

### **III Verschiebungen im religiösen Feld: Säkularisierung, Pluralisierung und Individualisierung**

---

Man spricht in letzter Zeit von der Rückkehr der Religionen. Diese Redeweise setzt voraus, dass Religion vorher verschwunden oder zumindest in den Hintergrund gedrängt war. Die prägnanteste These vom Verschwinden des Religiösen geht von einem Prozess der »Säkularisierung« aus. Sie prägte das Selbstverständnis des späten 19. und des 20. Jahrhunderts bis in die 1960er Jahre hinein. Einer der wichtigsten Ursprünge dieser Auffassung liegt in der christlichen Selbstbeschreibung, insbesondere in der protestantischen Theologie. Von dort aus hat sie Einzug in die Sozialwissenschaften gehalten. Die härteste Variante der Säkularisierungsthese besagt, dass Religion in der Moderne nicht nur an Bedeutung verliere, sondern über kurz oder lang ganz verschwinde. Die Erklärungen dafür sind – je nach wissenschaftlicher und/oder weltanschaulicher Position – sehr verschieden. In philosophischer Perspektive löst die vernünftige Einsicht den für irrational gehaltenen Glauben ab, und der Marxismus sah in der Religion nur eine Form des ideologischen Überbaus, der die realen Klassenverhältnisse kaschiere und im Verlauf des Klassenkampfes als Lug und Trug entlarvt werde. Andere gingen davon aus, dass religiöse Traditionen durch politische Ideologien – etwa durch den Nationalismus oder durch die Zivilreligion – ersetzt würden. Eine mildere Vari-

ante der Säkularisierungsthese unterstellt, dass sich religiöse Institutionen gleichsam von innen heraus säkularisieren. Sie behalten zwar ihre religiösen Symbolisierungen bei, passen sich aber den Bedingungen moderner Organisationen an. Andere wiederum vermuteten, dass sich die traditionelle Religion zwar nicht halten können werde, dass die moderne Gesellschaft aber von religiösen Werten geprägt bleibe.

Da sich die meisten Varianten der Säkularisierungsthese ausdrücklich oder implizit auf das Christentum beziehen, sollten wir uns zunächst einmal einen Eindruck von dessen gegenwärtiger Lage verschaffen. Es ist sicher richtig, dass das Christentum – vor allem in seiner organisatorischen Gestalt der Großkirchen – in westlichen Gesellschaften an Bedeutung verloren hat. Jedenfalls hat es nicht mehr jene Prägekraft, die wir ihm für das Mittelalter und noch für die frühe Neuzeit zuschreiben. Andererseits zeigen Untersuchungen, dass die Mitgliedschaft der evangelischen Kirchen in Deutschland seit etwa drei Jahrzehnten relativ stabil ist. Gleichermaßen gilt vermutlich für die römisch-katholische Kirche. Um einige Zahlen für die deutsche Situation zu nennen: Etwa 33 Prozent der Bundesbürger sind Mitglied einer evangelischen, ebenso viele gehören der römisch-katholischen Kirche an, und 1,2 Millionen Menschen sind Mitglieder einer orthodoxen Kirche. Vier Prozent bekennen sich zu einer anderen Religionsgemeinschaft, und 22 Prozent bezeichnen sich als konfessionslos. Die Mitglieder der beiden Großkirchen lassen sich nun in drei Gruppen einteilen. Etwa 10 bis 15 Prozent sind zu den so genannten Kernmitgliedern zu zählen. Sie besuchen häufig den Gottesdienst, nehmen aktiv am Gemeindeleben teil und bekennen sich zu den Aussagen der offiziellen Lehren. Etwa derselbe Prozentsatz steht – aus binnengesellschaftlicher Sicht – eher am Rande der Organisation. Dort gibt es den niedrigsten Grad an Verbundenheit mit der Kirche und die höchste Austrittsbereitschaft. Von den verbleibenden 70 Prozent hat man ein nur ungenaues Bild. Kirchenmitgliedschaft speist sich hier aus den unterschiedlichsten Motiven – etwa aus Gewohnheit oder daraus, dass sie im sozialen Umfeld üblich ist; aus einem allgemeinen Interesse für religiöse Fragen, das jedoch nicht dazu führt, sich näher zu engagieren; aus dem Wunsch, im Bedarfsfalle die kirchlichen Amtshand-

lungen in Anspruch zu nehmen; oder aus der Überzeugung, dass der Kirche eine wichtige gesellschaftliche Bedeutung zukomme, zum Beispiel im Bereich helfenden Handelns.

Die Kirchenmitgliedschaft sagt freilich noch nicht allzu viel über den Glauben und die religiösen Praktiken. Zwar glauben gut zwei Drittel der Deutschen an einen Gott. Aber die Vorstellungen, die sich damit verbinden, sind sehr verschieden und entsprechen nur bedingt oder gar nicht der Lehre einer christlichen Konfession. Für viele ist Gott etwas nicht Fassbares. Manche halten sich für gläubig, können aber keine konkreten Angaben dazu machen. Außerdem glauben längst nicht alle Mitglieder einer christlichen Kirche an Gott, während das bei etwa einem Viertel der Konfessionslosen sehr wohl der Fall ist. Den Gottesdienst besuchen die meisten Kirchenmitglieder nicht regelmäßig, sondern nur bei besonderen familiären Anlässen wie Taufe, Konfirmation, Hochzeit und Beerdigung oder an den großen kirchlichen Feiertagen. Und an Veranstaltungen der Kirchengemeinde beteiligt sich die überwiegende Mehrheit (für die evangelischen Kirchen: etwa 70 Prozent) überhaupt nicht.

Auch auf die Lebensführung wirkt sich der Glaube nicht in einem besonders starken Maße aus. Immerhin steht für 45 Prozent aller Deutschen fest, dass eine kirchlich geschlossene Ehe nur durch den Tod geschieden werden sollte. Aber etwa 47 Prozent vertreten die Ansicht, dass der christliche Glaube das Sexualleben der Menschen einengt. Und vier von fünf Deutschen akzeptieren den Papst nicht als moralische Instanz. 77 Prozent der westdeutschen und 80 Prozent der ostdeutschen Protestanten geben an, dass »evangelisch sein« für sie bedeutet, sich darum zu bemühen, »ein anständiger Mensch zu sein«. Mehr als die Hälfte der evangelischen Kirchenmitglieder will nach den Zehn Geboten leben und sich an der Botschaft Jesu orientieren. Eine noch höhere Zustimmung (nämlich 76 Prozent der westdeutschen und 79 Prozent der ostdeutschen Protestant) findet allerdings die religiös eher unbestimmte Aussage, seinem Gewissen folgen zu wollen. Die hier für Deutschland skizzierte Lage gilt im Großen und Ganzen auch für Großbritannien, Frankreich, die USA und Australien.

Was besagen diese Zahlen nun über die Christlichkeit der westli-

chen Gesellschaften? Für einen vergleichsweise schwachen kulturellen und gesellschaftlichen Einfluss des Christentums spricht gewiss die mangelnde Bindung der Christen an das Gemeindeleben und an die offiziellen Lehren der christlichen Konfessionen sowie die geringe Prägung der Lebensführung durch den Glauben. Mit diesem Befund ist jedoch noch keine Aussage über eine Entwicklung getroffen – dafür wissen wir einfach viel zu wenig über die Bindungskraft der Kirchen und des offiziellen Glaubens in früheren Zeiten. Vermutlich herrschte schon immer das persönliche Gottesbild vor. Neu hingegen ist die Tatsache, dass man sich heute zu einem persönlichen und von offiziellen Lehren abweichenden Glauben bekennen kann, ohne diskriminiert, geächtet oder gar gefoltert und verbrannt zu werden. Das persönlich gefärbte Bekenntnis wird gesellschaftlich sogar eher akzeptiert als die Unterordnung unter eine offizielle Lehre. Darüber hinaus ist mit den von mir angeführten Zahlen noch nichts über den säkularen Zustand westlicher Gesellschaften insgesamt ausgesagt, denn sie geben schließlich nur das Verhältnis der Christen zur Kirchenorganisation wieder. Die christlichen Konfessionen gehen jedoch nicht in der Sozialform der Organisation auf.

Die skizzierten Auffassungen von der Säkularisierung der modernen Gesellschaft blieben freilich nicht ohne Widerspruch. Einer der Einwände kommt von jenen, die auf den »religiösen Pluralismus« aufmerksam machen. Während Nationen wie die USA und Indien bereits seit ihrem Bestehen multireligiös sind, trifft dies mittlerweile auch auf die europäischen Gesellschaften zu, in denen ja nicht nur Christen und Juden, sondern auch Muslime, Hindus, Buddhisten sowie Angehörige kleinerer und jüngerer Religionsgemeinschaften leben (in Deutschland gibt es gegenwärtig etwa 90.000 Juden, fast drei Millionen Muslime und rund 70.000 Hindus). Außerdem sind hier religiöse Strömungen wie die des New Age und esoterische Überzeugungen und Praktiken zu nennen. Und nicht zuletzt werden allerlei Religionssurrogate entdeckt, die von sozialen Protestbewegungen über psychotherapeutische Praktiken bis hin zu Bodybuilding und Fußballkult reichen.

Bei der Säkularisierung von Religion, so nun die Kritik, handele es sich um eine Folge religiöser Monopolbildung, die es nur in Europa gegeben habe. Wo hingegen religiöser Pluralismus und Konkurrenz

vorherrschen, könne von Säkularisierung keine Rede sein. An dieser Deutung ist einiges richtig. Sie lässt allerdings außer Acht, dass es neben einem »heißen« auch einen »kalten« Pluralismus gibt. Im kalten Pluralismus schert sich der eine nicht um die Überzeugung des anderen – hier herrscht also eine Atmosphäre wechselseitiger Indifferenz. Außerdem kann der religiöse Pluralismus zu einem »Zwang zur Häresie« führen: zu Abweichungen von der »rechten Lehre«, zu Relativierungen fundamentaler Glaubenssätze und zu Vermischungen von Überzeugungen aus verschiedenen Religionen. Vor allem ist es aber sehr zweifelhaft, ob der religiöse Pluralismus, wie von einigen behauptet, Säkularisierung im Sinne des Rückgangs von Religion verhindert. Dieser Frage möchte ich im Folgenden am Beispiel der so genannten Esoterik nachgehen.

Zunächst in den USA, dann auch in den europäischen Ländern wird seit der zweiten Hälfte der 1960er Jahre ein zunehmendes Interesse an esoterischen Lehren und Praktiken registriert, die in Modewellen einander ablösen. Das Angebot reicht von Feng-Shui über Reiki, Channeling, Pendeln, Astrologie, Wahrsagen, fernöstliche und indianische Mystik, Meditationspraktiken wie Yoga, weiße und schwarze Magie, Tantra und Ayurveda bis hin zu neuheidnischen Ritualen. Das gemeinsame Ziel solcher Lehren und Praktiken besteht darin, Körper, Geist und Seele in Einklang zu bringen. Einer Untersuchung des Allensbacher Instituts für Demoskopie zufolge interessieren sich 17 Prozent aller Deutschen für fernöstliche Religionen, 19 Prozent beschäftigen sich regelmäßig mit Astrologie und Horoskopen. Von Markt- und Trendforschern wird diesem Segment ein hohes Wachstumspotenzial zugeschrieben. So stellte die Gesellschaft für Konsumforschung für den esoterischen Buchmarkt eine jährliche Zuwachsrate von 20 Prozent fest. 1998 überstieg der Gesamtumsatz mit solchen Titeln erstmals die Summe von 100 Millionen Mark. Esoterik-Messen sind beliebt, und das World Wide Web bietet mittlerweile tausende von Links, die per Mausdruck die persönliche Erleuchtung versprechen.

Doch die esoterische Praxis lässt sich freilich mit konkreten Zahlen kaum erfassen. Denn zum einen ist mit dem Kauf von Ratgebern und Utensilien wie Tarot- oder Chakra-Energie-Karten, Seherkugeln und Energiesteinen sowie mit dem Besuch entsprechender Seminare

noch nichts darüber ausgesagt, ob sich esoterische Lehren und Praktiken auch auf das Weltbild und die Lebensführung der Konsumenten auswirken. Und zum anderen umfasst der Begriff Esoterik überaus unterschiedliche Phänomene, die nur zum Teil religiösen Charakters sind und sich häufig nicht von Techniken der Gesundheitsförderung oder der allgemeinen Lebensgestaltung abgrenzen lassen. Da es sich hier nicht selten um unorganisierte Formen »unsichtbarer Religion« handelt – ein von Thomas Luckmann geprägter Begriff –, ist ihnen mit den Mitteln der repräsentativen Meinungs- und Einstellungsbefragung schwer beizukommen. Das kann dazu führen, dass man solche Phänomene überschätzt. Es liegt eben ein Kurzschluss darin, von der Tatsache der Pluralisierung des religiösen Felds auf seine Vergrößerung in einem quantitativen Sinne zu schließen. Die Zahl der Menschen, die sich für neue, exotische und esoterische Formen von Religion interessieren, steigt nicht etwa – es sind vielmehr stets dieselben, die die wechselnden Angebote auf dem »Markt der religiösen Möglichkeiten« nutzen.

Für die europäischen Länder hat die Rede von der Säkularisierung sicher eine gewisse Berechtigung. In den USA hingegen – in »God's own country« – ist von einem Bedeutungsverlust von Religion nichts zu spüren: etwa 90 Prozent der US-Amerikaner glauben an einen persönlichen Gott. In Lateinamerika und Asien sind sowohl der Protestantismus (vor allem in seiner charismatischen Gestalt) wie auch der Katholizismus auf dem Vormarsch; sie verschwistern sich allerdings mit magischen Sinngehalten, die dort gewissermaßen in der Luft liegen. Auch Afrika ist in religiösen Angelegenheiten ein äußerst vitaler Kontinent. Hier haben die so genannten Natur- und Stammesreligionen die Invasion der westlichen Zivilisation überlebt und sich mit Christentum und Islam vermischt. Letzterer übrigens spielt in vielen Teilen der Welt eine immer größere Rolle – etwa in Zentral- und Südostasien, in Algerien, im Iran, im Sudan, in Ägypten, im Nahen Osten und sogar in der sich säkularisiert gebenden Türkei.

Neben Analytikern des religiösen Pluralismus hat sich Thomas Luckmann bereits zu Anfang der 1960er Jahre gegen die Säkularisierungsthese gewandt. Er vertritt die Ansicht, dass der Eindruck vom Verschwinden der Religion nur entstehen könne, wenn man den Blick

ausschließlich auf ihre institutionalisierten Formen, also insbesondere auf die christlichen Großkirchen richte. Frage man hingegen nach den anthropologischen Grundbedingungen dessen, was sich als Religion institutionalisiert, so stoße man jenseits der sichtbaren auch auf »unsichtbare« Formen von Religion. Luckmann bezeichnet schon den Vorgang des Personwerdens, bei dem subjektive Erfahrungen in ein soziales Deutungsschema integriert, mit Sinn ausgestattet und somit »transzendiert« werden, als einen religiösen. Deshalb wurde das Konzept der »unsichtbaren Religion« auch zum theoretischen Bezugs-punkt der Diagnosen zum »religiösen Individualismus«.

Die in Rede stehenden strukturellen Veränderungen des Religiösen haben mit der Unterscheidung von öffentlich und privat zu tun. Obwohl wir nicht genügend verbürgte historische Quellen haben, unterstellen wir oft, dass Religion in der Geschichte eine eminent öffentliche Bedeutung hatte und ein zentrales Medium politischer Handlungen und kultureller Integration war. Dabei beziehen wir uns dann auf die politische Funktion von Religion im Römischen Reich, auf die »Konstantinische Wende«, durch die das Christentum zur offiziellen Reichsreligion wurde, auf die politische und kulturelle Herrschaft des römischen Katholizismus während des Mittelalters und sogar noch auf den aufgeklärten Absolutismus der Neuzeit.

Religion im Bereich des Privaten zu verorten, war im Wesentlichen eine unbeabsichtigte Folge der englischen Religionspolitik, der die nach Nordamerika ausgewanderten »dissenters« die konstitutionelle Verankerung der Trennung von Kirche und Staat entgegensezten. In Kontinentaleuropa war jener Wandel das Resultat der Französischen Revolution und der Religionspolitik Friedrichs des Großen; dieser hatte die Devise ausgegeben, dass jeder nach seiner eigenen Fasson glücklich werden solle. Aber auch der Einfluss der protestantischen Lehre ist nicht zu unterschätzen. Sie beförderte die Konstitution des Individuums im modernen Sinne, das sie – anders als der römische Katholizismus, dem die Kirche als Heils- und Gnadenanstalt gilt – als unmittelbare Instanz zu Gott betrachtete. Damit verlieh sie dem Individuum religiöse Dignität und säkulare Autonomie zugleich.

Diese Entwicklung wird in der Literatur als »Individualisierung« von Religion bezeichnet. Doch dabei wird nicht immer hinreichend zwischen ihrer Privatisierung und ihrer gefühlsmäßigen Verinnerli-

chung unterschieden. Die »Privatisierung« von Religion besteht darin, dass sie mehr und mehr zur Sache jedes Einzelnen wird: Die Menschen wählen zwischen verschiedenen religiösen Deutungsmustern oder kombinieren diese, und erst durch solche Zustimmung erhalten religiöse Sinnbildungen verbindliche Geltung. Das dokumentiert die Religionssoziologie, indem sie den »Übersetzungsprozeß« von religiösen Inhalten »aus den Faktenzusammenhängen außerhalb des Individuums in die ›Binnenwelt‹ seines Bewußtseins« nachzeichnet, wie Peter L. Berger formuliert. Und schon Helmut Schelsky hatte darauf hingewiesen, dass das moderne religiöse Bewusstsein durch seine Dauerreflexion die objektivierten gegenständlich-eindeutigen Wahrheiten reflektierend von sich abstößt, »um sich mit immer neuen Kräften der Reflexion in seine unerschöpfliche und bodenlose Innerlichkeit zu wenden«. Somit wird Religion zu einer Sache der persönlichen Überzeugung: der Einzelne hat sie vor sich selbst und vor den anderen zu verantworten und zu legitimieren.

Die zweite Form des religiösen Individualismus, die »gefühlsmäßige Verinnerlichung«, besteht darin, dass der Einzelne mehr und mehr zur Sache der Religion und das Selbst zum zentralen Gegenstand religiöser Sinnbildung wird. Hier sind die westliche Konjunktur asiatischer Religionen, »relgioide« oder religiös aufgeladene Meditations- und Therapiepraktiken sowie die religiösen Segmente des New Age zu nennen, die alle in gewisser Weise auf die Thematisierung des Selbst, auf »Selbsterfahrung« und »Selbstverwirklichung« als letzten Wert und damit auf die »Sakralisierung des Ich« abzielen. Im Gefolge der gefühlsmäßigen Verinnerlichung von religiösen Gehalten bekommt Religion eine Bedeutung für die Identität und die Biographie des Einzelnen. Franz-Xaver Kaufmann etwa betrachtet Identität und Selbstverwirklichung als »quasi religiöse Metaphern« und sieht in der Selbstbehauptung durch »Selbstreferenz als Selbstreverenz« eine neue Form der Religiosität.

Freilich stehen die Vorgänge der Privatisierung und gefühlsmäßigen Verinnerlichung von Religion miteinander in Beziehung. Charles Taylor etwa sieht in der religiösen Individualisierung eine Folge der »expressivistischen Kultur« und »individuellen Konsumkultur«, in der individuelle Weltanschauungen und Lebensstile bevorzugt werden. Aufgrund der Tatsache, dass das Individuum in der modernen Gesell-

schaft zu einer eigenen Entscheidungsinstanz geworden ist, wird in religiösen Angelegenheiten nicht mehr nur der bloße Vollzug von Handlungen erwartet, sondern auch eine besondere Überzeugtheit; zugleich aber bleibt die Zustimmung zu den Glaubensinhalten freige stellt. Deshalb kann Religion die Identität des Individuums nicht mehr in einer selbstverständlichen Weise garantieren. Identitätsbedürftig wird das Individuum erst, wenn es keine gewohnheitsmäßige Bindungen und keine feste Verankerung in Milieus und unhinterfragten Traditionen mehr gibt. Was den Einzelnen ausmacht, ist ihm selbst intransparent geworden. Um sich seiner Identität zu vergewissern, kann er etwa auf soziale Anerkennung, Liebe oder Karriere setzen. Doch das sind unsichere und instabile, weil vom Individuum nicht kontrollierbare Mittel der Vergewisserung – denn die soziale Anerkennung kann entzogen werden, die Liebe kann in die Brüche gehen, und die Karriere kann scheitern.

Eine von zwei möglichen Reaktionen auf diese Ungewissheit besteht darin, dass sich das Individuum als für sich selbst transzendent erfährt. Georg Simmel kleidete diese Erfahrung in den Satz: »Wir alle sind Fragmente, nicht nur des allgemeinen Menschen, sondern auch unser selbst.« Wer man ist, kann man dann durch das Gegenüber einer selbstvollen Transzendenz erfahren – durch einen personalen Gott, der das Individuum als einen erlösenden bedürftigen Sünder sieht, ihm aber auch Gnade zuteil werden lässt. Diese Möglichkeit der Identifikation des Individuums durch Gott findet sich bereits in der Hebräischen Bibel: »Wo bist Du, Adam?«, sprach Gott, nachdem Adam vom Baum der Erkenntnis gekostet hatte. Indem Gott ihn ansprach, wurde Adam sich seiner selbst bewusst. Auch die Psalmen geben in ihrer poetischen Sprache ein beredtes Zeugnis von der Erfahrung, dass der Mensch verloren ist, wenn er sich statt auf Gott auf sich selbst und die äußeren Umstände verlässt. Ein frommer Mensch ist sich sicher, dass nur Gott wirklich weiß, wer er ist und wie es um ihn steht. Der Zusammenhang zwischen Monotheismus und Individuation kann hier nur angedeutet werden.

Die zweite mögliche Reaktion des Individuums auf die Ungewissheit über seine Identität besteht darin, dass es das Jenseits in sich selbst findet, also selbst zur transzendenten Instanz wird. Doch das bedeutet, sich auf eine stets unsichere Selbstbestimmung festzulegen.

Und damit geht auch die Möglichkeit verloren, Glauben aufgrund von Autorität anzunehmen, zum Beispiel in seiner amtsförmigen und dogmatischen Form. In diesem Falle kann sich das Individuum in allem wiederfinden, was es erfährt. Es glaubt tendenziell an sich selbst und vergewissert sich dann durch unmittelbare Selbstevidenz der Richtigkeit des Glaubens. Diese Entwicklung führt ganz direkt zur Ausbildung der modernen Individuen-Religion. Das Jenseits liegt nicht mehr in der Ferne oder im »Himmel droben«, sondern in der Unergründlichkeit des eigenen Selbst, des Ich. Möglicherweise ist der Versuch, die Transzendenz im Innern des eigenen Erlebens zu finden, vor dem Hintergrund zu verstehen, dass das Universum mehr und mehr erforscht und »entzaubert« wird.

Bei den oben beschriebenen Verschiebungen im religiösen Feld handelt es sich jedoch nur sehr bedingt um Neuerungen. So ist der Pluralismus in der europäischen Religionsgeschichte ein vertrautes Phänomen. Das Judentum ist von alters her auch in Europa präsent, neben den christlichen Großkirchen gibt es bereits seit der Neuzeit die kleineren christlichen Konfessionen etwa der Baptisten, Presbyterianer, Mennoniten, Methodisten und Quäker, und sogar esoterische Formen von Religion sind in der westlichen Kultur schon lange bekannt – man denke nur an die Alchemisten, Hermetiker und Rosenkreuzer. Auch die Verlagerung zum Individuum hin ist ein kontinuierlicher Prozess, handeln im Grunde genommen doch alle Religionen – jedenfalls die so genannten Hochreligionen – nicht zuletzt vom Problem der Individuation. Woher komme ich? Wer bin ich? Wohin gehe ich? Mit diesen Fragen hat sich bereits die Mythologie und nach ihr jede Religion auseinander gesetzt.

Alles in allem beschreiben die drei Stichworte Säkularisierung, Pluralisierung und Individualisierung also wenig Neues – es handelt sich wohl eher um Epochen übergreifende Vorgänge. Dass ich die Rede von der gegenwärtigen Veränderung im religiösen Feld und des religiösen Feldes als Ganzem dennoch für berechtigt halte, gründet in der Tatsache, dass jene drei Stichworte in einem bislang unbekannten Ausmaß in das öffentliche Bewusstsein eingegangen sind. Und dieser Umstand wirkt sich wiederum auf die religiöse Praxis aus: In einer sich säkular beschreibenden Welt zu glauben, ist zumindest erläuterungsbedürftig; Sachwalter des »christlichen Erbes Europas«

müssen sich mit dem Konzept der »multireligiösen Gesellschaft« arrangieren; und wer sich beispielsweise der Amtsautorität des römischen Katholizismus unterordnen möchte, muss dies als eine individuelle Entscheidung ausweisen. Die religiöse Praxis versteht sich nicht von selbst – heute weniger denn je.

