

Michael N. Ebertz

Milieuspezifische Kommunikation

Im Gedenken an Karl Schlemmer

◆ Rede von Gott, welche die Menschen erreichen soll, steht vor Anpassungsleistungen in den verschiedenen Milieus, wohl wissend, dass Worte und Zeichen, die in einem Milieu verstanden werden, in dem anderen zu regelrechten Sprachbarrieren werden können. Es bedarf somit der Aufmerksamkeit und Differenzierung in der Kommunikation der christlichen Botschaft, bei gleichzeitiger Suche nach einer gemeinsamen Basis. An dieser Anstrengung kommt keine/r vorbei, die/der für den Glauben Worte sucht, wenn sie sinnvoll und bedeutsam sein sollen. (Redaktion)

1. Vorentscheidungen

Um es vorweg zu sagen: Schon das Heft-Thema – „Wenn der Glaube Worte findet“ – ist eine Einengung, ist nicht voraussetzungslos und setzt Vorentscheidungen, und zwar in mehrfacher Weise:

1. für den Glauben als Kommunikation, statt als Handlung oder als Erfahrung. Dies versteht sich nicht von selbst, bevorzugen doch andere Ansätze der Religionsforschung einen erfahrungs- oder einen handlungsbasierten Religionsbegriff als Ausgangspunkt.¹ Aber auch religiöse Erfahrung drängt zur Kommunikation, will sie nicht intim und sozial irrelevant bleiben, und Handeln kann auch kommunikative Bedeutung haben oder ins Wort gehoben werden. Zumal gilt: „Nur als Kommunikation hat Religion [...] eine gesellschaftliche Existenz. Was in den Köpfen

der zahllosen Einzelmenschen stattfindet, könnte niemals zur Religion zusammenfinden – es sei denn durch Kommunikation.“² Dies gilt für die aktuelle Präsenz von Religion ebenso wie im Blick auf ihren jeweiligen Ursprung, ihre Tradierung und den in ihr gepflegten ‚Verkehr‘ zwischen dem Göttlichen und Menschlichen, in monotheistischen Religionen also Gebet, Verehrung und Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes. Darin gibt Gott, so die Gläubigen, den Menschen etwas zu verstehen, wie umgekehrt ihm gegenüber Worte gefunden werden müssen, um ihm – etwa im Lob-, Dank- oder Klagegebet – etwas zu verstehen zu geben. Und auch die missionarische Sendung, die für den christlichen Glauben zum Selbstverständnis zählt, ist freilich ohne Kommunikation nicht realisierbar. Dieses Zeugnis kann bekanntlich aber auch „ohne Worte“ gegeben und verstanden werden.

¹ Vgl. Hartmann Tyrell, Religiöse Kommunikation. Auge, Ohr und Medienvielfalt, in: Klaus Schreiner (Hg.), Frömmigkeit im Mittelalter, München 2002, 41–93.

² Niklas Luhmann, Religion als Kommunikation, in: Hartmann Tyrell / Volkhard Krech / Hubert Knoblauch (Hg.), Religion als Kommunikation, Würzburg 1998, 135–145, hier 137.

So ist eine zweite Vorentscheidung thematisch mitgeliefert:

2. für den Glauben als Wortkommunikation, wobei sowohl Inhalt (z. B. Argumente oder Poesie) als auch die mediale Mitteilungsart (z. B. Lesen, Hören, Schreiben, Sprechen) offen bleiben. Dieser Hinweis erfolgt auch im Blick darauf, dass für die christliche Glaubensvermittlung die Art der Mitteilung – wie die Christentumsgeschichte lehrt – nicht gleichgültig, sondern hochgradig normativ besetzt und somit ein Konfliktthema ist. Welche Kommunikationsmittel (Tanz, Bild, Ritus, Schrift, Predigt) sind für die Gottesverehrung zugelassen und welche nicht, mit welchen Kommunikationsmitteln ist die Treue zum Ursprung (Ritus oder Schrift oder Lebensnachahmung) und mit welchen Kommunikationsmitteln die religiöse Verbundenheit untereinander zu sichern, also zwischen den ‚Gläubigen‘? Mit welchen Kommunikationsmitteln sind die religiösen Heilswahrheiten auszulegen, die Heilmittel zu spenden und zu verkündigen? Die Reformation war zweifellos auch eine Medienrevolution, ein Kampf um das rechte Medium der Glaubenskommunikation,³ und hat schließlich – über die Druckerpresse – auch zu einer wachsenden Marktorientierung und Demokratisierung oder Popularisierung der Religion beigetragen. Kaum weniger bedeutend ist deshalb auch die Frage, wer über die jeweiligen Kommunikationsmittel und das Kommunikationsrepertoire verfügen darf (‚Schriftgelehrte‘) und wie die Bedingungen der religiösen

Kommunikation beschaffen sind. Auch die Auswahl der Worte – der Wortbilder – wird dabei entscheidend. Und ‚Gott‘ wird – bestimmte Gottesbilder werden – damit wählbar und abwählbar.

Wenn die christliche Glaubenskommunikation nicht auf Poesie, sondern auf Argumentation, auf Heilswahrheiten, setzt, dann gerät religiöse Kommunikation in ein „besonderes Verhältnis zur Wahrnehmung“⁴, geht es doch um Mitteilungen, das Verstehen und das Glauben von Unglaublichem (z. B. „Gott ist Mensch geworden“) und dabei von Sachverhalten, welche die Wahrnehmung übersteigen – „kein Auge hat es gesehen, kein Ohr gehört“ –, sich aber in der Wahrnehmung auch nicht rückversichern können. Gott ist empirisch nicht verfügbar und bedarf des – kommunikativen – ‚Amens‘ – nicht nur in der Kirche.

Auch intrakonfessionell ist die Wahl der Medien ein Konfliktthema, ebenso die Auswahl der Worte, wie z. B. die ersten Erfahrungen im englischen Sprachraum mit den neu übersetzten Texten des neuen ‚Roman Missal‘ beweisen. So fordert die neue römische Übersetzerinstruktion von 2001 („Liturgiam Authenticam“) nicht nur „eine vollständige und genaue Übersetzung der lateinischen Originaltexte des römischen Ritus und untersagt etwaige Auslassungen und Hinzufügungen“, sondern empfiehlt geradezu einen „sakralen Stil, den die Übersetzerinstruktion von 1969 ausdrücklich vermeiden wollte“⁵. Der Beobachter erkennt darin allerdings nicht nur einen binnenkirchlichen Konflikt, sondern auch eine religionsinterne Pluralisierung der

³ Hartmann Tyrell, *Religiöse Kommunikation* (s. Anm. 1), 81.

⁴ Ebd., 51.

⁵ Martin Stuflesser, *How to pray the vernacular. Überlegungen zu Fragen der Liturgiesprache am Beispiel des neuen Roman Missal in den USA*, in: *Anzeiger für die Seelsorge* 121 (2012), Heft 6, 18–22, hier 20.

Wortkommunikation, die nun auch das Top-Management der Kirche erreicht hat. In jener „Instruktion zur Übersetzung liturgischer Texte für die Feiern mit dem Volk“ von 1969 heißt es immerhin im Art. 15, dass die im Gottesdienst verwendete Sprache „die des täglichen Umgangs sein [soll], angepasst an die Gesamtheit der Gläubigen, die Kinder und die einfachen Leute mit eingeschlossen“.

3. Bemerkenswert ist, wie hier – entgegen den sonstigen innerkirchlichen Wortspielen – ein positiver Begriff der „Anpassung“ Verwendung findet.⁶ Irritierend ist allerdings für den Soziologen, zumal aus der Sicht des heutigen Forschungsstandes, die naive Annahme, die religiöse Wortkommunikation „an die Gesamtheit der Gläubigen“ – häufig auch „Volk“ genannt – adaptieren zu können. Denn jedem Religionssoziologen ist geläufig, dass religiöse Vorstellungswelten mit den unmittelbaren Lebenserfahrungen unterschiedlicher Lebenswelten, Schichten oder Milieus verbunden sind. Bereits Max Weber konnte an religionsgeschichtlichem Material zeigen, dass unterschiedliche Statusgruppen auch unterschiedliche religiöse Neigungen haben und Akzente setzen, je nachdem, was ihnen „nutzt und frommt“. Dieser Gründerfigur der deutschen Soziologie zufolge pflegten zum Beispiel „Begriffe wie ‚Sünde‘, ‚Erlösung‘, religiöse ‚Demut‘ dem Würdegefühl aller politisch herrschenden Schichten [...] nicht nur fern zu liegen, sondern es direkt zu verletzen“.

Die Beamtenschaft, so Weber, verachte spiritistischen Geisterglauben und tendiere zu jenen Formen der Religion, die sich ihrer „Brauchbarkeit als Domestikationsmittel“ empfehlen. Privilegierte Kaufleute wiederum zeigten kaum „Neigung zur Entwicklung einer Jenseitsreligion“. Und das alte Christentum sei ohnehin „eine spezifische Handwerkerreligiosität von Anfang an“. Die Intellektuellen übrigens, so Weber, suchten „eine Erlösung von ‚innerer Not‘, und daher einerseits lebensfremderen, andererseits prinzipielleren und systematischer erfassten Charakters, als die Erlösung von äußerer Not, welche den nicht privilegierten Schichten eignet“⁷. Das soziologische Konzept der „popularen Religiosität“⁸ konnte ebenfalls den Blick darauf lenken, dass Religiosität aus dem unmittelbaren sozialen Erfahrungsbereich der Handelnden, ihren Soziallagen (z.B. soziale Schichten; Berufsrollen; Geschlechtsrollen) und Sozialformen (z.B. Familie, Lokalgemeinde) mitbestimmt, also lebensweltlich gebrochen wird. Die Perspektive, unter der zum Beispiel die meisten Kirchenmitglieder Kirchliches wahrnehmen, unterscheidet sich eben qualitativ ganz elementar von derjenigen der kirchlichen Funktionsträger, wenngleich auch hier empirisch wie historisch differenziert werden muss. Anders als diese, die dazu neigen, die kirchenoffiziellen Lehren und Normen („Theologie“) als besonders relevant zu gewichten, beurteilt das „Kirchenvolk“ Religion und Kirchen primär unter dem pragmatischen Aspekt

⁶ Vgl. hierzu *Michael N. Ebertz*, Anlassgottesdienste. Anpassung statt Angleichung – Anpassung und Angleichung, in: *Heiliger Dienst* 60 (2006), 19–39.

⁷ *Max Weber*, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen ⁵1972, 285 ff.

⁸ Siehe hierzu *Michael N. Ebertz / Franz Schultheis*, Populäre Religiosität, in: *dies.* (Hg.), *Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern*, München 1986, 11–52.

der jeweils eigenen Handlungsrelevanz, erst sekundär als Objekt des Denkens und der theologischen bzw. kirchlichen Konformität. Wenn die Mehrheit der katholischen Kirchenmitglieder bis heute den Nutzen von Kirche schwerpunktmäßig darin sieht, Jahresübergänge und bestimmte Lebensübergänge rituell zu begehen, dann lässt sich diese Position zwar als „Kasualienfrömmigkeit“⁹ aufwerten und hochjubeln, aber sie ist nicht das, was die offizielle Kirche von ihren Kirchenmitgliedern erwartet. Tatsächlich ist es so, dass die Theologie und die kirchenoffizielle Denkweise dem einfachen Laien kaum zugänglich sind. Er „ordnet die Welt um sich herum (als Zentrum) zu einem beherrschbaren Feld und ist deshalb besonders an jenem Ausschnitt interessiert, der in seiner aktuellen und potentiellen Reichweite liegt. Von den Elementen dieses Ausschnitts wählt er jene, die ihm als Mittel oder Zwecke für sein ‚Nutzen und Frommen‘ dienen können, um seine Zwecke weiter zu verfolgen und um Hindernisse zu überwinden“¹⁰.

2. Rezeption

Die aktuelle Milieuforschung stößt uns, denke ich, auf differenziertere Formen religiöser Kommunikation und verweist insbesondere auf die plurale Rezeptionsseite des Kommunikationsgeschehens und dabei sowohl auf die anziehenden als auch die

abstoßenden Worte. Dies fängt schon beim Grundwort des Glaubens an und endet bei einzelnen Glaubensvorstellungen. So finden traditionelle Milieus (in der Sinus-Milieuforschung sind das z. B. die Milieus der ‚Traditionsverwurzelten‘, der ‚Konservativ-Etablierten‘) ihre Glaubensvorstellungen vor allem in solchen Beschreibungen wieder, „die Gott als kraftpendend und Schutz gewährend umschreiben und vorzugsweise biblische Metaphern aufgreifen (Quelle mit frischem Wasser, Burg). Eine zweite Beschreibungswelt, die in anderen Milieusegmenten eher zurückgewiesen wird, bezieht sich auf den Schöpfungsgedanken: Gott als wohlwollende und gleichwohl mächtige Autorität (Vater; lässt alles entstehen). Widerspruch regt sich bei Beschreibungen, die Dunkelheit oder Bedrohung thematisieren (dunkle Macht, Weltenrichter, König, der noch seine Macht erweisen wird) sowie bei ‚esoterischen‘ Assoziationen (Mutter Erde, Universum, feinstoffliche Energie, große Tiefe und Weite)“¹¹. Während also von diesen Milieus *bestimmte* Biometaphern abgelehnt werden, werden andere akzeptiert, und zwar solche, die biblisch bezeugt sind. „Noch am leichtesten“, heißt es denn auch, „fällt es Personen aus dem traditionellen Segment, die mit dem christlichen Glauben ‚wie selbstverständlich‘ aufgewachsen sind und daher die entsprechenden Sprachmuster, Symbole und Metaphern kennen und, darauf angesprochen, auch aktiv verwenden.“¹² Allerdings werden selbst bei

⁹ Johannes Först / Joachim Kügler (Hg.), Die unbekannte Mehrheit. Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben. Eine empirische Untersuchung zur „Kasualienfrömmigkeit“ von KatholikInnen – Bericht und interdisziplinäre Auswertung (Werkstatt Theologie Praxisorientierte Studien und Diskurse 6), Berlin 2006.

¹⁰ Alfred Schütz, Der Fremde, in: *ders.*, Gesammelte Aufsätze II: Studien zur soziologischen Theorie, Den Haag 1972, 53–69, hier 55.

¹¹ Matthias Krieg (Hg.), Milieustudie zh.ref.ch 2011. Lebensweltliche, religiöse und kirchliche Orientierungen im Kanton Zürich, Zürich 2012, 24.

¹² Ebd., 21.

diesen Milieus von den Soziometaphern nur diejenigen akzeptiert, die dem modernen Zivilisationsniveau jenseits der Gewaltmetaphorik, wie sie der traditionellen eschatologischen Wortkommunikation inhärent war, entsprechen.¹³

Die Zürcher Milieu-Studie, aus der die Ergebnisse genommen sind, kann zum zweiten zeigen, dass sich Personen im bürgerlichen Mainstream (in der Sinus-Milieuforschung sind das z.B. die stark familienorientierten Milieus der „Bürgerlichen Mitte“) hinsichtlich der Gottesvorstellungen „von alltagsnahen Beschreibungen besonders angezogen (wie ein Freund, hört einem zu, ist immer da, begleitend, beständig, verlässlich)“ fühlen. „Dunkles und Bedrohliches lehnen sie ab, ähnlich wie Menschen aus dem traditionellen Segment. Darüber hinaus wehren sie sich gegen Gottes-Beschreibungen, die einen allzu großen Geltungs- und Führungsanspruch ausdrücken (König, Richter, Hirte). Man führt dazu aus, dass die Menschen auf Erden selbst für Gerechtigkeit sorgen müssten und ‚nicht die Verantwortung auf Gott abschieben‘ dürften.“¹⁴ In diesen Milieus stoßen also insbesondere solche Soziometaphern auf Ablehnung, die ein Über- und Unterordnungsverhältnis zum Ausdruck bringen und von den traditionellen Milieus noch akzeptiert werden. Dies gilt auch für biblische Biometaphern, die hierarchisch konnotiert werden. Sie können die kirchliche Sprachsymbolik zwar „teilweise noch gut verstehen, aber sie benutzen sie nicht selbst, weil sie ihnen zu altmodisch und

weltfremd vorkommt. Die Bilder aus der Lebenswelt des Alten und Neuen Testaments passen ihrer Ansicht nach nicht mehr in die heutige Zeit: *„Also, ich weigere mich standhaft, mich als Schaf zu sehen.“*¹⁵

Personen aus dem sogenannten post-modernen Segment (in der Sinus-Milieuforschung sind das die „Modernen Performer“ und die „Expeditiven“) lehnen sowohl egalitäre als auch hierarchische Soziometaphern in der Gotteskommunikation eher ab: „fast schon ein bisschen banal“ (Vater, Freund, Hirte). Sie versenken sich lieber in schöne Bilder, in Traumwelten, die man nicht komplett rational durchdringen muss (Licht in der Nacht, Feuer, Flamme, Traum in den Herzen der Menschen). Einzig in dieser Lebenswelt hat auch das Dunkle seinen Platz: Es gehört zur Lebens- und Weltsicht dieser Milieus, dass man mitunter allein gelassen und auf sich zurückgeworfen ist, dass man mit dem modernen Prinzip, sein Leben selbst gestalten zu können/müssen, an Grenzen stößt.“¹⁶ In diesen Milieus betrachtet man „die kirchliche Sprache, Einrichtungen und Symbole zwar als ‚Kulturgüter‘, nimmt sie aber nicht in das eigene kommunikative Repertoire auf: Es sind eher Symbole und Metaphern aus östlichen Religionen (Buddhismus, Hinduismus), die in die Sprache dieser Milieus Einzug gehalten haben: Man spricht dort vorzugsweise von der ‚Mitte‘, der ‚Quelle‘, von ‚Energie‘, ‚zu sich selbst kommen‘, ‚mit sich eins sein‘, ‚auf dem Weg sein‘, ‚im Fluss sein‘.“¹⁷

¹³ Siehe Michael N. Ebertz, Die Zivilisierung Gottes. Der Wandel von Jenseitsvorstellungen in Theologie und Verkündigung, Ostfildern 2004; ders., Der Wandel des ‚Jenseits‘ in Theologie und Verkündigung, in: Katechetische Blätter 136 (2011), 88–95.

¹⁴ Matthias Krieg (Hg.), Milieustudie (s. Anm. 11), 24.

¹⁵ Ebd., 21.

¹⁶ Ebd., 25.

¹⁷ Ebd., 21.

Die Zürcher Sinus-Milieu-Studie enthält noch weiteres empirisches Anschauungsmaterial für unser Thema, indem sie der Frage nach der milieuspezifischen Interpretation eines zentralen biblischen Gleichnisses nachging, des Gleichnisses vom verlorenen Sohn bzw. barmherzigen Vater (Lk 15,11–32).¹⁸ Es zeigt sich: Milieuvertreter des traditionellen Segments stellen sich spontan auf die Seite des Vaters. Eigentlich neigen sie dazu, den jüngeren Sohn als Taugenichts anzusehen und sein Tun aus Gründen der Gerechtigkeit streng zu verurteilen. Denn immerhin hat er die traditionelle Ordnung massiv verletzt. Dass der Vater ganz anders reagiert, nämlich Sanktionsverzicht und statt Missachtung Mitleid zeigt, barmherzig ist und ihm verzeiht, „berührt sie sehr. Das heißt: Die traditionelle Auslegung des Gleichnisses von Gott dem Vater, dem Barmherzigen, der dem Sünder vergibt, hat bei Traditionellen einen lehrreichen, ‚heilsamen‘ Effekt. Ein anderer Aspekt ist für das Gerechtigkeitsempfinden von Traditionellen aber auch noch wichtig: ‚Ich habe gesündigt.‘ Um verzeihen zu können, gehört für Traditionelle unbedingt dazu, ‚dass der andere einsichtig ist.‘“ Erst dadurch werden die traditionelle Ordnung und die Reproduktionslogik der Traditionellen bestätigt, und sie können das Gleichnis akzeptieren, womit andere Milieus Schwierigkeiten haben.

Personen aus dem Milieu der ‚Bürgerlichen Mitte‘ nämlich haben ebenfalls einen ausgeprägten Sinn für Gerechtigkeit. Deshalb rezipieren sie die Geschichte mit hoher Ambivalenz und sind „hin- und hergerissen. Einerseits finden sie es gut und richtig, dass ein Vater seinen Kindern vergibt. Sie wissen selbst, wie oft ihnen etwas

misslingt, für das sie Verzeihung erbitten müssen. Und sie sind auch nachsichtig, wenn ihre Kinder ‚etwas ausgefressen‘ haben.“ Aber sie sind hochgradig irritiert darüber, wie der Vater agiert, was sie als Übertreibung empfinden und als Verletzung des Egalitätsprinzips und der damit verbundenen Symmetrieregeln: „Muss man dann aber gleich ein Fest feiern? In ihren Augen sollte auch dem anderen Sohn Gerechtigkeit widerfahren, ihm, der immer tüchtig und hilfsbereit ist und es dem Vater recht zu machen sucht.“ Als Familialisten verweisen sie darauf, „wie wichtig es sei, Kinder in der Erziehung gleich zu behandeln. Und sie haben oft das Gefühl, dass in der Geschichte ‚irgendwas nicht richtig läuft.‘“ Als Erziehungsmaxime können sie das Gleichnis nicht nutzen und haben somit Schwierigkeiten, das Gleichnis zu akzeptieren.

Junge Leute im postmodernen Segment („Moderne Performer“; „Experimentalisten“) zeigen Empathie für beide Söhne: „Zum einen kennen sie die Situation, dass ein ‚expeditives‘ Vorhaben auch mal misslingt, und man eingestehen muss: ‚Ich habe etwas falsch gemacht und bitte um Entschuldigung.‘ Zum anderen können sie die Eifersucht des älteren Sohnes zwar verstehen, würden sich aber in dieser Situation selbstbestimmter verhalten (z. B. sich auch etwas nehmen, oder sich auch einmal etwas gönnen).“

Befragte aus dem etablierten Segment („Arrivierte“, „Postmaterielle“) lassen sich erst gar nicht auf konkrete Aspekte ein, d. h. sie zeigen keine Neigung, sich mit dem einen oder anderen Protagonisten des Gleichnisses zu identifizieren. Vielmehr ziehen sie die Kommunikation darüber

¹⁸ Siehe zum Folgenden und zu den Zitaten ebd., 25 f.

sofort auf eine höhere, abstraktere Ebene und beginnen über Prinzipien und Werte, über Recht und Unrecht, über das Geloben von Besserung und über Maßlosigkeit zu diskutieren. In ihrem Selbstverständnis als intellektuelle Elite, „die in der Gesellschaft die Werte setzen, beziehen sie ganz klar Position: ‚Es ist völlig falsch, dass ...‘ und machen auch gleich Verbesserungsvorschläge, wie die Personen in der Geschichte ‚richtig‘ zu handeln hätten.“ Am liebsten würden sie selbstaktiv das Gleichnis neu schreiben und es dabei auch aus seinem patriarchalischen Kontext (Wo sind eigentlich die Frauen in dieser Geschichte?) ziehen.

3. Milieulogik statt Volkslogik

Erkennbar wird somit eine unterschiedliche, wenn nicht gegensätzliche Selektion von Gottesbildern und eine ebenso selektive Rezeption von Bibeltexten, die aber nicht beliebig ist, sondern einer jeweiligen Milieulogik folgt, etwa einer Reproduktions- und Affirmationslogik, einer Egalitätslogik, einer Logik der Autonomie und einer Logik der kritischen Dauerreflexion. Es gibt unterschiedliche Milieuanlüsse, eine „Volkslogik“ oder Logik der „Gesamtheit der Gläubigen“ ist nicht zu erkennen. Eine Anpassung an eine solche kann es deshalb in der Glaubenskommunikation, etwa in der liturgischen Situation, nicht geben. Und wenn eine solche „Volkslogik“ oder „zeitgenössische“ Allgemeinlogik be-

hauptet wird, entpuppt sie sich im soziologischen Blick als milieugebunden.¹⁹ Ebenso wird eine kirchenoffizielle Auslegung von Texten kaum Chancen auf allgemeine – milieuübergreifende – Resonanz haben. Sie würde selbst in eine Milieufalle tappen und damit – vermutlich ohne es zu wissen oder im naiven Glauben an eine milieuübergreifende religiöse Metasprache – für bestimmte Milieus Sprach- bzw. Rezeptionsbarrieren aufrichten. Anpassung ist gegenüber *unterschiedlichen* Milieus gefragt. Für eine milieusensible Wortkommunikation käme es deshalb darauf an, dass sich SprecherInnen und AuslegerInnen der religiösen Überlieferung der milieuspezifisch unterschiedlichen Interpretationsarten bewusst sind und sowohl in inhaltlicher als auch in stilistischer Hinsicht allen – jedenfalls all seinen situativen – Adressaten differenziert Geltung verschaffen. Die liturgische Formalsprache wird hier rasch an Grenzen stoßen und für bestimmte Milieus Sprachbarrieren errichten: „Der Herr sei mit Euch – Und mit Deinem Geiste“? – „Erhebet die Herzen – Wir haben sie beim Herrn“? – „Lamm Gottes, Du nimmst hinweg die Sünde der Welt“? – „Herr, ich bin nicht würdig, dass Du eingehst unter mein Dach“? usw.

Insbesondere Personen aus den modernen Unterschicht-Milieus (den „Hedonisten“, den „Konsummaterialisten“ oder „Prekären“) fällt es überhaupt sehr schwer, Glaubensworte ohne Scham und Peinlichkeit zu rezipieren oder gar „über ihren eigenen Glauben zu reden, weil ihnen die

¹⁹ Vgl. etwa die Beispiele in Georg Langenhorst, ‚Wörter wie die Reste von Hausmüll.‘ Gedichte unserer Zeit als Anregung zu einer zeitgenössischen Gottesrede, in: Anzeiger für die Seelsorge 121 (2012), Heft 6, 5–9. – Auch die Rede von der „Sprache der Menschen“ oder „der lebendigen Alltagssprache“ (so Karl Schlemmer, Von der Problematik einer kommunikativen Sprache in der Liturgie. Plädoyer für eine neue Sprache, in: Anzeiger für die Seelsorge 121 [2012], Heft 6, 11–14, hier 14) ist unterdifferenziert.

Sprache dafür fehlt. Die Sprache der Kirche erinnert an den Religionsunterricht in der Schule und passte schon damals nicht zu ihrer Lebenswelt. Für die Sprechweise der Kirchenvertreter (meist Angehörige der aufgeklärten Milieus) fehlt ihnen einerseits der weltanschauliche Hintergrund; andererseits kommt sie ihnen fremd und teilweise auch suspekt (esoterisch) vor²⁰ und wird von ihnen genauso abgelehnt wie der spirituelle Code der Esoterik seitens der Milieus des traditionellen Segments auf Abscheu stößt. Gott als „guter Vater“ – bekanntlich ein Schlüsselwort des Christentums – kommt ihnen kaum über die Lippen. Weshalb wohl?

4. Schutzengel statt „Vater unser“

Für die Menschen aus dem Milieu der „Konsummaterialisten“ oder der „Prekären“ wird das Leben bekanntlich zur Überlebensfrage, und der Traum vom besonderen Leben bleibt ein Traum. Sie wissen, wo sie auf der gesellschaftlichen Stufenleiter rangieren und haben ein entsprechendes „Underdogbewusstsein“; aber man zeigt das, was man hat, durchaus demonstrativ. Neben Konsum und materiellen Statussymbolen sucht dieses Milieu Unterhaltung und verachtet intellektuelle Differenzierungen als Betterwisseri und vornehmes Getue. Gesucht wird statt dessen Kraft zum Durchhalten und Überleben, hier und jetzt, d. h. ohne Langfristspektive, die man sich nicht leisten kann. Dabei kann Kirche allenfalls diakonische Helferin sein, sozial-karitativer Rettungsanker, aber von der Sozialpastoral der „Postmateriellen“ bzw. „Sozialökologi-

schen“ spüren die meisten Prekären nicht viel. Was sie neben der sozialen Zugehörigkeit zur Kirche vor Ort auch vermissen, sind religiöse Faustregeln für das Alltagsleben, religiöse Tricks und zupackende Hilfe für das Überleben. Ansonsten fühlt man sich vom kirchlichen Personal mit seinem „geschwollenen Transzendenzgerede“ und von der vereinsähnlichen Communio der Kirchengemeinden im Stich gelassen und nicht ernst genommen. Trotz Kirchenmitgliedschaft ist die Distanz des Milieus der Prekären zu den kirchenoffiziellen Heilswahrheiten und Heilsgütern sehr ausgeprägt, ebenso zur intellektuellen „Besserwisseri“ vieler (praktischer) Theologen und Theologinnen, die biographisch vorwiegend im (kleinbürgerlichen) Milieu der „Traditionsverwurzelten“, im (bildungsbürgerlichen) Milieu der „Konservativ-Etablierten“ und in den Nach-68er-Milieus der „Sozialökologen“ oder „Postmateriellen“ verankert sind.

Trotz solcher – eher defensiver – Distanzen wird man das Milieu der Prekären nicht als völlig diesseitsverbogen und transzendenzverschlossen bezeichnen können. Doch haben wir es bei diesem Milieu weniger mit einem neuen, hochgradig „individualisierten“ Typus von „Gläubigen“ zu tun, „die sich den dogmatischen Lehrsätzen und Machtansprüchen der Kirchenleitungen und der Theologie ‚stillschweigend‘ entziehen, um ihre eigenen religiösen und spirituellen Bedürfnisse auf je individuelle Art und – vor allem – in eigener Verantwortung zu befriedigen“; und für sie gilt eben auch nicht, dass sie sich „ihre eigene ‚religiöse Kompetenz‘ [...] teilweise mühsam und unter Einsatz beträchtlicher – auch finanzieller – Mittel selbst erarbeitet zu haben glauben“.

²⁰ Matthias Krieg (Hg.), *Milieustudie* (s. Anm. 11), 21.

Das Milieu der Prekären beschickt nicht die religiösen Virtuosen solcher unter anderem von Winfried Gebhardt entdeckten „spirituellen Wanderer“²¹ und setzt sich somit nicht aus Menschen mit der Neigung zu religiöser „Autogestion“ (Pierre Bourdieu) zusammen, die wir insbesondere bei den „Sozialökologischen“ und bei den „Performern“ vermuten können. Die Prekären vertreten nämlich eine „Engel-Theologie“, der das Nasenrumpfen der Repräsentanten der offiziellen Religion genauso gilt wie dasjenige der laienintellektualistischen „spirituellen Wanderer“, obwohl zum Beispiel der kircheneigene Weltbildverlag und andere fromme Verlage genau dieses – offensichtlich in der Masse ökonomisch profitable –

Milieu der Prekären nicht zuletzt mit einer Flut von Engel-Angeboten bedient. Neben „Geschenkbüchlein“ („Ein Engel beschütze dich“) sind darunter „Engel aus Ton“ mit persönlichem Schutzbrief („Ein Schutzengel zur rechten Zeit schützt vor Unannehmlichkeit!“), „Engel-Handyanhänger“ („Der kleine Kerl ist ein niedliches Schutzsymbol ...“), „Autofahrerschutzengel“ („Er wird mit den Klebepads auf seinen Sohlen einfach aufs Armaturenbrett geklebt“), ein dreiteiliges Schutzengelset (mit „Schutzengel-Zertifikat“), ein Engeltrio („Wer kann diesen Engeln widerstehen? Dem verträumten Leander, dem schlaun Gabriel und dem vorwitzigen Elias“), ein „8er-Set“ aus „Engelsflügeln“ („... fluffige Flügel-paare aus echten weißen Federn ... Einfach umwerfend ...“). Freilich sind Engel nicht nur in diesem Milieu zu Hause,²² aber bei den Prekären sind sie es doch in einer sehr handfesten Weise.

Engel dürfen im Milieu der Prekären bei bestimmten festreligiösen Anlässen (wie Weihnachten) ebenso wenig fehlen wie in ungewissen, „schicksalhaften“ Momenten des Lebens. Zudem gehören Engel in diesem Milieu gewissermaßen zur Grundausrüstung von religiösen „Instrumentarien“ zum Umgang mit solchen Lebensereignissen – Bewältigungspraktiken, die häufig von intellektueller und kirchen-offizieller Seite als „magisch“ oder „heidnisch“ stigmatisiert werden. Zur religiösen Grundausrüstung dieses Milieus, das gern – wenn es überhaupt etwas liest – zur Bild-Zeitung greift, auch zu Auto-Bild, das TV-Sendungen wie „Hausmeister Krause“, „Big Brother“ oder „Hinter Gittern – Der

Weiterführende Literatur:

Matthias Krieg (Hg.), *Milieustudie* zh.ref.ch 2011. Lebensweltliche, religiöse und kirchliche Orientierungen im Kanton Zürich, Zürich 2012. Diese Schweizer Milieustudie der Reformierten enthält wichtige Aspekte zur religiösen und nichtreligiösen, verbalen und nonverbalen Dimensionen von milieuspezifischer Kommunikation.

Michael N. Ebertz / Bernhard Wunder (Hg.), *Milieu-praxis. Vom Sehen zum Handeln in der pastoralen Arbeit*, Würzburg 2009. Die Aufsatzsammlung widmet sich insbesondere der Frage, wie die unterschiedlichen Milieus in einigen Feldern der Pastoral kommunizieren und wie dabei der Luhmannsche Kommunikationsbegriff für die pastorale Arbeit nützlich gemacht werden kann.

²¹ Winfried Gebhardt, Experte seiner selbst. Über die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts, in: Michael N. Ebertz / Rainer Schützzeichel (Hg.), *Sinnstiftung als Beruf*, Wiesbaden 2010, 33–41.

²² Vgl. Michael N. Ebertz / Richard Faber (Hg.), *Engel unter uns. Soziologische und theologische Miniaturen*, Würzburg 2008.

Frauenknast“ bevorzugt, gehört auch ein ganzes Spektrum parawissenschaftlicher Elemente etwa der Astrologie, der Parapsychologie, des Ufo-Glaubens, traditioneller „magischer“ Praktiken der Heilkunst oder des Pendelns sowie außerchristlicher Fragmente aus Hinduismus, Buddhismus, Zen oder Voodoo und eben auch der Schutzengelglaube. Obwohl man selbst keinen Zugang zum religiösen Bildungswissen hat, weil Religion und Kirche etwas ist, was sich nur andere – „die da oben“ – leisten können, etwas für Leute ist, die Zeit (und Geld) dazu haben, von denen – von der Gesellschaft, der Kirche oder einem persönlichen Gott – man sich auch in existenziellen Krisen verlassen fühlt, hat man durchaus eine „Transzendenzantenne“.

Eine spannende Frage ist, weshalb diese gewissermaßen nur bis zum „himmlischen Hofstaat“ bzw. – folgt man Dionysios Areopagita – nur zur untersten Ebene der Hierarchie der Engel reicht. Meine These, die als Antwort empirisch zu prüfen wäre, lautet, dass in diesem Milieu – ähnlich wie im Milieu der Hedonisten – negative Vatererfahrungen verbreitet, wenn nicht vorherrschend sind, die insofern auch als Plausibilitätsstrukturen des „christlichen Vatergottes“ ausfallen, zumal dieser in den letzten Jahrzehnten – auch innerkirchlich – auf das Bild des „liebenden Gottes“ reduziert wurde, kupiert um das Gottesattribut der Gerechtigkeit.²³ Zwar kann vor dem Gottesbild „die Frage nach der Richtigkeit der Darstellung überhaupt nicht gestellt werden. Wir kennen das Vorbild – die Gestalt Gottes – nicht“

und „können daher das Abbild mit dem Vorbild nicht vergleichen“, wie Moshe Barasch treffend schreibt.²⁴ Doch prüfen die Leute vergleichend das aus ihrer (sozialen) Erfahrungswelt geschöpfte Bild, ihr Erfahrungsbild, mit der (offiziell religiösen) Ikonographie auf ihre Konsonanz oder Dissonanz hin. So findet im Milieu der Prekären und Hedonisten nicht die Metapher des schützenden „Vater unsers“ Resonanz, sondern, dieses substituierend, das Bild des schützenden Engels, zumal dieses weder einen Vergleich zwischen Abbild und Vorbild noch zwischen Abbild und Erfahrungsbild zulässt. Das Bild der Engel ist gewissermaßen erfahrungsresistent und insofern spezifischen Gottesbildern – wie dem göttlichen Vaterbild – „überlegen“. So haben die Engel nicht von ungefähr in diesem Milieu gewissermaßen den unplausiblen Vater-Gott beerbt, die übermenschlichen Geschöpfe den Schöpfer. Mit dem Gott-Vater-Glauben bricht für dieses Milieu nicht die gesamte religiöse symbolische Sinnwelt zusammen. Dieser „heilige Baldachin“ (Peter L. Berger) wird vielmehr noch von den Schutzengeln gestützt, geschützt und repräsentiert – als übermenschliche Welt ohne (personalen) Gott in einer christentümlichen Tradition ohne Christus.²⁵

Aber während die religiöse Rede über die „Engel“ beim Milieu der „Prekären“ oder der „Konsummaterialisten“ für kommunikative Anschlussfähigkeit sorgt, richtet sie gegenüber anderen Milieus Sprachbarrieren auf, ja Ekelschranken. Wenn der Glaube für die einen Worte gefunden

²³ Vgl. Michael N. Ebertz, *Zivilisierung* (s. Anm. 13).

²⁴ Moshe Barasch, *Das Gottesbild. Studien zur Darstellung des Unsichtbaren*, München 1998, 18.

²⁵ Vgl. hierzu Michael N. Ebertz, *Ein Christentum ohne Christus? Was Umfragen über das Gottesbild der Deutschen offenbaren*, in: Klaus Hofmeister (Hg.), *Gott ist anders. Du sollst dir kein Bildnis machen*. Publik-Forum EXTRA 1/2007, 12–14.

hat, müssen diese nicht für die anderen hilfreich sein und umgekehrt. Milieuanpassung hier kann Milieuabstoßung dort erzeugen.

5. Anpassung und Angleichung

Der Glaubenskommunikation ist neben und mit einer solchen hochgradig differenzierten „Anpassungsarbeit“ auch eine – wie Bourdieu sagt – „Angleichungsarbeit“ aufgetragen. Diese meint etwas anderes als Assimilation, aber ebenfalls etwas anderes als Anpassung. Allerdings ist dieser zweite Begriff der „Angleichung“, „Angleichungsarbeit“, dialektisch auf die „Anpassungsarbeit“ verwiesen. Gemeint sind aufeinander bezogene und ineinander greifende Vorgänge: „Anpassungs- und Angleichungsarbeit“. Während die theologische *Anpassungsarbeit in Richtung Differenzierung* der religiösen Botschaft gegenüber „den sich ständig erneuernden und von den ursprünglichen Adressaten in ihren religiösen Interessen und ihrer Welt-

sicht grundverschiedenen Rezipienten“²⁶ strebt, muss die *theologische Angleichungsarbeit* aber auch die „Suche nach dem größten gemeinsamen religiösen Nenner zwischen den unterschiedlichen Kategorien von Rezipienten“²⁷ betreiben, um die Einheit und Gleichheit der Botschaft in und trotz aller Differenzierung und Wandelbarkeit in ihrer Treue zum Ursprung zu behaupten. „Wenn der Glaube anschlussfähige Worte findet“, wird das Theologietreiben nicht einfacher.

Der Autor: Michael N. Ebertz, geb. 1953, Dr. rer. soc., Dr. theol., Privatdozent an der Universität Konstanz, Prof. an der Katholischen Hochschule Freiburg. Publikationen: (zus. mit Monika Eberhardt/Anna Lang) *Kirchenaustritt als Prozess: Gehen oder bleiben? Eine empirisch gewonnene Typologie* (KirchenZukunft konkret 7), Berlin-Münster 2012; *Die Zivilisierung Gottes. Der Wandel von Jenseitsvorstellungen in Theologie und Verkündigung, Ostfildern* 2004; *Aufbruch in der Kirche. Anstöße für ein zukunftsfähiges Christentum*, Freiburg ²2003.

²⁶ Pierre Bourdieu, Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens, Konstanz 2000, 35.

²⁷ Ebd.