

Individualität und Kirche

Michael Klessmann

1. Einleitung

„Die letzte Absicht aller Handlungen im Namen des Christentums gilt dem einzelnen Menschen. Alle Tätigkeiten, die im Auftrag oder im Sinne der christlichen Kirche ausgeübt werden, haben am Ende nur ein gemeinsames Ziel: Die Seligkeit des einzelnen und zwar jedes einzelnen Menschen...“ formuliert Dietrich Rössler in seinem Grundriß der Praktischen Theologie an zentraler Stelle.¹

Sicherlich bezeichnet der Begriff der Seligkeit so etwas wie ein eschatologisches Gut; gleichwohl wird man fragen müssen, ob sich jene Absicht nicht auch schon gegenwärtig im Handeln der Kirche wenigstens ansatzweise abbildet. Dann gilt es zu klären:

Wer ist diese/r Einzelne, der da beschworen wird? Und in welcher Beziehung steht der/die Einzelne zu Kirche als „Gemeinschaft der Heiligen“? Hat der Einzelne tatsächlich die Gelegenheit, in der Gemeinschaft der Getauften seine Besonderheit² – nichts anderes meint Individualität – zu entfalten? Stärkt und fördert die Gemeinschaft Individualität oder grenzt Gemeinschaft im Gegenteil die Besonderheit gerade

1 Dietrich Rössler, Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin/New York 1994, 73.

2 Vgl. Heinz Abels, Identität, Wiesbaden 2006, 43ff.

ein, saugt sie gleichsam auf, so dass sie tendenziell eher verschwindet? Im Blick auf diese Ausgangsfragen will ich zunächst an eine soziologische und eine psychologische Dimension des Phänomens der Individualität erinnern:

Aus soziologischer Sicht hat Ulrich Beck das Moment der Freisetzung, der Herauslösung in den Vordergrund gerückt – und zwar in dreifacher Hinsicht:³ Zum einen sind die Zeitgenossen aus historisch vorgegebenen Sozialformen und -bindungen (Familie, Schicht, Kirche etc.) herausgelöst, was zunächst als Befreiung und Gewinn an Autonomie und Wahlmöglichkeiten (von der „Normalbiographie zur Wahlbiographie“) erlebt wird. Verbunden damit ist zweitens jedoch ein „Verlust an traditionellen Sicherheiten im Blick auf Handlungswissen, Glauben und leitende Normen.“⁴ Da ist kaum noch etwas, was einem halbwegs verbindlich vorgibt, wie man sich verhalten soll: Befreiung wird mit Verunsicherung erkaufte. Angesichts dieser verunsichernden Befreiung sind drittens neue Formen der Einbindung und der subtilen Zwänge zu beobachten in Gestalt von „institutionenabhängigen Individuallagen“ durch Medien, Arbeitsmarkt, Moden etc., die neue Formen der Außensteuerung etablieren und in direktem Widerspruch zur angestrebten Autonomie des Individuums stehen.

Wie positioniert sich Kirche in diesem gesellschaftlichen Geflecht von Freisetzung und neuen Zwängen? Macht sie sich kritisch stark für eine religiös gegründete und gestärkte Individualität, oder bedient sie die verbreiteten diffusen Sehnsüchte nach Sicherheit und Stabilität mit neu-pietistischen Antworten (wie man es inzwischen wieder verstärkt beobachten kann)?

Aus psychologischer Sicht muss Individualisierung von Individuation unterschieden werden, ersteres bezeichnet ei-

3 Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt 1986, 206ff.

4 A.a.O., 206.

nen sozialen Prozess, letzteres einen psychologischen oder sozialpsychologischen: Gesellschaftliche Befreiung kann und muss individuell gefüllt und gestaltet werden; Menschen haben im Kontext gesellschaftlicher Individualisierung in neuer Weise Möglichkeiten (und diese Möglichkeiten werden unter der Hand zu unausgesprochenen Erwartungen), sich selbst zu verwirklichen, ihre Potentiale zu leben, etwas aus sich zu machen – oder an diesem hohen Selbstanspruch zu scheitern. Dabei betont die psychologische Perspektive, dass Individuation nie ohne Bezugspersonen oder Bezugsgruppen auskommt. „Ich werde am Du“, hat es Martin Buber prägnant ausgedrückt. Identität kann nur in Bezogenheit entstehen und wachsen. Identität / Individuation ereignet sich in der Spannung von Abgrenzung und Bezogenheit, von Bindung und Freiheit.

Wie wirken sich Religion und Kirche auf die Prozesse von Individuation und Identitätsbildung aus? Sind sie, wie es die psychoanalytische Religionskritik lange Zeit unterstellt hat, einer gesunden Selbstwerdung eher im Weg und neurotisieren die Gläubigen? Oder bilden sie einen Pool von Ressourcen, wie es neuerdings systemische Ansätze formulieren, auf dessen Basis Menschen die Möglichkeit finden, sich von neuen gesellschaftlichen Zwängen und Abhängigkeiten zu distanzieren und zu sich selbst zu finden? Fördert Kirche Autonomie in Bezogenheit oder will sie insgeheim doch derart in eine tragende und zugleich begrenzende Gemeinschaft integrieren, dass einzelne mehr oder weniger ausschließlich von dort ihre Orientierung und Ausrichtung empfangen und so gerade nicht in ihrer Individualität gestärkt und gefördert werden?

Bereits mit diesen wenigen Beobachtungen und Fragen kommen grundlegende Differenzen zum Vorschein, die ich im Folgenden weiter ausführen möchte. Ich beschränke mich dabei auf die protestantische Kirche in Deutschland; im Blick auf die katholische Kirche ergäbe sich ein wesentlich anderes Bild. Ich gehe aus von der Unterscheidung von Protestantis-

mus als religiöses und gesellschaftliches Phänomen und der evangelischen Kirche in der Spannung von theologischer Bestimmtheit und organisatorischer Gestalt; in einem Schlussabschnitt weise ich als Pastoralpsychologe auf Verschränkungen zwischen theologisch-kirchlichen und psychologischen Perspektiven hin.

2. Protestantismus und Individualität

Gott wird in der jüdisch-christlichen Tradition verstanden als „Person, Wille, Rede“. Dieser Gott spricht und hört. In der Begegnung mit diesem Gott erhält auch der Mensch sein Profil als „Person, Wille, Rede.“⁵ Einerseits wird das Volk Israel als ganzes angeredet („Höre, Israel...“, Dtn 6.4 u.ö.)⁶, aber dann erfahren auch Einzelne in diesem Volk eine gesonderte, nur ihnen allein geltende Berufung (z.B. die Berufung des Mose, Ex. 2,4 oder einzelner Propheten). Damit eignet dem jüdisch-christlichen Glauben ein grundlegend individualisierender Zug, den Peter Berger im Gegenüber beispielsweise zum Hinduismus und dessen Tendenz, Individualität zu nivellieren und zu absorbieren, herausgearbeitet hat. Aber natürlich waren die gesellschaftlichen und kirchlichen Strukturen bis ins ausgehende Mittelalter hinein nicht dazu angetan, Individualität nun auch in einem empirisch wahrnehmbaren und annähernd modernen Sinne zu fördern. Gleichwohl ist dieser individualisierende Zug der jüdisch-christlichen Tradition von Anfang an eingeschrieben.

Die Reformation – im Kontext des Humanismus der Renaissance gesehen – bedeutet einen Schub für die Stärkung

5 Peter Berger, *Der Zwang zur Häresie*, Freiburg 1992, 174.

6 Im Lauf der Wirkungsgeschichte sind bestimmte, ursprünglich an das Volk Israel gerichtete Sätze nur noch individualisierend verstanden worden, z.B. der vielzitierte Satz Jes. 43,1: „Fürchte dich nicht, ich habe dich erlöst, ich habe dich bei deinem Namen gerufen, du bist mein.“

der Individualität des Menschen in religiöser und davon abgeleitet dann auch in sozialer Hinsicht; darin ist sich die historische Forschung weitgehend einig. Die Selbstbezeichnung „Protestantismus“ hat sich erst relativ spät, etwa seit dem 18. Jahrhundert, eingebürgert;⁷ der Begriff beruft sich auf die Protestation von Speyer im Jahr 1529, mit der gegen die Aufhebung eines früheren Beschlusses, nämlich die Suspendierung des Wormser Edikts von 1521 im Jahr 1526, protestiert wurde u.a. mit den Worten, daß „in den Sachen Gottes Ehre und unser Heil und Seligkeit belangend ein jeglicher für sich selbst vor Gott stehen und Rechenschaft geben muß.“⁸ „Ein jeglicher für sich selbst vor Gott“ könnte man als protestantisches Grundprinzip bezeichnen: Im Glauben steht jeder Mensch ohne Vermittlung von Kirche, Tradition, Papst und Priester direkt vor Gott: So diffus und vielfältig der Begriff Protestantismus im Weiteren gebraucht worden ist, dieses „Markenzeichen“ findet sich in allen weiteren Verwendungen. Gleichzeitig wird die Verschränkung von politischer und religiöser Bedeutung in diesem Begriff in der Entstehungssituation deutlich: Eine zunächst religiöse Einsicht hatte politische Konsequenzen gezeitigt, die nun auch von Fürsten und Reichsstädten verteidigt wurde. Einige wenige historische Bemerkungen sollen die Entwicklung veranschaulichen.

Für Luthers Glaube und Theologie ist die Einsicht zentral geworden, dass die Botschaft des Evangeliums den Menschen so im Gewissen oder im Herzen trifft, dass er eine Erfahrung damit macht.⁹ „Sola ... experientia facit theologum“¹⁰. Individuelle Erfahrung bildet Quelle und Ziel theologischer Er-

7 Zum Folgenden vgl. Friedrich Wilhelm Graf, *Der Protestantismus. Geschichte und Gegenwart*, München 2010, 7ff.

8 Zitiert nach Graf, a.a.O., 13. Vgl. auch Hermann Fischer, *Art. Protestantismus I. Begriff und Wesen*. TRE 27, Berlin/New York 1997, 543.

9 Vgl. zum Folgenden Albrecht Beutel, *Theologie als Erfahrungswissenschaft*, in: *Luther Handbuch*, hg. von Albrecht Beutel, Tübingen 2005, 454 – 459.

10 WAT 1, 16, 13.

kenntnis – nun aber nicht, wie das heute leicht missverstanden werden könnte, losgelöst vom reformatorischen Prinzip der sola scriptura, sondern gerade als dessen angemessene Auslegung. Die Schrift und ihre Botschaft von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnaden werden in der Erfahrung oder im Gewissen lebendig, da sind sie sinnlich zu spüren und zu fühlen. So beschreibt Luther im „Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Christi, widder die Schwarmgeister“ von 1526, wie die mündliche Stimme des Predigers Christus ins Herz des gläubigen Menschen bringt: „Wie das zugeht, kannst du nicht wissen, dein Hertz fühlt ihn aber wohl, das er gewislich da ist, durch die erfahrung des Glaubens...“¹¹ Das äußere Wort der Schrift soll sich im inneren Fühlen und Spüren zur Geltung bringen, aus der experientia externa muss eine experientia interna im Gewissen werden. Gewissen oder Herz bezeichnen für Luther einerseits die Mitte der menschlichen Existenz, andererseits aber auch den einzelnen Menschen in seiner unverwechselbaren Individualität. Die Erfahrungsorientierung der Theologie Luthers richtet sich zum einen gegen eine spekulative Vernunft, die die Orientierung an der Lebenserfahrung des einzelnen Menschen verliert, zum anderen gegen eine Amtskirche, die durch ihre Lehrautorität vorgeben will, wie der Inhalt der Schrift von den einzelnen Glaubenden auszulegen, zu verstehen und zu glauben sei. Der einzelne Mensch steht für die Reformatoren im Glauben direkt vor Gott, ohne Vermittlung durch den Glauben der Kirche bzw. der Tradition. Konzilien mögen beschließen, was sie wollen, schreibt Luther, „du kannst deine Zuversicht nicht darauf stellen noch dein Gewissen befrieden, du musst selber schließen, es gilt dir deinen Hals, es gilt dir dein Leben.“¹²

11 Martin Luther, WA 19, 489, 14 – 16.

12 WA 10/1/2, 335, zitiert bei Hans-Martin Barth, Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh 2009, 48, Anm. 37.

Dieser theologische Ansatz hat sich natürlich nicht direkt in empirisch beobachtbare kirchliche und soziale Realität umgesetzt. Im Gegenteil: Die ständische Struktur der Gesellschaft des 16. und 17. Jahrhunderts war viel zu dominant als dass sie durch das veränderte religiöse Bewusstsein leicht hätte überwunden werden können. Als ein Beispiel dafür mag die Gestaltung des Gottesdienstes dienen: „Der Gottesdienst“, so schreibt Lucian Hölscher in seiner „Geschichte der Frömmigkeit in Deutschland“, „trug wesentlich zur Strukturierung und Aufrechterhaltung der bürgerlichen Ordnung bei.“¹³ Die Sitzordnung, das Arrangement des Kirchengestühls, das im 16. Jahrhundert in fast allen Kirchen eingeführt wurde, bildete die soziale Hierarchie der Gemeinde ab und festigte sie zugleich immer wieder neu: „von den Kirchenstühlen nahe am Altar, manchmal sogar im Chor selbst, die dauerhaft der Obrigkeit... vorbehalten waren, über die das Mittelschiff füllenden Kirchenstühle der begüterten bürgerlichen Mittelschichten bis hin zu den Randplätzen der Armen und Unselbstständigen“.¹⁴ Von Letzteren schreibt Hölscher an anderer Stelle, dass ihnen kaum die Sorge der Geistlichen galt, und dass sie in weit geringerem Maß Unterweisung im christlichen Glauben und individuelle Seelsorge erfuhren. Individualisierung mochte es im theologischen Ansatz geben, aber sicher nicht in der öffentlich sichtbaren kirchlichen Praxis. Die Kirchenzucht, die im weiteren Verlauf des 16. Jahrhunderts zu einem starken Werkzeug kirchlicher Autoritäten wurde, trug nicht dazu bei, Individualität im Sinn eines individuellen Glaubenslebens zu stärken.

Der Pietismus hat dann gegenüber der altprotestantischen Orthodoxie neue und bedeutsame Akzente in Richtung Individualisierung des Glaubens gesetzt. Pietistische Geist-

13 Lucian Hölscher, *Geschichte der Frömmigkeit in Deutschland*, München 2005, 52.

14 Hölscher a.a.O.

liche wollten das individuelle, deutlich empfundene Glaubensgefühl der einzelnen Christen hervorlocken und stärken; sie wandten ihre Aufmerksamkeit den individuellen Lebenswegen ihrer Gemeindeglieder zu, wollten deren subjektives Seelenleben im intimen Kontakt des vertrauten Gesprächs wie zwischen Freunden in der Tiefe erkunden. Der Aufbau der Kirche sollte beim Individuum beginnen. Jacob Philipp Spener erhoffte sich „die meiste frucht“ von der „privat erbauung in der application ad individua des jenigen was in genere gehandelt“¹⁵: Was in Predigt und Unterricht allgemein entfaltet wird, soll im seelsorglichen Einzelgespräch auf jeden Menschen individuell appliziert werden. Alles geistliche Wirken zielt auf den inneren Menschen, von dem Spener sagt: „...weil ja unser gantzes Christentum bestehet in dem innern oder neuen menschen/dessen Seele der Glaube und seine würckungen die fruchte deß lebens sind.“¹⁶

Hier wird so etwas wie religiöse Subjektivität entdeckt und theologisch gewürdigt¹⁷ – im Kontrast zur altprotestantischen Orthodoxie und zum Katholizismus wird dieser neue Akzent besonders deutlich.

Die Hochschätzung der subjektiven, individuellen Innerlichkeit findet sich später wieder in der berühmten Formulierung, mit der Schleiermacher, dieser „Herrnhuter höherer Ordnung“, die Unterscheidung von Protestantismus und Katholizismus auf den Punkt gebracht hat: Ihm zufolge kann man den Gegensatz zwischen beiden Konfessionen so verstehen, „dass ersterer das Verhältnis des Einzelnen zur Kirche abhängig macht von seinem Verhältnis zu Christo, der letztere aber umgekehrt das Verhältnis des Einzelnen zu Christo

15 Zitiert nach Albrecht Haizmann, *Erbauung als Aufgabe der Seelsorge bei Philipp Jakob Spener*, Göttingen 1997, 172.

16 Zitiert nach Haizmann, a.a.O., 173.

17 A.a.O., 304 unter Bezug auf D. Rössler.

abhängig macht von seinem Verhältnis zur Kirche.“¹⁸ Schleiermacher entwickelt damit einen Begriff vom Wesen oder Prinzip des Protestantismus, der sich nicht mehr nur an einzelnen Lehrdifferenzen festmacht, sondern auf der Individualität des Menschen und der Freiheit seines Glaubens aufbaut.

Die Auswirkungen dieses protestantischen Grundansatzes kann man beispielsweise in Schleiermachers Seelsorgeansatz nachvollziehen. Dort heißt es: „jedes Gemeindeglied steht in unmittelbarem Verhältnis zu dem göttlichen Wort, kann sich aus demselben selber berathen...“ D.h. Protestantische Christen brauchen eigentlich keine Seelsorge, keine externe Beratung, sie sind grundsätzlich in der Lage, aus dem Studium der Schrift und der empfangenen Verkündigung selbstständig ihre Glaubens- und Lebensfragen zu klären und zu regeln. Wenn ein Gemeindeglied trotz dieser prinzipiellen Selbstständigkeit in religiösen Angelegenheiten einen Geistlichen in Anspruch nimmt, dann muss der in jedem Fall darauf abzielen, „die geistige Freiheit des Gemeindegliedes zu erhöhen und ihm eine solche Klarheit zu geben, dass jene Anforderung [s.: nach Seelsorge, M.K.] nicht mehr in ihm entstehe.“¹⁹ Seelsorge bzw. der Geistliche müssen sich selbst überflüssig machen, indem als vorrangiges Ziel die religiöse Unabhängigkeit und Selbstständigkeit des einzelnen Glaubenden gefördert bzw. wieder hergestellt wird.

Ernst Troeltsch hat noch einmal eindringlich die Bedeutung des Protestantismus für die individuelle Freiheit unterstrichen, den Protestantismus als „religiöse Metaphysik der Freiheit und der persönlichen Glaubensüberzeugung“ bezeichnet,²⁰ allerdings auch betont, dass dieser Individualis-

18 Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube.*, hg. von Martin Redeker, Berlin 1960. Bd. I, § 24, S. 137.

19 Friedrich Schleiermacher, *Die Praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*, Berlin 1850, 430f.

20 Ernst Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*. Neudruck der Ausgabe von 1911, Aalen 1963, 102.

mus ein religiöser geblieben ist und zumindest der Altprotestantismus autoritäre und uniforme Strukturen beibehalten hat, die zunächst deutlich im Gegensatz zur modernen, an der Individualität orientierten Kultur gestanden haben.

Die Tendenz zur Individualisierung auch im religiösen Bereich hat sich in der Postmoderne insgesamt und natürlich im Protestantismus kräftig fortgesetzt. Zeitgenossen können seither eine religiöse Präferenz finden und leben ohne sich der Institution Kirche verbunden zu fühlen. „Ich glaube an Gott, aber dazu muss ich nicht in die Kirche gehen“ heißt es dann volkstümlich. Und das modern gewordene Phänomen „Spiritualität“ bezeichnet vorrangig die individuelle Suche nach einem Göttlichen, nach einem tragenden Grund und Sinnhorizont auch jenseits und unabhängig von Kirche. Gleichzeitig ist diese Individualisierung des Glaubens längst auch in die Kirche eingewandert: Da ist von „authentisch glauben“ die Rede,²¹ oder vom „persönlichkeitsspezifischen Credo“²² oder von der „persönlichen Matrix“, aus der ein subjektives Glaubensbekenntnis erwachsen soll, die Unsicherheit als befreienden Spielraum erlaubt etc.²³

Und kirchenoffiziell wird mit dem Titel „Kirche der Freiheit“²⁴ eben auch diese Tendenz gestärkt – allerdings werden damit zwei Substantive in eine anscheinend selbstverständliche Beziehung zueinander gesetzt, die bei genauerem Hinsehen durchaus nicht selbstverständlich erscheint.

21 So der gleichnamige Buchtitel von Hans-Martin Barth, Gütersloh 2010.

22 Klaus Winkler, Das persönlichkeitspezifische Credo, *WzM* 34 (1982), 159 – 163.

23 Ina Praetorius, Ich glaube an Gott und so weiter. Eine Auslegung des Glaubensbekenntnisses, Gütersloh 2011, 21.27.

24 EKD (Hg.), Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert, Hannover 2006.

3. Kirche und Individualität

Zugespitzt könnte man sagen: Während der Protestantismus im Lauf seiner Geschichte wichtige Impulse zur Individualisierung des Christentums und der Kirchen und damit auch der Gesellschaft und Kultur als ganzer gegeben hat, haben sich die evangelischen Kirchen mit eben diesen Impulsen schwer getan und sie lange und immer wieder zurückzudrängen gesucht. Im Verhältnis von Kirche und Individualität lässt sich – im Vergleich zum Verhältnis von Protestantismus und Individualität – eine Art von Gegenbewegung feststellen. Die protestantische Kirche steckt an diesem Punkt in einem besonderen Dilemma: Glaube oder Frömmigkeit brauchen Gemeinschaft. Individuelle Religiosität entsteht nicht von allein, sondern ist auf die Vermittlung durch relevante Bezugspersonen – Eltern, Jugendleiter, Lehrer, Pfarrerinnen und Pfarrer – angewiesen und wird in gemeinschaftlichen Ritualen immer neu gefestigt. Glaube oder Religiosität kommt ohne Gemeinschaft nicht aus; Gemeinschaft wiederum hat immer den ambivalenten Charakter, dass sie Individualität sowohl fördert als auch einengt. Dazu einige Beobachtungen aus der Kirchengeschichte:

Koinonia wird von den Anfängen der Kirche an – unter Rückgriff auf entsprechende jüdische Traditionen – neben *martyria*, *leiturgia* und *diakonia* zu den Grundvollzügen von Kirche gezählt. Das Besondere der Gemeinschaft besteht nun darin, dass sie ihren Mitgliedern eine neue kollektive und unbedingte Identitätszuschreibung vermittelt. Angesichts der Naherwartung stehen nicht mehr gemäß Gal. 3,28 die Herkunft und der gesellschaftliche Status der einzelnen als Jude oder Grieche, Sklave oder Freier, Mann oder Frau, alt oder jung, reich oder arm etc. in der Gemeinde im Vordergrund, sondern die durch die Zugehörigkeit zu Jesus Christus erworbene neue Identität. Die bisherigen sozialen Zuschreibungen verlieren mit dieser neuen Identitätszuschreibung ihre Gültig-

keit im Glauben, wenngleich sie ihre soziale Relevanz behalten; der von Christus im Glauben angesprochene Mensch wird ein aus den üblichen sozialen Kategorisierungen Herausgerufener (ekklesia: die Gemeinschaft der Herausgerufenen). Nicht zufällig ist in den paulinischen Briefen mehrfach vom „neuen“ Menschen die Rede (z.B. 2. Kor. 5, 17) oder davon, dass das „ich“ bestimmt wird nicht mehr von eigenen Wünschen und Bedürfnissen, sondern von Jesus Christus. In Gal 2,20 heißt es entsprechend: „nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir.“

Damit entsteht eine paradoxe Struktur: Der Einzelne wird von Gott oder Christus angesprochen und zur Gemeinschaft eingeladen, aber gerade das, was den einzelnen im gesellschaftlichen Kontext als Einzelnen ausmacht und von anderen unterscheidet – unverwechselbare Körperlichkeit, einzigartige Biografie, soziale Statusmerkmale – spielen im Glauben keine Rolle mehr. Im Abendmahl bildet sich dieser Sachverhalt sinnenfällig ab: Alle, die an diesem Ritual teil nehmen, bilden eine *communitas*, wie es der Ethnologe Victor Turner beschrieben hat, in der die üblichen gesellschaftlichen Rollendifferenzierungen als aufgehoben gelten bzw. gelten sollen²⁵. Durch die Teilnahme am Ritual und seine *communitas* verliert der einzelne gerade seine Einzigartigkeit zugunsten der Gleichheit aller Ritualteilnehmer. Einerseits erleben die Beteiligten darin eine Befreiung von sozialen Zuschreibungen und Zwängen, andererseits wird eine neue Art von Vereinheitlichung in der Gemeinschaft hergestellt. Individualität wird in dieser Gemeinschaft vorübergehend nivelliert – allerdings mit dem idealen Ziel, dann wieder gestärkt als einzelne in der gegebenen Sozialstruktur leben zu können.

An dieser Stelle zeigt sich, dass die Funktion von Ritualen durchaus ambivalent einzuschätzen ist: Einerseits stiften und

25 Victor Turner, *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*. Frankfurt 2000, 94ff.

stärken sie individuelle Identität, andererseits können sie diesen Prozess auch verhindern. Damit ist zu rechnen, wenn Rituale ihren liminalen Charakter verlieren zugunsten nur noch liminoider Anklänge an ihre Ursprünglichkeit²⁶ oder wenn sie zwanghaft erstarren, wozu sie immer eine gewisse Neigung haben. Darauf hatte Sigmund Freud schon vor über einhundert Jahren hingewiesen.²⁷

Einen ähnlichen Vorgang kann man bei der in der Ekklesiologie wichtigen Metapher vom Leib Christi feststellen, wie sie Paulus 1 Kor 12 verwendet: Die Glieder des Leibes haben zweifellos unterschiedliche Funktionen und sind insofern in ihrer Einzigartigkeit und Unersetzlichkeit wert zu schätzen; der Zweck der einzelnen Glieder liegt jedoch gerade nicht in ihnen selbst, sondern darin, das Ganze des Leibes funktionsfähig zu machen und zu halten; die Einzelfunktionen treten in den Hintergrund zugunsten der Gesamtfunktionalität des Leibes.

Vor dem Hintergrund dieser Metaphorik ist es nicht verwunderlich, dass im weiteren Verlauf der Kirchengeschichte der/die Einzelne in der Kirche eher als Störenfried wahrgenommen wurde – und teilweise immer noch wird. Das lässt sich in der Geschichte der Seelsorge eindrücklich zeigen: Seelsorge war bis zur Reformation und dann auch wieder in der altprotestantischen Orthodoxie sakramental bestimmt und von daher immer mit Maßnahmen der Kirchenzucht verknüpft. Seelsorge richtete sich nicht, wie wir das heute für selbstverständlich halten, an individuelle Problemlagen Einzelner, sondern zielte auf die Erlangung und Pflege der Sakramentsfähigkeit der Getauften. Walter Bernet formuliert in seiner Studie zum Thema: „Die parochiale Seelsorge hat die Aufgabe, die animae für den Empfang des Heils in den

26 Im Anschluss an Turner.

27 Sigmund Freud, *Zwangshandlungen und Religionsübungen* (1907), in: Studienausgabe Bd. VII. Frankfurt 1973, 11 – 21.

Sakramenten vorzubereiten und mit der Kirchenzucht dafür zu sorgen, dass die Sakramente richtig und wirksam ausgeteilt und richtig und wirksam empfangen werden können.“²⁸

In frühen lutherischen Kirchenordnungen wird der Pfarrer ausdrücklich angewiesen, seine Seelsorge auf Kranke und Missetäter zu beschränken, zu anderen Menschen soll er nicht gehen, wenn er nicht ausdrücklich gerufen wird. Kranke und Missetäter stehen vorübergehend oder dauerhaft außerhalb der Gemeinde und bedürfen deswegen der Ermahnung, der Buße, der Unterweisung. „Die Seelsorge an ihnen hat den Sinn, sie ans Ganze anzuschließen, ihr Einzelsein ... zu überwinden. ... Der Einzelne ist – die Figuren gerade des Kranken und des Missetäters machen dies mehr als deutlich – als Einzelner der Gefährdete und der Gefährliche zugleich. Der Einzelne ist Irrlicht und Störefried (sic!)...“²⁹ und Seelsorge hat das Ziel, den Störenfried einzugliedern und damit seine gefährdete und gefährliche Existenz aufzuheben.

Der Pietismus und Schleiermacher haben die Bedeutung des einzelnen wieder gestärkt, ich habe darauf hingewiesen. Aber eben diese Ausrichtung war der Seelsorge der dialektischen Theologie erneut höchst verdächtig. Eduard Thurneysen beginnt seine Seelsorgelehre mit der Überschrift des § 1: Seelsorge als theologisches und kirchliches Problem³⁰. Das Problem sieht Thurneysen in der pietistischen Seelsorge, die mit ihrer Art der Gesprächsführung zu einer Aussprache über individuelle seelische Zustände anregen will und damit, seiner Meinung nach, auf den Weg „selbstgemachter Heiligkeit“ gerät. Deshalb kommentiert Thurneysen seine eigene Definition der Seelsorge als „Ausrichtung des Wortes Gottes an den Ein-

28 Walter Bernet, *Weltliche Seelsorge. Elemente einer Theorie des Einzelnen*, Zürich 1988, 35.

29 A.a.O., 44ff.

30 Sperrung von mir, M.K.

zelen“ folgendermaßen: „Braucht es überhaupt eine solche Verkündigung von Mann zu Mann? Solch' eine Sonderausrichtung der Botschaft an den Einzelnen?... bedingt das nicht ein Eingehen auf den Einzelnen als Einzelner? Bringt das nicht mit sich ein Hinübertreten in die Gebiete eines bloß menschlichen, gesellschaftlichen Erfahrens, Erlebens und diesem entsprechenden Raisonierens? Und geht das zusammen mit dem Worte Gottes und seiner Ausrichtung? Ist die Kategorie des Einzelnen, die hier so beherrschend auftritt, nicht als solche verdächtig? Gibt es denn in der Gemeinde diesen Einzelnen vor Gott? Gewiss es gibt ihn, aber doch nur als den zum Glied gewordenen Einzelnen.“³¹

Thurneysens Lösung besteht darin, die Kirchenzucht stark zu machen und mit ihrer Hilfe „den Einzelnen... zu Predigt und Sakrament und damit zum Worte Gottes zu führen, ihn in die Gemeinde einzugliedern und dabei zu erhalten.“ Allein auf diesem Weg erscheint es möglich, dass „der Einzelne vor seiner geistlichen Verwahrlosung und Verderbnis gerettet und bewahrt wird.“³²

Es erscheint bezeichnend für eine bestimmte theologisch und vereinskirchlich ausgerichtete Kirchlichkeit, dass sie die Kategorie des Einzelnen nicht mit Freiheits- und Autonomiegewinn, sondern mit den Gefahren der „Verwahrlosung“ und der „Verderbnis“ in Zusammenhang bringt.³³ Anklänge in dieser Richtung finden sich bis in die jüngste Zeit, z.B. in hermeneutischen Überlegungen zum Stichwort „Gemeinschaft“ im Theologischen Wörterbuch zum NT von 2002, wo

31 Eduard Thurneysen, Die Lehre von der Seelsorge, München 1948, 14.

32 A.a.O., 26.

33 Vgl. auch das Gemeindekonzept von Emil Sulze, in dem der Einzelne ohne die ihn bergende Gemeinde so charakterisiert wird: „Der Einzelne ist ein leicht verwehendes Blatt. Ohnmächtig ist sein Glaube.“ Und dann: „In der Gemeinde, die ihn hält und trägt, quillt volle Glaubenskraft ihm zu.“ Emil Sulze, Die evangelische Gemeinde, Gotha 1891, 9f.

Gemeinschaft „als Gegenpol zu Individualismus und Verein- samung“ bestimmt wird.³⁴

Walter Bernet, der die Geschichte des einzelnen in Seel- sorge und Psychotherapie nachgezeichnet hat, formuliert als Schlussfolgerung: „Die Theologie nimmt herkömmlich den Einzelnen ernst, aber nur und gerade, indem sie ihn letzten Endes aus seiner Biographie herausholt und herauslöst, ja gar *heraus*erlöst.“³⁵

Als Kontrast zu dieser Ausrichtung der Seelsorge ist die Gegenüberstellung mit der Psychotherapie erhellend: Die klassische Psychoanalyse und auch neuere Formen wie Ge- sprächspsychotherapie oder Gestalttherapie erwarten Heilung von der Bearbeitung der Konflikte und Defizite der individu- ellen Biographie in dem Beziehungsgeflecht, in dem sie ent- standen sind und weiterhin leben; nichts anderes als Stärkung und Akzentuierung der individuellen Biographie steht hier im Zentrum der Aufmerksamkeit. Dabei ist sich gerade die Psy- chotherapie der besonderen Dialektik von Individuum und Gemeinschaft bewusst: Entwicklungspsychologisch lässt sich eindrücklich beobachten, wie der einzelne nur Individuum werden kann im ständigen Wechselspiel, im ständigen Aus- tausch mit relevanten anderen. Die Seelsorgebewegung der 70er und 80er Jahre, die auch „therapeutische Seelsorge“ ge- nannt wurde, hat diesen individualisierenden Fokus der Psy- chotherapie aufgegriffen und damit einer charakteristischen Entwicklung in der Postmoderne, der verbreiteten Erlebnisra- tionalität, Rechnung getragen. Ästhetisierung oder Erlebnisra- tionalität bedeutet Subjektivierung und Individualisierung, auch bezogen auf die religiöse Orientierung. „Das religiöse Leben oder die religiöse Praxis, an der ich teilhabe, muss nicht nur meine Wahl sein, sie muss mir auch etwas sagen.

34 ThBNT, Witten 2010, 719.

35 Bernet, *Weltliche Seelsorge*, 52f. (Sperrung im Original).

Sie muss unter dem Gesichtspunkt meiner spirituellen Entwicklung, so wie ich diese verstehe, sinnvoll sein.“³⁶

Protestantismus und Kirche, so könnte man schlussfolgernd zusammenfassen, stehen in einer notwendigen und nicht aufhebbaren Spannung zueinander: Während der Protestantismus als Prinzip die Ideale und Ziele von mündiger Individualität und Individualisierung vom Ansatz her fördert und unterstützt, sind die Kirchen empirisch gesehen in einer deutlich schwierigeren Lage: Sie haben die Chance, Individualität durch und in Gemeinschaft zu stärken – das ist grundsätzlich eher in der Volkskirche der Fall, die Pluralität und damit Individualisierung erlaubt und ermutigt. Andererseits müssen Kirchen fast zwangsläufig Individualität begrenzen und Konformität erzeugen, um die geistliche Gemeinschaft und die Organisation dieser Gemeinschaft nicht zu sprengen. Je mehr Kirche vereinskirchlich organisiert ist, je mehr sie evangelikale, charismatische oder pietistische Züge trägt (von fundamentalistischen Zügen ganz zu schweigen), je stärker sie homogenen Charakter annimmt, desto mehr wächst der Anpassungsdruck und desto ausgeprägter finden sich autoritäre Strukturen mit einer Tendenz zur sozialen Kontrolle der Einzelnen. Hier wird Individualität insgesamt eher abgewertet und geschwächt. Abhängigkeit von bzw. Gehorsam gegenüber Leitfiguren, Unselbstständigkeit gegenüber vorgegebenen, nicht zu hinterfragenden Inhalten und Anpassung an gemeinschaftliche Verhaltensweisen überformen individuelles Glaubensleben.³⁷

36 Charles Taylor, *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, Frankfurt 2002, 84.

37 Dazu passt das Ergebnis kirchensoziologischer Befragungen, denen zufolge die Verbundenheit mit Kirche unter Menschen mit einem hochkulturell-traditionsorientierten und einem gesellig-traditionsorientierten Lebensstil am höchsten ist. Vgl. Wolfgang Huber et al. (Hg.), *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh 2006, 205ff.

4. Individualität, Individuation und Identität aus pastoralpsychologischer Sicht

Entwicklungspsychologie und neuerdings auch die sog. Bindungsforschung stellen fest, dass Personwerdung oder Identität nur auf der Basis eines Urvertrauens (Erikson) oder einer sicheren, Geborgenheit zur Verfügung stellenden Bindung (Bowlby) an zentrale Bezugspersonen geschehen kann, einer Bindung, die dann aber auch wieder freilässt, wenn das wachsende Individuum Eigenständigkeit und Freiheit braucht und will. In der systemischen Familientherapie hat Helm Stierlin dafür den passenden Begriff der „bezogenen Individuation“ geprägt:³⁸ Es gibt Identität, Autonomie und Individualität nur im Kontext von Beziehungen sowohl horizontal im Generationengefüge wie vertikal im Netz gesellschaftlicher Gruppen sowie derer, die gegenwärtig wichtige Bezugspersonen sind. Ohne die Interaktion mit relevanten Anderen, deren Herausforderungen und Spiegelungen, kann man Identität nicht ausbilden.

Wer also die mit der Individualisierung in der Moderne einhergehende Freisetzung würdigen und stärken will, sollte auch die notwendige Frage im Blick haben, wie denn diese Freiheit gefüllt und gestaltet werden kann; – sonst wird die Freiheit schnell zum Schauplatz neuer, undurchschaubarer Abhängigkeiten. Hier kommen die Begriffe und Konzepte von Individuation und Identität ins Spiel.

Individuation bezeichnet den lebenslangen Prozess, in dem Menschen, wie man dann sagt, „mehr sie selbst“ werden, ihre Potentiale und Grenzen besser kennen lernen und ihre Lebensgestaltung danach ausrichten; dieser Prozess beinhaltet immer auch, sich von äußeren Erwartungen und Ich-fremden Zumutungen so weit wie möglich frei zu machen.

³⁸ Vgl. Arist von Schlippe/Jochen Schweizer, Lehrbuch der systemischen Therapie und Beratung, Göttingen ²1996, 25.

Für C.G. Jung geht es um die Integration von unbewussten, archetypischen Inhalten, die gleichsam den Kern des Einzelnen ausmachen, mit bewussten psychischen Gehalten; aus entwicklungspsychologischer Sicht geht es um eine relative Ablösung von der sozialen Matrix, in der man aufwächst, um begrenzte Unabhängigkeit und Eigenständigkeit zu gewinnen. Als Ziel des Prozesses der Individuation kann man Identität nennen. Nicht zufällig ist dieser Begriff zu einem der soziologischen und psychologischen Leitbegriffe der Moderne avanciert. Es gilt, angesichts der pluralen Lebensmöglichkeiten eine individuelle Form zu finden, in der einzelne das Gefühl gewinnen können, unter wechselnden Umständen dieselben zu sein und zu bleiben und gleichzeitig die Flexibilität zu besitzen, sich in z.T. sehr unterschiedlichen sozialen settings und Sprachspielen bewegen zu können. Dabei entsteht Identität nur in Wechselseitigkeit zwischen Individuum und Bezugspersonen, spiegelt einen ständigen Prozess des Gebens und Nehmens, und nicht etwas, was man auf sich allein gestellt „aufbaut“.

Was brauchen die einzelnen, um ihre auch religiöse Individuation zu fördern und so etwas wie Identität im ange deuteten Sinn zu entwickeln? Welche Gestalt kann und muss Kirche als Gemeinschaft haben und wie muss sie die Inhalte der christlichen Traditionen vertreten, um bei diesen Prozessen als hilfreich – und nicht als hinderlich – erlebt zu werden?

Einige Stichworte, die in diesem Zusammenhang relevant sind, will ich hier nennen:

1. Das theologische Zentrum der protestantischen Kirchen liegt im Glauben an die Rechtfertigung des sündigen, des sich verfehlenden Menschen durch Gott, durch den Grund des Seins. Identität und damit Individualität wird hier bedingungslos und von außen zuerkannt, es wird eine allem aktiven Tun und Lassen vorausgehende Anerkennung und unbedingte Wertschätzung ausgesprochen. Entwicklungs-

psychologie beschreibt den Vorgang der nicht an Bedingungen geknüpften Anerkennung des Kindes durch seine relevanten Bezugspersonen als grundlegend für den Prozess der Identitätsentwicklung; das paulinisch-protestantische Credo wendet diesen Vorgang ins Grundsätzlich-Anthropologische: Der Mensch ist nicht Urheber seiner selbst, sondern verdankt sich der Anerkennung eines Größeren seiner selbst. In diesem Credo wird der Einzelne als solcher unbeding und bedingungslos gewürdigt und bekräftigt. Diese Zusage geschieht in der Gemeinschaft mit anderen, sie können und müssen die Zusage individuell annehmen und zugleich miteinander teilen, sie dabei ansatzweise gleichsam empirisch validieren. Heribert Wahl spricht in diesem Zusammenhang von einem „Koinonia-Milieu“, einem empathischen, erlösend-befreienden Milieu.³⁹

2. In den neueren Forschungen zum Zusammenhang von Religion und Gesundheit und auch in der systemischen Psychotherapie wird Religiosität oder Spiritualität als psychosoziale Ressource begriffen. Im Unterschied zur klassischen psychoanalytischen Religionskritik, die Religion eher als neurotisierende Einstellung begriff, die man als gesunder Erwachsener eigentlich hinter sich lassen sollte, erkennen diese Wissenschaftszweige das Potential einer religiösen oder spirituellen Einstellung. Tilman Moser z.B., der mit seinem Buch „Gottesvergiftung“ von 1976 exemplarisch für die scharfe Religionskritik früherer Jahre steht, spricht jetzt von einer bereits im Säugling entstehenden „Fähigkeit zur Andacht“, der er eine wichtige Bedeutung für den Aufbau der seelischen Welt zuschreibt.⁴⁰ Ein in der frühen Mutterbindung entstehendes Gefühl der Andacht, ein Ge-

39 Heribert Wahl, *LebensZeichen von Gott – für uns. Analysen und Impulse für eine zeitgemäße Sakramentenpastoral*, Münster 2008, 250ff.

40 Tilman Moser, *Von der Gottesvergiftung zu einem erträglichen Gott*, Stuttgart 2003, 24.

fühl für heilige Momente stellt für ihn die Basis für spätere, religiöse und nichtreligiöse Transzendierungen dar. Symbole und Rituale der Religionen greifen diese frühen lebensgeschichtlichen Erfahrungen auf. Vor diesem Hintergrund verstehe ich die These von W. Gräb, „dass die christliche Religion in der modernen Welt wesentlich aus der Selbstthematizierung der Individualität des einzelnen Menschen lebt, aus der religiösen Selbstdeutung des göttlichen Grundes wahrer Menschlichkeit“.⁴¹ Eine solche Selbstthematizierung der Individualität des Menschen geschieht symbolhaft, durch Geschichten und Bilder, und durch Rituale, in denen Menschen sich gesehen und aufgenommen erleben (Man denke etwa an den aaronitischen Segen und die Bedeutung, die dort dem Angesicht, also der face-to-face Begegnung zukommt). Nach meinem Eindruck sind die Kirchen immer noch zu stark lehrhaft ausgerichtet, zu sehr interessiert an der Auslegung der biblischen Tradition als solcher und zu wenig an der Auslegung des Lebens mit Hilfe der Auslegung der Schrift. „Lebensbegleitende Identitätshilfe“, wie Karl Ernst Nipkow das genannt hat⁴², geschieht nur, wenn beide Auslegungsprozesse – Schrifthermeneutik und Lebenshermeneutik – einander durchdringen, sich gegenseitig herausfordern und bereichern, wie das vor allem in den Kasualien möglich ist. Kasuell orientierte, erfahrungsbezogene Arbeit ermöglicht den Kirchen, Individualität und Bezogenheit zu fördern. Zu berücksichtigen ist dabei allerdings, dass sich in der Postmoderne die Gewichtungen im Verhältnis von Individualität und Gemeinschaft deutlich verschoben haben: Selbst wenn Menschen das inhaltliche Angebot der Kirchen schätzen, scheuen viele die

41 Wilhelm Gräb, *Lebensgeschichten, Lebensentwürfe, Sinndeutungen*, Gütersloh 1998, 28.

42 Karl Ernst Nipkow, *Grundfragen der Religionspädagogik*, Bd. 2, Gütersloh 1978, 101ff.

traditionellen Formen der Verbindlichkeit, für die das Gemeinschaftsleben der Kirche immer noch charakteristisch ist.

3. Kirche als Gemeinschaft setzt sich, empirisch gesehen, aus einer Vielzahl von Gruppen zusammen. Theologisch stellt sich die *koinonia* der Kirche im Gottesdienst dar, empirisch wird diese Gemeinschaft erfahrbar, wenn die Individuen in Interaktion miteinander treten und passager oder längerfristig Gruppen bilden. Gruppenbildung stellt immer einen spannungsvollen Prozess dar: Sie fördert Individualität durch Auseinandersetzung und Konflikt, sie verstärkt Tendenzen zur Anpassung, wenn Individuen Harmonie suchen und die Auseinandersetzung scheuen. Insofern neigen Gruppen häufig dazu, Individualität eher einzuschränken und aufzusaugen, um die Angst vor Differenz und Dissens zu beruhigen; erst nach längerer Zeit, und vor allem, wenn diese Gruppendynamik bewusst gemacht und ausdrücklich bearbeitet werden kann, wird Differenz und damit Individualität in der Gruppe akzeptiert und manchmal sogar ermutigt. Die Frage ist, welcher der beiden Akzente gestärkt werden soll, welchen Akzent Kirche fördern will. Einer der Väter der Gruppendynamik, Kurt Lewin, der als Jude 1933 aus Deutschland emigriert ist, hat in den USA die Gruppendynamik „erfunden“ nicht zuletzt mit der Zielsetzung, Individuen demokratiefähig zu machen. Gegenüber allen Tendenzen der Fremdbestimmung, wie sie uns im sozialen und politischen Leben begegnen, sollten Menschen seiner Meinung nach gestärkt werden, ihre Unabhängigkeit und Selbstständigkeit zu entdecken und zu behaupten, indem die Unterschiede, die in jeder Gruppe von Menschen bestehen, in Prozessen der Metakommunikation bewusst und gezielt wahrgenommen und herausgearbeitet werden. Diese Fähigkeit zur Unterscheidung und zum Konflikt scheint mir auch für Kirche, wenn sie denn im protestantischen Sinn Individualität fördern will, unabdingbar.

Das in den Kirchen verbreitete Harmonieideal ist weder der Sache, der Kommunikation des Evangeliums, noch der Anschlussfähigkeit an individuelle Zeitgenossenschaft dienlich. Das Ziel, individuelle Glaubensentwicklung zu fördern, Dissens, Vielfalt und die damit verbundenen Ambivalenzen wertzuschätzen, gerät aber unvermeidlich in Konflikt mit der für Kirche notwendigen Gemeinschaftsbezogenheit. Diese Spannung wahrzunehmen und immer neu auszubalancieren (und sie gerade nicht einseitig aufzulösen), kann als ein wesentliches Zeichen sowohl reifer Individualität im psychologischen Sinn als auch flexibler Gemeinschaftsbildung protestantischer Kirchen gelten. Zur flexiblen Gemeinschaftsbildung würde allerdings auch gehören, überzogene oder entgleisende Individualität, die als Egozentrismus oder überzogener Narzissmus zu werten ist, zu begrenzen.

4. Identitäts- oder Individualitätshilfe geschieht, wenn Kirchen Räume und Gelegenheiten bereit stellen, in denen Menschen religiöse bzw. spirituelle Erfahrungen machen können. Erfahrung ist immer individuell konnotiert, weil dabei in hohem Maß Gefühle im Spiel sind. „Die tief empfundene persönliche Einsicht wird jetzt zu unserer kostbarsten spirituellen Ressource.“⁴³ Kirchen müssen bereit sein, den meistens vorläufigen und inzwischen oft synkretistischen Charakter dieser Suche gelten zu lassen und wert zu schätzen, ihn nicht am Maßstab dogmatischer Rechtgläubigkeit abzuwerten, sondern stattdessen den offenen Dialog zwischen den unterschiedlichen Traditionen zu fördern. Glaube gewinnt in der Gegenwart weniger als klar umrissene Gewissheit und Festigkeit Gestalt, sondern mehr als Suche nach und Erprobung unterschiedlicher, spannungsvoller Formen und Inhalte gleichzeitig.

43 Taylor, Formen des Religiösen, 89.

5. Im Reformpapier der EKD „Kirche der Freiheit“ ist viel von der Notwendigkeit der „Beheimatung“ die Rede: Einerseits ist zu fragen, ob – im Kontext unseres Themas – der Begriff „Beheimatung“ angemessen ist. Er suggeriert Einpassung in vorgegebene und feststehende Inhalte und Strukturen. Andererseits suchen Menschen wieder verstärkt Orte der Stabilität und der Kontinuität. Entscheidend dürfte sein, Individualität und soziale Bindungen, wie schon erwähnt, gerade nicht in einen sich ausschließenden Gegensatz zu bringen, sondern ihr wechselseitiges Aufeinander-Angewiesensein in den Vordergrund zu stellen: Subjektivität kann nur auf der Basis intersubjektiver Kommunikation gelingen. Trotzdem müsste die Spannung, die sich zwischen Freiheit und Beheimatung, zwischen Abgrenzung und Zugehörigkeit in der modernen Gesellschaft aufzut, auch in den Kirchen deutlicher benannt werden: Nur wenn diese Spannung bewusst wahrgenommen und jeweils neu gestaltet wird, ist es möglich, dass das Beheimatungsangebot Individualisierung nicht aufsaugt, sondern stärkt und fördert.

So gesehen steht Kirche vor einer ständig neuen, schwierigen Aufgabe: Sowohl Gemeinschaft anzubieten und als auch Individualität zu fördern; dem Bedürfnis nach Geborgenheit und Zugehörigkeit Rechnung zu tragen und gleichzeitig Freiheit, Selbstständigkeit und Unabhängigkeit in Lebens- und Glaubensangelegenheiten zu stärken. Kirche als Organisation hat die Aufgabe, dem Unorganisierbaren des Glaubens oder der Spiritualität Strukturen, Räume und Gelegenheiten zur individuellen und kreativen Entfaltung anzubieten⁴⁴, Räume, in denen man sich mit anderen in Beziehung setzen und zugleich frei lassende Solidarität erfahren kann.

⁴⁴ Vgl. Armin Nassehi, Die Organisation des Unorganisierbaren. Warum sich Kirche so leicht, religiöse Praxis aber so schwer verändern lässt. In: Isolde Karle (Hg.), Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven, Leipzig 2009, 199 – 218.

Literatur

- Abels, Heinz, Identität, Wiesbaden 2006.
- Barth, Hans-Martin, Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh 2009.
- Barth, Hans-Martin, Authentisch glauben. Impulse zu einem neuen Selbstverständnis des Christentums, Gütersloh 2010.
- Beck, Ulrich, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt 1986.
- Berger, Peter, Der Zwang zur Häresie, Freiburg 1992, 174.
- Bernet, Walter, Weltliche Seelsorge. Elemente einer Theorie des Einzelnen, Zürich 1988.
- Beutel, Albrecht, Theologie als Erfahrungswissenschaft, in: Luther Handbuch, hg. von Albrecht Beutel, Tübingen 2005, 454 – 459.
- EKD (Hg.), Kirche der Freiheit. Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert, Hannover 2006.
- Fischer, Hermann Art. Protestantismus I. Begriff und Wesen. TRE 27, Berlin/New York 1997, 543.
- Freud, Sigmund, Zwangshandlungen und Religionsübungen (1907), in: Studienausgabe Bd. VII. Frankfurt 1973.
- Gräß, Wilhelm, Lebensgeschichten, Lebensentwürfe, Sinndeutungen, Gütersloh 1998.
- Graf, Friedrich Wilhelm, Der Protestantismus. Geschichte und Gegenwart, München 2010.
- Haizmann, Albrecht, Erbauung als Aufgabe der Seelsorge bei Philipp Jakob Spener, Göttingen 1997.
- Hölscher, Lucian, Geschichte der Frömmigkeit in Deutschland, München 2005.
- Huber, Wolfgang et al. (Hg.), Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2006.
- Luther, Martin, WATR 1.
Ders., WA 19.
Ders., WA 10/1/2.
- Moser, Tilman, Von der Gottesvergiftung zu einem erträglichen Gott, Stuttgart 2003.
- Nassehi, Armin, Die Organisation des Unorganisierbaren. Warum sich Kirche so leicht, religiöse Praxis aber so schwer verändern lässt. In: Karle, Isolde (Hg.), Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven, Leipzig 2009, 199 – 218.
- Nipkow, Karl Ernst, Grundfragen der Religionspädagogik, Bd. 2, Gütersloh 1978.

- Praetorius, Ina, Ich glaube an Gott und so weiter. Eine Auslegung des Glaubensbekenntnisses, Gütersloh 2011.
- Rössler, Dietrich, Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin/New York 21994.
- Schleiermacher, Friedrich, Die Praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche, Berlin 1850.
- Ders., Der christliche Glaube, Bd. I., hg. von Martin Redeker, Berlin 1960.
- Schlippe, Arist von / Schweizer, Jochen, Lehrbuch der systemischen Therapie und Beratung, Göttingen 21996.
- Sulze, Emil, Die evangelische Gemeinde, Gotha 1891.
- Taylor, Charles, Die Formen des Religiösen in der Gegenwart, Frankfurt 2002.
- Thurneysen, Eduard, Die Lehre von der Seelsorge, München 1948.
- Troeltsch, Ernst, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. Neudruck der Ausgabe von 1911, Aalen 1963.
- Turner, Victor, Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur. Frankfurt 2000.
- Wahl, Heribert, LebensZeichen von Gott – für uns. Analysen und Impulse für eine zeitgemäße Sakramentenpastoral, Münster 2008.
- Winkler, Klaus, Das persönlichkeitspezifische Credo, WzM 34 (1982), 159 – 163.