

Kirche für die Religion der Menschen – Chancen der Kirchen im wiedervereinigten Deutschland

Wilhelm Gräb

1 Die Kirchen als gesellschaftliche Minderheit?

Die Entkirchlichung weiter Bevölkerungskreise im Osten Deutschlands belegt die Statistik. (vgl. Daiber 1995: 108–123) Geht man nach der Zahl der Mitglieder, repräsentieren die Kirchen auf dem Gebiet der ehemaligen DDR nur noch ein Minderheitenphänomen. Festzustellen bleibt aber auch, dass die Kirchen als religiöse Institutionen erhalten geblieben sind und im wiedervereinigten Deutschland den gleichen rechtlichen Status mit den entsprechenden gesellschaftlichen Einflussmöglichkeiten haben wie dies im Westen der Fall ist.¹ Die Kirchen stehen als die großen religiösen Institutionen auch im Osten Deutschlands für die gesellschaftliche Präsenz des Christentums. Gewiss, es wurde diese Präsenz nach der Wiedervereinigung nicht ebenso selbstverständlich auch allgemein akzeptiert wie dies im Westen der Fall war und immer noch ist. Das haben die Auseinandersetzungen in den neuen Bundesländern nach 1989 um den Kirchensteuereinzug durch die Finanzämter, die Einführung des Religionsunterrichts an staatlichen Schulen und die Übernahme des Militärseelsorgevertrages mit besonderer Deutlichkeit belegt. (vgl. Pollack/Pickel 2000; zum Militärseelsorgevertrag vgl. Daiber 1995: 90–94) Wie nicht zuletzt am Fall Brandenburgs und der Weigerung der dortigen Landesregierung deutlich wurde, Art. 7.3 GG und damit den in kirchlicher Mitverantwortung durchzuführenden Religionsunterricht in Geltung zu setzen, ist diese geringere Akzeptanz der gesellschaftsöffentlichen Präsenz der Kirchen nicht unwesentlich auch durch diese selbst und ihr theologisches Selbstverständnis hervorgerufen. Nicht das angeblich atheistische gesellschaftliche Terrain war ursprüngliche Veranlassung dafür, einen allein in staatlicher Verantwortung liegenden Unterricht in LER (Lebenskunde-Ethik-

¹ Die Landesverfassungen der neuen Bundesländer (1992/93) haben die ins Grundgesetz (1949) übernommenen Artikel der Weimarer Reichsverfassung, die den Religionsgesellschaften den Status von Körperschaften des öffentlichen Rechts zuerkennen, übernommen und zum Teil durch eigene Bestimmungen ergänzt, die tendenziell die öffentliche Stellung der Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften eher stärken. (vgl. ebd.: 64–69)

Religionskunde) statt des kirchlich mitgetragenen Religionsunterrichts in Brandenburg einzuführen. Hinter der Einführung von LER standen ehemals kirchliche Mitarbeiter. Es ging darüber hinaus auch in der Sache darum, dass die Unterweisung im Evangelium in der Zuständigkeit der Kirchengemeinden und ihrer Katecheten bleiben sollte.² Im Hintergrund stand eben diejenige kirchliche Introvertiertheit, die schon in den 50er Jahren im damaligen West-Berlin die Einführung des Religionsunterrichts als Wahl-Pflichtfach an staatlichen Schulen verhinderte. Der Religionsunterricht sollte im Interesse der Kirche und ihrer Katecheten in allein kirchlicher Trägerschaft erteilt werden. Heute, da die Evangelische Kirche in Berlin-Brandenburg und das katholische Erzbistum Berlin den Religionsunterricht in Berlin als Wahl-Pflichtfach in einer Fächergruppe (Religion-Ethik-Philosophie) durchsetzen wollen, sind die politischen Voraussetzungen, nicht zuletzt durch die Entwicklungen in Brandenburg, denkbar ungünstig geworden.³

Dennoch, auch im Osten haben die Kirchen eine institutionell-organisatorische Verfassung, die einer gesellschaftlichen Minderheit gänzlich ungemessen wäre. Auch im Osten Deutschlands stehen sie für die gesellschaftliche Präsenz des Christentums, sind sie repräsentative Institutionen der Organisation des ethisch-religiösen Interesses der Menschen, auch wenn dieses Interesse aus historisch leicht erklärbaren Gründen sich nicht gleichermaßen in mitgliedschaftlicher Zugehörigkeit zu einer Kirche oder christlichen Gemeinschaft ausdrückt wie dies im Westen der Fall ist. Was im Blick auf den Osten des wiedervereinigten Deutschland noch ansteht, das sind differenziertere Beschreibungen des Verhältnisses von Religion und Christentum, Kirche und Gesellschaft, Umformungen vor allem des kirchlichen Selbstverständnisses in einer zwar säkularen, aber keineswegs religionslosen Gesellschaft. Gewissermaßen nachzuholen ist die Debatte um das Säkularisierungsparadigma wie sie im Westen schon in den 60er und 70er Jahren gelaufen ist. Diese Debatte hat schließlich zu eben jenen offeneren und weiteren Auffassungen von den Kirchen als religiösen Institutionen in der Gesellschaft geführt. Der theologische Blick wurde frei für die Wahrnehmung gelebter Religion, auch wenn diese anders erscheint als es den normativen Begriffsbildungen der kirchlichen Dogmatik entspricht und den von daher abgeleiteten

² Zur Chronologie von LER vgl.: www.Brandenburg.de/land/mbjs/schule/32.er3.htm; vgl. auch Fauth (2000).

³ Vgl. die Stellungnahme des Rates der EKD vom 14.10.1999. In: www.ekd.de/presse/397_707.html.

Bestimmungen über die kirchliche Bindung und Selbstausslegung christlichen Lebens.

2 Das Säkularisierungsparadigma

Der Begriff der Säkularisierung meint heute eine derjenigen Selbstbeschreibungen moderner westlicher Gesellschaften, mit der diese den für sie kennzeichnenden, auf Differenzierung gehenden Wandel im Verhältnis von Religion und Kultur, Kirche und Staat zu erfassen versuchen. (vgl. Barth 1998: 603–634) Es hat zwar Zeiten gegeben, in denen Säkularisierung ein vor allem gegen kirchlich-klerikale Machtinteressen gesetzter ideenpolitischer Kampfbegriff war.⁴ Heute dient er sehr viel mehr als deskriptive Kategorie zur Beschreibung kulturellen Wandels im Verhältnis von Religion, Kirche und Gesellschaft. (vgl. Hahn 1997: 17–31) Dann meint Säkularisierung vor allem die Rückwirkung gesellschaftlicher Differenzierungsprozesse auf die religiösen Institutionen der Gesellschaft. Die säkularisierte Gesellschaft ist eine solche, in der die Kirchen ihren *unmittelbaren* Einfluss auf die Politik und die staatliche Macht, die Wissenschaft, das Recht und die Bildung weitgehend eingebüßt haben. Kirche und Staat sind in einer säkularen Gesellschaft getrennte gesellschaftliche Größen, institutionell und organisatorisch selbständig. Die Religion hat in den Kirchen oder anderen verfassten Religionsgemeinschaften ihre eigenen organisatorisch-institutionellen Träger, wie auch das Rechtswesen, die Bildung oder die Wirtschaft der Gesellschaft autonom organisiert sind. Die Religion ist nicht mehr für alles zuständig und nicht mehr mit allem vermischt. Das genau schließt aber nicht aus, dass die Religion auch in säkularisierten westlichen Gesellschaften eine fürs Ganze relevante gesellschaftliche Größe bleibt. Sie bleibt in ihrer kirchlichen Organisationsgestalt wie dann auch darüber hinaus eine relevante gesellschaftliche Größe in den Sinn- und Orientierungskrisen im Leben des Einzelnen, in Krisen- und Konfliktlagen, welche die Gesellschaft als Ganzes betreffen.

In modernen westlichen Gesellschaften haben die Kirchen zweifellos einen Bedeutungsverlust erlitten. Das klingt im Begriff der Säkularisierung als dominanter Grundton gleichsam immer mit. Säkularisierung ist die Entlassung der großen gesellschaftlichen Funktionsbereiche wie Politik, Wissenschaft, Recht oder Erziehung aus dem unmittelbaren, direkten Einfluss- und Be-

⁴ Vgl. die detaillierte begriffsgeschichtliche Untersuchung von Lübke (1965).

stimmungsbereich der Kirchen. Der Begriff der Säkularisierung ist von seiner Herkunft her ein Rechtsbegriff. Er geht auf die materielle Enteignung von Kirchenbesitz zugunsten des Staates zurück, bezeichnet also den Übergang kirchlicher Besitztümer in weltliche, zumeist staatliche Verfügungsmacht. Napoleon und der Reichsdeputationshauptschluss von 1803 sind da zu nennen. Die staatliche Enteignung kirchlicher Besitztümer deutet auf grundlegende, dann auch die Welt der Ideen, der Kultur und des Geistes betreffende Verschiebungen, ja Umkehrungen im Machtverhältnis von Politik und Religion, Staat und Kirche. Schon mit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 wurde freilich mit dem Prinzip des „cuius regio eius religio“ ein Primat des Politischen vor dem Religiösen eingeläutet, das dann mit dem Ende des Dreißigjährigen Krieges (1648) für das gesamte Reichsgebiet festgeschrieben wurde. In den Folgen der Konfessions- und Religionskriege endete die Rolle der Religion als Faktor der Integration der Gesellschaft auf der Basis gemeinsamer Werte und einer christlichen Weltanschauung. Neue Kräfte für die Legitimation der gesellschaftlichen Ordnung mussten entwickelt werden. Es begann das, was wir gerne den europäischen Prozess der Aufklärung nennen, die Entstehung nationalstaatlicher Ordnungen, eines sich entfesselnden Wirtschaftssystems, dessen Geldmedium sich kultureller Imprägnierung mehr und mehr entzog. Es entwickelte sich das wissenschaftliche Wahrheitsmonopol und die Realität der Massenmedien.⁵

Der Begriff der Säkularisierung beschreibt nun als eine rechtliche Kategorie das Primat des Politischen und Moralischen vor den religiösen Zugehörigkeitsverhältnissen und weltanschaulichen Prägungen. Säkularisierung meint als deskriptive Kategorie kulturellen Wandels nun aber auch die funktionale Ausdifferenzierung der Religion in der modernen Gesellschaft. Die gesellschaftliche Funktion der Religion verselbständigt sich institutionell und organisatorisch neben anderen Funktionen wie der Politik und Ökonomie, Wissenschaft, Erziehung, Kunst und insbesondere der Massenmedien. (vgl. Gräß 2002) Das Politische folgt mehr und mehr einer ausschließlich politischen Logik. Die Kunst wird autonom. Sie will ästhetisch beurteilt sein und löst sich von den Kirchen sowie der ikonografischen Tradition des Christentums. Wissenschaftliche Ergebnisse wollen wissenschaftlich und nicht ökonomisch beurteilt sein. Und dies gilt selbst dann, wenn wissenschaftliche Ergebnisse

⁵ Zur Säkularisierung der Moderne aus historischer und soziologischer Sicht vgl. zusammenfassend Barth (1998: 620–629).

gekauft werden können. Gesellschaftliche Systeme entwickeln sich autopoietisch mit jeweils funktionspezifischen Kommunikationsmedien, wie Niklas Luhmann mit seiner für die Säkularisierungsgeschichte moderner Gesellschaften aufschlusskräftigen Systemtheorie gezeigt hat. (vgl. Luhmann 1982; 1984) Systeme, so auch das Religionssystem, differenzieren sich gesellschaftlich aus, was aber Interferenzen mit anderen gesellschaftlichen Teilsystemen zugleich einschließt. Der religiöse Glaube, mit dem das Religionssystem operiert, kann auch in allen anderen gesellschaftlichen Systemen enorm wichtig werden, dann vor allem, wenn diese mit ihren eigenen Mitteln einen bestimmaren Bezug auf eine letzte Unbestimmtheit im Sinnganzen ihrer Operationen nicht herstellen können.

Säkularisierung ist insofern überhaupt nicht zu verwechseln mit einem Bedeutungsverlust oder gar Funktionsverlust der Religion. Säkularisierung ist die Verkirchlichung des Christentums und die Entkirchlichung weiter Teile der sich in ihren Funktionen ausdifferenzierenden Gesellschaft. Säkularisierung ist die funktionale Ausdifferenzierung auch der Religion. Vieles spricht sogar dafür, dass eben das, was wir in der Neuzeit Religion nennen, auch im Unterschied dann zur Kirche, Resultat dieses Ausdifferenzierungsprozesses ist. Erst mit der europäischen Aufklärung entsteht jene Spezialfunktion des Religiösen, die zunehmend entlastet wird von politischen, ökonomischen oder erzieherischen Funktionen. Noch genauer gesagt: Die Ausbildung der vom Politischen, Rechtlichen, Pädagogischen usw. entlasteten Spezialfunktion der Religion ist eine spezifisches Resultat der modernen Religionsgeschichte des Christentums.

3 Der formale Begriff der Religion

Der formale Begriff der Religion, der die Religion als das Verhältnis des Menschen zu einem Unbedingten versteht und zur *conditio humana* gehörig erklärt, ist im Prozess der europäischen Aufklärung, der wiederum unter anderem eine Folge der Konfessions- und Religionskriege war, entstanden. Damals, gesteigert in der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts, war es die christliche Theologie und Religionsphilosophie, welche diesen formal-allgemeinen Begriff der Religion ausgebildet hat. Religion ist, wie Herder sich ausgedrückt hat, etwas, das mit seinen Lehren und Gebräuchen die Menschen von einander trennt, als Verhältnis zum Unbedingten in aller Menschen Herz aber doch

nur eine ist.⁶ Die christliche Theologie der Aufklärung hat von daher die Unterscheidung ausgearbeitet zwischen den kirchlichen Symbolen und Ritualen, der Theologie und der als individuelle Sinneinstellung gelebten Religion. Die Theologie der Aufklärung lehrte zu unterscheiden zwischen der öffentlichen, kirchlich gefassten Religion und der privaten, in die Freiheit des individuellen Entscheidens gestellten Religion, zwischen Staat und Kirche, Politik und Religion. Schließlich hat man auch das Missverständnis einer zu engen Verbindung von Moral und Religion, an welcher das Christentum der Aufklärung um der gesellschaftlichen Funktion der Religion willen meinte festhalten zu müssen, differenziert. Es war Friedrich Schleiermacher, der die Religion ebenso wie von der Metaphysik auch von der Moral unterschied, indem er ihr eine eigene, konstitutive Funktion in der Organisation des menschlichen Selbst- und Weltverhältnisses, dann auch im Aufbau von Kultur und Gesellschaft zuwies. Die gesellschaftliche Funktion der Religion ist, so Schleiermacher, die Bildung und Pflege des am Ort des Individuums lebendigen Sinns fürs Unendliche, die Bildung und Pflege einer humanen Kultur des Verhaltens zum Unbedingten. Schleiermacher unterschied diese Religion, die in die *conditio humana* gehört, zugleich von der Kirche. Die Kirche, die Kirchen und religiösen Gemeinschaften, sind gesellschaftliche Einrichtungen zur Mitteilung, Organisation und Darstellung des religiösen Bewusstseins. Solche Mitteilung und Darstellung findet jedoch auch außerhalb der Kirchen und religiösen Gemeinschaften statt, für Schleiermacher insbesondere in der Kunst, einer Kunst, die sich zur ästhetischen Autonomie befreit hat, gerade so aber den religiösen Sinn fürs Unendliche beleben kann. Schleiermacher hatte dabei die Bilder eines Caspar David Friedrich vor Augen. (vgl. Gräb 2000a: 167–177)

Die kulturelle Verselbständigung der Religion als einer spezifischen Weise sich mit Bezug auf das Unbedingte und Unendliche zum Bedingten und End-

⁶ „Religion spricht das menschliche Gemüth an; sie redet zur Partheilosen Ueberzeugung. In allen Ständen und Classen der Gesellschaft darf der Mensch nur Mensch seyn, um Religion zu erkennen und zu üben. In alle Neigungen und Triebe des Menschen greift sie, um solche mit sich zu harmonisieren und sie auf der rechten Bahn zu führen. Wenn Religion sich von Lehrmeinungen scheidet, so lässt sie jeder ihren Platz; nur sie will nicht Lehrmeinung seyn. Lehrmeinungen trennen und erbittern; Religion vereinet: denn in aller Menschenherzen ist Sie nur Eine.“ (Herder 1798: 135)

lichen zu verhalten, bedeutet die Entlastung anderer Lebensbereiche, insbesondere der Moral und der Politik, sich explizit religiös zu artikulieren, also sich auch zu Gott verhalten zu müssen, seinen Namen zu nennen, etwa bei der Vereidigung als Bundeskanzler. Die kulturelle Verselbständigung der Religion bedeutet aber nicht, dass diese anderen Lebensbereiche der Politik, Ökonomie, Wissenschaft oder Kunst, nichts mehr mit Religion zu tun hätten. Die Religion ist nicht mehr für alles zuständig. Ihre spezielle Funktion, eine Kultur des Verhaltens zum Unbedingten auszubilden und zu pflegen, bleibt aber für das Ganze der Gesellschaft relevant. Wir merken das gerade dann, wenn die Gesellschaft als Ganzes sich dem Einbruch des Absurden und Ungeheuren ausgesetzt und in ihren Grundfesten erschüttert sieht, nach dem 11. September 2001 etwa oder nach dem Massaker in einer Schule in Erfurt. Wenn etwas der Fall ist, was unser Leben als Ganzes in einer Weise betrifft, dass wir uns an die Grenzen unserer analytischen und moralischen Urteilsfähigkeit, unserer Leidensfähigkeit auch, geführt finden, dann sind die Kirchen voll.

Dennoch, die Entkirchlichung breiter Bevölkerungsmassen ist unbestreitbar das Merkmal der Säkularisierung der Gesellschaft. Ebenso ist von der Verkirchlichung des Christentums zu reden wie überhaupt die Steigerung der religiösen Logik auch zu den Kennzeichen der Moderne gehört. Der religiöse Fundamentalismus ist wie das Unfehlbarkeitsdogma des Papstes eine moderne Erfindung. Sie resultieren, indem sie absolute Wahrheit und Gewissheit vermitteln, aus der sich zunehmend steigernden Komplexität der modernen Gesellschaft, einem damit verbundenen Krisenbewusstsein. Die Gesellschaft, die in ihren verschiedenen Funktionsbereichen nach den diesen jeweils eigenen Logiken funktioniert, lässt die Antwort auf den Sinn des Ganzen und absolut gültige Normen des Verhaltens in Politik und Moral, Kunst und Erziehung, Ökonomie und Recht nicht mehr zu. (vgl. Riesebrodt 2000)

4 Die Funktion der Religion

In der Unübersichtlichkeit der funktional differenzierten und zugleich globalisierten Gesellschaft nimmt der Bedarf an Religion nicht ab, sondern zu, eben deshalb, weil das gesellschaftliche Bezugsproblem, das zu lösen bzw. zu bearbeiten die Funktion der Religion ist, sich immer häufiger und dringlicher stellt. Dieses Bezugsproblem der Religion liegt in der Bearbeitung der Gleichzeitigkeit, mit der alles Bestimmbare und menschlich Machbare im Horizont eines endlich, rational Unbestimmbaren und menschlich Unverfügbaren liegt. Sei es, dass es sich um die Begründung moralischer Ansprüche und politischer Forderungen handelt, um die Bestimmung des Anfangs eines menschlichen Individuums und die Kriterien seiner Würde, um die Chancen und Risiken folgenreicher technischer Entwicklungen, um die Begrenzung einer von allen nationalen politischen Kontrollen entfesselten Ökonomie. Immer ist es so, dass diese für die moderne Gesellschaft charakteristischen Entwicklungen sich steigender Komplexität und Unkontrollierbarkeit auch ein Krisenbewusstsein fördern, das nach religiöser Bearbeitung, nach Vergewisserung im Absoluten, nach menschlich unumstößlichen Grenzmarkierungen verlangt. Immer liegt dann freilich auch der Missbrauch solcher absoluten Grenzmarkierungen für die Durchsetzung sehr relativer politischer, moralischer oder ökonomischer Interessen nahe. Da droht dann die Gefahr des Missbrauchs der Religion auch für einen gewaltsamen und terroristischen Fundamentalismus.

Das gesellschaftliche Bezugsproblem der Religion ist nach der Aufklärung nicht in Wegfall gekommen. Die Moderne ist vielmehr in einer neuen Weise religionsproduktiv geworden. (vgl. Gräß 2000b) So ist auch das Christentum in den modernen, westlichen Gesellschaften kulturell präsent geblieben, selbstverständlich auch seine Institutionen, die Kirchen, die diakonischen Werke, die Akademien, der Religionsunterricht an den Schulen. Dennoch, der gesellschaftliche Einfluss der Kirchen und religiösen Institutionen ist in den letzten 200 Jahren zweifellos immer weiter zurückgegangen. Es kam zu Neuformatierungen auf dem Feld des Religiösen, nicht zu einem Ende der Religion, sondern zum Wandel, zur Transformation der Religion, des Christentums. Es wird das religiöse Feld auch von zahlreichen neuen Akteuren bearbeitet. (vgl. Bourdieu 2000)

Friedrich Schleiermacher hat der Transformation der Religion bzw. des Christentums in der Neuzeit mit der Ausarbeitung des Begriffs der Theologie als Theorie des Christentums Rechnung getragen. Er hat seine als Kulturtheologie konzipierte Christentumstheorie auf die für die neuzeitliche Welt kennzeichnenden soziokulturellen Differenzierungen bezogen. Er hat auch die Praktische Theologie als eigenständige Disziplin begründet, aus der Einsicht heraus, dass mit der Trennung von Kirche und Staat, mit der Herausbildung einer sich selbständig organisierenden Kircheninstitution, eine Theorie über die Steuerungskunst des professionellen Handelns in der Kirche erforderlich wird. (vgl. Gräß 1999: 67–110) Mit der organisatorischen Verselbständigung des kirchlichen Christentums wiederum, so hat Schleiermacher bereits am Beginn des 19. Jahrhunderts gesehen, ist die relative Autonomisierung auch anderer gesellschaftsinstitutioneller Lebensbereiche wie Familie und Schule, Politik und Recht, Wirtschaft und Beruf verbunden. Ebenso wie die Trennung von Staat und Kirche, für die Schleiermacher vehement eingetreten ist, verändert die funktionale Differenzierung der modernen Gesellschaft die soziale Stellung der christlichen Kirchen tief. Die sich organisatorisch verselbständigenden Kirchen verstärken einerseits die Verkirchlichung des Christentums, andererseits beschleunigen sie die Säkularisierung der Gesellschaft, dann aber auch die Dispersion der Religion ins Religiöse.

5 Die Kirchen und die Transformation der Religion ins Religiöse

Mit der Transformation der in der Lehre artikulierten und kirchlich verfassten christlichen Religion ins vagabundierend Religiöse ist schließlich die unsere Gegenwart prägende Entwicklung neuer „Formen des Religiösen“ verbunden. (vgl. Taylor 2002) Die Religion lebt nun wesentlich in den Formen des expressiven Individualismus, in Gestalt individuell-persönlicher Gewissensüberzeugungen und Gesinnungen. Sie kann die unterschiedlichsten Lebensbereiche mit religiösen Energien besetzen – im 19. und 20. Jahrhundert geschah dies vor allem mit der zuletzt freilich geradezu ins Antireligiöse umschlagenden Heiligung des Nationalen, durch die Sakralisierung kollektiver Identitäten. Heute zeigt sich die Religion eher in Gestalt der Sakralisierung des Individuellen, der Individualität, der Vergewisserung der individuellen Subjektivität in der Unbedingtheit des Grundes, aus dem sie aufkommt. Das Religiöse zeigt sich aber auch in der religiösen Aufladung der ästhetischen Erfahrung, in der Aufmerksamkeit auf das Auratische der ästhetischen Kultur, schließlich in der Medienkultur des Kinos und Fernsehens, in anderen

Formen der Diesseitsheiligung wie sie in Sportarenen, Wellnessoasen und Fitnesscentern geschieht. (vgl. Böhme 2002: 35–51)

Die für die Gesellschaft auch in der neuzeitlichen Welt konstitutive Funktion der Religion, immanent Unbestimmbares in transzendente Sinnbezüge zu stellen, eine zielbewusste Lebensführung zu begründen, kollektive Zugehörigkeiten und persönliche Identitätskonzepte zu sichern, konzentrierte sich zum einen in den Kirchen. Die Kirchen wurden seit dem 19. Jahrhundert zu den für religiöse, geistliche Kommunikation und christliche Gemeinschaftserfahrung spezialisierten Institutionen. Zum anderen emanzipierten sich die relativ autonomen Lebensbereiche, Familie und Staat, die Kunst und die Ökonomie von der Wahrnehmung religiöser Funktionen, konnten ebenso aber auch wieder mit religiösen Intentionen und Sinnpotenzialen zur Sicherung kollektiver und individueller Identität besetzt werden. Die Neuzeit hat das Christentum verkirchlicht, es in die spezielle Zuständigkeit einer zunehmend aus der Gesellschaft emigrierenden Kirche übergehen lassen. Die Neuzeit hat das Christentum aber auch in neue Formen transformiert. Es sind seine Symbole und Rituale, seine Sinnkonzepte, manchmal auch nur seine *Sinnfragen* in Formen säkularer Praxis überführt worden, ins Politische, ins Humanistische, ins Ästhetisch-Kulturelle. Die Sinnversprechen und Heilszusagen des christlichen Glaubens sind in verwandelter Gestalt dennoch bestimmend geblieben, in der Heiligung des Nationalen ebenso wie der Weihe der Jugend. (vgl. Döhnert 2000) Wir haben es seit den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts, als der Journalist Carl Christian Bry das Buch über die „Verkappten Religionen“ (vgl. Bry 1924) schrieb mit vagabundierenden Formen des Religiösen zu tun, mit mannigfachen Synkretismen, die oft gar nicht explizit als religiöse zu erkennen bzw. auf andere religiöse bzw. kulturelle Traditionen als die des Christentums abzubilden sind. (vgl. Drehse/Gräb/Korsch 2001)

Die Rede von der Verkirchlichung, Säkularisierung und Privatisierung des Christentums hat der Praktische Theologe Dietrich Rössler auf die These von der „dreifachen Gestalt des Christentums in der Neuzeit“ gebracht. (vgl. Rössler 1986) Die These von der „dreifachen Gestalt des Christentums in der Neuzeit“ besagt, dass das Christentum 1. explizit als kirchliches Christentum lebt, 2. auf vielfach implizite Weise in die säkulare Gesellschaft, ihre politische und ethische Kultur, die Grund- und Menschenrechte, die familiäre Erziehung und Festkultur, die Bildungsinstitutionen, die Kunst, die Massenme-

dien und ihre Artefakte Eingang gefunden hat, 3. schließlich in die religiösen SinnEinstellungen der Individuen, ihre Innenwelt und ihre dem privaten EntschEiden überlassene Partizipation an der kirchlichen und gesellschaftlichen Kommunikation verwoben ist.

Die christliche Religion, so will also die These von ihrer dreifachen Gestalt besagen, geht in der Kirche nicht auf. Sie hat sich säkularisiert, d. h. in die Gesellschaft verflüssigt und sie hat sich privatisiert, ist zur Sache individueller SinnEinstellung geworden. So behält sie ihre gesamtgesellschaftliche Bedeutung, ist dabei aber nicht mehr an die Kirchen und die Teilnahme am kirchlichen Leben gebunden. Auch unter dem Begriff der Zivilreligion, „Civil Religion“ (R. N. Bellah), hat man vor allem in der amerikanischen Diskussion auszudrücken versucht, dass die gesamtgesellschaftliche Bedeutung der Religion erhalten bleibt, selbst wenn die Kirchen, Konfessionen, religiösen Gemeinschaften und Institutionen in ihrem gesellschaftlichen Einfluss, dem Rückhalt, den sie in der Bevölkerung haben, schwächer werden. Die Religion behält ihre gesellschaftliche Bedeutung, auch wenn sie nicht mehr das Leitsystem der Gesellschaft bildet. Sie verlagert sich in die Kulturen der Gesellschaft.

6 Das Zivilreligiöse

Die These von der „Civil Religion“ konzentriert dabei die Aufmerksamkeit freilich vor allem auf Moral, Recht und Politik.⁷ Die Zivilreligion steht für die Begrenzung der Politik. Das unterscheidet liberale, aufgeklärte Politik von totalitären Systemen, so wird dann zu Recht gesagt, dass sie Sachverhalte anerkennt, über die sie nicht verfügen kann und will. (vgl. Lübbe 1986) Die Religionsfreiheit ist der Garant bürgerlicher Freiheit überhaupt. Die „Civil Religion“ setzt voraus, dass es immer noch die religiösen Gemeinschaften und Institutionen gibt. Aber sie ist doch mit keiner bestimmten Religion oder Konfession identisch. Deshalb verträgt sie sich mit einer Vielzahl von religiösen Gemeinschaften, mit religiösem Pluralismus und Individualismus. Die Verhältnisse in den USA geben dafür das beste Beispiel. Die „Civil Religion“ steht für die Grundwerte des Zusammenlebens in der Gesellschaft. Sie speist sich aus den verfassten Religionen, den Kirchen und

⁷ Die Debatte um die Zivilreligion ist für den deutschen Sprachraum ausführlich belegt in Kleger/Müller (1986).

ihren Traditionen, geht aber nicht in ihnen auf. Man kann daher auch von einer zivilreligiösen Funktion der Kirchen und einer öffentlichen Theologie, einer ‚Public Theology‘ sprechen, wie man das im angelsächsischen Sprachraum auch tut. (vgl. Atherton 2000) Hierzulande kann man freilich ebenso die Beobachtung machen, dass die Kirchen gerade in der Wahrnehmung ihrer spezifisch religiösen Funktion, mit ihren Gottesdiensten, gefragt sind, wenn es zu Einbrüchen des Abgründigen, Ungeheuren, Absurden in der Gesellschaft kommt, dass kirchliche Stellungnahmen und Denkschriften gefragt sind, wenn die Grundwerte in schwierigen ethischen Entscheidungslagen zur Debatte stehen, wie etwa in Fragen der Biopolitik.

Der Rekurs auf die Religion durch Politik und Moral zeigt deren anhaltende gesamtgesellschaftliche Bedeutung, auch wenn die Kirchen und religiösen Gemeinschaften an gesellschaftlichem Einfluss verlieren. Man darf die Zivilreligion aber nicht überschätzen. Es ist der ebenso signifikanten Verlagerung der Religion ins Kulturelle, ihrer Verflüssigung ins Religiöse, ihrer Pluralisierung und Individualisierung Rechnung zu tragen. Die Religion der „Civil Religion“ ist im Grunde die Religion der Kirchen und christlichen Gemeinschaften. Zivilreligion ist die politische und gesellschaftliche Öffentlichkeitswirkung der kirchlichen Religion. In der abgeleiteten Form der Zivilreligion steht die Religion der Kirchen und religiösen Gemeinschaften für das, was die Gesellschaft integriert, für die Grundwerte, die Moral, dann auch die Symbolisierung des Unfasslichen. (vgl. Luhmann 1986: 175–194) Die abgeleitete Form der Zivilreligion verlangt deshalb immer auch das Fortbestehen der selbständig existierenden religiösen Gemeinschaften und Kirchen. Nur dann bleibt sie vor der Vereinnahmung der Religion durch die Moral und vor allem die Politik geschützt. Nur dann trägt sie bei zur Selbstbegrenzung des Politischen. Religion, die öffentlich in die Gesellschaft wirkt, aber zugleich – in den Kirchen – institutionell selbständig bleibt, verhilft der Gesellschaft zu einer Kultur der Differenzen. Hier liegt denn auch das stärkste Argument etwa gegen das allein in der Zuständigkeit des Staates liegende, aber weltanschaulich doch keineswegs neutrale Fach LER an Brandenburger Schulen.

Die Frage nach der Zivilreligion wird jedoch oft zu eng im Blick auf das Verhältnis der Religion zur Sphäre der Moral und der Politik diskutiert. Dann gerät die Dispersion, die Zerstreung der Religion ins Religiöse, in die religiöse Aufladung von solchen kulturellen Bereichen nicht hinreichend in den Blick, die früher gar nicht mit Religion in Verbindung gebracht wurden: Die

Werbung mit ihrem Markenkult und der Konsum, der Urlaub und die Wellness-Thermen, der Sport, das Kino vor allem und das Fernsehen. (vgl. Gräß 2002) Religiöse Funktionen, die einst von den Kirchen erfüllt wurden, werden nun von anderen kulturellen Institutionen und frei flottierenden gesellschaftlichen Akteuren erfüllt, die im allgemeinen Bewusstsein kaum als religiös gelten: Markenkult als Ikonenverehrung, Fußballstadien mit ihren säkularen Liturgien, Unterhaltungsfilm mit ihren schönen Geschichten vom Glücklichenwerden, das Kino mit seinen elementaren ‚Anweisungen zum seligen Leben‘.

7 Das Ästhetisch-Religiöse

Wo die elementaren Fragen des Überlebens gesichert sind, ist es freilich seit alters, so auch heute das große Versprechen der Kultur, dass es mehr als alles geben muss. Nicht nur Brot, sondern auch Spiele. Nicht nur die Fabriken und Geschäfte, sondern auch die Museen, Theater und Kinos. Nicht nur die Stadtautobahnen, sondern auch Plätze, Parks und Passagen. Nicht nur den Markt, sondern auch die Tempel. Wo die elementaren Fragen des Überlebens gesichert sind, weitet sich das große Versprechen der Kultur hin zur Steigerung des Lebens, dass es intensiver erfahren werde, sich ihm bislang ungeahnte Möglichkeiten der Selbsterkundung eröffnen. Das Versprechen der Kultur geht dann auf das Erleben des Lebens. Die Städte locken mit Kultur, dass es sich lohnt, in ihnen die Zeit zu verbringen, weil Zeit sich in den umbauten und ausgelegten Räumen füllt mit Erinnerungen, mit Wahrnehmungen, mit Erwartungen, mit Sinn.

Mit ihrer ästhetischen Kultur, ihrer Architektur bereits, erzählen Städte lange und verwickelte Geschichten. Die Kirchen und Rathäuser, die Theater und Kinos, die Museen und Plätze, die Kaufhäuser und Bahnhöfe sind Stein gewordene Artikulation von Lebenseinstellungen und Lebensformen, von Wertordnungen und Lebensentwürfen. Architektur versinnbildlicht Geschichte. Sie gibt gesellschaftlichen Ordnungen und Machtverhältnissen symbolischen Ausdruck. Sie zeugt von großen Plänen, gewaltsamen Ideologien, grausamen Zerstörungen. Könige haben ihre Visionen verwirklicht, Bürger ihren Reichtum dokumentiert. Kriege, Brände und Abrissbirnen haben Zerstörungen, Verletzungen und Wunden hinterlassen.

Wunden können heilen. Wo zerstört worden ist, kann Neues wieder aufgebaut werden. Vieles ist da heute möglich. Historische Bausubstanz kann mit kühner Architektur der Moderne kombiniert werden, wie es etwa mit dem Berliner Reichstagsgebäude in der Verwirklichung des genialen Entwurfs von Sir Foster geschehen ist. Altes kann originalgetreu wieder aufgebaut werden, wie es zurzeit mit der Frauenkirche in Dresden geschieht. Historische Fassaden werden rekonstruiert, während die Räumlichkeiten des Gebäudes nach streng funktionalen Gesichtspunkten konzipiert sind. So die Planungen für die Neuerrichtung des von Ulbricht 1954 gesprengten Berliner Stadtschlusses. Der „Palast der Republik“ spiegelgläsernes Denkmal der 40-jährigen SED-Herrschaft wurde gleich nach der Wende angeblich wegen Asbestverseuchung geschlossen und in der Folge durch Asbestentsorgungsmaßnahmen in die Unansehnlichkeit befördert. Als symbolische Mitte der wiedervereinigten Stadt und vielleicht der Republik insgesamt dient mittlerweile eine Kirche, der Berliner Dom. Nun soll mit der Wiedererrichtung der Fassade des alten Berliner Stadtschlusses jenes architektonische Ensemble neu entstehen, das einst Glanz und Gloria Preußens repräsentierte. Dennoch wird man darin kaum die Sehnsucht nach einem identitätsvergewissernden Anschluss an feudale und imperiale Traditionen des Deutschen Reiches erkennen müssen. Das große Versprechen der städtebaulichen Rekonstruktion und Neukonstruktion Berlins ist vielmehr der spielerische und aufs ästhetisch Ansprechende zielende architektonische Entwurf. Wo einst das Berliner Stadtschloss stand, klafft zudem noch eine große Wunde. Es ist als stünde man auf einer Ausgrabungsstätte. Man blickt in geflieste Kellerräume. Doch der Dom, der Lustgarten, das alte Museum, jetzt auch die Alte Nationalgalerie sind bereits rekonstruiert. Die Museumsinsel wird insgesamt nach den alten Plänen wieder entstehen und dann einschließlich des Domes und des rekonstruierten Stadtschlusses ein Ort nicht der Demonstration imperialer Macht sein, auch nicht Symbol einer sakralisierten politischen Herrschaft. Die symbolische Mitte des neuen Berlin und vielleicht der ganzen Republik entsteht vielmehr neu als ein an Bildern, Sinnzeichen und Geschichten reicher Ort gesteigerter ästhetischer Erfahrung. Was im Herzen des alten und zugleich neuen Berlin durch bauliche Rekonstruktionen und Neukonstruktionen entsteht, ist ein Ort, der beeindruckt wird durch die Inszenierung der ästhetischen Form, der gerade so die Erfahrung mit der Erfahrung der ambivalenten Geschichte dieser Stadt ermöglichen wird. Es wird die barocke Fassade des Schlosses wiedererrichtet. Aber man darf und soll auch merken, dass es die reine Inszenierung ist, ein schönes Zitat, das Spiel mit der Form.

Das ist heute das große Versprechen der Kultur: die Epiphanie der Form, auf dass der Flaneur, der Passant, Menschen im Vorübergehen, auf der Durchfahrt, an den biografischen Wegstationen ihres Lebens sich angesprochen finden, möglicherweise sogar tief bewegt, dass sie auf Gedanken gebracht und in Geschichten verstrickt werden, zum Verweilen eingeladen, zur Begegnung mit sich selbst und mit anderen geführt.

13 Jahre nach der Wende sind im neuen, wiedervereinigten Berlin erst 1,5 Kilometer Stadtautobahn gebaut worden, obwohl der Osten der Stadt sich im Blick auf die Straßenverhältnisse noch auf Vorkriegsstand befindet. Der Bau des Berliner Interkontinentalflughafens ist über eine erste Planungsphase noch nicht hinausgekommen, obwohl die ökonomischen Verhältnisse der Stadt dringend solche für Industrieansiedlungen wichtigen infrastrukturellen Maßnahmen erforderlich machen. In den 60er und 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts hätte man sie stadtplanerisch vermutlich auch mit Priorität behandelt. Das zeigt die Nachkriegsentwicklung der Städte im Ruhrgebiet.

Mit der modernen, bürgerlichen Gesellschaft, mit Industrialisierung und Demokratisierung, der Landflucht und der Verstädterung der Gesellschaft, seit der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts, ergaben sich zuvor ungeahnte Chancen für die Verwirklichung individueller Unabhängigkeit und Freiheit. Das Großstadtleben bot dem Individuum die Möglichkeit, sich aus „vergewaltigenden, sinnlos gewordenen Bindungen politischer und agrarischer, zünftiger und religiöser Art zu lösen“ (vgl. Simmel 1995: 130). So Georg Simmel schon um 1900 in seinen soziologischen Analysen zur Entwicklung urbaner Kultur seit dem 18. Jahrhundert. Das große Versprechen der modernen Großstadt und damit der modernen Gesellschaft war für Simmel die Freiheit des Einzelnen, seine Lösung aus ständischen Bindungen, seine Befreiung aus überkommenen Hierarchien und religiösen Traditionen. Das Leben in der modernen Gesellschaft sollte den Einzelnen auf seine je eigenen Fähigkeiten stellen und die Entwicklung von Persönlichkeit und individueller Eigenart möglich machen. Zugleich sah Simmel im entwickelten modernen Großstadtleben, wobei er das Berlin um 1900 vor Augen hatte, aber auch eine enorme Überforderung für die Individuen eingebaut. Simmel sprach vom „Übergewicht dessen, was man den objektiven Geist nennen kann, über den subjektiven“ (ebd.: 129). Eine Fülle von Möglichkeiten zur Entfaltung der Persönlichkeit, zur wissenschaftlichen, ästhetischen, beruflichen Bildung und Fortbildung, einen ungeheuren Reichtum an Kultur eröffnet die Großstadt.

Aber die Individuen können sich dennoch immer weniger davon aneignen, zumal sie aufgrund fortschreitender Arbeitsteilung beruflich immer stärker unter der Anforderung zu Spezialisierung stehen. Statt Persönlichkeit zu entwickeln, sich selbst zu entfalten und zu verwirklichen, persönliche Identität zu gewinnen, gehen die Menschen in der Großstadt sich zunehmend selbst verloren. Sie lassen deshalb nichts mehr wirklich an sich herankommen. Ihr Benehmen ist von auffälliger „Blasiertheit“ gekennzeichnet. Neben der Nervosität ist dies eines der auffälligsten Merkmale nach Simmel, die den Großstädter erkennbar machen: „Blasiertheit“ (wir würden heute sagen ‚Coolness‘). Simmel verstand darunter eine eigentümliche Gleichgültigkeit den Möglichkeiten der Persönlichkeitsentwicklung, der Selbstentfaltung, der Bildung und des ästhetischen Erlebens gegenüber. Angesichts der Überfülle des Angebots mag man sich auf nichts mehr, auch auf das Große und Wertvolle nicht, so richtig einzulassen.

Dennoch, die individuelle Freiheit, Selbsterkundung, Selbstentfaltung, Selbstbildung ist das große Versprechen der Kultur der Moderne geblieben, bis heute. Verabschiedet hat man sich lediglich von dem Persönlichkeitsideal, das für Simmel an der Wende zum 20. Jahrhundert noch leitend war. Freiheit, Selbstentfaltung in beruflicher, familiärer und religiöser Hinsicht verlangen heute nicht mehr die Leitvorstellung einer runden, in sich gefestigten, an ethischen Normen kontrolliert und zielbewusst sich orientierenden Persönlichkeit. Die Freiheit des Einzelnen war zu Simmels Zeiten ethisch-politisch verfasst.

Das hat sich in den vergangenen Jahrzehnten erheblich geändert. Individuelle Freiheit ist das große Versprechen der Moderne geblieben. Aber sie hat sich ins Ästhetische verlagert. Gesucht wird die Freiheit nun gerade in der unüberschaubaren Fülle der Möglichkeiten, in der Suche nach einem unabgeschlossen gesteigerten Erleben des Lebens, im Ausprobieren verschiedener Lebensentwürfe je auf Zeit, in der Suche nach dem eigenen Leben, im Expressivismus des Individuellen, im ästhetischen Spiel mit den Formen des authentischen Selbstaustauschs, etwa vermittelt der Mode. Die Wahrnehmung dieser Veränderungen der Kultur der Moderne, weg vom Ethisch-Normativen und der Dominanz des Ethisch-Politischen hin zum Ästhetisch-Spielerischen hat man unter dem Begriff der ‚Postmoderne‘ zu fassen versucht. In der ‚Postmoderne‘ dominiert diese Suche nach dem eigenen Leben, dem für mich jetzt gerade Stimmigen, dem authentischen Selbstaustausch. All das rangiert

vor der Einordnung in objektiv Vorgegebenes, durch Institutionen Repräsentiertes, vor der Verpflichtung gegenüber moralischen Normen und dem Interesse am Allgemeinen. (vgl. Höhn 1998)

Die ästhetische Kultur ist zu einem Ort der unabgeschlossenen Selbsterkundung und Selbsterprobung geworden. Sie inszeniert in unseren urbanen Räumen und in den elektronischen Massenmedien eine Vielfalt von Möglichkeiten zur Begegnung, zum Verweilen, für Unterhaltung. Sie bietet in den Museen und Theatern, in den Kinos und Kirchen, in den Shopping-Malls Bilder, Geschichten und Symbole an, die den Selbstentwurf des eigenen Lebens freisetzen und anregen können. Das alles in großer Offenheit und ohne hierarchische Fügung. Das alles vermittelt durch die Massenmedien als den dominanten Kulturträgern. Nichts ist objektiv so wie es ist. Alles ist freigegeben als Medium im konstruktiven Selbstentwurf. Die Slogans der Werbung, die Erzählungen im großen Gefühlskino, die Bilder in den Museen, die Symbole und Rituale in den Kirchen, im Fernsehen oder auf dem Standesamt. Nichts gibt einen normativen Lebensinhalt verbindlich vor. Alles ist freigegeben zur subjektiv-persönlichen Aneignung, je nach dem, wann es biografisch passt, wie es anspricht und als subjektiv stimmig, hilfreich, lebensdienlich, schön, wohltuend empfunden wird. Das ist das große Versprechen der ästhetischen Kultur: Steigerung des Lebens vor allem durch Erweiterung des Möglichkeitssinns, durch Bedeutungsanreicherung, durch Traumhochzeiten in Fernsehshows oder Hochzeitskirchen, durch symbolische Vergegenwärtigung von neuen und immer wieder anderen Lebenschancen, ohne die Individuen auf vorgefertigte Antworten und Verbindlichkeiten festzulegen.

Nicht Stadtautobahnen sind im wiedervereinigten Berlin gebaut worden. Man hat begonnen, die Wunden, welche die Teilung, die totalitären Regime, die Mauer, der Krieg hinterlassen haben, durch den Bau von Plätzen, von Flaniermeilen, von Museen und Kinos zu heilen.

Der Potsdamer Platz ist entstanden gleich neben dem Kulturforum, das zu Zeiten der Teilung Berlins ins Brachland und auf den Todesstreifen auslief. Jetzt ist der Potsdamer Platz in unmittelbarer Nähe zur Neuen Nationalgalerie und der Philharmonie wiedererstanden als das urbane Zentrum Berlins mit zahlreichen Kinos, Restaurants, Shopping-Malls und einem großen Platz der Begegnung unter dem auch architektonisch ansprechenden Sony-Zeltdach.

Während der Fußball-Weltmeisterschaft wurde die Übertragung der Spiele auf den Großbildwänden im Sony-Center zum zentralen Ort der national-religiösen Fußballbegeisterung. Aus der ganzen Republik kamen die Menschen um die Spiele auf diesem Platz gemeinsam zu erleben.

Die Friedrichstraße ist nach 89 mit großem Aufwand zu einer Flanier- und Passagenstraße ausgebaut worden. Eine Flanierstraße ist die Friedrichstraße im Unterschied zum Kurfürstendamm freilich nie so recht gewesen. Und Passagen wie sie jetzt mit noblen Geschäften, Bars und Restaurants in der Friedrichstraße entstanden sind, kannte das Vorkriegsberlin im Unterschied etwa zu Paris in dieser Weise nicht.

Daran wird sehr schön deutlich, wie die Rekonstruktion Berlins nach der Wende, die sehr viel eher einer Neukonstruktion seiner urbanen Zentren gleichkommt, offenkundig Bedürfnisse zu entsprechen versucht, die für unsere postmodernen Zeitverhältnisse kennzeichnend geworden sind. Nicht mehr der durchrationalisierte, primär von der ökonomischen Vernunft der klassischen, organisierten Moderne gesteuerte Planungswillen zeichnet für die Stadtarchitektur verantwortlich. Das Ökonomische ist zwar immer noch bestimmend. Es wird der Reichtum, es wird Luxus zur Schau gestellt. Aber die Passanten werden von den Bentleys und Rolls-Roys in den Ausstellungshallen des Wolfsburger Konzerns „Unter den Linden“ nicht primär als Käufer angesprochen. Flanierend sollen sie sich an den Inszenierungen des schönen Lebens erfreuen können. Die Ökonomie verbindet sich mit einer Ästhetik des schönen Scheins.

Die symbolische Realität der Bilder und Geschichten, der Ideen und Visionen ist eine für uns Menschen ungeheuer mächtige Realität. Zu dieser symbolischen Realität gehören die Museumstempel und die Theater, die Großkinos und Shopping-Center, die Kulturbahnhöfe und Wellness-Thermen, alle urbanen Räume und alle Medienwelten, die über ihren instrumentellen Funktionswert hinaus in die Dimension des ästhetischen Ausdrucks verweisen und somit einen symbolischen Mehrwert realisieren.

Zur symbolischen Realität der Kultur des Lebens gehören aber nach wie vor auch die kirchlichen Räume, die Liturgien, die in ihnen gefeiert werden, die Heilsgeschichten, die in ihnen erzählt werden, die Segenszusagen, die in ihnen gemacht werden. Sie führen nach wie vor die christliche Symbolwelt aus. Sie deuten das Leben in der christlichen Sinnperspektive, vergewissern es seiner Gründung in Gott und der Begleitung durch ihn. Die Liturgien der kirchlichen Gottesdienste inszenieren und artikulieren die spezifische Symbolwelt des Christentums. Es werden die Kirchen darüber hinaus mit ihren Musikaufführungen und Kunstausstellungen zu eigentümlichen Orten ästhetischer und spiritueller Erfahrung. Die Kirchen repräsentieren und sakralisieren heute jedoch nicht mehr die politische und gesellschaftliche Ordnung. Es werden durch Verkündigung und Lehre der Kirche nur noch Beiträge zur öffentlichen Diskussion um die Grundwerte geliefert, nicht aber wird von höherer Warte verbindlich festgestellt, was die Menschen zu glauben und wie sie zu leben haben. Die Kirchen sind mit der Architektur ihrer Räume und der Inszenierung ihrer Liturgien zu spirituellen Erfahrungsräumen geworden, zu Räumen, die sich mit schönen Geschichten füllen können und sich anbieten für die „Gotteserfindung“, wie es am Ende des Josephromans von Thomas Mann heißt. Sie sind ästhetisch anregende Medien, Erschließungsforen der Gottsucher, der religiösen Empfindung, der spirituellen, die „Richtung auf Unbedingte“ (Tillich) einschlagende Selbsteutung des modernen Menschen. Sie stellen sich mit dem Reichtum ihrer symbolischen Welt den Passanten und Flaneuren zur Verfügung, wie das die Museen, Kinos und Flaniermeilen auf ihre Weise auch tun. Menschen betreten die Kirche in der City, verweilen in ihr, nehmen das eine oder andere von dem, was sie gehört und gesehen haben, in ihren Gefühlen und Gedanken wieder mit nach draußen, den Zuspruch vor allem, dass Gott mit ihnen geht. In die Kirche zu kommen, tut den Menschen gut, je nach dem, was sie anspricht, ihnen das Empfinden gibt, angesprochen worden, tief Angehendem begegnet zu sein. Das Resultat eines solch modernen Christentums wird dann freilich kein dogmatisch reiner Glaube sein. Es kommt zu vielfältigem Synkretismus, zum Zusammen-Glauben dessen, was lange Zeit miteinander unverträglich schien, vielleicht aber heute in den Zeiten des Vielspältigen, Pluralen, auch und gerade religiös Pluralen und der Patchwork-Identitäten gerade die angemessene Weise des Religionhabens ist.

Viele der in Kultur und Gesellschaft begegnenden Versatzstücke des Christentums sind auf ihren religiösen Hintergrund hin freilich kaum noch transparent. Sie sind hinsichtlich ihrer christlichen Herkunft noch stärker als die Inhalte der Zivilreligion anonymisiert und inhaltlich entkernt. Die religiöse Sprache in der Werbung ist nur noch ein Cover für nicht-religiöse Inhalte, etwa des Konsums.

Das Religiöse manifestiert sich in einer säkularen Kultur oft auch nur noch in seinen therapeutischen und ästhetischen Nebenwirkungen. Es hat dann nicht mehr die Gestalt einer ernsthaften transzendenzorientierten, auf die Anerkennung des Unbedingten, auf Gott bezogenen Lebensführung, gewinnt auch nicht die Form der Bildung einer religiösen Gemeinschaft. Es drängt sich somit hin und wieder doch die Frage auf, ob die Religion als Religion fortbesteht oder ob die religiösen Themen und Symbole lediglich die Garnitur eines im Kern bloß konsumorientierten und ästhetischen Lebensinteresses sind. Aber auch dann ist die theologisch entscheidende Frage, warum sich dieses ästhetische, am Genuss, am Glück, am guten Leben ausrichtende Interesse in religiöser Sprache und mit religiösen Symbolen darstellt.

Christentum und Kirche sollten sich den Transformationsprozessen der Religion jedenfalls nicht durch Rückzug auf die traditionelle Dogmatik und die inneren Kreise kirchlichen Lebens entziehen. Die Theologie muss auf die religionsproduktiven Momente achten, die in jenen Prozessen aufkommen, mit denen die moderne Gesellschaft sich ebenso andauernd wie krisenhaft modernisiert.

Es geht schließlich um die kulturelle Selbstbehauptung des Christentums aus den Kräften, die ihm von seinem Ursprung her innewohnen und die es gerade in der Moderne auf neue Weise freizusetzen vermag, nämlich die Religion der Individualität, der unhintergehbaren Selbstvergewisserung des Einzelnen in Gott zu sein. Die kulturelle Selbstbehauptung des Christentums als der Religion der Individualität wird am ehesten gelingen, wenn sie ihr Potenzial zur Lebensdeutung mit den Themen und Problemen verknüpft, die in modernen Gesellschaften selber sich aufdrängen und die es nahe legen, dass man ihnen gegenüber eine religiöse Einstellung einnimmt. In der Werbung geschieht das, im Kino geschieht das, in Talkshows und Krimiserien. Warum geschieht es nicht stärker auch in Theologie und Kirche?

Die Säkularisierungsresistenz der Religion, dass sie im Prozess der Abnahme des gesellschaftlichen Einflusses der Kirchen nicht verschwindet, rührt daher, dass die moderne Gesellschaft selber permanent Daseinslagen erzeugt, die religiöse Sinnfragen hervorrufen, nach religiöser Bearbeitung verlangen. Möglicherweise liegt die Krise des kirchlichen Christentums auch darin, dass dort die Neubildungen des Religiösen, die religiösen Sinnvergewisserungsinteressen der Menschen nicht genügend wahrgenommen, aufgenommen und kritisch fortgeführt werden. Vielleicht ist das, was immer Tradierungskrise genannt wird, in Wahrheit eine Innovationskrise.

9 Die religiösen Lebensfragen und der Auftrag der Kirchen

Religiöse Fragen drängen sich den Menschen auf aus den Zumutungen und Härten der technisch-industriellen, von einer entfesselten Ökonomie dominierten Gesellschaft: Was ist die Berechtigung menschlicher Existenz jenseits der Möglichkeit bzw. des Zwangs, durch Leistung oder Geld einen Platz in der Gesellschaft zu behaupten? Was bin ich wert, wenn ich nicht arbeiten kann oder darf? Was ist der Sinn menschlichen Daseins, wenn der einzelne Mensch austauschbar geworden ist, wenn jeder andere an seine Stelle treten kann und wenn dies nicht nur für die Berufsrolle gilt, sondern auch für private, intime Beziehungen? Wie kann ich es ertragen, das der Lebenssinn, den ich mir selbst gebe, ebenso vergänglich ist wie sein Stifter? Was fehlt dem Menschen, der alles hat und dennoch über das Ganze seiner Lebenszeit nicht verfügen kann? Ist das Leben in einer Welt zustimmungsfähig, in der es vieles gibt, das radikal zu verneinen bleibt?

In der Richtung dieser Fragen werden die religiösen Erwartungshaltungen der Menschen heute neu formatiert. (vgl. Gräb 2002) Man glaubt nicht mehr an die Dogmen der Kirche oder an die Bibel, sondern sucht nach Weisheit und Spiritualität. Man will die im eigenen Erleben gefundene Glaubensgewissheit. Gesucht wird der Direktkontakt mit dem Unbedingten, die mystische Erfahrung, Wege tieferer, mit Gott in Berührung bringender Selbsterfahrung. Die Nachfrage nach Religion ist innenorientiert, der Mystik verwandt. Sie ist einer Sache der Individuen und ihrer Suche nach Individualität. Sie hält religiöse Riten und Bekenntnisse nur in soweit für belangvoll als sie bestimmte Wirkungen im Subjekt hervorrufen: Gefühle, Stimmungen, Ekstasen, Betroffenheit, Ergriffenheit, Trance. Religion wird im Zeitalter der Individualisierung zu einer Anleitung für psychische Transzendenzen. Die Suche nach dem

religiösen Erlebnis unterläuft alle Formen des institutionellen kirchlichen Zugriffs auf die individualisierte Religion.

Die sozialintegrative Funktion der Religion tritt hinter ihrer biografieintegrativen Funktion zurück. Nicht mehr die Gesellschaft wird durch die Religion zusammengehalten, sondern die persönliche Identität der Individuen. (vgl. Gräß 2000b) Angesichts von Katastrophen, die die Gesellschaft erschüttern, ist allerdings immer wieder auch die sozialintegrative Funktion der Religion gefragt. Dennoch, es geht in erster Linie um Prozesse der Selbstthematisierung und Selbstvergewisserung. Die Gründe für diese Entwicklung liegen in der modernen Gesellschaft. Sie ist komplex und differenziert. Der Einzelne ist immer häufiger abhängig von Lebensbedingungen, die sich seiner individuellen Steuerung und Beeinflussung entziehen. Die großen gesellschaftlichen Systeme der Politik und vor allem der Ökonomie steuern das Ganze. Die Möglichkeiten der Einflussnahme für den Einzelnen sind gering. Wenigstens in der Gestaltung der eigenen Lebenswelt will der Einzelne autonom sein. So kommt es zum Entwerfen und Experimentieren mit Mustern von Lebenssinn. Im Bereich der Religion geschieht Autonomie. Dort ist sie möglich. Religion wird zur Individualreligion.

Sie ist nicht mehr Sache kommunal verfasster und definierter Zugehörigkeiten. Dennoch kann diese Individuenreligion sehr ernsthaft sein und nach einer ihr Antwort gebenden Theologie verlangen. Es ist ins allgemeine Bewusstsein eingedrungen, dass die Religion es nicht mit Fragen der Welterklärung, auch nicht mehr mit denen der Geschichtsdeutung zu tun, nicht mit der Entstehung und der Ausdehnung des Universums im interstellaren Raum, nicht mit der Hand Gottes in den großen Geschichtsbewegungen der Menschheit. Die Religion hat es zu tun mit den Fragen nach der Stellung und damit nach dem *Sinn, dem Grund und dem Zweck unseres endlichen, individuellen Daseins* in einem physikalisch, biologisch und historisch letztlich unergründlichen Universum. Die Religion interessiert sich nicht für das, was der Fall war, ist und sein wird. Sie arbeitet an der *Deutung und Symbolisierung des Sinns, genauer, der transpragmatischen, unbedingten Sinnbedingungen unseres so vielfach bedingten individuellen Lebens*. Religion ist lebensgeschichtliche Sinndeutung. Religion ist Deutung, Symbolisierung des Sinns, von dem her und auf den hin wir leben, den wir aber gerade nicht wie eine Sache vor uns bringen, objektiv wissen und erklären können, der sich unserem Zugriff immer wieder entwindet.

Was hält letztendlich am Leben? Das ist die religiöse Frage. Sie bricht deshalb radikal auf, wenn zerbricht, was Halt geben konnte und gegeben hat: Familie, Partnerschaft, Gesundheit, Arbeit. Was hält am Leben, wenn das alles oder auch nur einiges davon verloren geht, wenn alle innerweltlichen Sinnzusammenhänge sich verdunkeln, alles Denken und Handeln ins Leere zu gehen scheinen? Wer Religion hat, dem ist das Selbstgefühl und damit die Sinngewissheit im Metaphysischen verankert, der ist sich der transpragmatischen Sinnbedingungen seines Daseins bewusst. Wer Religion hat, dem schattet sich in seinem Gefühlsbewusstsein die Gründung seiner selbst in einer absoluten Realität ab. Er empfindet die Bergung in einer geistigen Wirklichkeit, die nicht verloren gehen kann, was immer auch geschieht. Wer Religion hat, versteht, was gemeint ist, wenn ihm gesagt wird: Du bist nie allein. Dein Leben ist auf keinen Fall vergeblich gewesen. In der religiösen Sinneinstellung stoßen solche Zusagen auf Resonanzen. Sie sprechen das Grundvertrauen ins Dasein an und bestärken darin, auch im Verlust und im Scheitern. Vielleicht können solche Zusagen, die zugleich unsere Gründung in einer absoluten geistigen Realität ansagen, den Sinn fürs Unendliche auch wecken, Religion bilden.

Mit dem Rückgang des gesellschaftlichen Einflusses der Kirchen, mit der Säkularisierung, ist keineswegs ein Rückgang der Daseinsprobleme verbunden, auf die die christliche Religion einst Antwort gab. Auch wenn die ordnende Kraft der christlich-religiösen Lebensdeutungen weithin nicht mehr gesehen und verstanden wird, sind die Daseinsrisiken nicht verschwunden, auf die sich diese Deutungen beziehen. Wo sich religiöses Interesse bemerkbar macht, geht es immer noch darum, allen fragmentarischen, ambivalenten Erfahrungen in der Gesellschaft zum Trotz eine konsistente Lebensposition zu begründen, Überzeugungen zu gewinnen, die die Daseinsgewissheit stärken und dazu helfen, ein eigenes Leben führen zu können.

Vagabundierende Formen der sozialen Präsenz des Religiösen passen zu einer Gesellschaft, die religiösen Institutionen nur noch geringen strukturellen Außenhalt gibt. Religiöse Institutionen, also auch die Kirchen und ihre Theologie, müssen sich auf diese Situation einstellen. Sie dürfen die Vermittlung von Sinn nicht mehr an die geschlossene Übernahme dogmatischer oder ethischer Systeme binden. Sie müssen das Depot ihrer Symbole und

ihrer Glaubensgeschichten den Menschen zur Verfügung stellen, damit diese daraus nehmen, was sie für die Deutung ihrer eigenen Lebensgeschichte gebrauchen können. Damit solche Vorgänge der Aneignung weiterlaufen, müssen allerdings auch die religiösen Institutionen, also die Kirchen, mit ihrer gesellschaftsöffentlichen Präsenz erhalten bleiben.

Literatur

- Atherton, John R. (2000). *Public Theology for Changing Times*. London.
- Barth, Ulrich (1998). Art.: Säkularisierung. In: TRE 29, 603–634.
- Böhme, Hartmut (2002). Religion und Moderne. In: Gräß/Weyel (Hrsg.): 35–51.
- Bourdieu, Pierre (2000). *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, hrsg. von Egger, Stefan/Pfeuffer, Andreas/Schultheis, Franz. Konstanz.
- Bry, Carl Christian (1924). *Verkappte Religionen*. Gotha – Stuttgart.
- Daiber, Karl-Fritz (1995). *Religion unter den Bedingungen der Moderne. Die Situation in der Bundesrepublik Deutschland*. Marburg.
- Döhnert, Albrecht (2000). *Jugendweihe zwischen Familie, Politik und Religion*. Leipzig.
- Drehse, Volker/Gräß, Wilhelm/Korsch, Dietrich (Hrsg.) (2001). *Protestantismus und Ästhetik. Religionskulturelle Transformationen am Beginn des 20. Jahrhunderts*. Gütersloh.
- Fauth, Dieter (2000). *Religion als Bildungsgut – Sichtweisen in Staat und evangelischer Kirche. Religionspädagogik im bildungspolitischen Diskurs um das Schulfach LER und den Religionsunterricht im Bundesland Brandenburg*. Heidelberger Habilitationsschrift. Würzburg.
- Gräß, Wilhelm (1999). *Praktische Theologie als Theorie der Kirchenleitung: Friedrich Schleiermacher*. In: Grethlein/Meyer-Blanck (Hrsg.) 1999: 67–110.
- Gräß, Wilhelm (2000a). *Der kulturelle Umbruch zur Moderne und Schleiermachers Neubestimmung des Begriffs der christlichen Religion*. In: Barth, Ulrich/Osthövener, Claus-Dieter (2000). *200 Jahre „Reden über die Religion“*. Akten des 1. Internationalen Kongresses der Schleiermacher-Gesellschaft, Halle 14.–17. März 1999 (SchlA 19). Berlin – New York, 167–177.
- Gräß, Wilhelm (2000b). *Lebensgeschichten – Lebentwürfe – Sinndeutungen. Eine Praktische Theologie gelebter Religion*. 2. Aufl. Gütersloh.

- Gräb, Wilhelm (2002). Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft. Gütersloh.
- Gräb, Wilhelm/Weyel, Birgit (Hrsg.) (2000). Praktische Theologie und protestantische Kultur. Gütersloh.
- Grethlein, Christian/Meyer-Blank, Michael (Hrsg.) (1999). Geschichte der Praktischen Theologie. Dargestellt anhand der Klassiker. Leipzig.
- Hahn, Alois (1997). Religion, Säkularisierung und Kultur. In: Lehmann, Hartmut (Hrsg.) 1997: 17–31.
- Herder, Johann Gottfried (1798). Christliche Schriften, 5. Sammlung: Von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen. In: Ders. Sämtliche Werke, hrsg. von Suphan, B. (1967) Bd. XX. Hildesheim, 133–265.
- Höhn, Hans-Joachim (1998). Zerstreungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt. Düsseldorf.
- Kleger, Heinz/Müller, Alois (Hrsg.) (1986). Religion des Bürgers. München.
- Lehmann, Hartmut (Hrsg.) (1997). Sakularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung. Göttingen.
- Lübbe, Herman (1965). Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. Freiburg – München.
- Lübbe, Hermann (1986). Religion nach der Aufklärung. Graz – Wien – Köln.
- Luhmann, Niklas (1982). Funktion der Religion. 2. Aufl. Frankfurt a. M.
- Luhmann, Niklas (1984). Soziale Systeme. Frankfurt a. M.
- Luhmann, Niklas (1986). Grundwerte als Zivilreligion. In: Kleger/Müller, (Hrsg.) 1986: 175–194.
- Pollack, Detlef/Pickel, Gert (2000). Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989–1999. Würzburg.
- Riesebrodt, Martin (2000). Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der ‚Kampf der Kulturen‘. München.
- Rössler, Dietrich (1986). Grundriß der Praktischen Theologie. Berlin – New York.
- Simmel, Georg (1995). Die Großstädte und das Geistesleben. In: Ders. Aufsätze und Abhandlungen 1901–1908, GA 7. Frankfurt a. M., 116–131.
- Taylor, Charles (2002). Die Formen des Religiösen in der Gegenwart. Frankfurt a. M.