

# Kirche und Heimat im Wandel

Prof. Dr. Thomas Hengartner, Universität Hamburg

Vortrag im Rahmen der Reihe „50 Jahre Kirche Gümligen – Heimat?“ Gümligen, 6.11.2004, 19.30 Uhr

Kirche und Heimat, Religion und Gesellschaft sind eng miteinander verflochten. So löste die Entstehung der Moderne einen fundamentalen, auch religiösen, Wertewandel aus. Und die Entwicklungen der vergangenen Jahre und Jahrzehnte haben weltliche wie kirchliche Formen von Beheimatung erneut grundlegend verändert: Aus Heimat im Singular sind Heimaten im Plural, aus festen und verbindlichen Werten sind vielfältige Möglichkeiten geworden. Welche Gemeinschafts- und Identitätsformen gibt es in einer und für eine „individualisierte Gesellschaft“? Wie manifestierten sich die gesellschaftlichen Umbrüche in der religiösen Lebenswelt? Welchen Platz und welche Rolle können die Kirchen dabei einnehmen?

Fragen wie diese werden im Vortrag an ausgewählten Beispielen (u.a. zur Bedeutung von Ritualen und von Frömmigkeit, aber auch zum Stellenwert des Lokalen in einer sog. globalisierten Welt) erörtert.

Die Kirche im Dorf bleiben lassen! Nicht über die Kirchturmspitze hinaussehen.

Kirche und Heimat, und in diesem Fall das Kirchengebäude und ein örtlich-lokales Verständnis von Heimat, bilden in Redewendungen wie diesen ein untrennbares Paar. Die Kirchturmspitze als optisches Zeichen der vertrauten Umwelt und die Kirchenglocken als Signale, die akustisch den Radius von Heimat abstecken, stehen für ein Verständnis von Heimat in dem Sinne, wie es seinerzeit die reislaufenden Schweizer, die als die „Erfinder“ des Heimwehs gelten, in fremden Diensten fernab ihrer Lebenswelt empfunden haben müssen. Heimat ist so verstanden das Vertraute, der sinnliche Nahbereich, eine konkrete Größe, zu der in mannigfaltiger Form persönliche Beziehungen bestehen, ist der geographische, aber auch der soziale Ort, zu dem man sich in Bezug setzt.

Ich will das gleich weiter vertiefen – oder besser fragen, was denn heute von einem solchen Verständnis von Heimat heute noch übrig geblieben ist. Vorerst möchte ich aber noch einen kurzen Moment beim Sprachlichen bleiben: Es ist nicht ohne Pikanterie, dass „Heimat“ gerne und gerade in der Schweiz auch in bekräftigenden Formeln, um nicht zu sagen: Flüchen, auftaucht: statt mit der Faust auf den Tisch zu hauen – oder auch als Begleitung dieses Tuns – ist nicht selten ein kräftiges „Heimatland!“, „Heimatschutz!“ oder „Heimatnonema!“ zu hören, wobei Heimat in diesen Fügungen oft eine Umleitung von „Heiland“ darstellt, also vor allem auch das Gotteslästerliche im Fluchen umlenken soll auf eine andere „starke“ Größe. Auch hier also, wenn ich das etwas überspitzt deute, liegen sprechende Zusammenhänge zwischen Kirche und Heimat offen: beide werden als höhere Instanzen moralischer (und ein bisschen auch: sentimentalischer) Art, angerufen, um die eigene Aussage zu bekräftigen und zu untermauern, und beide werden ebenso fraglos „heruntergebrochen“ und integriert in den eigenen Lebenszusammenhang. Auch diesen Sachverhalt will ich heute Abend weiter vertiefen; genauer: Zusammenhänge, Übergänge und Verschiebungen zwischen dem Sakralen und dem Profanen, die Frage danach, was für Reaktionen auf die „Entzauberung der Welt“, wie das Max Weber genannt hat, gefolgt sind.

## Die „Erfindung“ von Heimat

Lassen Sie mich als erstes einen kurzen Blick auf die Geschichte des Heimatbegriffs werfen. Wir sind es gewohnt, Heimat mit einer einem emotionalen Beigeschmack zu verbinden. Anders gesagt: Heimat war (und ist) ein Begriff der polarisiert: für die einen ist Heimat eine positive, Sicherheit und Vertrautheit versprechende Größe, die mitunter auch als Kampf- und als Ausgrenzungsbegriff eingesetzt wird, für andere wiederum ist Heimat konservativ besetzt, wird assoziiert mit Enge und Engstirnigkeit, mit Folklore oder den Versatzstücken einer nationalen Emblematisierung - der Begriff ist nach deren Meinung am besten im homöopathischen Dosen oder gar nicht verwendet werden.

Dieses nach wie vor weit verbreitete Verständnis von Heimat verdankt sich – salopp und verkürzt gesprochen – zu wesentlichen Teilen den Entwicklungen des 19. Jahrhunderts. Damals war aus dem vorwiegend rechtlich gefassten Phänomen „Heimat“, das für Versorgungs- und Rechtsansprüche stand, die zu erlangen all jenen, die nicht über ein „Heimet“, also über den Besitz von Haus und Hof verfügten, allerdings gar nicht so einfach war; ein zunehmend emotional aufgeladenes Phänomen geworden. Dazu trug – wenn ich weiterhin bei einer sehr groben Skizze bleiben darf – sowohl die Identitätspolitik des jungen Nationalstaats bei, als auch die Etablierung eines Verständnisses von Hei-

mat als bürgerlich-reaktionärer Gegengröße und als Gegenbild zu den Entwicklungen der Industriemoderne. Heimat, so hat dies mein Tübinger Kollege Hermann Bausinger dargestellt, rückte also erst dann so recht ins Bewusstsein, als sie auf dem Wege war, abhanden zu kommen. Gerade meine Wissenschaft, d.h. die Volkskunde, hat damals eifrig dazu beigetragen, ein idyllisierendes Heimatverständnis und Heimatbild im Stil und Sinn eines „blumeten Tröglis“ zu etablieren. Anders ausgedrückt: In den Begriff bzw. in das moderne Verständnis von „Heimat“ ist ein Bild eingegangen, das sich explizit vom Modern-Veränderlichen, von Urbanisierung, Technisierung und Vergesellschaftung der Welt, die zunehmend zur Grundlage des eigenen Erfahrens wurde, abwandte und im Ländlich-Reliktalen Werte suchte, die das scheinbar unverrückbare (und scheinbar bessere) „Vorher“ hochhielten. Und noch einmal grob überzeichnet: Heimat etablierte sich im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert als bürgerlicher, genauer: als bildungsbürgerlicher Begriff (so nährte und rekrutierte sich gerade die Heimatschutzbewegung aus diesen Kreisen), der aber alsbald auch in der breiten Bevölkerung Widerhall fand.

Heimat blieb auch bis in die 1970er, 1980er Jahre im wissenschaftlichen wie im landläufigen Verständnis eine Größe, die als an den Raum gebunden gedacht wurde. Nun allerdings wurde Heimatqualität nicht mehr dem Raum als solchem zugeschrieben, sondern den sozialen Zusammenhängen, für die der Nahraum gleichsam exemplarisch stand. Heimat stand nun für den Ort der Familie und der Sozialisation, aber auch für das Sozialgebilde Gemeinde, zu dem sich fast zwangsläufig eine starke „symbolische Ortsbezogenheit“ und „Lokalemotionalität“ – wie dies der Soziologe Heiner Treinen genannt hatte – aufbaut. In einem vielbeachteten, aber auch umstrittenen Buch zum Heimatphänomen schlug noch Anfang der 1970er Jahre die Kulturanthropologin Ina-Maria Greverus vor, diesen sozialen Nahraum „Heimat“ zur verstehen als jenes Territorium, das Identifikation, Satisfaktion (also Zufrieden- und Geborgenheit), aber auch Schutz liefert.

Im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts begann sich dann aber die Diskussion um Heimat allmählich von der Frage nach der Kraft des Raumes abzulösen und sich mit derjenigen nach Identität zu verbinden. So wurde Heimat nicht mehr als mitunter „sentimental besetzte Kulisse“ verstanden, sondern als *Lebenszusammenhang*, als Element (der) aktive(n) Auseinandersetzung, die nicht an äußeren Symbolen und Emblemen des Heimatlichen Halt macht“ (Bausinger). Einfacher ausgedrückt: nicht mehr der *Raum* „Heimat“ stand nun im Vordergrund, sondern der Vorgang der „*Beheimatung*“ als etwas, was jede und jeder individuell vornimmt. Und genau diese aktive Praxis des Sich-in-Bezug-Setzens, womit man den Identität umschreiben könnte, hat den Heimatbegriff vorerst aus seinem engen Korsett befreit und Beheimatung zur Strategie zur Bewältigung der Gegenwart gemacht. „Heimattöne“ waren nun – wir sind in den 1970er/80er Jahren – nicht mehr nur aus einem national-konservativen Lager zu hören, sondern tauchten in neuen Zusammenhängen auf: im Mundartrock beispielsweise oder in der Mundartliteratur. Kurz: aus Heimat als ehemals verpönten Gegenstand der Gesellschaftskritik wurde eine gesellschaftskritische Größe, deren neue Bedeutung allerdings – wie hundert Jahre zuvor – auf den soziokulturellen Entwicklungen, einer Angst vor zunehmender Entfremdung von der Um- und Mitwelt, bzw. Irritationen beruhte, die durch den Verlust homogener Lebenswelten und homogener Identitätsentwürfe in einem sich beschleunigenden Wandel entstanden waren.

### **Von Heimat zu Heimaten**

Nach den eben skizzierten Entwicklungen der 1970er und 1980er Jahre war es um den Heimatbegriff vergleichsweise ruhig geworden: Sowohl in den damit befassten wissenschaftlichen Disziplinen als auch in der öffentlichen Meinung und Rede schien die Frage nach Heimat angesichts der Heterogenisierung von Wertehorizonten, der Pluralisierung von Lebensstilen und einer Fragmentierung von Lebenswelten an Bedeutung eingebüsst zu haben.

In der Tat stellte sich die Frage, welche Bezugsgröße denn Heimat abgeben könnte, angesichts weltweiter Wanderungsprozesse - von der Freizeit- über die Arbeits- bis hin zur krisen- und kriegsbedingten Migration.

Wo, so wurde gefragt, ist Platz für Heimat bzw. wo bestehen Möglichkeiten für Beheimatung angesichts Raum- und Zeitabstände überwindender Verkehrs- und Kommunikationsmittel, die soziale Bezüge und Interaktion aus ihrer geographischen Bindung, ihrem lokalen Kontext loslösen (können)?

Was – so weiter – macht Heimat aus, was bietet sich zur Beheimatung überhaupt noch an, angesichts der fast gleichzeitigen und weltweiten Verfügbarkeit von Gütern, Ideen, Wissensbeständen und Medienprodukten, das heißt sowohl einem weltweiten Zusammenrücken wie eine Annäherung an Gleichzeitigkeit?

Was kann Heimat sein angesichts der Omnipräsenz von technischen Artefakten, die Zeit raumübergreifend zur Verfügung stellen?

Was bleibt zur Beheimatung angesichts zunehmender Auflösung sowohl von Raumbindungen als auch von festen Zeitstrukturen vor allem im Bereich der Ökonomie bzw. der Arbeit?

Wer hat überhaupt noch, wer kann überhaupt noch Heimat haben angesichts neuer und sich verschärfender Ungleichheiten finanzieller, kultureller oder sozialer Art?

Heimat, so schien es, war im Zeitalter und unter dem Zeichen der Globalisierung zur *quantité négligeable* geworden, zumindest so lange, als Globalisierungsphantasien und -ängste nur um das Entstehen einer sich weltweit zunehmend uniformen gestaltenden, zunehmend internationalen Codes gehorchenden Welt kreisten.

Mit dem Ende der Moderne, so schien es während einiger Zeit, war damit auch das Ende der Heimat gekommen – eine Prognose, die sich aus heutiger Sicht, wo geradezu von einer Renaissance von Heimat, des Redens über Heimat, aber auch einer Renaissance der Aushandlung von Heimat gesprochen werden kann – als vorschnell entpuppen sollte. Ein Grund dafür ist – mit Theoretikern der sog. „zweiten, reflexiven Moderne“ wie Anthony Giddens oder Ulrich Beck gesprochen –, dass die seit einiger Zeit zu beobachtenden strukturellen Veränderungen nicht einfach als Bruch mit dem Vorher – der Moderne – zu betrachten, sondern als deren nicht-lineare, radikale Restrukturierung zu verstehen sind. Vor allem aber ist zu bedenken, dass die eben in Fragen danach gekleideten Phänomene, wie sinnvoll es denn noch sein könne, über Heimat und Beheimatung nachzudenken, zwar nicht von der Hand zu weisen sind, aber für den einzelne/die einzelne in ihrem Alltag *mehr* oder *weniger* zutreffen, d.h. *neben* dem Fortbestehen der Relevanz alltäglicher Lebensformen stehen. Das heißt weiter, dass das Globale nicht für die ganze Welt steht, sondern nur für gewisse Einflüsse, die in unterschiedlicher Intensität und Ausprägung von unterschiedlichen Orten her kommen (vgl. Hannerz 1995:71).

Der indische Kulturtheoretiker Arjun Appadurai hat in diesem Zusammenhang ein Modell entwickelt, welches die Veränderungen, die die sog. kulturelle Identität“ unter den Bedingungen der Globalisierung, d.h. durch zunehmende Mobilität von Informationen, Gütern und Menschen erfährt, beschreibbar machen soll. Appadurai widmet sich dabei unter anderem der Frage, wie denn die Größe „Raum“ unter diesen scheinbar auf *Enträumlichung* abzielenden Faktoren gefasst werden kann und unterscheidet verschiedene „Scapes“, verschiedene – bildlich übersetzt – Landschaften (im einzelnen: Ethno-, Finan[ce]-, Techno-, Media-, Ideo-Scapes). Diese einzelnen Scapes/Landschaften sind zu verstehen als unterschiedliche, grenzüberschreitende Sphären und Dynamiken, oder noch einmal anders: als verschiedene Felder innerhalb derer institutionelle und soziale Akteure miteinander vernetzt sind. Mit Blick auf das Phänomen Heimat – und damit kann ich nun auch damit aufhören, Ihnen weiter Globalisierungstheorien zuzumuten – stellt sich dabei v.a. die Frage, wie vor diesem Hintergrund „Örtlichkeit als gelebte Erfahrung“ (Appadurai) gefasst werden kann.

Es geht also um das Begriffspaar, das ich bislang zu vermeiden gesucht habe, um Globalität und Lokalität, bzw. deren smarte Kontraktion zur Fügung „Glokaliät“. Hinausgezögert habe ich das Begriffspaar global/lokal nicht nur deswegen, weil es mittlerweile zum mehr als abgedroschenen Plastikwort geworden ist, sondern vor allem auch deshalb, weil es begrifflich Einfachheit suggeriert, in Wirklichkeit aber ein ausgesprochen vielschichtiges Verhältnis bezeichnet. Vermieden schließlich als drittes, weil das Verhältnis zwischen Globalem und Lokalem gerne als zeitgenössische Variante der Geschichte von Da-

vid und Goliath beschrieben wird – d.h. Lokales wird zum Raum des Authentischen hochstilisiert und Globales demgegenüber in kulturpessimistischer Manier auf ein zunehmendes Gleichmachen bzw. Gleichwerden kultureller Entwürfe reduziert.

Und noch einen Grund gab es, zumindest auf die übereilte Nennung von Globalem und Lokalem zu verzichten: Viele der beschriebenen Phänomene sind nicht so neu, wie gerne behauptet wird. So ist das eingangs erwähnte Beispiel der Reisläuferei ein eingängiger Beleg für ein Phänomen, welches heute unter der Fügung „modernes Nomadentum“ oder „Job-Nomadentum“ verhandelt wird. Etwas genereller: Gerade die Zuschreibung von Mobilität als Signatur der Moderne und umgekehrt von Sesshaftigkeit als vormoderner Lebensform ist selbst als Produkt der Moderne zu verstehen. D.h. auch die Forderung, Mobilität und Sesshaftigkeit zusammen zu denken, ist ebenso berechtigt wie alt. Neu allerdings ist es, dabei die scheinbare territoriale Gebundenheit von Orts- und Lokalitätsvorstellungen zu hinterfragen.

Eine Studie aus dem Jahr 2003 beispielsweise, in der Heimatvorstellungen von sog. „global players“, oder noch einmal anders Neuenglisch ausgedrückt: von sog. „white collar-Nomaden“ untersucht werden, belegt nachdrücklich, wie diese Lokalität, wie sie Heimat durchaus flexibel, „ortspolygam“ wie es da heißt, aushandeln, d.h. Beheimatung immer wieder kurzfristig und gewissermaßen nach Innen gewendet herstellen – ohne Bezug auf einen für sie besonders bedeutsamen Ort.

Zugegeben: Das Beispiel ist, wie so viele in der einschlägigen Forschung, spektakulär und fern vom Alltag der Vielen. Aber auch da, wo die Mischung aus Mobilität und Sesshaftigkeit weitaus geringer ausfällt, lässt sich die Individualisierung und auch die Flexibilisierung von Heimatvorstellungen beobachten. Dass dabei dem Lokalen, dem – je unterschiedlich gefassten – Nahraum eine besondere Rolle zukommt, ist vor allem seiner Bedeutung, wie es der schwedische Sozialanthropologe Ulf Hannerz ausgedrückt hat, als „Raum der totalen sinnlichen Erfahrung“ zuzuschreiben und weniger bzw. nicht einer Qualität, die vom Ort selbst ausgeht.

Also doch David = lokal = authentisch gegen einen popanzhaften Goliath = global = Gleichmachen kultureller Entwürfe? Das Bild hat nur solange Bestand, als Identitätsbildung und Beheimatung des Individuums als etwas Nicht-Widersprüchliches, Fixes, Starres und Eindimensionales betrachtet werden. Lässt man aber das Neben- und Ineinander widersprüchlicher Erfahrungen und konkurrierender Erfahrungs- und Handlungsformen beim einzelnen zu, lässt man weiter zu, dass unterschiedliche Bewertungsmuster gerade in Fragen der Beheimatung eine besonders wichtige Rolle spielen und lässt man schließlich zu, dass die Aushandlung und Ausgestaltung von Sozialbezügen im lokalen *wie* überlokalen Kontext erfolgt, dass unterschiedlicher Lebensentwürfe, Raum- und Zeit-Bezüge nebeneinander existieren, dann wird man der Komplexität des Verhältnisses global-lokal schon eher gerecht.

Kurz: aus Heimat im Singular, genau so wie aus Identität, sind Heimaten und Identitäten im Plural geworden, situativ ausgehandelte, individuell gefasst, mitunter auch widersprüchliche Versatzstücke, die sich zu einem Patchwork zusammenfügen und sich nur im Ausnahmefall etwa an nationalen Vorgaben orientieren.

Doch wie sieht es aus mit der Verbindung zwischen Kirche und Heimat, wenn Heimat hier und dort, wenn sie auf Zeit und Abruf, wenn sie aus verbindlichen Zusammenhängen losgelöst und individuell realisiert wird? Welche Rolle kann der Kirche zukommen, wenn sich Gemeinschaftsformen aus alten Verbindlichkeiten gelöst haben und damit kirchliche Gemeinschaft weniger Entsprechung im gesellschaftlichen Werte- und Normenhorizont besitzt? Lassen Sie mich, nachdem ich versucht habe – gerade weil mein Fach für die Reflexion von Heimatfragen mit zuständig ist – Ihnen im Schnelldurchlauf und im Überblick Entwicklungen des Verständnisses und der Bedeutung von Heimat näher zu bringen, für den zweiten Teil meiner Ausführungen einen Bereich exemplarisch herausgreifen, in dem sich Kirchliches und Heimatliches, Religiöses und Weltliches überschneiden.

## Kirchtürme und die Kirche

Wenn ich im folgenden von Kirche spreche, dann beschränke ich mich bewusst auf Kirche als lokale Instanz und – verzeihen Sie mir den Anglizismus – als „matter of concern“. Als Vertreter einer Wissenschaft, die vom Menschen in seinen alltäglichen Sinn- und Lebenszusammenhängen her argumentiert, hoffe ich damit, mein Terrain nicht allzu sehr zu verlassen. *Eine* Bemerkung kann ich mir allerdings doch nicht verkneifen: nämlich die erstaunliche Betriebsblindheit, der ich im folgenden ja auch erliegen werde, der Kultur- und Gesellschaftsanalyse die darin besteht, Kirche nur als Inbegriff des Lokalen zu sehen, und damit zu *übersehen*, dass Kirchen im besten Sinn des Wortes auch „global players“ sind – global players, die übrigens bestens unter die von Appadurai eröffnete Rubrik der „ideoscapes“ einzuordnen wären, dort aber kaum auftauchen.

Wenn ich aber bei der Kirche als lokaler Instanz bleibe, dann deshalb, weil mich vordringlich die Zusammenhänge zwischen gesellschaftlicher Verfasstheit und religiöser Lebenswelt interessieren. Das Beispiel, dem ich mich nun endlich zuwenden möchte, ist das Feld von Ritual und Brauch.

### Kirchlichkeit im Wandel – Rituale in einer entzauberten Welt

Rituale bilden ganz allgemein willkommene Versatzstücke auf der Suche nach und bei der Konstruktion von „belonging“ und „togetherness“, wie dies Anthony P. Cohen ausgedrückt hat. D.h. Rituale sind Bestandteile der Suche nach „Gemeinschaft“, die in unseren – Sie verzeihen das Schlagwort – komplexen Welten mit ihren konkurrierenden Orientierungs- und Ordnungssystemen nicht mehr einfach *vorgefunden* wird, man könnte auch sagen, nicht mehr *einfach* vorgefunden wird.

Rituale, bzw. Bräuche – ich werde die beiden Begriffe weitgehend parallel verwenden – lassen sich grob umschreiben als soziale Handlungen oder soziale Kategorien, in denen gesellschaftliche Zustände, d.h. auch Gegensätzlichkeiten und Widersprüchlichkeiten aufscheinen. Rituale und Bräuche erscheinen als Indikator gesellschaftlicher Gegebenheiten, oder – noch einmal anders formuliert –, als „Kulturgebärde“, als soziale Inszenierung, die auf Wiederholbarkeit und Vollzug dieser Wiederholung angelegt sind. In Ritual und Brauch laufen alltagskulturelle Werte und Normen, d.h. soziale, ethische, religiöse und rechtliche Vorstellungen ebenso zusammen wie historisch tradierte Elemente.

Nun suggeriert aber zumindest der Begriff des Brauches (und eigentlich, wenigstens im korrekt-wissenschaftlichen Sinne gebraucht, auch jener des Rituals) einer homogenen Gesellschaft mit feststehenden Ordnungssystemen. Beides trifft indessen, wie hoffentlich aus den Äußerungen zu Heimat hervorgegangen ist, als Zustandsbeschreibung für soziale und kulturelle Wirklichkeiten der letzten Jahrzehnte, in denen sich alter Beziehungen und Ordnungen zu lockern und zu lösen begannen, nicht mehr zu.

Dennoch sind Bräuche und Rituale nicht einfach vom Erdboden verschwunden, sondern haben sich im Gegenteil geradezu inflationär vermehrt. Allerdings auf einer neuen Grundlage: nicht mehr der gesellschaftliche Rückhalt (negativ formuliert: der gesellschaftliche Zwang), sondern der individuelle Spielraum spielt bei der Ausübung, Gestaltung und Deutung von brauchartigen/ritualartigen Handlungen eine Rolle. Also: statt Verpflichtung freies Angebot, aus dem man scheinbar beliebig wählen kann.

D.h. Rituale und Bräuche regeln und schaffen soziale Beziehungen. Sie verfügen allerdings nicht mehr über die Verbindlichkeit vergangener Jahrzehnte (mit Jahrhunderten wollen wir gerade in Brauchfragen vorsichtig sein), sie besitzen und stellen aber doch ein *gewisses* Maß an Verbindung und Verbindlichkeit her und sind als soziale Aktionen kommunikativ und statussichernd. Rituale und Bräuche stellen ein symbolisches Modell der sozialen Ordnung ebenso wie ein Mittel zu deren Herstellung (Turner) dar. Nicht zuletzt wirken Rituale und Bräuche (wenngleich in mittlerweile vermindertem Maße) gemeinschaftsstiftend, d.h. sie verhelfen zur Etablierung und Symbolisierung sozialer Zusammengehörigkeit (Hobsbawm).

D.h. Rituale bzw. Bräuche stehen in Beziehung (auch hier wieder: in oft gelockerten bzw. sehr lockeren Beziehungen) zu einer Gruppe, „für die sie *bedeuten* und *von denen* sie auch ihre Legitimation

empfangen.“ Diese Beziehung aber scheint mir ebenso gelockert zu sein wie die glaubensmäßige Verbindung, die bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts als *conditio sine qua non* zum Sinn und Symbolgehalt von Bräuchen und Ritualen gehörte. „Bräuche (und Rituale) stehen (heute) für sich und für den, der sie ausübt, *er* (der einzelne/das Individuum) konstituiert Sinn mit ihnen“ (Burckhardt-Seebass 1989:106).

Und nun bin ich endlich beim Punkt angelangt, auf den es mir ankommt, nämlich auf das veränderte Verhältnis von Ritual/Brauch und Glaube. Die Basler Kollegin Christine Burckhardt-Seebass merkt dazu an: „Brauch ohne Glaube ist nicht Brauch ohne Sinn, nur liegt dieser Sinn (...) nicht mehr (wie ehemals) so sehr im Herstellen einer kosmischen Ordnung (...), sondern in einer ‚Zustimmung zur Welt‘, die zugleich Zustimmung zu sich selbst, also eine Form der individuellen, nicht sozialen Identitätssicherung ist“ (Ebd. 107).

Eine kleine Zwischenbemerkung: aus der Perspektive der Volkskunde als Alltagskulturforschung wäre es falsch, die symbolische Dimension einzelner religiöser Praxen zu verkennen. Man mag aus theologischer Perspektive beklagen – die organisierenden Pfarrherren mögen mir das verzeihen oder mich korrigieren –, dass die Kirche für viele zum selten aufgesuchten Fachgeschäft für die zeremonielle bzw. sakramentale Begleitung besonderer Stationen des Lebens bzw. des Jahres geworden ist. Die Anlässe sind bekannt: Außer der kulturell noch recht weit verbreiteten Einweisung in Glaubensfragen als Sozialisationsbestandteil –Erstkommunion, Firmung, Konfirmation – vermögen gerade einmal Taufen, Trauungen und Todesfälle einen beachtlichen Teil der Bevölkerung in die Kirchen zu locken und richtig volle Kirchen garantieren im normalen Kirchenkalender eigentlich nur noch Weihnachten und Ostern und damit Anlässe, bei denen weltliche und religiöse Praxen in noch engerer Beziehung erscheinen als sonst.

Das hängt ohne Zweifel damit zusammen, dass bei all den genannten Anlässen nicht nur die Kirche besondere zeremonielle Handlungen (gefüllt mit entsprechenden theologischen Inhalten) anbietet, sondern das kirchliche Angebot durch „einen Kranz von begleitenden brauchtümlichen Maßnahmen“, so Walter Hartinger (1992: 189f.), erweitert wurde. Gerade diese geregelten Abläufe haben sich bis heute als Handlungsvorgaben mit teilweise noch beachtlicher Verbindlichkeit erhalten. So gehören zur Taufe, zur Erstkommunion und zur Firmung, zur Konfirmation, zur Hochzeit und zum Begräbnis gemeinschaftsstiftende oder verbindliche Elemente wie gemeinsames Mahl, Geschenkverpflichtung, z.T. symbolhafte Kleidung oder besondere Erinnerungszeichen. Auch wenn die weltlichen „Beigaben“ für viele zur Hauptsache geworden sein mögen (der Geschenkwert einer Konfirmation liegt in der Regel weit im vierstelligen Bereich, zur Zeit bei ca. 2.500 Euro), erweist sich die Verbindung dennoch als stark genug, um über die „Kirchengläubigkeit“ hinaus zu wirken.

Aber wieder zurück zur Frage nach Brauch bzw. Ritual ohne Glaube: Festzustellen und festzuhalten ist also die Informalisierung, die Lockerung ehemals strenger Formen, die Zunahme von brauch- und ritualartigen Handlungen und Aktivitäten, das Aufbrechen bestehender Gemeinschaften und die Entwicklung neuer, weniger strikter und vielfältiger Gemeinschaftsbildungen und -verbindungen; vor allem aber die Lockerung, ja weitgehende Lösung der Verbindung von Ritualen/brauchtümlichen Handlungen von religiösen Bezügen. War das „Transzendente“, so noch einmal Christine Burckhardt-Seebass, „das symbolisch über die menschliche Endlichkeit Hinausweisen, das Kontaktsuchen mit den übergeordneten Mächten“ ehemals konstitutiv“ für Bräuche und Rituale, in diesem Sinne verstanden als „geregeltes, geordnetes Ensemble von sinnhaftem Tun, Sprechen und/oder Bedeuten“, so fehlt heute oft der „sakrale Horizont“ oder „überhaupt (...) ein über die Situation hinausreichender gemeinsamer Sinnzusammenhang“ (ebd.).

Umgekehrt erscheinen Rituale und Bräuche nicht mehr als statische, feststehende Werte, sondern auch als dynamische, offene gesellschaftliche Prozesse. Zudem und gleichzeitig rückte die Ritualteilnehmer als handelnde Subjekte in den Vordergrund. D.h. das Ritual wird nicht mehr erfahren, sondern erscheint als aktive Form der Auseinandersetzung mit der Umwelt – genau so wie aus der statischen Gegebenheit „Heimat“ eine dynamischer Prozess der Beheimatung wurde.

Um das ein einem beispielhaften – und vor allem präsenten und prominenten Bereich zu illustrieren, nämlich der Frage nach der Gestaltung von Übergängen im Lebenslauf: Gerade hier sind durch den Rückgang kirchlich grundlegender verbindlicher Verhaltensmuster Lücken im Ritualsystem entstanden, Lücken, die durch neue Formen gefüllt worden sind. Neue Formen meint vor allem die individuelle Gestaltung von Übergängen: statt auf definierte, brauchtümlig vermittelte Formen zurückzugreifen (mitunter auch: zurückgreifen zu können), wird aktiv Ritual-Bricollage betrieben, d.h. Rituale werden aus verschiedenen Elementen individuell zusammengesetzt.

Anders ausgedrückt: die klassischen Übergangsriten werden privatisiert, ihr Bezugskreis intimisiert und auf die Familie und/oder auf persönliche Freunde reduziert, vor allem aber auch die Verbindung mit der kirchlichen Gemeinschaft aufgegeben (Hochzeit: vom Punkt ereignis zum bisweilen jahrelangen Prozess mit mehreren Ritualen). Zu den sich vervielfältigenden „Rites de Passage“ treten daneben zunehmend „passages sans rites“ (Christine Burckhardt-Seebass), d.h. Situationen im Lebenslauf, bei denen eine rituelle Gestaltung nicht mehr wahrgenommen werden will oder kann (mehrfache Verheiratung, Trennungen, Liebesbeziehungen, Witwenschaft etc). Oft fällt bei den neuen Ritualen gerade die religiöse Dimension weg, es ist aber mit dem Ethnologen Pierre Centlivres zumindest zu fragen, ob nicht die Dimension des Sakralen, die „über den Bereich des explizit Religiösen hinausgeht“ ein gewisses Äquivalent bieten kann. Der Beispiele in diesem Bereich sind viele: sie reichen von Maturabräuchen als Neuschaffung eines Rituals im Lebenslauf über studentische Initiationsriten bis hin Ritualen, die neuen familialen Modellen und beruflichen Biographien Rechnung tragen.

Was aber sind vor dem knapp skizzierten Hintergrund die Folgerungen für die Fragestellung Heimat und Kirche im Wandel? Mit Blick auf Gemeinschaftsbezüge und Identitätsformen ist festzustellen, dass Rituale in unserem kulturellen Kontext eher ausgrenzen, als dass sie verbindend wirken müssen: Bezugsgruppen werden kleiner, die Zugehörigkeit dazu beruht auf freier Wahl, Sinn wird individuell konstruiert.

Mit Blick auf die Manifestation gesellschaftlichen Umbrüche in der religiösen Lebenswelt wiederum weist gerade der Blick auf Rituale und Bräuche aus, dass und wie *Religion bzw. das Heilige* an Kraft verliert und aufhört auf, eine Grundbedingung im rituellen Kontext zu sein. Rituale stehen so als Beispiel für veränderte Kontexte, für die Veränderung und die abnehmende Verbindlichkeit übergeordneter Sinnzusammenhänge religiöser, aber auch institutionell-normativer Art und belegen andererseits, dass und wie die individuelle Gestaltung von ehemals gemeinschaftlich geregelten Situationen zugenommen hat.

### **Kirchlichkeit im Wandel – Frömmigkeit in einer entzauberten Welt**

Lassen Sie mich als längeren Schluss – und wieder aus meiner Optik als volkswissenschaftlicher Kulturwissenschaftler – noch kurz auf die Frage nach Frömmigkeit in einer „entzauberten Welt“ (so Max Weber) eingehen: Aus der Perspektive meines Faches präsentiert sich (christlicher) Glaube keineswegs (nur) als abstrakte Idee, sondern drückt sich in beachtlichem Maße in Zeichen und Vorgängen aus, die das Leben umgeben. (Und gerade die einschlägigen Publikationen zur Frömmigkeitsforschung quellen über mit Kunterbuntem, fügen sich geradezu zu einem barock-katholischen Bauernhimmel.)

Doch genau so, wie in Sachen Heimat allmählich der Blick auf den Menschen und damit die Frage nach Beheimatung in den Vordergrund rückte, ist es im Falle von Glauben und Religion die Frömmigkeit, verstanden als eine sich in „frommen Handlungen, aber eben vorwiegend in einem inneren Verhältnis zu Gott und den Heiligen sich realisierende Haltung des Subjekts“ (Scharfe 1997:146).

Frömmigkeit, noch einmal anders formuliert, als „Haltung des Menschen Gott gegenüber, als positiv-sittliches Verhalten des Menschen seinem Mitmenschen und der Schöpfung gegenüber und schließlich als Veräußerlichung dieser inneren Einstellung von der mystischen Kontemplation über den Kult bis zu dinglichen Andachtshilfen“ (Daxelmüller 1988:336). Frömmigkeit als christliche Lebensform ist etwas Ganzheitliches; sie ist zwar auf das Jenseits gerichtet, vollzieht sich aber im Diesseits. Frömmigkeit kann deshalb nicht aus sich selbst heraus analysiert werden, sondern ist in unterschiedliche Kontexte

einzubetten: von der Einbindung in die jeweiligen zeitgenössischen Bedingungen, Formen und Werte des täglichen Lebens bis hin zu den Wechselwirkungen zwischen Elitereligion (und -kultur) respektive der "offiziellen", kirchlichen Verfasstheit liturgischer, sakramentaler und spiritueller Formen populärer Religionsausübung bzw. Frömmigkeitspraxis (vgl. Hengartner 1999:103f).

Die Beschäftigung mit Ritualen, wie ich sie eben vorgenommen habe, sagt deshalb vorerst mehr über Äußerliches, nach außen Gewendetes, über kulturelle Praxen aus – und weniger über die damit verbundenen inneren Werte und Haltungen. Diese aber sind – jenseits der religiösen Verfasstheit – nur über die Untersuchung der jeweiligen sozialen Kontexte und deren Bedeutungen in der und für die Gesellschaft zu untersuchen.

Ich selber habe versucht, dies am Beispiel des für seine religiösen Sondergruppen bekannten Emmentals zu tun und bin u.a. zu dem Schluss gekommen, dass durch harte Faktoren wie die geschichtliche, demographische, soziale und ökonomische Entwicklung, durch das topographische Relief etc., aber ebenso durch weiche, d.h. durch alltagsrelevante Normen und Wissensbestände und (Be-)Deutungsangebote religiöse grundierte Netzwerke vielerorts an die Stelle der üblichen Formen des Zusammenlebens getreten sind. Religion und Frömmigkeit erwies sich damit sowohl als ideologisch-ethisches wie als soziales Bindemittel und als starker Faktor zur Herstellung wie zur Bewahrung von Gemeinschaftlichkeit.

Solche religiöse grundierten Lebensformen, wie ich sie bei meinen Forschungen angetroffen habe, sind aber heute, müssen heute in Anbetracht der geschilderten kulturellen und sozialen Wandlungsprozesse die Ausnahme bleiben. Neben sie sind – gerade aufgrund der bei der Beschäftigung mit Heimat beschriebenen Wandlungsprozesse – neue informellere Formen von Frömmigkeit getreten, die zur individuellen Sinnstiftung beitragen und zum Beispiel die Bedeutung, die der Frage der Konfessionalität vom bzw. von der einzelnen zugemessen wird, stark haben zurückgehen lassen. Eine Kirche im Wandel, will sie nicht Residuum und Bollwerk des Tradierten, sondern auch für den Menschen und für die Lebensentwürfe der zweiten Moderne offen und attraktiv sein tut, deshalb in meinen Augen gut daran, diese fundamentalen lebensweltlichen Veränderungen ernst zu nehmen. Wenn kritische Beobachter – wie unlängst geschehen – aus diesem Grund von der „Transformation“ der Kirche von einer „Werte- und Deutungsgemeinschaft zu einer Dienstleistungsorganisation“ (Aufruf für Beiträge für ZsfSKG 2005) sprechen, so benennt dies einerseits richtig den beobachtbaren Niederschlag gesellschaftlichen Wandels im Kirchlichen. Andererseits ist aber auch darauf abzuheben, dass damit die Möglichkeiten, Religiöses in die Herstellung von Identität miteinzubeziehen, eher ausgeweitet werden.

Anders ausgedrückt: Auch Kirchlichkeit und Frömmigkeit wird unter den informelleren Rahmenbedingungen unserer Zeit praktiziert. Mehr noch: Mittlerweile – so die Hypothese von Dietmar Kamper und Christoph Wulf –, lässt sich die Durchdringung von Religiösem und Säkularem, von „Heiligem und Profanem“ in seiner Verwobenheit nicht mehr entflechten. „Das Heilige“ schreiben sie, „lässt sich in der Moderne“ (und meinen damit das, was ich als zweite, reflexive Moderne bezeichnet habe), nicht eindeutig machen. Es verbindet sich mit Phänomenen, die dem Anschein nach nichts mit ihm zu tun haben. Durch Überlagerungen und Transformationen entstehen Hierogamien, Verbindungen mit Heiligem, von denen Verzauberung ausgeht. Doch es sind nicht mehr die alten Verbindungen, das Heilige hat seine Erscheinung geändert und wandelt sich weiter. Oft muss es aufgespürt und aus halb verwehten Spuren rekonstruiert werden (Kamper/Wulf 1987:12).“

Kirche erfüllt gerade für diese neue Art von Frömmigkeit eine wichtige Funktion: sie *strukturiert* zwar weniger die Alltags – oder muss ich sagen: die Sonntags- und Festtagskultur und stiftet vielleicht nur noch temporär Gemeinschaft, ist für den einzelnen / ist für ie einzelne zu *einem* unter vielen Bausteinen der Sinnstiftung geworden, sie vermittelt aber umgekehrt Impulse, die weit ins Alltagsleben hineinreichen und es erlauben, von einer Alltagsfrömmigkeit bzw. einer „Alltagsreligiosität“ (vgl. Lutz 1990:303) zu sprechen, die auch in einer scheinbar durch und durch säkularisierten Welt ihren Sitz im Leben hat.