

DIE PRÄSENZ DES RELIGIÖSEN

Kulturhermeneutische Reflexionen zur religiösen Grundierung der Lebenswelt¹

Wilhelm Gräß

1. DIE REICHWEITE DER THESE HERMANN TIMMS VON DER RELIGIÖSEN GRUNDIERUNG DES ALLTAGS

Hermann Timm hat die Theologie als einer der ersten auf die Präsenz des Religiösen in den alltäglichen Erfahrungen des Lebens aufmerksam gemacht.² Er tat dies in den 1970er und 1980er Jahren, als sich die Theologie in Deutschland noch einer kirchlich einigermaßen stabilen Welt sicher wähnte und in der aufgeheizten Atmosphäre der Friedens- und Ökologiebewegung trotz ihrer offenbarungstheologisch übersteigerten Ansprüche durchaus noch mit gesellschaftlicher Resonanz rechnen konnte. Eine religiöse Hermeneutik der Alltagskultur war vor mehr als 30 Jahren, als Hermann Timm diese Pionierarbeit leistete, freilich bereits so nötig, wie sie es heute für Theologie und Kirche auch ist. Denn sie erst bringt Theologie und Kirche auf die Spur der gelebten Religion. Sie rückt die Erfahrungen des Lebens in den Blick, die Menschen nach religiösen Sinndeutungen ausgreifen lassen. In den »Zwischenfällen« des Alltags, so zeigte Hermann Timm, werden Menschen sensibel für das Unverfügbare ihres Daseins. An den Sollbruchstellen der Lebensgeschichte entsteht in ihnen das Verlangen nach einer Deutung des Lebens, die es aller Fragmentarizität, der Erfahrung des Scheiterns und der Schuld zum Trotz, in ein dennoch gewährtes Sinn Ganzes hinein aufhebt. Auf zugleich theologisch tiefgründige Weise, in eine die diesseitige Gegenwart des Göttlichen entfaltende Geistlehre weiterführend, gab Hermann Timm vielfältige Anstöße zu einer religiösen Hermeneutik der Alltagskultur, die deren »kleine Transzendenzen«³ aufzuspüren erlaubt und so die Theologie zu einer Behebung

¹ Vortrag auf dem Symposium zum 75. Geburtstag von Hermann Timm, 2.-3. Mai 2014, an der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle/Wittenberg.

² Vgl. HERMANN TIMM, *Zwischenfälle. Die religiöse Grundierung des Alltags*, Gütersloh 1983.

³ Vgl. KLAAS HUIZING u. a., *Kleine Transzendenzen. Festschrift für Hermann Timm zum 65. Geburtstag*, Münster u. a. 2003.

ihres schon in den 1970er Jahren beklagten »Erfahrungsdefizits«⁴ sollte befähigen können.

Die in den Zwischenfällen des Alltags und an den Sollbruchstellen der Lebensgeschichte sichtbar werdende religiöse Grundierung des Alltags, auf die Hermann Timm bereits in den 1970er bzw. 1980er Jahren aufmerksam machte, fand damals, wenn auch ebenfalls sehr zögerlich, lediglich in der Praktischen Theologie einige Beachtung. Denn man war dort darauf aufmerksam geworden, dass die kirchlichen Übergangsrituale, die sogenannten Amtshandlungen bzw. Kasualien, an eben diesen lebensgeschichtlichen Einbrüchen der Transzendenz angelagert sind.⁵ Auch die kirchliche Begehung der Lebensrituale hat jedoch lediglich den Verweis auf eben denjenigen religiösen Vollzug einer religiösen Lebensdeutung bei sich, der aus den alltäglichen Erfahrungen des Lebens selbst seine Motivation empfängt und in diesen seinen phänomenalen Rückhalt behält. Die religiöse Grundierung des Alltags, die dort sichtbar wird, wo die Praxis des Lebens mit den ihr selbst manifest werdenden Kontingenz- und Transzendenzerfahrungen in die Deutung drängt, bleibt auf die explizite Wahrnehmung und ein bewusstes Verständnis ihrer selbst, gerade auch ihres religiösen Gehaltes, angewiesen. Die »religiöse Grundierung des Alltags« kommt, sofern sie nicht auf dem Wege einer theologischen Religions- und Kulturhermeneutik, wie Hermann Timm sie betrieben hat, ausdrücklich gemacht wird, gewissermaßen jener »unsichtbaren Religion«⁶ gleich, von der damals auch der Soziologe Thomas Luckmann sprach. »Unsichtbar« war für Luckmann die Religion insofern geworden, als ihre institutionalisierte, kirchliche Verfassung die Biografie-nähe verloren hat. Die institutionell sichtbare Religion galt ihm nicht mehr ausschließlich als diejenige, die sich mit ihren Lebenssinndeutungen in den Alltag der Menschen zwanglos einzeichnet. Um diese in den alltäglichen Lebensvollzug integrierte, auch noch in den Grenzerfahrungen auf die transzendente Sinn Ganzheit des Lebens ausgreifende und das Sinnvertrauen erhaltende Religion ging es Timm mit seiner These von der »religiösen

⁴ Vgl. GERHARD EBELING, Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie und die Frage nach ihrer Sache. Vortrag auf dem Gründungskongress der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie am 3.4.1973 in Göttingen, in: DERS., Wort und Glaube, Bd. III, Tübingen 1975, 3–28.

⁵ Vgl. WILHELM GRÄB, Rechtfertigung von Lebensgeschichten. Erwägungen zu einer theologischen Theorie der kirchlichen Kasualpraxis. in: PTh 76/1987, 21–36. DERS., Religion als Deutung des Lebens. Perspektiven einer Praktischen Theologie gelebter Religion, Gütersloh 2006.

⁶ Vgl. THOMAS LUCKMANN, Die unsichtbare Religion, Frankfurt am Main 1991 (Engl. Orig. The invisible Religion, 1967).

Grundierung des Alltags« – gegenüber dem Soziologen Luckmann allerdings mit dem Unterschied, dass er, von theologischen Deutungsinvestitionen Gebrauch machend, in der die alltäglichen Lebensvollzüge durchdringenden Religion die Gegenwart des göttlichen Geistes meinte erkennen zu können. Beiden jedoch, dem Soziologen Luckmann wie dem Theologen Timm ging es um die Behauptung der Präsenz des Religiösen in der Alltagskultur und dabei zugleich darum, diese Behauptung auch dann noch aufrechterhalten zu können, wenn, aus welchen Gründen auch immer, das sichtbare Vorkommen der institutionalisierten Religion sich als Schwundphänomen darstellen sollte.

Die den Alltag und damit alle Lebensvollzüge durchdringende und begleitende Religion macht jedoch keinen eigenständigen Bereich der Alltagskultur aus. Sie hat selbst keine institutionalisierte Gestalt, zeigt sich aber sehr wohl auf geprägte Deutungstraditionen und vorgegebene rituelle Muster, die die aktualisierende Übernahme von traditionellen religiösen Deutungsmustern ermöglichen, angewiesen. Auch wenn es die Menschen lediglich in den Grenzerfahrungen und an den Übergängen ihrer Lebensgeschichte danach drängt, die religiöse Grundierung ihrer alltäglichen Lebenspraxis ausdrücklich werden zu lassen und in explizite Deutungen von der allumfassenden Gegenwart des Göttlichen einbezogen zu werden, ist sie es doch, die alle ihre Lebensvollzüge durchdringt und ihnen als die Quelle ihrer Daseinszuversicht und ihres Lebensmutes auch zu Bewusstsein kommt. Die den Alltag grundierende Religion ist die Religion, die den Vollzügen jedes bewussten Lebens inhärent ist, indem sie den das Selbst- und Weltvertrauen tragenden und recht eigentlich allererst handlungsfähig machenden Glauben an den Sinn des Ganzen ermöglicht und aufrechterhält.

Die den Alltag grundierende Religion kommt nicht nur in rituellen Praktiken zum Vorschein, auch wenn deren Begehung insbesondere an den besonders einschneidenden und die Kontingenzsensibilität steigernden Wechselfällen des Lebens erfolgt. Die den Alltag grundierende Religion ist dennoch überall, wo ein sinnbewusstes Leben sinnorientiert und sich Zwecke setzend geführt wird. Nur weil der alltägliche Lebensvollzug, sofern er sich in seinem Sinnbewusstsein Zwecke setzt und Ziele verfolgt, immer schon von einer religiösen Sinngrundierung getragen ist, führen Erfahrungen des Sinnwidrigen und Ungeheuren nicht zwangsläufig in einen jeden Lebensmut erstickenden Sinnverlust. Erfahrungen und Begebenheiten, die den Rhythmus und die Routinen des Alltags unterbrechen, lassen, besonders dann, wenn sie als sinnverwirrend erlebt werden, nach expliziten, das Sinnvertrauen erneuernden Sinndeutungen Ausschau halten. Immer aber setzen die expliziten religiösen Sinndeutungen, wie sie gerade auch in der kirchlichen Kasual-

praxis zur Ausführung kommen, auf der implizit religiösen Grundierung der Alltagskultur auf. Ihre Leistung besteht darin, auch noch die Einbrüche des Ungeheuren, angesichts derer ein Handlungssinn nicht mehr gefunden werden kann, die sich also mit keiner Bedeutung oder einem Zweck, an dem wir interessiert sein könnten, mehr in Beziehung bringen lassen, in religiös begründete Sinndeutungen einzuholen.

Immer schon speist sich somit die religiöse Grundierung des Alltags vom Vertrauen auf einen Sinn, der in seiner Unbedingtheit und Unendlichkeit nicht gegeben ist, der auch nicht erfahren werden kann, sondern der ein letztlich grundloses Grundvertrauen darstellt bzw. als ein reiner, nicht intentional verfasster, sondern auf sich selbst gehender Glauben vollzogen wird bzw. vollzogen werden muss. Die religiöse Grundierung des Alltags, auf die Hermann Timm aufmerksam gemacht hat, so kann man vielleicht auch sagen, verwirklicht sich in einem alle bewussten Lebensvollzüge begleitenden Sinnvertrauen.

Aus der religiösen Grundierung des Alltags speist sich unser lebensführungspraktisch so notwendiges Sinnvertrauen. Seine Gefährdungen entspringen den verstörenden Einbrüchen in die Rhythmen und Routinen des Alltags. Gerade in ihnen muss sie deshalb in ihrer lebensführungspraktischen Bedeutung auch zur Präsenz im Bewusstsein kommen. Dass dies geschieht, dafür zu sorgen, ist die Aufgabe explizit religiöser Sinndeutungsvollzüge, wie sie die institutionalisierte Religionspraxis zur Mitteilung bringt. Dennoch möchte ich mit Hermann Timm auch schon im Blick auf die religiöse Grundierung des Alltags von der Präsenz des Religiösen sprechen. Gemeint ist damit eine in allen Erfahrungen des Lebens mitlaufende und in allen Sinnfeldern aufscheinende Erfahrung eines alle Sinnerfahrung tragenden Sinnanzuges. Es ist die Präsenzerfahrung eines ganzheitlichen und unbedingten Sinns, der in allen Sinnerfahrungen und auf allen Sinnfeldern deshalb in Anspruch genommen wird und in Anspruch genommen werden muss, weil ohne ihn jedem partikularen und bloß relativen Sinnbezug die Sinnngewissheit verlorengehe. Nur im Vertrauen darauf, dass das Ganze Sinn macht, kann das lebensführungspraktisch notwendige Sinnbewusstsein auch noch in den Einbrüchen des Sinnwidrigen und Absurden durchgehalten werden. Nur aufgrund dieser Präsenz des Religiösen, dann jedenfalls, sofern sie zu einer Präsenz im Bewusstsein wird, ist in den Zwischenfällen des Alltags und an den Sollbruchstellen der Lebensgeschichte, dann auch in den die Gesellschaft insgesamt erschütternden Einbrüchen des Absurden und Ungeheuren, die Möglichkeit einer Erhaltung und Erneuerung der Lebenssinnngewissheit gegeben.

Die Rede von der Präsenz des Religiösen markiert einen heftigen Unterschied zur Rede von der Gegenwart und Zukunft der Religionen und der Kirchen. Denn die Präsenz des Religiösen ist eine Präsenz im Bewusstsein. Für deren Erhalt und Erneuerung haben die institutionalisierten Kirchen und Religionen zu sorgen, aber sie ist nicht mit deren empirischen Vorkommen oder der Teilhabe an ihren rituellen Vollzügen gleichzusetzen. Es gibt das Religiöse nicht, so dass man darauf zeigen könnte, wie man auf ein Kirchengebäude, auf ein Kreuz, auf den Halbmond oder betende Hände zeigen kann. Die Präsenz des Religiösen ist der vorprädikative, im individuellen Gefühlsbewusstsein gegebene Sinn für den Sinn. Sie aber stiftet allen Sinnerfahrungen und Sinnerwartungen allererst ihre Verlässlichkeit ein.

Wie aber nun zeigt sich die Präsenz des Religiösen in der Alltagskultur? Zunächst, so denke ich, ist für die Einsicht zu werben, dass das Religiöse durchaus in unserem Verhalten, in unseren Interaktionen und in unseren Kommunikationen immer dann zum Vorschein kommt, wenn wir der darin sich ereignenden Sinnerfahrungen und der dabei mitlaufenden Sinnerwartungen ansichtig werden. Die Präsenz des Religiösen kommt gewissermaßen der Unterstellung gleich, dass das Ganze unseres Lebens in dieser Welt wirklich Sinn macht, obwohl dieser Sinn uns in den sinnwidrigen Ereignissen und den sinnleeren Alltagserfordernissen immer wieder entgleitet. Aber wer, so frage ich, lebt nicht aus und mit dieser Unterstellung? Alle gesellschaftlichen Prozesse in Politik und Recht, Bildung und Wissenschaft tun dies. Jeder Einzelne, sofern er morgens aufsteht und sein Tagwerk beginnt, tut dies.

Alle menschliche Kommunikation, all unser Wissen und Handeln, alle gesellschaftlichen Prozesse vollziehen sich im Medium von Sinn. Aber diesen Sinn gibt es nur, wenn das Ganze Sinn macht. Da uns aber das Ganze nie gegeben ist, lebt alle Sinngewissheit und damit auch die Zielbestimmtheit in der alltagspraktischen Lebensführung wie dann auch in den verschiedenen gesellschaftlichen Sinnfeldern vom Vertrauen in den Sinn des Ganzen. Alle gesellschaftliche Kommunikation, alles menschliche Wissen und Verhalten ist von diesem Sinnvertrauen getragen.

2. ZUSÄTZLICHE SOZIOLOGISCHE HINWEISE AUF DIE VON HERMANN TIMM ENTDECKTE RELIGIÖSE GRÜNDIERUNG DER ALLTAGSKULTUR

Der Kulturosoziologe Gerhard Schulze hat der gesellschaftlichen Differenzierung in die verschiedenen Sinnfelder und kulturellen Milieus besondere Aufmerksamkeit geschenkt.⁷ Dennoch, und das macht seine Untersuchungen zugleich religionshermeneutisch interessant, stößt auch er auf so etwas wie eine Sinngrundierung der Alltagswelt, die über alle milieuspezifischen und funktional-gesellschaftlichen Differenzierungen hinaus den Individuen ein Bewusstsein vom Sinn des Ganzen ermöglicht.

Schulze spricht freilich von »Lebensphilosophien«, in denen die Menschen sich die Sinngrundierung ihrer Alltagswelt und die eigene Stellung in ihr mehr oder weniger ausdrücklich machen.⁸ Er kann zudem von »existentiellen Anschauungsweisen« sprechen:

»Implizit enthalten die vielen situationsspezifischen Orientierungen, mit denen wir täglich unserer Arbeit nachgehen, konsumieren, Kontakte pflegen usw., eine übergreifende Auffassung darüber, wozu wir überhaupt leben. Die zahllosen aneinandergereihten und sich überlagernden Einzelaktivitäten des Alltags stehen in einem kaum bewußten, mehr gefühlten Zusammenhang mit der persönlichen Grundeinstellung zum Sinn des Lebens schlechthin. Zwar sind nur wenige Menschen dazu in der Lage, über diese Grundeinstellung spontan auf Befragen Auskunft zu geben, gleichwohl verfügen sie darüber. Leben bedeutet immer den Versuch, sinnvoll zu leben.«⁹

Die »persönliche Grundeinstellung zum Sinn des Lebens«, die der gesamten Lebensführung die Sinngewissheit einstiftet, ist zumeist kaum bewusst, wie Schulze feststellt. Sie ist es gerade deshalb nicht, weil wir uns auf vorreflexive Weise vom Sinn getragen wissen. Schulze fügt hinzu, es seien »nur wenige Menschen dazu in der Lage, über diese Grundeinstellung spontan auf Befragen Auskunft zu geben«. Von einer »Grundeinstellung zum Sinn des Lebens« ist gleichwohl zu reden, eben weil es sich um eine Form des Bewusstseins handelt. So ist die Schlussfolgerung naheliegend, mit der auch der

⁷ GERHARD SCHULZE, Die Erlebnisgesellschaft. Kulturosoziologie der Gegenwart, Frankfurt am Main/New York ²1992.

⁸ SCHULZE, a. a. O., 112-123. »Lebensphilosophie bezeichnet im Rahmen dieser Untersuchung eine Bedeutungsebene persönlichen Stils, auf der grundlegende Wertvorstellungen, zentrale Problemdefinitionen, handlungsleitende Wissensmuster über Natur und Jenseits, Mensch und Gesellschaft angesiedelt sind« (112).

⁹ SCHULZE, a. a. O., 232.

Kultursoziologe auf den Sachverhalt aufmerksam macht, wonach die immer partikularen, fragmentarischen, nie das Ganze der Alltagswelt umgreifenden Sinnbezüge, einen Glauben an den Sinn des Ganzen implizieren. Wenn »Leben immer den Versuch [bedeutet,] sinnvoll zu leben«, dann zeigt sich in allem bewussten menschlichen Leben die Präsenz des Religiösen.

Auffällig bleibt gleichwohl, dass Gerhard Schulze offensichtlich davon Abstand nimmt, im Blick auf die unserer Lebensführung inhärente Sinn- gewissheit von »Religion« zu sprechen. Stattdessen redet er von »Lebens- philosophien« oder von der »persönlichen Grundeinstellung«.

Der entscheidende Grund dafür scheint mir darin zu liegen, dass ihm die »Religion« mit dem kirchlichen Symbol- und Ritualsystem zusammenfällt, und religiös zu sein insofern bedeutet, im kirchlichen Verständnis gläubig zu sein. Für Schulze stellt explizit religiös zu sein eine Option dar, die man in seine Lebensführung einbauen kann, aber nicht muss.¹⁰ Zudem liegt ihm der Gedanke, dass Religion und Kirche etwas mit jener »persönlichen Grund- einstellung« zu tun haben könnten, ohne die ein sinnbewusstes Leben gar nicht möglich ist, eher fern.

Schulze sieht zwar, dass die Kirche immer noch den Anspruch erhebt, existenzielles Wissen und damit umfassende Sinnorientierungen hohen Kollektivitätsgrades zu repräsentieren. Aber er meint zugleich feststellen zu müssen, dass die Kirche und damit überhaupt die institutionalisierte Religion in der heutigen Gesellschaft keine nennenswerte Rolle mehr spielt. Das aber heißt dann für ihn, ähnlich wie Thomas Luckmann das gesehen hat, dass die kirchlich gelehrte und verkündigte Religion aufgehört hat, lebens- führungspraktisch wirksam zu sein, somit aufgehört hat, im strengen Sinne Religion zu sein. Zwar seien weit über die Kirchenspaltung des 16. Jahrhun- derts hinaus »die normativen Begriffe der christlichen Religion wie Sünde, Schuld, gute Werke, Erlösung, Vergebung im kollektiven Weltbild der Men- schen verankert geblieben«. ¹¹ Inzwischen jedoch sei dieses »metaphysisch dimensionierte Weltbild [...] zerfallen«¹². »Religiosität«, so Schulze, sei »zur Privatsache geworden«. ¹³ Und er folgert daraus: Es »verschwindet die meta- physische Dimension aus dem Leben vieler Menschen gänzlich, und wenn nicht, so begründet sie doch nicht mehr Gemeinsamkeit von Subjektivität auf hohem Allgemeinheitsniveau.«¹⁴

¹⁰ SCHULZE, a. a. O., 269.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd.

¹³ Ebd.

¹⁴ Ebd.

Damit diagnostiziert Schulze möglicherweise einigermaßen zutreffend die alltagskulturelle Randständigkeit des kirchlichen Christentums. Er erkennt jedoch die alltagskulturelle Bedeutung der kirchlichen Kasualpraxis sowie der ihnen funktional äquivalenten Lebensrituale, die mit ihrem Sinn-deutungspotenzial auf die Grenz- und Übergangserfahrungen der Lebensgeschichte bezogen sind.

Ob Menschen von der Möglichkeit Gebrauch machen, in die Begehung dieser Rituale einbezogen zu werden, mag als deren Option betrachtet werden, aber die Gründe für die Veranlassung, sie wahrzunehmen, liegen auf einer tieferen Ebene, die auch den Kultursoziologen Schulze dahin führt, die Alltagskultur als prinzipiell religiös grundiert aufzufassen. Die Marginalisierung der alltagskulturellen Präsenz des kirchlichen Christentums darf nicht allzu schnell mit dem Verschwinden der religiösen Sinn dimension aus der Alltagskultur gleichgesetzt werden.

Setzt man, Schulze durchaus folgend, an die Stelle seiner Rede von »Lebensphilosophien« die von der »Religion« in der Alltagskultur, dann unterstützt er durchaus die These von der Präsenz des Religiösen in der Alltagskultur. Auch Schulze verweist dann darauf, dass sich zwar die Religion vom dominanten kirchlichen Modell weg und hin zu einer Diffundierung religiöser Sprachen und Sinnmotive in vielfältige Symbolwelten verlagert hat. Aber auch so artikuliert sie noch dasjenige, was den Menschen letztthinsichtlich wichtig ist und somit ihnen das Gefühl für den Sinn ihres Lebens gibt. Wenn Schulze von den Bedeutungen, die Menschen bestimmten alltagskulturellen Praktiken geben, auf deren »Lebensphilosophie« zurück schließt, dann insistiert er im Grunde darauf, dass Literatur und Kunst, Film und Disko, Fußballstadien und Theater auch religiös relevante Erfahrung von Lebenssinnerfüllung gewähren.

Was diesen alltagskulturellen Sinnwelten und Praktiken dabei keineswegs fehlt, ist die metaphysische Dimension. Es bleibt allenfalls die gesellschaftsintegrative Allgemeinheit und Verbindlichkeit defizitär, vielleicht auch die persönliche Nachhaltigkeit. Aber dies ist eben ein Kennzeichen der modernen Kultur überhaupt. Nicht nur auf der Ebene der Funktionssysteme und ihrer Expertenkulturen ist die Gesellschaft hochgradig ausdifferenziert und mobilisiert. Sie ist es ebenso in ihren Alltagswelten. Auch in ihnen bewegen wir uns in einer Vielfalt von Sinnfeldern. Sie differenzieren sich nach individuellen Präferenzen und erfahren ihre Verallgemeinerung eher milieuspezifisch. Die metaphysische, religiöse Dimension der Alltagskultur muss deshalb jedoch nicht verlorengehen. Sie kann in einer populären Eventkultur auch andere als institutionell getragene Medien ihres Ausdrucks

finden. Es bilden sich außerdem immer wieder neue religiöse Bewegungen und Gemeinschaften, die in eine lebhafte Konkurrenz zueinander treten.

Schließlich gilt es, darauf hinzuweisen, dass die metaphysisch-religiöse Dimension auch durch das traditionelle kirchliche Symbol- und Ritualsystem einschließlich vieler säkular-religiöser Äquivalente alltagskulturell vorkommt und an ihm insbesondere in den Grenz- und Übergangserfahrungen der Lebensgeschichte partizipiert wird. Das eben macht die alltagsreligiöse Bedeutung der kirchlichen Kasualpraxis aus, dass sie für viele Menschen ihre sinnstiftende Kraft an den Passagen und Übergängen in der individuellen Lebensgeschichte behält.

Die religiöse Sinngrundierung des Alltags muss uns freilich alltagspraktisch auch nicht immer bewusst sein. Darauf hat, deutlicher als Gerhard Schulze, Thomas Luckmann unter Aufnahme der Phänomenologie der Lebenswelt von Alfred Schütz, aufmerksam gemacht.¹⁵ Längst nicht immer geht es ja im Alltag um die Bewältigung von Grenz- und Übergangserfahrungen. Luckmann spricht von den kleinen und mittleren Transzendenzen, vor die wir uns alltagsweltlich gestellt finden. Gemeint sind unsere zeitliche und räumliche Standortgebundenheit und Begrenztheit, dann die Begegnung mit Fremdem, dem Angesicht des anderen. Auch zur Bewältigung dieser kleinen und mittleren Transzendenzen strukturiert sich unsere Alltagswelt sinnhaft auf der Basis zahlreicher Rituale und ihrer symbolischen Codierungen. Sie fangen die Irritationen auf, die ein unregelmäßiger Tagesablauf, die Konfrontation mit unseren Mitmenschen ansonsten auslösen würden. Auch dabei ist es ein symbolisch-rituell vermittelter Deutungssinn, z. B. der der Morgenzeitung auf dem Frühstückstisch, der das Sinnverwirrende der Transzendenzerfahrung (des Erwachens) abfängt bzw. in verhaltensorientierenden Deutungssinn überführt. Solche rituell-symbolische Bewältigung kleiner und mittlerer Transzendenzen gelingt, auch ohne auf die metaphysisch-religiöse Dimension auszugreifen, ohne dass Gott angerufen wird, obwohl dies wiederum auch keineswegs ausgeschlossen ist und in Bayern z. B., wo man sich ein »Grüß Gott« zuruft, nach wie vor alltagskulturell praktiziert wird.

Die religiöse Sinngrundierung ist gewissermaßen doch alltagskulturell ständig präsent. Auch Theater und Literatur, Kino und Disko, Musik und Kunst sind so in den Alltag eingelassen, dass sie ihn zugleich unterbrechen, Auszeiten gewähren, in denen sich jeweils ein symbolisches Universum aufbauen kann, das dem Alltag insgesamt seine sinnhafte Grundstruktur wie

¹⁵ THOMAS LUCKMANN, *Die unsichtbare Religion* (1967), Frankfurt am Main 1991; ALFRED SCHÜTZ/THOMAS LUCKMANN, *Strukturen der Lebenswelt* (1952), 2 Bde. Bd. 1, Frankfurt am Main 1979, Bd. 2, 1983.

unter Umständen auch eine neuen Sinn generierende Antistruktur einzeichnet. Darauf hat Victor Turner mit seiner die Transformationen der Religion in der modernen Kultur erfassenden Ritualtheorie hingewiesen.¹⁶

Zur Bewältigung kleiner und mittlerer Transzendenzen muss die religiöse Dimension des Alltags unter Umständen auch gar nicht artikuliert werden. Anders sieht es hingegen aus, wenn es zu jenen Schwellensituationen in den Zwischenfällen des Alltags kommt, die vor die großen Transzendenzen stellen. In ihnen stellen sich diejenigen Sinnfragen, die wir als die eigentlich religiösen anzusprechen auch gewohnt sind. Sie stellen sich in Erfahrungen, die die alltagskulturell in der Regel dominante Grundannahme radikal infrage stellen, dass das Leben begreifbar sei und dass wir uns mit Hilfe unserer alltagskulturellen Ritualpraktiken sinnvoll in ihm orientieren und verhalten können¹⁷. In solchen Fällen braucht es deshalb nach wie vor die Symbolisierungs- und Ritualisierungsleistungen der kirchlichen Religionskultur oder auch funktional äquivalenter Ritualpraktiken.

Der Kulturanthropologe Clifford Geertz sieht in seinen Überlegungen zur Religion als »kulturellem System« in der rituell-symbolischen Verarbeitung radikal sinnverwirrender Widerfahrnisse diejenige Leistung, die spezifisch das Religionssystem alltagskulturell erfüllt.¹⁸ Die Explikation der metaphysischen Dimension der Alltagskultur muss das Religionssystem vor allem dann erbringen, wenn es zu lebensgeschichtlichen Widerfahrnissen kommt, »für die es nicht nur keine Interpretation, sondern auch keine *Interpretationsmöglichkeit* gibt.«¹⁹ Dann braucht der Mensch die religiöse Symbol- und Ritualkultur mitten in seinem Alltag: »an den Grenzen seiner analytischen Fähigkeiten, an den Grenzen seiner Leidensfähigkeit und an den Grenzen seiner ethischen Sicherheit.«²⁰ Wie umzugehen sei mit »Verwirrung« und »Lei-

¹⁶ VICTOR TURNER, Vom Ritual zum Theater. Der Ernst des menschlichen Spiels, Frankfurt am Main/New York 1989.

¹⁷ Auf diese »Kehrseite von Unalltäglichem«, wie sie sich an den Grenzen des Alltäglichen zeigt, weist BERNHARD WALDENFELS hin: Vgl. BERNHARD WALDENFELS, Alltag als Schmelztiegel der Rationalität, in: DERS., Der Stachel des Fremden, Frankfurt am Main 1990, dort 193: »An den Grenzen der vertrauten Welt lauert Unbekanntes und Unverfügbares, das uns verlockt und bedroht, und beides oft in einer delikaten Mischung aus Überraschendem und Übermächtigem. Dies betrifft in erster Linie die Entstehung, Wandlung und Gefährdung der individuellen und kollektiven Lebensordnungen selber, nämlich Geburt, Geschlechtsreife, Krankheitsfälle, Traumflüge und Tod sowie Stadtgründung, Kriege und Revolutionen, Weltentstehung, Naturkatastrophen.«

¹⁸ CLIFFORD GEERTZ, Religion als kulturelles System, in: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt am Main 1987, 44-95.

¹⁹ GEERTZ, a.a.O., 61.

²⁰ Ebd.

den«, wie mit dem »Gefühl eines unauflöslichen ethischen Widerspruchs«, darauf eine Antwort zu geben, diesem Anspruch muss »jede, auch die »primitivste« Religion irgendwie genügen.«²¹

Es stellt denn auch zu Recht gleichsam den Common Sense der Religionssoziologie seit Max Weber dar, dass das Religionssystem in der modernen Kultur gar nicht mehr alle alltagskulturellen Sinnwelten mit seinen Symbolen und Ritualen überformen kann und muss. Die alltagskulturelle Präsenz des Religiösen muss aber immer noch dort ausdrücklich werden, wo es um die Symbolisierung der großen, lebensgeschichtlichen Kontingenzen und Transzendenzen geht.

Religion macht, wie Max Weber meinte, die Sinn Ganzheit der Welt vorstellig. Sie erbringt die Kosmisierung der sozialen Gefüge bei Peter L. Berger. Sie bietet nach Niklas Luhmann Formeln für die Bestimmbarkeit des Unbestimmbaren an. Sie bewältigt schließlich Kontingenzen, die nicht mehr in Handlungssinn reintegrierbar sind, sondern nur durch die symbolisch-rituell ausgearbeitete Kultur einer Praxis ihrer Anerkennung bearbeitet werden können, wie Herrmann Lübke meint. Immer sieht die Religionssoziologie das Religionssystem in unseren alltagskulturellen Sinnkodierungen dort in Funktion treten, wo die Alltagswelt in der Erfahrung von Abbrüchen und Umbrüchen fraglich wird, also an den Schnittstellen der verschiedenen Sinnwelten, vor allem in den riskanten Übergängen der Lebensgeschichte. Die Leistung spezifisch religiöser Symbolisierungen wird darin gesehen, dass sie sowohl die Zufälligkeit sinnwidriger Erfahrungen von Leiden und Ungerechtigkeit, in ihrer faktischen Unumgänglichkeit anzuerkennen erlauben, als sie auch den Einspruch gegen diese Erfahrungen artikulierbar machen, christlich-theologisch formuliert: die Artikulation der Sünde wie die Hoffnung auf Erlösung.

Die der religiösen Symbolisierung eigentümliche, antinomische Struktur ist freilich von den genannten Religionssoziologen nicht immer hinreichend thematisiert worden. Auf sie aufmerksam zu machen, dürfte denn auch eine spezifische Herausforderung für eine Theologie sein, die nach einer vom Selbstverständnis des christlichen Glaubens inspirierten Erschließung der alltagsweltlich gelebten Religion sucht.²² Eine solche Religionstheologie kann deutlich machen, wie die christliche Religion Kontingenz in Notwendigkeit überführt, etwa indem sie Krankheit als prinzipielle Störanfälligkeit unserer

²¹ Ebd.

²² Darauf hat auch HENNING LUTHER treffend hingewiesen: Schwellen und Passagen. Alltägliche Transzendenzen, in: DERS., Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 212–232.

irdischen Leiblichkeit verstehen lässt, Sterben als Widerfahrnis unserer Endlichkeit, Ungerechtigkeit als Resultat des in die *Conditio humana* fallenden Selbsterhaltungstrebens. Das ist jedoch nur ihre eine Stoßrichtung. Eine solche Religionstheologie zeigt ebenso, wie die christliche Religion in die kontingenzverarbeitenden Deutungszuschreibungen zugleich immer auch eine Reflexionskehre einbringt. Sie tut dies, indem sie in der Perspektive der Rechtfertigung bzw. des Reiches Gottes die Symbolisierung eines alles umgreifenden Sinnganzen anbietet. Von ihm her ist der Widerspruch gegen die Erfahrungen von Endlichkeit und Ungerechtigkeit möglich. Er stellt so die Grundannahme wieder her, dass die sinnwidrigen Züge dieser Welt insgesamt keineswegs eigen sind und sie überwunden werden können: »Wir sind zwar gerettet, doch auf Hoffnung. Die Hoffnung aber, die man sieht, ist nicht Hoffnung; denn wie kann man hoffen auf das, was man sieht?« (Röm 8, 24).

Nur weil die christliche Religion im Aufbau ihrer symbolischen Sinnwelt nicht allein die Praxis der Anerkennung von Kontingenz ist, sondern von ihrem Entwurf eines Sinnganzen her zugleich den Widerspruch zu ihr symbolisiert, kann ihrer Ritualpraxis immer auch die Generierung von Antistrukturen zu einer in ihrer Faktizität und Endlichkeit sich beruhigenden Alltagskultur zugeschrieben werden. Den Anomieerfahrungen setzt sie Rechtfertigungszusagen, Erlösungs- und Heilshoffnungen entgegen.

In dieser Gestalt ist die kirchlich-christliche Religion heute immer noch die in der Alltagskultur präsekte Religion. Sie ist die Religion auch der Alltagskultur der Menschen mit ihren an den Krisen und Wenden des Lebens- und Jahreszyklus angelagerten Lebensritualen. In der Teilnahme an diesen Lebensritualen, zu denen als eines ihrer wirkungsmächtigsten nicht zuletzt das Weihnachtsfest gehört,²³ lassen die Menschen sich einbeziehen in die Lebensdeutung der christlichen Religion. Es wird dabei, immer wieder, bei Gelegenheit, für die beteiligten Menschen selber diejenige religiöse Grundierung ihres Alltags explizit, die das christliche Symbolsystem auf spezifische Weise artikuliert.

Die kirchliche Religion macht den Menschen ihre alltagskulturelle Vorzüglichkeit heute jedenfalls am ehesten mit den Ritualen im Lebenslauf, an den lebensgeschichtlichen Passagen und Übergängen erkennbar. Sie hat allerdings auch darauf kein Monopol. Zudem sind die Abgrenzungen von den kleinen und mittleren Transendenzen in der Alltagswelt fließend und damit auch von der Vielfalt der Symbolwelten, die in der Alltagskultur das Leben der Menschen strukturieren. Auch das große Kino entwirft Lebensdeutun-

²³ Vgl. MATTHIAS MORGENROTH, *Weihnachts-Christentum. Moderner Religiosität auf der Spur*, Gütersloh 2003.

gen, die eine vertiefte Selbstbegegnung ermöglichen.²⁴ Auch die Werbung arbeitet mit Mythen, die Lebensvorstellungen und -einstellungen generieren, Stimmungen und Motivationen in den Menschen hervorrufen, die sie glauben machen, dass ihre Vorstellungen von der Wirklichkeit mit dieser selber übereinstimmen.²⁵ Auch das Erlebnis einer Theateraufführung kann den Alltag so unterbrechen, dass die, die sie lebhaft mitgemacht haben, mit anderen Augen wieder in ihn zurückkehren.²⁶ In dem allem liegt die Möglichkeit von sinnerfüllenden Erfahrungen, die uns nicht nur von »Lebensphilosophien« reden lassen sollten, sondern auch von Alltagsreligion. Die alltagspraktisch relevante Kultur lebensgeschichtlicher Sinndeutung ist Religion in der Alltagskultur, sei sie nun von größerer oder geringerer Transzendenzspannweite. Für sie der Theologie die Augen geöffnet zu haben und religionssoziologisch angereicherte religionshermeneutische Studien zur Aufgabe einer Theologie als Religionstheologie erklärt zu haben, bleibt das große Verdienst Hermann Timms.

²⁴ Vgl. WILHELM GRÄB u. a. (Hg.), »Irgendwie föhl ich mich wie Frodo ...!« Eine empirische Studie zum Phänomen der Medienreligion, Frankfurt am Main u. a. 2006; INGE KIRSNER, Erlösung im Film. Praktisch-theologische Analysen und Interpretationen (Praktische Theologie heute, Bd. 26), Stuttgart 1996; MARTIN AMMON/ECKART GOTTWALD (Hg.), Kino und Kirche im Dialog, Göttingen 1996; GEORG SEESSLEN, Kino der Gefühle. Geschichte und Mythologie des Film-Melodrams. Reinbek 1980; DERS., Das Kino und der Mythos, in: EvErz 44, 1992, 537–549.

²⁵ Vgl. JO REICHERTZ, Religiöse (Vor-)Bilder in der Werbung. Zu Anzeigen von Benetton, Kern und Diesel, in: medien praktisch (1994) H.2, 18–23; ECKART GOTTWALD, Your own rhythm? – Kritische Beobachtungen zur Darstellung von Religion und Kirche in der ›Emma, in: LUTZFRIEDRICHS/MICHAEL VOGT (Hrg.), Sichtbares und Unsichtbares. Facetten von Religion in deutschen Zeitschriften, Würzburg 1996, 205–221.

²⁶ Vgl. ERIKA FISCHER-LICHTE, Ästhetische Erfahrung als Schwellenerfahrung, in: JOACHIM KÜPPER/CHRISTOPH MENKE (Hg.), Dimensionen ästhetischer Erfahrung, Frankfurt am Main 2003, 138–161.