

Magdalene Bußmann

Christlich-kirchlich distanzierte Religiosität - Hinweise zum Problem : Alltagsreligiosität bei Frauen

0. Vorbemerkung

Die folgenden Ausführungen verstehen sich *nicht* als allgemeingültige Aussagen zum Problem: distanzierte Religiosität, sie sind ganz bewußt aus *Frauenperspektive* formuliert und auf *Fraueninteresse* bezogen, obwohl die angesprochenen Fragen keine *frauenspezifischen* sind und keine, die nicht aus anderer Perspektive (z.B. der Symboldidaktik) bereits angesprochen sind.

Hier soll deutlich gemacht werden, daß die *allgemeinen* Probleme der Glaubensstradierung, der Symbolvermittlung, der religiösen Identität... eine Spezifizierung und Dimensionierung erhalten, wenn diejenigen, um deren Probleme es geht, Subjekte des Anfragens, des Beschreibens, des Neudeutens werden. Die *Frauenperspektive* in Theologie und Kirche kann nicht länger als nebensächliche in der Männerperspektive nur mitgemeint sein; sie muß eigens bewußt gemacht, benannt und lebenspraktisch verdeutlicht werden.

1. Christliche Religion und Kirche - kein "Lebensraum" für Frauen

"In Theologie und Kirche dominiert eine von Männern geschriebene (und ausgelegte) Bibel. / Ein männlicher Gott / ein männlicher Jesus / eine männliche Denkweise / und es fällt vielen Frauen zunehmend schwerer, sich damit abzufinden und sich damit zu identifizieren."¹

Diese Aussage von E. Moltmann-Wendel umschreibt das Unbehagen, die Unzufriedenheit, das Fremdsein zahlreicher Frauen in und mit der Kirche. Denn deutlich wird in dieser kurzen Kritik, daß Frauen in der Kirche nicht als eigenständige Subjekte präsent sind, daß sie ihre religiöse Identität aus "zweiter Hand" gewinnen von einer Theologie und deren pastoral-kirchlicher Ausformung sowie deren sprachlicher und symbolischer Ausformulierung, die einseitig von (zölibatären) Männern vorgenommen wurde und wird.

Diese Situation, daß Frauen in Kirche und Religion keine "eigenen Menschen"² sind und daß sie aus diesem Status des "Gottes-Zweite-Garnitur-Seins" Konsequenzen ziehen, wird zunehmend zum Problem für die Kirche, deren Amtsträger, aber auch für kirchliche Sozialisationsformen; denn der schweigende Auszug der Frauen aus der Kirche läßt auch das treueste Potential der Kirchenmitglieder, die Frauen eben, zusammenschrumpfen.

1) E. Moltmann-Wendel, Feministische Theologie, in: Feministische Theologie - Praxis. Ein Werkstattbuch, Ev. Akademie Bad Boll, 1981, 24; "f" entspr. Zeilenumbruch im Orig.

2) Buchtitel von E. Moltmann-Wendel, Ein eigener Mensch werden. Frauen um Jesus, Göttingen 1980.

Diese Tatsache - seit den 70er Jahren in pastoral-theologischen, -soziologischen und -statistischen Umfragen und Analysen immer wieder konstatiert³ - macht deutlich, daß Kirche bzw. Gemeinde für zahlreiche Frauen kein Ort mehr ist, an dem es um Fragen und Probleme geht, die sie als Frauen unmittelbar und existentiell angehen, daß im Kontext von christlichem Glauben und Religion Frauen keine mündige, gläubige Identität gewinnen können, durch die Sinnkonsistenz und Handlungskompetenz für den alltäglichen Lebenskontext gewährleistet werden. Das Gegenteil ist der Fall: Kirche, christliche Tradition und Gemeinde werden für Frauen in zunehmendem Maße zu patriarchal dominierten, frauen- und sexualfeindlichen Institutionen, die ein Subjektwerden von Frauen aufgrund ihrer moralischen, dogmatischen und machtförmigen Normen nicht zulassen - Frauen ziehen die Konsequenzen und verlassen diese frauenfeindlichen Lebensräume.

Ursachen und Gründe für den Exodus der Frauen aus Religion und Kirche sind in erster Linie im Feminismus als politisch-gesellschaftlicher Frauenbewegung zu finden. Dessen Anliegen kann als gegenkulturelles "pattern" zur männerorientierten, konkret erfahrbaren Lebenswelt beschrieben werden. Catharina Halkes umschreibt das Anliegen des Feminismus folgendermaßen:

"1. Er beinhaltet eine fundamentale und radikale Befreiung von Frauen zu autonomen Menschen; er ist also ein (sozial-)psychologischer Prozeß.

2. Er setzt eine genaue Analyse der sozialen und wirtschaftlichen Faktoren voraus, die bei der Unterdrückung der Frauen im Spiel (gewesen) sind; er ist auch ein sozialer und ökonomischer Prozeß.

3. Feminismus lehnt sich gegen die einseitig maskuline Kultur auf; er ist damit eine Form von Kulturkritik."⁴

Die Phänomene und Probleme, die sich unter den Schlagworten: kirchlich-distanzierte Christlichkeit (N. Mette), Tradierungskrise des Glaubens (E. Feifel/W. Kasper)⁵, Glaube und Identität (H.-J. Fraas)⁶, bürgerliche Religion (J.B. Metz)⁷ artikulieren, sind ebenfalls von Bedeutung, um das Phänomen "kirchlich-christlich distanzierte Religiosität bei Frauen" zu charakterisieren.

Denn kein grundsätzlicher Exodus aus *jeder* Form von Religiosität ist seitens der Frauen zu konstatieren. Abgelehnt werden kirchlich-christlich vermittelte Inhalte, Werte und Kompetenzen, da sie nicht länger "comfort and challenge", "Trost und

- 3) G. Schmidchen, Was den Deutschen heilig ist. Religiöse und politische Strömungen in der Bundesrepublik Deutschland, München 1979; ders., Die Situation der Frau. Trendbeobachtungen über Rollen- und Bewußtseinsänderungen der Frauen in der Bundesrepublik Deutschland, Berlin 1984.
- F.X. Kaufmann, Kirche begreifen. Analysen und Trends zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg/Br. 1979; A. Feige (Hg.), Erfahrungen mit der Kirche. Daten und Analysen einer empirischen Untersuchung über Beziehungen und Einstellungen Junger Erwachsener zur Kirche. Ein Beitrag zur Soziologie und Theologie der Kirchenmitgliedschaft in der Bundesrepublik Deutschland. Ein Forschungsauftrag der Evangelisch-lutherischen Landeskirche in Braunschweig, Hannover 1982; ders., Kirchnaustritte. Eine soziologische Untersuchung von Ursachen und Bedingungen, Gelnhausen/Berlin 1976.
- K. Forster (Hg.), Religiös ohne Kirche? Mainz 1977.
- N. Mette, Kirchlich distanzierte Christlichkeit. Eine Herausforderung für die praktische Kirchentheorie, München 1982.
- 4) C. Halkes, Maria, die Frau. Mariologie und Feminismus, in: W. Schöpsdau (Hg.), Mariologie und Feminismus, Göttingen 1985, 42 - 70, 44.
- 5) E. Feifel/W. Kasper (Hrsg.), Tradierungskrise des Glaubens, München 1987.
- 6) H.-J. Fraas, Glaube und Identität. Grundlegung einer Didaktik religiöser Lernprozesse, Göttingen 1983.
- 7) J.B. Metz, Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums, Mainz 1980.

Herausforderung⁸ als lebensqualifizierende, sinnkonstituierende Basiskategorien vermitteln. "Kompetenzen", die die christliche Religion für Frauen vermittelt, gelten als antiemanzipatorisch, da sie ein Frauenideal produzieren, das durch die Eigenschaften: aufopfernd, dienend, häuslich, gefühlsbetont, liebevoll... umschrieben werden kann, durch das Frauen auf die Rolle der Hausfrau und Mutter fixiert werden, das Frauen als eigenständige, mündige, ihr Leben selbst bestimmende Menschen nicht vorsieht.

Parallel dazu artikulieren sich Kritik und Anfragen der Frauen, die ins Zentrum christlicher Theologie zielen und die sich in der Gottesfrage wie in einem Prisma bündeln:

Frauen ist es mit sexistischer Begründung untersagt, Transzendenzerfahrungen in eigener Kompetenz zu machen. So lange die "letzte" Wirklichkeit, die Gott genannt wird, trotz aller Hinweise auf das Analogia- und via negationis-Prinzip in Bezug auf die religiöse Sprache, nur in männlichen Gottesbildern ausgedrückt werden darf, so lange das Weibliche keine *analogiefähige Ausdrucksform für die göttliche Wirklichkeit* sein darf, gleichberechtigt und gleichwertig neben der männlichen, so lange bleiben alle Reden von "communio und participatio" als ekklesiologischen Grundprinzipien⁹ für Frauen verdächtig und unglaubwürdig. Denn ihr Frausein wird dabei als zweitrangige Form des Menschseins bewertet wird, das keine angemessene menschliche Ausdrucksform der göttlichen Wirklichkeit sein darf. Folglich sind Frauen auch in der Gemeinde in Bezug auf Ämter und Aufgaben - trotz aller gegenteiliger Beteuerung der Männer, die die Kriterien der communio und participatio bestimmen - nicht gleichwertig und gleichberechtigt.

Frauen sind auf der Suche nach einer neuen Form von Religiosität, in der "Trost und Herausforderung" als stimulierende Grundprinzipien für religiöse Identität vermittelt werden. Sie suchen nach einer Kirche als Gemeinde von "sisterhood"¹⁰, die auch die Brüder nicht ausschließt, in der von Gott mit "100 Namen"¹¹ gesprochen werden darf, in der nicht rigide Formen von Exkommunikation und "konfessioneller Blockbildung"¹² echte Gemeinschaft aller christlichen Menschen verunmöglichen.

Im folgenden möchte ich versuchen, diese oben skizzierte Unzufriedenheit an und mit der Kirche sowie den durch sie vermittelten christlichen Traditionsstücken ein wenig näher aufzuschlüsseln und unterschiedliche "Typen" distanzierter bzw. "emigrierter" Kirchlichkeit bei Frauen aufzuzeigen.

8) Vgl. dazu C. Halkes, Über die feministische Theologie zu einem neuen Menschenbild, in: E. Moltmann-Wendel (Hg.), Frauenbefreiung. Biblische und theologische Argumente, München 1978, 187.

9) N. Mette, Kirchliche Strukturen und Vermittlung des Glaubens, in: Feifel/Kasper (s. Anm. 5), 139 - 166, 142.

10) Vgl. dazu M. Daly, Jenseits von Gottvater, Sohn & Co. Aufbruch zu einer Philosophie der Frauenbefreiung, München 1980, bes. Kap. 5: Die Bande der Freiheit. Schwesternschaft als Antikirche, 153 - 176.

11) Vgl. dazu D. Sölle, Gott - Mutter von uns allen, in: Orientierung 49 (1985), 37.

12) Vgl. dazu H. Meyer-Wilmes/P. Lengsfeld, Partnerschaft von Mann und Frau - auch in der Kirche?, in: P. Lengsfeld (Hg.), Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch, Stuttgart 1980, 417.

Im weiteren werde ich, ausgehend vom Begriff "Alltagsreligiosität"¹³, einem hier unkonturierten, wissenschaftlich nicht "definierten" Begriffsansatz, aufzeigen, daß und wie der konkrete Alltag zur Folie einer (unreflektierten) Religiosität wird (werden kann), die sich nicht (mehr) als christliche bestimmen läßt (lassen will).

Anschließend will ich das Problem anschneiden, ob diese Ansätze von Alltagsreligiosität Hinweise enthalten auf eine Basis, die sich in fundamentalen theologisch-kommunikativen Kategorien explizieren läßt. Die nachfolgenden Überlegungen sind lediglich als "Prolegomena" zu einem Forschungsprojekt über Alltagsreligiosität von Frauen und Mädchen zu verstehen, an dem ich zur Zeit arbeite. Diese vorliegenden vorläufigen Ausführungen basieren auf Gesprächen und Interviews mit Frauengruppen; sie lassen bereits Trends erkennen, ohne jedoch - im statistischen Sinne - repräsentativ zu sein.

2. Typen "distanzierter bzw. emigrierter" Kirchlichkeit bei Frauen

2.1 Als *erste* Gruppe sind die Frauen zu nennen, deren Religiosität ich als inhaltsleer und "verschwommen" bezeichnen möchte.

Religiöse Inhalte, Probleme und Kompetenzen können nicht benannt werden - außer in den angerenteten Formen von Katechismus- und Bibelwissen, wie es im Religionsunterricht der "Volksschule" vermittelt wurde. Für eine eigenständige Auseinandersetzung mit religiös-kirchlichen Themen und eine qualitative altersspezifische Vertiefung fehlen Interesse und Motivation; Kirche und Religion haben mit dem konkreten Alltagsleben dieser Frauen insofern nichts zu tun, als in den "religiösen Versatzstücken" kein Platz für konkrete Erfahrungen und deren Bewältigung ist. Freilich sind diesen Frauen auch kaum Kompetenzen vermittelt worden, ihren Alltag auch in nicht-religiösen Bereichen konstruktiv zu gestalten.

Religiosität bzw. christlich-moralische Erziehung kommen dann zum Ausdruck, wenn konkrete Probleme des Zusammenlebens im privaten oder öffentlichen Bereich zur Diskussion stehen: Wie verhalte ich mich in bestimmten Situationen? Wenn ein moralisches Urteil gefällt werden muß, wird auf sozialisierte Verhaltensstandards verwiesen: Das tut man aber nicht! Jedoch sind lediglich Sedimente einer christlich-sittlichen Sozialisation aufweisbar, die auf Wohlverhalten programmiert ist, und keine persönliche Auseinandersetzung bzw. eigenständige Urteilsbildung im Bereich der moralischen Erziehung.

Diese diffuse, christliche "background"-Religiosität wird relevant angesichts von Kontingenzerfahrungen (Krankheit, Tod, Versagen), wo Religion bzw. Gott die Lückenbüßerfunktion: "Vielleicht ist ja doch was dran" einnehmen, da angesichts einer Grenzsituation alternative Sinnkonstituenten nicht zur Verfügung stehen.

Desgleichen ist Religion dann gefragt, wenn es um die Verschönerung bzw. "Überhöhung" von Lebenssituationen geht (Feste, "Knotenpunkte des Lebens"). Kirchlich-christliche Fest- und Sakramentsrituale emotionalisieren und sakralisieren Lebenssituationen und Feiertage, ohne daß deren theologische Grundsubstanz benannt werden kann. Hier hat Religion die Funktion, den Blütenkranz zu legitimieren, für den es sonst keine Begründung mehr gibt. Diese Form von Religiosität beruht auf

13) Vgl. zum Problemzusammenhang H.A. Zwergel, Empirische Religionspädagogik und Alltags-Konzeption, in: E. Paul/A. Stock (Hrsg.), Glauben ermöglichen (FS G. Stachel), Mainz 1987, 128 - 145, 128 - 134. - Die Anregungen zum nachfolgend erwähnten Forschungsprojekt entstammen dem Arbeitszusammenhang, in dem ich mit H.A. Zwergel an der Gesamthochschule/Universität Kassel stehe.

keinen Fall auf einem mündigen, personal-verantwortlichen Glaubensverständnis, dem Religion nicht gleichgültig geworden ist. Christlichkeit bzw. Religiosität haben keine sinnkonstituierende, das Leben qualifizierende Kraft, sie programmieren Verhalten und sind sensuelle "Aufheller" für das Leben.

2.2 Für eine *zweite*, zunehmend anwachsende Gruppe von Frauen werden Religiosität und Kirchlichkeit im Leben immer weniger relevant. Religion hat keine Bedeutung mehr für die Bewältigung von Lebensproblemen bzw. für die Sinngebung von Dasein überhaupt.

In vielen Fällen haben diese Frauen eine intensive, repressive religiöse Sozialisation hinter sich, durch die sie sich unterdrückt und minderwertig fühlen. Diese internalisierten Inferioritätsgefühle werden wahrgenommen und "aufgearbeitet"; es wird die Erfahrung gemacht, daß seitens der traditionell vermittelten religiösen Normen und Sinndeutungen keine emanzipatorischen, befreienden Lebensmuster und existentiell-überzeugende, spiritueller-politische Kompetenzen vermittelt werden können.

Das Sinnangebot der christlichen Religion, so wie sie es erfahren haben, wird als frauenfeindlich, damit als nicht akzeptabel abgelehnt. Bewußt wird eine explizite Option für die "Eindimensionalität des Lebens" (Marcuse) als "gegenreligiöses" Lebenskonzept getroffen, denn Religion und Kirche funktionieren als systemstabilisierende, ideologisierende Größen; durch die Polarisierung Männer/Kirche - Frauen/Leben wird deren sexistische Grundhaltung als unausrottbar disqualifiziert.

2.3 Eine *dritte* Gruppe - die zahlenmäßig stärkste - umfaßt Frauen, die sich *noch* als Mitglieder der Kirche ansehen, die sich dort aber immer weniger beheimatet fühlen, die zunehmend mit den ihnen vermittelten Formen von Religiosität und Kirchlichkeit unzufrieden werden.

Diese Frauen machen die Erfahrung, daß das von den (zölibatären) Kirchenmännern produzierte Glaubens- und Moralangebot nicht mehr ihre Lebenswirklichkeit trifft. Sie spüren zunehmend die Diskrepanz zwischen ihren Wünschen und Hoffnungen in Bezug auf Deutungs- und Verhaltenskonzepte ihres Lebens und den Leit(d)bildern und Sinnangeboten, die ihnen verordnet werden, denn diese haben ihre biophile, transzendierende Kraft verloren und sind leer und ausgebrannt.

Die Frauen sind auf der Suche nach "alternativen" Modellen befreiender, im Erfahrungskontext von Frauen radizierender Spiritualität und Christlichkeit und wollen diese innerhalb der Kirche erleben und gestalten können. Sie wollen - frei von amtlicher "Bevormundung" - "Spielräume", aber keine Ghettos, in denen sie sich z.B. mit Themen feministischer Theologie, mit von Frauen gestalteter Liturgie, mit neuen Formen des Umgangs mit der Bibel bekannt machen können. Sie wollen sich als eine *Gemeinschaft* von Schwestern erfahren, und nicht in erster Linie als *Konkurrentinnen* in Bezug auf Männer, wie die traditionellen Sozialisationsmuster es den Frauen vermitteln. Diese Frauen wollen ganz bewußt in der Kirche ihr Frau-Sein als dem Mann-Sein gleichwertige Form des Mensch-Seins leben und zum Ausdruck bringen. Sie wollen das Sinnpotential, das Menschenbild, das christliche Religiosität fundiert, von sexistischen Verengungen und Diskriminierungen befreien und wollen diese Vision einer menschenfreundlichen, geschwisterlichen Kirche - jenseits der konfessionellen Grenzen - Wirklichkeit werden lassen.

2.4 Eine *vierte* Gruppe, die mit der dritten Gemeinsamkeiten aufweist, bilden die Frauen, bei denen das "Unbehagen" an der Kirche wächst, die aber (noch) nicht imstande sind, diese Gefühle, die sie selbst als unchristlich, z.T. sogar als sündhaft be-

zeichnen, zuzulassen. Die Unzufriedenheit kann von den Frauen auch schlecht "auf den Begriff" gebracht werden, denn das Benennen wäre ein erster Schritt dahin, das Problem zu "erkennen", d.h. es aus dem Bereich des Emotional-Nonverbalen in den des Kognitiv-Verbalen zu transferieren. Diesen "Schritt" zu vollziehen, bedarf es Geduld und vor allen Dingen verständiger, sensibler Mitmenschen; denn die Angst vor Sanktionen göttlicher oder menschlicher Art, wenn der Bereich der kirchlich-religiösen Wirklichkeit in Frage gestellt wird, ist tief internalisiert.

Mangelndes Selbstbewußtsein, das in kirchlich-gesellschaftlicher Sozialisation wurzelt und sich im "Ich bin ja nur eine Frau" ausdrückt, ist ein weiterer Hemmfaktor, daß Frauen ihre Unzufriedenheit und Kritik an Kirche und Religion nicht zu artikulieren vermögen. Sie trauen sich keine und den Männern Omni-Kompetenz zu - und das nicht nur in religiösen Fragen.

Gemeinsam mit anderen Frauen, deren Probleme in Bezug auf Religion und Kirche gleichstrukturiert sind (waren), sind diese Frauen zunehmend imstande, ihre Fragen und Kritik für sich "zuzulassen" und zu benennen, um diese dann konstruktiv und für sie emanzipatorisch "abzuarbeiten".

2.5 Diese - nach meinen bisherigen Erhebungen - grob gerasterten Gruppen von Frauen, die sich z.T. noch als religiös, aber zunehmend weniger als kirchlich-religiös verstehen, finden es für sich äußerst wichtig (bis auf die erste Gruppe), in ihrem Leben kohärente Plausibilitätsstrukturen vorzufinden bzw. zu benennen, die so etwas wie "Sinnkonsistenz" garantieren - diese Funktion übernahm bzw. übernimmt bislang die christlich vermittelte Religiosität, deren Sinnangebot in den tradierten Formen für Frauen in zunehmendem Maße brüchig und unglaubwürdig wird.

Die Frauen suchen eine Begründung und Fundierung ihrer Wirklichkeit, die es ihnen ermöglicht, das Leben als Ganzes sinnvoll und kohärent erfahren und deuten zu können und dieses sinnstiftende und -vermittelnde Potential in Kommunikation mit anderen Menschen wirklich und wirksam werden zu lassen.

An dieser Stelle möchte ich den Begriff "Alltagsreligiosität" ins Gespräch bringen, denn die Suchbewegung der Frauen scheint auf diesen Terminus hinzuzielen. Ich möchte im folgenden versuchen, den schillernden, im Kontext der christlichen Religiosität kaum rezipierten Begriff ein wenig näher zu umschreiben und zwar im Hinblick auf eine mögliche inhaltliche und funktionale Ausdeutung. Hinweisen möchte ich hier wiederum auf die "Vorläufigkeit" der hier vorliegenden Ausführungen.

3. Alltagsreligiosität - Ansätze zu einer inhaltlichen Bestimmung

Alltagsreligiosität könnte als "Kontrastfolie" gegenüber der kirchlich verordneten und definierten Religiosität bezeichnet werden, die für Frauen aus o.a. Gründen zunehmend weniger tragfähig und "sinnhaltig" wird, da Inhalte und Vermittlungsformen die Lebenswirklichkeit von Frauen nicht "ansprechen" - kirchliche Religiosität sieht Frauen als Subjekte nicht vor, denn die religiöse Sprache, die Symbole, die Moralvorschriften sind von Männern für Frauen verbindlich gemacht worden, Frauen hatten (und haben) keine Möglichkeit, die religiöse Sinnggebung und -deutung als Subjekte zu bestimmen.

An einem Beispiel möchte ich das erläutern:

Für Frauen gilt es als Sünde, sich bewußt als selbstsicher, stark, schön, gut zu definieren; die traditionellen "Frauentugenden" sind, demütig, bescheiden, unauffällig zu sein. Daß solche Verhaltensweisen keine mündigen, emanzipierten, kommunikativ-

kompetenten Menschen zur Folge haben können, liegt auf der Hand. Diese Diskrepanz zwischen traditionellen kirchlichen Sozialisationsnormen und persönlich-politischen Ansprüchen erfahren die Frauen immer ärgerlicher als unterdrückerisch und bevormundend; denn für Männer gelten andere Verhaltensweisen. Die Fixierung auf angeblich typisch "weibliche" und typisch "männliche" Eigenschaften ist eine Polarisierung, die - so wird für Frauen immer deutlicher - voll auf ihre Kosten geht in bezug auf Gleichwertigkeit und Gleichberechtigung. Die Mißachtung oder auch der Versuch der Überwindung dieser Polarisierung war (ist) dazu noch mit religiösen oder gar gesellschaftlichen Sanktionen verbunden.¹⁴

Ein weiteres Beispiel, an dem die Diskrepanz zwischen Leben und Religion deutlich wird, möchte ich an religiösen Ausdruckshandlungen festmachen: Sakramente, Symbole tragen der leib-geistigen Wesenskonstitution des Menschen Rechnung, der Mensch ist auf sinnenfällige Zeichen angewiesen, um sich ganz-menschlich mitteilen zu können. Sie machen deutlich, daß zur menschlichen Kommunikation die rein verbale Dimension nicht ausreichend ist, daß Gemeinschaft und Verständigung besonders auch im Bereich des Glaubens angewiesen sind auf Zeichen und Symbole, die das zum "Ausdruck" bringen, was Menschen in ihrer leib-geistigen Existenz angeht und betrifft. Sakramente weisen nun im besonderen Maße auf diese leib-geistige Verfaßtheit hin und bringen sie zum "Ausdruck" als sichtbare Zeichen einer im Glauben erfahrenen Wirklichkeit, in denen das transparent, fühlbar wird, was sie gnadenhaft bewirken sollen. Sie weisen "handfest" auf eine Wirklichkeit und Wirksamkeit hin, die im Glauben erfahrbar und mitteilbar ist, sich im menschlichen Miteinander auswirkt und so die "Materialität" des Heiles deutlich macht, die im fleischgewordenen Wort Gottes, in Jesus Christus radiziert.

Doch dieser Zusammenhang wird zunehmend weniger erfahrbar und nachvollziehbar: Für viele Frauen sind kirchlich festgelegte Zeichen und Handlungen inhaltsleer, lediglich rituelle Gesten, die ihre transzendierende Kraft verbraucht bzw. verloren haben. Sie sprechen Frauen in ihrem Lebenskontext nicht mehr unmittelbar an, sie geben keine Impulse für die konkrete Alltagswelt, da sie auf kirchlich vermittelte Christlichkeit bezogen und in sie eingebunden sind, welche den Zusammenhang mit dem "normalen" Leben verloren hat und damit auch keine Auswirkungen auf den Alltag mehr hervorrufen kann.

Sinngabung und Plausibilitätsstrukturen für ein Leben in Solidarität und Kommunikation mit anderen Menschen wird für viele Frauen nicht mehr durch die christlich-kirchliche Religiosität vermittelt. Dennoch finden sich Frauen nicht damit ab, ohne Sinnkonstituentien leben zu können und zu wollen. Wichtig sind für sie Transzendenzerfahrungen, die die Eindimensionalität des Lebens provokativ oder beglückend durchbrechen; wichtig sind daran diese Erfahrung selbst und die Fähigkeit, sie benennen zu können, ohne die traditionellen Begriffe wie "Gnade", "Geschenk" bzw. "Wille Gottes" strapazieren zu müssen. So kann deutlich werden, daß das Leben nicht in Banalität und Routine des Alltags nivellierbar ist, sondern daß es eingebunden ist bzw. werden kann in einen Sinnkontext, den Frauen (noch) nicht (neu) benennen

14) Vgl. dazu E. Moltmann-Wendel, *Das Land, wo Milch und Honig fließt*, Gütersloh 1985, 155 - 169. Unter den Überschriften: "Ich bin gut - Ich bin ganz - Ich bin schön" macht Moltmann-Wendel auf die individuelle und strukturelle Problematik aufmerksam, die für traditionell religiös sozialisierte Frauen darin besteht, sich selbst als gute, ganze, schöne Menschen zu akzeptieren.

können; denn die traditionellen Bedeutungen und Umschreibungen sind für sie nicht mehr einholbar. Hierhin gehört auch die Suche nach neuen Formen, Symbolen und Ausdrucksmöglichkeiten, in denen das deutlich gemacht werden kann, was für Frauen an lebensbejahendem, hoffnungsspendendem, sinngebendem Potential für den Alltag von Bedeutung ist. Zu diesen Qualifikationen werden gezählt: Solidarität, Gerechtigkeit, Gemeinschaft, Fairneß, Mitmenschlichkeit - Werte, die sich als christliche definieren lassen, die aber ihre christliche Fundierung für den Lebenskontext von Frauen weitgehend verloren haben.

Menschenkettens, Mahnwachen, gemeinsame Feiern und Mahlzeiten z.B. sind Formen "säkularer Liturgien", in denen Frauen die für sie wichtigen "Grundwerte" zeichnerhaft vermitteln wollen. Die "Grundwerte", die menschliches Miteinander als politisch-geschwisterliches qualifizieren, beruhen auf Kompetenzen und Verhaltensweisen, die zu erlernen bzw. zu aktivieren gerade für kirchlich sozialisierte Frauen problematisch ist, da sie Kommunikationsformen und Qualifikationen voraussetzen, die für diese Frauen nie relevant waren.

Über die traditionellen Sozialisationsmuster wurden sie nicht zu partner/innen-schaftlichen, gleichberechtigten Beziehungen und Verhaltensweisen befähigt, sondern zu solchen, die die Dominanz der Männer fraglos, aber nicht klaglos akzeptierten. Umlernen und Umdenken in Bezug auf die eigene Identität und deren personalpolitische Kommunikation bringt für viele Frauen Probleme mit sich, da die internalisierten Verhaltensweisen und Normen ("Ich bin ja nur eine Frau") nicht ohne weiteres aufgebbar sind zugunsten einer neuen Selbst- und Wertbestimmung, die sich als eigenständig-mitmenschlich umschreiben läßt.

Entscheidend ist für Frauen, daß das Leben als Gabe und Aufgabe interpretiert werden kann, das sie in allen menschlichen Dimensionen "herausfordert", und daß dieses Leben nicht nur hin und wieder durch "Fest- und Feiertage" in seiner gleichförmigen Alltäglichkeit unterbrochen wird.¹⁵

Wichtig ist es, dem Alltag eine Sinnkonsistenz zuschreiben zu können, die kohärent ist, die sich vermittelt in Ausdrucksformen und Kompetenzen, durch die ausdrücklich wird, daß ein Konsens von Werten und Normen einen Sinnzusammenhang gewährt und praktisch werden läßt.

Ziel für die eigene Person ist es, eine Identität zu gewinnen, die sich qualifiziert durch Kompetenz - Verantwortung - Solidarität und die erreicht bzw. angeeignet werden kann nur in Interaktion von Partner/innen, deren Wert- und Verhaltens"kodex" darin gleichgerichtet ist und die dieses als ethische Norm postulieren.¹⁶

Das Problem bei dieser formalen Beschreibung, die sich auch ja bei funktionaler Beschreibung jeder Religion in soziologischer Sicht findet, liegt darin, daß für die Frauen mit dem Stichwort "Alltagsreligiosität" der allgemeine Bezug auf Religion im Sinne von Sinnvergewisserung akzeptiert, der explizite Bezug auf kirchlich-christlich vermittelte Religiosität aber abgelehnt wird. Sie wehren sich dagegen, ihre Suche nach

15) Zur Unterscheidung von "Alltag" und "Alltäglichkeit" vgl. *Zwergel* (s. Anm. 13), 129.

16) Diese Perspektiven bestimmen auch die Theorie kommunikativen Handelns, wie sie u.a. besonders von *H. Peukert* [Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Düsseldorf 1976, bes. 320 - 323] als neue Basis einer fundamentalen Theologie postuliert werden. Es ist sicherlich nicht zufällig, daß dieses Basiskategorien einer Umschreibung für eine "neue" Kirche aus feministischer Perspektive sind, wie sie insbesondere bei *R. Radford-Ruether* [Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie, Gütersloh 1985, bes. 240 - 251: Amt und Gemeinschaft um der Befreiung vom Patriarchat willen] visioniert wird.

einer "säkularen" Religiosität als "fremdgehendes Evangelium" zu benennen, trotz aller Affinitäten und Parallelen zur christlichen Botschaft.

Damit stellt sich die Frage nach der "Basis", der theoretisch-argumentativen Begründung und Begründbarkeit einer Alltagsreligiosität als möglicher "Alternative" zur kirchlich-christlichen Religiosität. Da ich auch dazu im folgenden lediglich vorläufige Hinweise, die ich selbst hypothetisch-perspektivierend nennen möchte, geben kann, dabei auch der Terminus "Alltagsreligiosität", da als soziales Phänomen noch wenig beschrieben, als Chiffre für die unter 3. benannten Postulate und Perspektiven eingesetzt werden soll, entwickle ich diese "Basis" stichwortartig und thesehaft:

4. Grundlage bzw. Grundsubstrat einer potentiellen Alltagsreligiosität

1. Alltagsreligiosität könnte auf den unbewußt-unreflektiert vorhandenen, "abgerutschten" Sedimenten christlicher Werte und Normen beruhen, deren eigentlich christlicher Ursprung nicht mehr zur Kenntnis genommen werden kann oder will.

2. Christliche Grunddaten (Gerechtigkeit, Mitmenschlichkeit, Solidarität...) könnten in radikaler anthropologischer Rückbindung strikt interkommunikativ buchstabiert werden - die theologische Fundierung wird explizit abgelehnt. (Dann bleibt trotzdem die Frage nach der Begründung eben dieser Werte zu beantworten!)

3. Christliche Werte und Normen werden aus dem Kontext patriarchal-sexistischer Interpretation, wie sie im Christentum vorgenommen wurde, herausgelöst und in ihre ursprünglich befreiende, biophile und menschenbejahende Grundintention zurückgeführt. Dieser Prozeß äußert sich als kultur-, gesellschafts- und christentumskritischer und versucht, Sexismus als eine der "Hauptsünden" des Christentums aufzuzeigen, das diese strukturelle Schuld nur dann bekennen bzw. abbauen kann, wenn die verbal behauptete Gleichwertigkeit von Mann und Frau auch "Fleisch" wird in allen Lebensbereichen von Kirche und Gesellschaft. Frauen, die aus eigener Identität heraus diesen Prozeß voranbringen, vermitteln damit ihren Alltag und ihre Feste wieder neu mit den Grunddaten des befreienden Evangeliums und wirken zugleich im Sinne notwendiger Erneuerung kritisch auf kirchlich vermittelte Inhalte und Strukturen.

Solange Kirche und Christentum den Sexismus nicht als Grundproblem er- und bekennen, kann theologischer Feminismus keine strukturelle Liaison mit diesen eingehen - er will konkrete und theologische Hinweise geben auf die Vision einer ganzmenschlichen Theologie und Kirche und versteht sich als praktisch-politische, Ungerechtigkeit und Unterdrückung anprangernde "Frohe Botschaft" für alle Menschen.

4. Frauen leben auch Alltagsreligiosität, die in kommunikativer Lebenspraxis und in praktischem Lebenswissen den Alltag konsistent und kohärent erfahren läßt, ohne daß diese Form der Sinnggebung eigens reflektiert wird. Das Problem der Begründung von Werten und Sinnpotential, die menschliches Leben bestimmen, stellt sich erst bei entsprechenden Nachfragen. Ein lebensqualifizierendes Leitmotiv könnte so umschrieben werden: "Wir wollen anständig miteinander leben und umgehen."

5. Alltagsreligiosität als selbständige, autonome Lebensperspektive, die an einer sozialen bzw. "religiösen" Fundierung nicht interessiert ist, deren Vertreter/innen von sich und anderen allerdings gleichstrukturierte Verhaltensweisen erwarten, ohne deren moralische und kommunikative Basis in Frage stellen zu wollen. Als Leitmotiv dieser Ausprägung kann formuliert werden: "Ich respektiere Dich als Partner/in und erwarte dasselbe auch von Dir."

6. Alltagsreligiosität als "Ghetto" - selbstgewählter und gestalteter Art für Frauen -, das nicht vermittelt werden kann und soll in seiner Funktion als "Lebens- und Sinn-Nische". Der Rückgriff auf matriarchales Gedankengut und Inhalte, Inspirationen der New-Age-Bewegung, Formen von Natur- und Frauenspiritualität... bilden die Basis der gegenkulturellen und -religiösen Frauenreligiosität, die Kraft zum "Durchhalten" des Alltags vermittelt, die jedoch den Alltag wieder zu einer Kontrastfolie der Nischenreligiosität macht und umgekehrt.

Diese sechs Typisierungen scheinen mir die wichtigsten zu sein, wobei das herausforderndste Modell das (3.) feministische ist, in dem sich Kritik und Programm artikulieren in Bezug auf eine konstruktive Auseinandersetzung mit christlich-kirchlicher Religiosität.

Die Frage, ob und wie das - noch unkonturierte - Phänomen "Alltagsreligiosität" zu vermitteln ist mit kirchlich gebundener Religiosität, möchte ich zumindest stellen und eine Antwort in eine zweifache Richtung versuchen:

Einmal könnte Alltagsreligiosität, die sich verbindet mit traditionell-christlichen Werten und Normen, allerdings in einer radikal spirituell-politischen Zuspitzung, sich als innerkirchliche, kirchenkritische Bewegung äußern, deren Träger/innen die Identität von religiöser Theorie und Praxis unter hohen moralischen Anforderungen in ihrem Alltag verwirklichen. Mit Max Weber, aber nicht in seinem Sinne, möchte ich diese Menschen als "religiöse Virtuos-inn-en" bezeichnen, deren Ansprüche aufgrund ihres Niveaus lediglich für wenige Menschen relevant werden (können).

Zum anderen könnte Alltagsreligiosität in der Kirche als reformatorisches Element wirksam werden dergestalt, daß deutlicher wird, wie weit traditionell kirchlich-christliche Normen von der Lebenswirklichkeit konkret lebender Menschen entfernt sind (z.B. die kirchlich verordnete Sexual- und Ehemoral, die Hierarchisierung und Kleinalisierung der Kirche), und es können Impulse vermittelt werden, daß und wie Kirche und Religion für die Menschen und deren Alltag wieder als sinnstiftende, lebensbejahende, ganzheitliche Größen in den Blick kommen.

Um diesen Lernprozeß in Gang zu setzen, müßten allerdings kommunikative, solidarische, dialogische Kompetenzen entwickelt werden, die nicht gleichzeitig integralistisch bzw. exkommunikativ wirksam werden wollen.

5. Hinweise auf eine fundamental-theologische Basis einer potentiellen Alltagsreligiosität

Die Gefahr ist nicht von der Hand zu weisen, daß jede Form von "Alltagsreligiosität", selbst die, die sich explizit nicht als christlich-kirchlich vermittelte verstehen will, durch theologische Kategorien wieder als christliche "vereinnahmt" werden kann. Jedoch will ich hier lediglich andeuten - ohne solche "Heimholungsversuche" auch nur zu intendieren -, daß sich auch ein Konzept von Religiosität theologisch deuten läßt, das sich solchen Deutungsversuchen mit Recht sperrt. Daß gerade solche Abwehrhaltungen auch Rückfragen an traditionell kirchlich-religiös vermittelte Sozialisationsformen und -normen implizieren, bedarf wohl keiner weiteren Erläuterung.

Die Rede von Gott, die im weitesten Sinne religiöse Dimension des Glaubens, ereignet sich gerade dort, wo Menschen nach Gelingen und Sinn des Lebens fragen und auf diese Fragen gemeinsam nach Antworten suchen, durch die "Überleben" ermöglicht wird.

Selbst wenn die theologisch-religiöse Dimension dieser Sinn-Suche nicht explizit thematisiert wird, kann sie doch als Ausgriff nach einer kohärenten Sinndeutung interpretiert werden, für die im christlichen Kontext Begriffe wie "Verwiesenheit des Menschen auf Transzendenz", "Gnade", "Gott"... fungieren.

Christliche-religiöser Lebensvollzug ereignet sich dort, wo Menschen einander annehmen, wo Menschen nicht instrumentalisiert, zu Objekten der eigenen Bedürfnisbefriedigung - sei es im privaten, sei es im politischen Kontext - degradiert werden.

Die Begründung ist ausschlaggebend, die diese reziproke Solidarität als kommunikative Basiskategorie garantiert: Menschsein als Eigenwert in humanistischer, christlicher oder anderer Deutung. Alltagsreligiosität hat dann Erfahrungen zu ermöglichen und zu beschreiben, die die "Eindimensionalität" der Bewußtseins- und Lebenszusammenhänge, verursacht durch politische, ökonomische, administrative... Sachzwänge, durchbrechen und Verhalten und Begegnungen zu ermöglichen, die nicht verzweckt und der Eigendynamik gesellschaftlicher Herrschaftslogik eingepaßt sind, sondern in denen Subjektwerden von Menschen in gegenseitiger Akzeptanz und Toleranz ermöglicht wird.

Religiöses Bewußtsein im Alltag könnte sich gerade darin artikulieren, daß es über das Konkret-Faktische hinausweist, die Alltäglichkeit als die je jetzt präsente Lebensmöglichkeit transzendiert als Gabe und Aufgabe.

Dieses in Ausdruckshandlungen, Verhalten, Lebensstil zu vermitteln, durch die der Alltag als religiös (d.h. als sinnvoll, -haltig) qualifiziert wird, wäre die praktisch-politische Komponente von Alltagsreligiosität.