellen und traditionell-interpretativen Gehalten [...], sondern am Vollzug der Selbsterfassung eines bewussten Lebens, mit dem dieses zugleich den Grund zur Darstellung bringt, der es selber ermöglicht“²⁷.

Das religiöse Moment im Rahmen dieser religiösen Sinngenerierung ist hier als die formale Struktur dieses Verstehens- und Deutungsprozesses – ähnlich dem Ansatz Ulrich Oevermanns – zu verstehen. Etwas anders gelagert – stärker über den Gedanken der Identitätsgewinnung im Rahmen der Biographie – bestimmt Volker Drehsen die Konstituierung von Sinn und die Bedeutung von Religion für dieselbe. In der Biographie und der mit ihr einhergehenden Individuierung liegt zugleich die Konstituierung von Sinn, „der gerade nicht vom Empirischen ausgeht, sondern dieses Empirische vielmehr in sich aufnimmt und darin ‚sinnvoll‘ macht. In dem Maße also, in dem der Einzelne Identität gewinnt [...], tritt er in religiöse Deutungs- und Vorstellungszusammenhänge ein. Diese symbolische Welt der Religion wird zum Horizont und zum Medium für die Ausbildung des Bewusstseins von sich selbst, das in der erzählten Lebensgeschichte seinen unmittelbaren, authentischen und anschaulichen Ausdruck findet.“²⁸

Sinngenerierung unter den Bedingungen der Moderne vollzieht sich also vor allem in erster Linie als ein Prozess der Thematisierung des Selbst. Die Biographie wird zum Ort oder dem Medium, „in dem sich“ – so die Formulierung Henning Luthers – „der einzelne sich selbst als fragendem begegnet“²⁹. Religion bzw. Religiosität wird in diesem Zusammenhang biographisch angelegter Sinngenerierung dahingehend bedeutsam, dass in der reflexiven Thematisierung der biographischen Konstituierung und Konstruktion auch – wie Drehsen formuliert – die Virulenz des Religiösen in Erscheinung tritt. Diese sieht Drehsen zum einen am symbolischen Rekonstruktionscharakter der Biographie, zum anderen am individualitätsvergewissernden Darstellungscharakter der Biographie und drittens am subjekt-intentionalen Produktivitätscharakter der Biographie ausgedrückt.³⁰ Sinngenerierung im

²⁷ Gräß, W., *Der hermeneutische Imperativ*, 83.

²⁸ Drehsen, V., *Lebensgeschichtliche Frömmigkeit. Eine Problemskizze zu christlich-religiösen Dimensionen des (auto-)biographischen Interesses in der Neuzeit*, in: *Sparn, W.* (Hg.), *Wer schreibt meine Lebensgeschichte?*, 45.

²⁹ Luther, H., *Religion und Alltag*, 44.

³⁰ Drehsen, V., *Lebensgeschichtliche Frömmigkeit*, 39.

Rahmen der Vergewisserung des Individuums über sich selbst vollzieht sich dabei nicht außerhalb von Raum und Zeit, sondern in Geschichtlichkeit, denn ausgehend von der Gegenwart ist in der Thematisierung der Vergangenheit immer zugleich die Zukunft mitgedacht, die – so Henning Luther – „einen anderen Sinnzusammenhang des eigenen Lebens möglich erscheinen lässt, als den das bisherige suggeriert“³¹. Sinngenerierung durch die Thematisierung der Biographie hat von daher immer auch einen zukunftserschließenden Charakter. Indem dabei die Virulenz des Religiösen zutage tritt, wird die biographische Selbstthematisierung und Selbstreflexion zur Möglichkeitsbedingung eines religiösen Selbstverstehens und religiöser Selbstausslegung sowie einer nach außen vermittelten religiösen Selbstdarstellung. Die enge Verknüpfung von Sinngenerierung, Religiosität und Biographie ist also strukturell zu verorten, lässt sich doch die religiöse Dimension an der formalen Struktur der biographischen Reflexion festmachen. Das Religiöse zeigt sich dementsprechend nicht als materiale, zur Selbstreflexion hinzutretende Größe, sondern in der Struktur, also in der spezifischen „Konstellation wie (sic!) Ich und Welt in Beziehung zueinander gesetzt werden. [...] Über den Zusammenhang zwischen Religion und Autobiographie geben also nicht erst bestimmte (religiöse) *Inhalte* [sic!] Auskunft, sondern bereits die strukturelle Anlage autobiographischer Selbstthematisierung.“³²

Im Blick auf die oben im Rekurs auf Pollack skizzierte Bestimmung religiöser Sinndeutung im Unterschied zu nicht-religiöser Sinndeutung ist allerdings insbesondere gegen Gräbs Modell religiöser Selbstausslegung kritisch anzumerken, dass hier genau besehen jede Form der Selbstthematisierung und Selbstausslegung mit dem Ziel der Sinngenerierung als religiös verstanden wird, ja dass Sinngenerierung als solche schon als religiös bestimmt wird. So fällt bei Gräb aber die notwendige Unterscheidung zwischen religiösen und nicht-religiösen Sinndeutungssystemen aus, ebenso diejenige zwischen religiöser und nicht-religiöser Sinngenerierung, was einer Ausweitung des Religionsbegriffs wie etwa bei Luckmann gleichkommt. So gesehen wäre ja letztlich jeder Mensch immer schon religiös, weil ja jeder Mensch der Kontingenzproblematik und der daraus resultierenden Sinngenerierung unterworfen ist. Aus diesem Grund gilt es, das Modell der religiösen Selbstausslegung so zu modifizieren, dass unter religiöser Selbstausslegung eine Form der Sinngenerierung verstanden wird, die an das eigene Selbst, an die eigene Biographie gebunden ist und die sich dabei auf Modelle der Sinndeutung bezieht, in denen der Bezug auf Transzendenz, auf ein Absolutes gegeben ist, also der Bezug auf eine Letztgröße, die dann aber zugleich an die Konkretion der Lebensführung und Lebenserfahrung anknüpfen müssen, um vital sein zu können. Erst dann ist wirklich eine religiöse Sinngenerierung gegeben. Diese Bestimmung ist immer noch formal, da das Religiöse hier immer noch nicht material bestimmt ist, also beispielsweise noch nicht von Gott gesprochen wird wie in theistischen Religionen.

³¹ Luther, H., Religion und Alltag, 113f.

³² Ebd., 123.

Wie nun Sinngenerierung in der Verknüpfung von Subjektivität, Religion und Biographie unter modernen Bedingungen erfolgt, soll abschließend an zwei Fallbeispielen gezeigt werden, wobei es hier nicht nur um religiöse Sinngenerierung geht, sondern auch um Formen nicht-religiöser Sinngenerierung als Formen der Selbstausslegung. Die Beispiele stammen dabei aus einer qualitativ-empirischen Studie³³ zu Religiosität in der Moderne. Sie wurde mit dem Verfahren der „objektiven Hermeneutik“ nach Ulrich Oevermann interpretiert.

4 (Religiöse) Sinngenerierung in der Lebenspraxis

Fall 1: Frau Neuhaus

Frau Neuhaus ist 48 Jahre alt, von Beruf Journalistin und stellvertretende Chefredakteurin einer großen deutschen Frauenzeitschrift. Aufgrund ihres Alters gehört sie der Generation an, die die Veränderungen einer sich radikalierenden Moderne mit all ihren Implikationen in ihrer eigenen Biographie sehr deutlich miterlebt hat, sie selbst konnte von den Enttraditionalisierungs- und Freisetzungsprozessen unmittelbar profitieren. Als dominantes Selbststeuerungsmuster von Frau Neuhaus zeigt sich ein hoher Anspruch auf selbstbestimmtes Handeln, auf autonome Lebenspraxis in sozialer Verbundenheit. Hauptgenerator für die Ausbildung dieses Autonomiekonzeptes stellt dabei vor allem die Sozialisation in der katholischen Kirche dar, die sie als autonomieeinschränkend erlebt hat und von der sie sich – um ihre Autonomie leben zu können – gänzlich abwendet. Religion, die immer mit dem Christentum gleichgesetzt wird, ist für Frau Neuhaus heteronom besetzt und hat aufgrund des starken Autonomieanspruchs keine Bedeutung mehr für die individuelle Lebensführung. Allerdings werden bestimmte, insbesondere ethische Gehalte in ihre Lebensführung integriert und nehmen dort einen hohen Stellenwert ein. Religiosität ist hier als Vollzug ethischer Ansprüche und ethischen Handelns in die Lebenspraxis integriert. Bei allem Anspruch auf Autonomie bleibt jedoch gleichzeitig die Sehnsucht nach einer unterstützenden und Entlastung in der Lebensführung bereitstellenden Instanz. Hinsichtlich des Umgangs mit der Anforderung nach Sinngenerierung in der eigenen Lebenspraxis ist ein grundlegendes Vertrauen in sich selbst und ein Handeln unter der Maßgabe des strukturellen Optimismus konstitutiv. Für Frau Neuhaus ist es kein Bedürfnis, letzte „beweisbare“ Antworten auf die existentiellen Fragen zu erhalten. Die Frage nach Sinn ist für sie damit auch keine reflexiv-theoretische. Sinn generiert sich vielmehr im konkreten Handeln, im praktischen Vollzug von zu treffenden Entscheidungen und somit als Entscheidungspraxis. Dementsprechend wird Sinn nicht extern über ein hinzugezogenes Sinndeutungssystem oder z. B. über einen Transzendenzbezug gestiftet, sondern ausschließlich immanent über die individuelle Lebenspraxis. Sinn ist gleichbedeutend damit, ei-

³³ Könemann, J., 'Ich wünschte, ich wäre gläubig, glaub ich.' Religion und Religiosität in der Lebensführung der späten Moderne, Opladen 2002.

ne Lebensaufgabe zu haben, Erfüllung zu finden und sich selbst zu verwirklichen. Damit zeigt sich Sinn in der Hingabe, in der Leidenschaft für etwas oder jemanden und ist so aufs Engste verbunden mit Beziehung, mit Sozialität. In dieser in sozialer Verbundenheit konstituierten Autonomie ist sie ganz einer Sache hingegeben. Autonomie stellt so keinen theoretischen Wert dar, sondern konstituiert sich in der Praxis. In diesem freien, nur am eigenen Selbstkonzept und der jeweiligen Situation orientierten Rückgriff auf Ressourcen erweist sich Frau Neuhaus angesichts der Charakteristika und Bedingungen der Moderne als sehr modern. Die Chancen einer gesteigerten Individualisierung und Pluralisierung werden als Anspruch auf eben diese Autonomie und eigene Entscheidungsfreiheit in das eigene Habituskonzept integriert. Die daraus resultierende biographische Gestaltung ist eindeutig am Subjekt orientiert. Die immer wieder neu zu erbringende Leistung liegt in diesem Handlungsmodus darin, die unterschiedlichen Lebensführungsstrategien und Angebote der Lebensführung subjektzentriert und stimmig auszubalancieren. Normative Grundlage dieses Handlungskonzepts ist ein Verständnis von Subjektivität und Autonomie als personale Eigenständigkeit und Unabhängigkeit, die sich in sozialer Bezogenheit vollzieht.

Fall 2: Frau Adam

Frau Adam ist 32 Jahre und arbeitet als Sozialpädagogin in einer psychiatrischen Einrichtung. Konstitutiv für ihre Lebenspraxis ist eine starke Innenorientierung, verbunden mit einem hohen Bedürfnis nach Selbstreflexion und Auseinandersetzung über die eigene Person. Konstitutiv ist ferner der Wunsch nach einem Transzendenzbezug, der Bezug zu einem Absoluten, nicht zuletzt als sinngebende Instanz. Als entscheidendes Handlungsmuster kristallisierte sich in der Analyse heraus, dass Frau Adam für die Erfüllung ihrer Bedürfnisse nach Selbstreflexion, Selbstthematisierung und Transzendenzbezug ein jeweils nicht zuständiges System auswählt, zum einen das der Religion und zum anderen das des psychotherapeutischen Settings. Die Erfüllung ihres Bedürfnisses nach existentieller Auseinandersetzung und intensiver Selbstthematisierung sucht sie zunächst in der verfassten Religion der Kirchen. Allerdings stellt diese ihr vornehmlich Gemeinschaft und wie sie selbst formuliert Geselligkeit zur Verfügung und nicht die existentielle Auseinandersetzung und Sinngenerierung, die sie sich wünscht. Diese Bedürfnisse werden dort jedoch nicht erfüllt, nicht zuletzt, weil es nicht die primäre Aufgabe von religiösen Systemen ist, in erster Linie Raum für die Bearbeitung individueller Existenz- und Identitätsfragen zur Verfügung zu stellen. Diesen Raum stellt zwar das System „Psychotherapie“, das Frau Adam als Äquivalent zur Religion wählt, zur Verfügung, allerdings gewährt dieses jedoch nicht den erwünschten Transzendenzbezug. Somit werden Frau Adams Bedürfnisse letztlich von keinem der beiden von ihr gewählten Systeme zusammen erfüllt. Hinsichtlich ihres Zugangs zu Religion wird deutlich, dass Frau Adam der christlichen Religion eine umfassende Zuständigkeit für alle Lebens- und Existenzfragen zuweist. Ein solcher Handlungs-

modus wird jedoch der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft und der damit einhergehenden Notwendigkeit, sich in den verschiedenen Systemen rollenangemessen zu bewegen, nicht umfassend gerecht.

Hinsichtlich der Anforderung der Sinngenerierung wird deutlich, dass Frau Adam diesen anders als Frau Neuhaus gerade nicht in ihrer konkreten Lebenspraxis generiert und auch nicht über Sozialität, sondern vielmehr versucht, diesen im Sinne Schelskys über eine Verinwendung und Dauerreflexion des Selbst zu generieren. Subjektivität findet im Selbstkonzept von Frau Adam ihren Ausdruck in der Thematisierung des Selbst, worüber zugleich die Sinngenerierung erfolgt. Das bedeutet, Sinngenerierung ist bei Frau Adam unmittelbar mit der Reflexion der eigenen Person und ihres Gewordenseins verbunden. Er erschließt sich über eine intensive Selbstthematisierung, die insbesondere biographische Auseinandersetzung impliziert, in denen existentielle Fragen – das Kontingenzproblem – aufscheinen. Dies kann man auch als den Versuch des Verstehens und der Deutung des eigenen biographischen Gewordenseins und jetzigen Seins deuten und in diesem Sinne im Gräb'schen Verständnis als eine religiöse Selbstausslegung. Während sich nun für Frau Neuhaus in ihrem Habitus die Frage nach letztgültigem Sinn nicht stellt, ist diese für Frau Adam trotz allem sehr wohl relevant. Zumindest in ihren an die Religion gerichteten Wünschen, in ihrer Sehnsucht nach einem Transzendenzbezug zu einem Absoluten wird die Frage nach einer über eine säkulare Bestimmung von Sinn in der eigenen Person hinausgehende, die Grenzen der eigenen Person und des eigenen Lebens überschreitende Sinnstiftung deutlich. Allerdings ist zu konstatieren, dass Frau Adam trotz ihrer Sehnsucht nach einem Transzendenzbezug, ja nach „Letztgültigem“, in ihrer Sinngenerierung weniger auf „große“ Transzendenzen denn auf „kleine“ und „mittlere“ Transzendenzen³⁴ zurückgreift. In dem aber in dieser Selbstausslegung der Wunsch nach letzten Relevanzen, nach einem Absoluten mit eingeschlossen ist, kann entsprechend des oben Ausgeführten dennoch auch von einer religiösen Sinngenerierung über die Thematisierung des eigenen Selbst und seiner Biographie gesprochen werden. Dabei ist die hier aufscheinende „religiöse“ Sinngenerierung formal bestimmt, in dem dieses Absolute nicht näher bestimmt wird bzw. eher als Sehnsucht, denn als realer Bezugspunkt existiert.

Nach diesem kurzen Einblick in die beiden genannten Fallstrukturen sollen von diesen abstrahierend einige die Ergebnisse systematisierende Thesen formuliert werden.

Erstens: Die enge, untrennbare Verbindung von Religiosität bzw. Religion mit autonomer Subjektivität in der Biographie zeigt sich in beiden Fällen, sowohl bei Frau Neuhaus als auch bei Frau Adam. Dies schließt im Falle religiöser Sinngenerierung im Übrigen ein heteronomes Verständnis von Religion sowie einen heteronomen religiösen Habitus, der unter vormodernen Bedingungen vorherrschend war, aus. Heteronome religiöse Haltungen sind zwar auch unter den Bedingungen der reflexiven Moderne denkbar, er-

³⁴ Vgl. Luckmann, T., Die unsichtbare Religion.

weisen sich aber auf Dauer als nicht tragfähig, weil sie in ihrem Ausschluss der Grundhaltungen der Moderne nicht mit dieser kompatibel sind und somit letztlich an eben jenen Bedingungen der reflexiven Moderne scheitern müssen. Denn zum einen ist das Individuum in der Moderne der Fixpunkt, an dem die unterschiedlichen sozialen Ansprüche zusammenlaufen und einander vermittelt werden, und zum anderen macht der in der Moderne notwendig zu leistende Begründungszusammenhang eine Anbindung an und eine Reflexion durch das Subjekt erforderlich. Damit bestätigen sich auch die Grundannahmen der Biographieforschung hinsichtlich des Zusammenhangs von Biographie und Religion.

Zweitens: In engem Zusammenhang mit einer autonomen Religiosität steht ferner ein Grundzug des modernen religiösen Habitus, der sich als Verinwendigung von Religion bezeichnen lässt, was etwa bezüglich des Falles Adam festgestellt werden konnte. Ermöglicht diese Verinwendigung einerseits die selbstbewusste und selbstbestimmte Ausbildung von Religiosität sowie einen ebenso autonomen Zugang zu religiösen Systemen aufgrund eines überzeugenden Begründungszusammenhangs und freier Entscheidung für oder gegen bestimmte religiöse Systeme, so ist jedoch auch auf die Gefahr einer extremen Innenorientierung hinzuweisen, die eine Orientierung nach außen und eine Kommunikation mit anderen, also Sozialität, unmöglich macht. Innerhalb einer verinwendigten Religiosität und Religion kommt der Thematisierung des eigenen Selbst eine zentrale Bedeutung zu, und Religion wird damit auch zum Ort des Selbstverstehens und der Selbstdeutung. Der Wunsch nach einer Thematisierung des Selbst und damit auch der Selbstreflexion zieht unmittelbar das Bedürfnis nach einer selbstbestimmten Gestaltung von Religion nach sich. Eng mit dem Wunsch nach einer selbstbestimmten Gestaltung der Religiosität ist der Wunsch nach Ich-Erleben und Selbst-Erspüren verbunden. Dies zeigt sich in dem Bedürfnis nach Selbstthematisierung (Adam) als Reflexion der eigenen Existenz und in dem an Religion gerichteten Wunsch nach Unterstützung in der Ausfaltung und Weiterentwicklung eigener Subjektivität und Autonomie (Neuhaus). Religion in der Moderne wird also im Habitus vorrangig nicht als ordnende Kraft der Lebensführung und Lebensdeutung wahrgenommen, soll somit nicht vorgegebene Lebensführungskonzepte bereitstellen, sondern vielmehr die Sinnkonstitution des Individuums in der Moderne unterstützen und damit auch den fortwährenden Prozess der Identitätskonstitution des Individuums über die Entfaltung der je eigenen Subjektivität und Autonomie.

Drittens: Die Fallanalysen verdeutlichen, dass eine Abkehr vom Christentum nicht automatisch eine Hinkehr zu anderen, auch sog. „neureligiösen“ Religionsformen bedeutet. Vielmehr kann der Platz, den vormals das Christentum eingenommen hatte, leer bleiben bzw. durch funktionale Äquivalenzen gefüllt und damit säkularisiert werden. So löst z. B. Frau Neuhaus die ethischen Maximen des Christentums aus dem religiösen Konnex und säkularisiert sie für ihre eigene Praxis. Die Möglichkeit, den an das Selbstbewusstsein geknüpften religiösen Habitus durch unterschiedliche religiöse

Systeme bzw. funktionale Äquivalente material zu füllen, wirft allerdings erneut die Frage nach den Funktionen auf, die religiöse Systeme in der Moderne zu erfüllen haben.

Viertens: Trotz der Gebundenheit des religiösen Habitus an Subjektivität und Autonomie und damit die grundsätzliche Absage an heteronome Formen von Religiosität bzw. Religion existiert auch in der modernen Lebensführung ein Bedürfnis nach Sicherheit, nach Orientierung und Weltbildwissen, das mit der Notwendigkeit der Bewährung einhergeht. Hier kristallisiert sich eine grundlegende Ambivalenz moderner Religiosität heraus: Es gibt den legitimen Wunsch und das Bedürfnis nach Geborgenheit und Akzeptanz, der zudem notwendiger Teil menschlicher Entwicklung und menschlicher Existenz ist. Dieses Bedürfnis muss jedoch in der Moderne mit Autonomie in Einklang gebracht werden.

Fünftens: Im Hinblick auf die Frage nach einer Qualifizierung von Religion bzw. Religiosität bzw. auf die Frage nach einer möglichen Unterscheidung von Religion und Nicht-Religion machen die Fallanalysen deutlich, dass für die Bewältigung der Probleme individueller Lebensführung sowohl Religion als System als auch funktionale Äquivalente in Anspruch genommen werden. Nun wurde das Kennzeichen religiöser Sinngenerierung im Anschluss an Pollack insbesondere am Bezug auf eine Letztgröße, etwa Transzendenz, festgemacht. Der Fall Adam zeigt allerdings, dass hier im Blick auf die empirischen Befunde zwar der Transzendenzbezug bestätigt wird und dass Frau Adam einen fehlenden Transzendenzbezug im Rahmen eigener Sinngenerierung als Mangel erlebt, dass aber dieser Transzendenzbezug zunächst auch im Sinne „kleiner“ und „mittlerer“ Transzendenzen³⁵ im Rahmen der Selbstthematisierung hergestellt werden kann. Der Bezug auf die „große“ Transzendenz muss dabei noch nicht gegeben sein, gleichsam wird das Ganze bereits als religiös qualifiziert erlebt. Religiöse Sinngenerierung kann dann quasi sich selbst zu einem funktionalen Äquivalent von Religion machen. Im Blick auf die Qualifizierung religiöser Sinngenerierung ist kritisch zu fragen, ob bereits jeder Bezug auf Transzendenz religiös ist oder ob hier nicht der Bezug auf die absolute Transzendenz im Sinne einer Letztgröße entscheidend ist. Das aber schränkt dann auch die Gegebenheit genuin religiöser Sinngenerierung mehr ein als ursprünglich gedacht, schafft aber zugleich auch größere Präzision auch im Bereich der empirischen Erhebungen und vor allem des religionstheoretischen Bezugs auf diese empirischen Daten. Das heißt: Womöglich gibt es im Rahmen moderner Sinngenerierungsprozesse weniger Religion als ursprünglich gedacht, aber immer noch mehr Religion als vielleicht von manchen befürchtet – oder gar erhofft!

³⁵ Vgl. Luckmann, T., Die unsichtbare Religion.