

Gibt es eine Wiederkehr der Religion? Überlegungen zur Kirche als Kommunikationsraum

BIRGIT WEYEL

Einleitung

Die titelgebende Frage ist einfach zu beantworten. Ja, es gibt eine Wiederkehr der Religion. Wenn man die öffentlichen Debattenlagen durchmustert, wenn man die Feuilletons liest, wenn man die Bestsellerlisten verfolgt, so kommt man zu dem Ergebnis, ja, es gibt eine Wiederkehr der Religion. *Spiegel* und *Focus* widmen Islam, Christentum und Buddhismus thematische Schwerpunkte, das Jesusbuch des Papstes und Hape Kerkelings Reise auf dem Jakobsweg liegen im Ringen um den „Bestseller Sachbuch“ monatelang in einem harten Kopf-an-Kopf-Rennen, das – nebenbei bemerkt – Hape Kerkelings Pilgerreise in der Gunst der Konsumenten gewonnen hat¹. Es gibt eine Wiederkehr der Religion oder wie die *Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung* vom Oktober 2007 titelt: Eine Rückkehr der Gretchenfrage.

Freilich handelt es sich dabei um einen oberflächlichen Befund, der uns so nicht befriedigen kann. Die hier namhaft gemachten Symptome für eine Wiederkehr des Religiösen sind zunächst einmal mediale Phänomene. Bücher brauchen Interessenten, und dennoch lässt sich nicht ohne weiteres aus einer Medienbeobachtung auf die dahinter liegenden Interessen- und Stimmungslagen der Menschen schließen.

Eine Wiederkehr der Religion wäre also zunächst nur mit Blick auf die medialen Erscheinungsformen zu bejahen. Dabei handelt es sich um einen signifikanten Befund, wie wir noch sehen werden.

Die titelgebende Frage wäre aber auch ebenso einfach zu verneinen. Nein, es gibt keine Wiederkehr der Religion. Weder lassen sich für die christlichen Kirchen Kircheneintrittsbewegungen erkennen noch wachsen Sekten und religiösen Gruppen neue Mitglieder in nennenswertem Umfang zu. „Alle fragen nach Gott ...“, so titelt wiederum die *Frankfur-*

¹ Hape Kerkeling, *Ich bin dann mal weg. Meine Reise auf dem Jakobsweg*, München 2006; Joseph Ratzinger/Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth*, Freiburg 2007.

ter *Allgemeine Sonntagszeitung*² und fährt fort: „... nur an den Kirchen geht der Trend vorbei.“ Damit ist das Phänomen angesprochen, dass die Religion zwar wieder ein Thema ist und zwar eines, das insbesondere in den Medien präsent ist, aber das wiedererweckte Interesse an der Religion ist keineswegs gleichbedeutend mit einem Interesse an der institutionalisierten Religion. Ob sich tatsächlich im gleichen Maße die Kirchen leeren, wie die außerkirchliche Nachfrage nach der Religion boomt, ist als Zusammenhang nur eine Behauptung.

Es spricht also vieles dafür, sich nicht nur an Phänomen zu orientieren, sondern zu einem Verständnis dessen zu kommen, was sich mit dem Interesse an der Religion verbindet. Was man zeitweise aus der Perspektive der Theologie als Religionsersatz, Pseudoreligion, Volksfrömmigkeit o.ä. bezeichnet und pauschal abgewertet hat, ist zukünftig noch differenzierter in den Blick zu nehmen und mit einem präzisierten Religionsbegriff in Verbindung zu bringen. An die Stelle eines Ja oder Nein zur Frage der Wiederkehr der Religion träte eine Analyse religiöser Signaturen der Gegenwart.

Es stellt sich die Frage nach der gelebten Religion der Gegenwart und zwar in ihrer phänomenalen Vielfalt. Dabei wird sich die Aufmerksamkeit auch auf die Religion außerhalb der Institutionen richten, zumal sich außerkirchliche und kirchliche Religionspraxis nicht trennscharf unterscheiden lassen. Meinem Selbstverständnis als Praktische Theologin entsprechend zielen die folgenden Überlegungen weiterhin darauf, wie das Religiöse im kirchlichen Handeln besser zur Geltung gebracht und damit die Kirche stärker in Kontakt mit den Suchbewegungen der Menschen gehalten werden kann. Denn es geht darum, dass die Kirche nicht nur Angebote für die Zeitgenossen auf der Sinnsuche bereithält, sondern präzise darum, ihre Verkündigung an die religiösen Interessen der Menschen anschlussfähig zu halten, sich also auf ihre Funktion zu besinnen, aller Welt das Evangelium zu verkündigen.

2 Das Comeback der Gretchenfrage. Von Sascha Lehnartz, in: FAS Nr. 41 vom 14. Oktober 2007, 59.

1. Religion in der modernen Lebenswelt.

Zum Verhältnis von Individuum und Institution

„Ist die Religion einmal, so muß sie notwendig auch gesellig sein.“³ Friedrich Schleiermacher hat in seinen Reden über die Religion 1799 mit diesem Satz einen Sachverhalt verdeutlicht, der die Geschichte des Christentums von Beginn an wie selbstverständlich begleitet. Der christliche Glaube ist stets daraufhin orientiert, eine soziale Gestalt auszubilden. Christ ist man zwar als Einzelner, als Einzelne, aber ebenso konstitutiv gehört zum Christsein dazu, dass man Gemeinschaft mit anderen lebt, so unterschiedlich die Sozialgestalt von Kirche auch im gesellschaftlichen und historischen Kontext aussehen mag. „Ist die Religion einmal, so muss sie notwendig auch gesellig sein.“ Was selbstverständlich und überzeugend klingen mag, hat allerdings eine kritische Pointe. Schleiermacher adressiert die Reden und somit dieses Diktum „an die Gebildeten unter den Verächtern der Religion“ und damit an diejenige bürgerliche Gruppe in der sich herausbildenden modernen Gesellschaft, die sich in Distanz zum Christentum begeben hat, die an der Zeitgemäßheit des christlichen Glaubens zweifelte und, wie es Richard Rothe rund 30 Jahre später ausdrücken sollte, meinte, auch an frischer Luft fromm und frei sein zu können.

Es handelt sich daher – und deshalb sind das 19. Jahrhundert und die zu dieser Zeit geführten Debatten so spannend und aktuell – um einen mit enormer Dynamik stattfindenden gesellschaftlichen Entwicklungsprozess, in dem die Kirche sich als Sozialgestalt in der Gesellschaft herausbildete, mithin vom staatlichen Patronat zu emanzipieren begann. Mit diesem Differenzierungsprozess, der sich bis 1918 etappenweise vollzog, ist zugleich auch immer eine Entwicklung zumindest mit angesprochen, die der Religionssoziologe Joachim Matthes mit Blick auf die 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts prägnant als eine allmähliche Auswanderung der Kirche aus der Gesellschaft bezeichnet hat.⁴ Das Diktum von der Auswanderung der Kirche aus der Gesellschaft zielt kritisch auf Tendenzen des kirchlichen Lebens, sich mehr und mehr abzuschließen vom gesellschaftsöffentlichen Leben und nur für eine kleiner werdende Zahl von Christen offen zu sein. Matthes' Kritik ist nicht an diejenigen adressiert,

3 Friedrich Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799), hg. von Günter Meckenstock, Berlin/New York 1999, 118.

4 Joachim Matthes, *Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft*, Hamburg 1964.

die ihre Kirchenmitgliedschaft nur mehr selten wahrnehmen oder sich mit dem Gedanken des Kirchenaustritts tragen, sondern vielmehr an die Institution selbst, die ihren Öffentlichkeitscharakter zu vernachlässigen droht, wenn sie sich wesentlich nur noch auf sich selbst bezieht und ihre Binnenkultur pflegt.

Das Diktum von der Auswanderung der Kirche aus der Gesellschaft ist über diese kritische Pointe gegenüber den Selbstabschließungstendenzen einer Institution hinaus allerdings vor allem als sachliche Beschreibung zu verstehen. Die Religion ist in der modernen Gesellschaft besonders sensibel Veränderungen ausgesetzt, die Distanz zur kirchlich institutionalisierten Form der Religion mit sich bringen. Religion in der modernen Gesellschaft – das ist zunehmend in den letzten Jahren in das öffentliche Bewusstsein gerückt – ist kein Relikt, das zum Verschwinden gebracht ist oder in fundamentalistischen Reservaten überwintert, sondern Religion gehört zum Menschsein fundamental dazu. Freilich entfaltet sie jenseits und neben der institutionellen Verfasstheit von Religion eine eigene Dynamik, die es ihr erlaubt, sich an die moderne Gesellschaft anzupassen.⁵ Die Rationalisierung und Entzauberung unserer Lebenswelt wirft die Frage nach einem den Alltag und das eigene Leben gleichsam überwölbenden ‚Himmel‘ auf. Oder wie man – ebenfalls in Anspielung auf Max Webers Religionstheorie – formulieren kann: Das moderne Individuum klopft das ‚stahlharte Gehäuse‘ seiner Lebenswelt auf Transzendenz hin ab.⁶

Neu an der gegenwärtigen Situation sind zum einen das Sichtbarwerden der religiösen Frage und zugleich das als Individualisierung namhaft gemachte Phänomen, dass diese Frage vor dem Hintergrund wachsender Traditionsabbrüche gestellt wird. Damit ist die Kirche, aber auch andere Institutionen, als kompetenter Ansprechpartner zugleich massiv in Frage gestellt. Nicht nur weil man Großinstitutionen generell eher misstraut, sondern auch weil es wie bei Konfessionslosen in Ostdeutschland in zweiter und dritter Generation nie eine Phase der Beheimatung gegeben hat, auf die man dann wieder zurückgreifen könnte.

Wie kann sich die Kirche auf die modernen Formen des Religiösen beziehen, wenn sich die Sinnsuche der Zeitgenossen neben der Institution bewegt und sich zum Teil ausdrücklich in Distanz zu ihr verortet? Stimmt es dann noch, dass Religion notwendig gesellig ist? Oder haben

5 Hubert Knoblauch, Die populäre Religion, in: ThPQ 154 (2006), 164–172, 164.

6 Max Weber, Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie Bd. 1, Tübingen 1920, 203f.

wir es auf der einen Seite mit enorm religionsproduktiven Tendenzen bei den Individuen zu tun und auf der anderen Seite mit einer schwerfälligen Großinstitution, die sich in ihrer Sprache und ihrer Organisation von den religiös Aktiven entfernt hat und in ihren Gemeinden ein exklusives Vereinsleben pflegt? Schleiermachers Diktum geht von einem inneren Zusammenhang von Religion und Geselligkeit aus. Diesen inneren Zusammenhang präziser unter den gegenwärtigen Bedingungen zu fassen, darauf zielen die folgenden Überlegungen.

2. Evangelische Kirche als Funktion

Die an kühler Rationalität orientierte Frage nach der Funktion der Kirche ist wesentlich durch das reformatorische Kirchenverständnis flankiert. Die Kirche trägt ihren Sinn nicht gleichsam in sich selbst, sondern sie ist auf ihren Zweck hin bezogen, das Evangelium laut werden zu lassen. Theologisch grundlegend ist CA 7: „Es wird auch gelehret, daß alle Zeit müsse ein heilige christliche Kirche sein und bleiben, welche ist die Versammlung aller Glaubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakrament lauts des Evangelii gereicht werden.“⁷ Mit dieser Bestimmung wird das Zustandekommen der Kirche allein an die Funktion geknüpft, die sie zu erfüllen hat: die reine Wortverkündigung und die rechte, d.h. evangeliumsgemäße Sakramentsverwaltung. Die empirische Persistenz der Kirche und die Ausgestaltung ihrer Angebote sind auf diese Funktion hin orientiert. Eine institutionelle Bestandssicherung als solche kann es demnach nicht geben. Ebenso wenig können die beiden entscheidenden Funktionen beliebig ergänzt werden. Der reformatorische Kirchenbegriff hält fest, dass „die Kirche allein über den Vollzug dieser Leistungen definierbar [ist], die sie für den Gläubigen zu erbringen hat“.⁸ Diese Leistungen zielen darauf, dem einzelnen Menschen durch die Verkündigung des Evangeliums der Teilhabe an dem in Jesus Christus grundgelegten Heil zu vergewissern und ihn der Gemeinschaft aller Gläubigen zu versichern. Die Kirche steht somit im Dienst des Einzelnen und dessen unmittelbaren Gottesverhältnisses, das im Glauben an Jesus Christus gründet und sich in die Gemein-

7 Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche, hg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, Göttingen 11. Aufl. 1992, 61.

8 Friedrich Wilhelm Graf, Abschied von der Volkskirche? Pluralismus von Frömmigkeitsstilen und Weltdeutungen als konstitutives Element der Kirche, in: Korrespondenzblatt, hg. vom Pfarrerverein in der ELKB 103 (1988), 65.

schaft mit Christus und allen Gläubigen integriert wissen kann. Diesen reformatorischen Kirchenbegriff gilt es auf die sich wandelnden gesellschaftspolitischen und kulturellen Konstellationen so zu beziehen, dass die theologische Bedeutungszuschreibung der Kirche auch tatsächlich Gestalt gewinnt. Oder anders gesagt: Dass Wirklichkeit und Anspruch weitgehend zusammenstimmen. Das Schleiermachersche Diktum ist als ein solcher Versuch zu werten, den reformatorischen Kirchenbegriff angesichts der wachsenden Distanzierung vieler Zeitgenossen stark zu machen. Auch wenn Schleiermachers Einsichten nach wie vor sehr viel beitragen können zu einer gegenwärtigen Kirchentheorie, so bleibt dennoch die Frage nach dem Zusammenhang von Religion und Institution, individueller Sinnorientierung des Einzelnen und kirchlicher Gemeinschaft unter heutigen Bedingungen erneut zu stellen.

Die damit verbundene Problemstellung zielt auf den Zwischenraum zwischen Individuum und Institution. Dabei ist die Perspektive der Individuen einzunehmen: Wie gestalten sie ihre religiöse Praxis? Was erwarten sie von der Kirche? An welchen Punkten treten sie in Indifferenz oder in deutliche Distanz zur Institution? Die Kirche als Institution ist darauf angewiesen, tatsächlich öffentlich zu sein, offen zu sein für alle Welt – das Individuum ist angewiesen auf einen Kommunikationsraum als Möglichkeit der Orientierung und Reflexion über Religion.

3. Individualisierung und Popularisierung als Signaturen des Religiösen

Der Religionssoziologe Thomas Luckmann hat in einem 1967 zuerst in New York erschienenen Essay zur unsichtbaren Religion grundlegenden Überlegungen zur Religion in der modernen Gesellschaft vorgelegt.⁹ Er übt darin scharfe Kritik an einer Soziologie, die sich auf die Wahrnehmung von Religion innerhalb der Kirchen beschränkt und somit Religionssoziologie als Kirchensoziologie treibt (55). Luckmann erhebt einen doppelten Befund: Die traditionelle kirchengebundene Religion ist an den Rand der modernen Gesellschaft gedrängt worden. Etwas anderes, das man im Rahmen der soziologischen Analyse als Religion bezeichnen könnte, ist an die Stelle der traditionellen kirchengebundenen Religion in der modernen Gesellschaft getreten (73). Religion ist, so

9 Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*. Mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch, (stw 947), Frankfurt a.M. 3. Aufl. 1996.

Luckmann, ein allgemein menschliches Phänomen, das im Transzendieren der biologischen Natur durch den menschlichen Organismus besteht (86). Dieses Transzendieren ist eine Ablösung aus dem Strom der eigenen Erfahrung, die sich durch Anteilnahme an den Erfahrungen eines Mitmenschen ergibt. Man gewinnt Distanz zum eigenen Erleben. Man beginnt, sich selbst mit den Augen eines Mitmenschen zu sehen. Der Abstand vom Strom der unmittelbaren Erfahrungen kann nicht von selbst entstehen, doch er kann in Gestalt eines äußeren Blickwinkels importiert werden (84). Die Fähigkeit zur Distanz wird zu einem zentralen Bereich der persönlichen Identität. Der Einzelne wird auch außerhalb und unabhängig von sozialen Vorgängen in die Lage versetzt, Sinn zu konstruieren. Eine zentrale Aufgabe der Sinnkonstruktion ist die Integration von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in eine zusammenhängende Biographie.

Religion ist nach Luckmann ein soziales Phänomen. Der Mensch wird in Sozialisierungsprozessen zur Person. Diese Prozesse vermitteln zugleich aber immer auch eine geschichtlich vorgegebene gesellschaftliche Ordnung. Sozialisation ist stets verbunden mit der subjektiven Aneignung eines Sinnzusammenhangs. Diesen Sinnzusammenhang, der einer geschichtlichen Ordnung innewohnt und jeweils subjektiv angeeignet wird, nennt Luckmann eine „Weltansicht“ (89). Die gesellschaftlich objektivierbare und geschichtliche Wirklichkeit einer Weltansicht hat für den Einzelnen die Funktion eines Sinnreservoirs. Die Weltansicht erfüllt damit insgesamt eine religiöse Funktion. In der Weltansicht aber lässt sich zudem noch ein spezifisch religiöser Bereich ausgrenzen, der die Bedeutungshierarchie innerhalb der Sinnschichten einer Weltansicht bestimmt. Diesen ausgrenzbaren Bereich nennt Luckmann den Heiligen Kosmos. Er transzendiert den Alltag, ist jedoch mit diesem eng verbunden, indem er sich auf ihn bezieht. Der Heilige Kosmos verkörpert sich in Repräsentationen wie Sprache, Riten und Ikonen. Für die Herausbildung einer Identität sowie die Vermittlung und Aneignung von Religion ist die Sozialisation eines Menschen unbedingt notwendig, eine religiöse Institution – eine Kirche etwa – allerdings nicht zwingend, weil man sich auch in anderen Sozialformen zusammenfinden kann. Es kommt jedoch zur Institutionalisierung von Religion, wenn eine Gesellschaft an Komplexität gewinnt. „Die *institutionelle Spezialisierung* als eine *Sozialform der Religion* lässt sich zusammenfassend bestimmen durch die Standardisierung des Heiligen Kosmos in einem genau umschriebenen Dogma, durch die Ausgliederung von religiösen

‚Vollzeit-Rollen‘, die Übertragung spezieller Sanktionsvollmachten zur Durchsetzung dogmatischer und ritueller Konformität auf besondere Einrichtungen und durch die Entstehung ‚Kirchen‘-ähnlicher Organisationen.“ (105)

Drei Gefahren birgt die Institutionalisierung in sich: 1. Der Heilige Kosmos gliedert sich auf in mehrere Ausschnitte, die möglicherweise für den Einzelnen nicht mehr als subjektiv sinnvolles Ganzes erlebt werden. Während von institutioneller Seite her das richtige Verhältnis der Bereiche berücksichtigt wird, indem beispielsweise einmal die Notwendigkeit des Glaubens, ein anderes Mal die Selbstverständlichkeit der guten Tat oder die Teilnahme am Ritual empfohlen wird, kann für den Einzelnen der Sinnzusammenhang des Ganzen zerfallen. Damit verliert das offizielle Modell an subjektiver Plausibilität (114). 2. Das offizielle Modell begegnet dem Einzelnen in Form sehr spezifischer Handlungsnormen und festgefüger Glaubensüberzeugungen. Es erstarrt. Der Heilige Kosmos wird als abgetrennt von der Welt erlebt. Das tatsächlich wirksame System subjektiver Präferenzen kann sich ablösen von den letzten Bedeutungen des offiziellen Systems. Man erfüllt gewisse religiöse Normen, nimmt beispielsweise routiniert an Festgottesdiensten teil, stellt offizielle Dogmen nicht in Frage, im alltäglichen Leben jedoch spielt die offizielle Religion faktisch keine Rolle (115). 3. Die Spezialisten der offiziellen Religion geraten in eine erhebliche Distanz zu den Laien, an deren Lebenswirklichkeit sie kaum noch Anteil haben. Diese potenzielle Entwicklung aber gefährdet die Übereinstimmung zwischen dem Heiligen Kosmos der „Sachverständigen“ und den Fragen, welche die Laien beschäftigen.

Säkularisierung in der modernen Gesellschaft heißt demnach, dass das offizielle Modell und die individuelle Religiosität nicht deckungsgleich sind. Religion wird zur Privatsache. Das autonome Subjekt bildet sich seine Religion selbst. Der Heilige Kosmos ist nicht mehr in sich geschlossen. Es gibt nicht mehr eine verpflichtende Hierarchie, sondern der Heilige Kosmos fällt in ein „Warenlager“ letzter Bedeutungen auseinander, aus dem sich der Einzelne bedient und private Systeme konstruiert, die – anders als das offizielle Modell – in sich instabil sind. Die Vermittlung von Religion ist nicht länger mit den Institutionen verbunden, sondern der Einzelne gewinnt als potenzieller Konsument einen direkten Zugang zum Sortiment der religiösen Repräsentationen.

Ausgehend von der Analyse Luckmanns hat der Religionssoziologe Hubert Knoblauch die Entwicklungen der letzten Jahre als Popula-

risierung der Religion beschrieben. Die gegenwärtigen religiösen Entwicklungen, so Knoblauch, sind durch eine dynamische Ausbreitung religiöser Phänomene gekennzeichnet, die „auf zwei Säulen stehen: den Medien und dem Markt“¹⁰. Die aus der Kombination von Markt und Medien generierten Formen der Religiosität nennt Knoblauch populäre Religion. Sie ist im Wesentlichen deckungsgleich mit der von Luckmann so genannten unsichtbaren Religion. Charakteristisch ist allerdings ihre massenhafte mediale Verbreitung, die in gewisser Weise zu ihrer Sichtbarwerdung, wenn auch außerhalb der kirchlichen Institutionen, beiträgt. Nicht immer sind religiöse Themen dann auch als solche erkennbar, weil sie unter anderen Etiketten erscheinen. Als ein Beispiel, wie durch Medialisierung religiöse Inhalte geprägt werden können, führt Knoblauch die so genannten Nahtoderfahrungen an. Sie sind ein Symptom für eine Entwicklung, die an die Stelle einer gesellschaftlichen Verdrängung des Todes eine neue Kultur des Todes setzt, an der die Medien wesentlich Anteil haben.¹¹ Menschen erzählen eindrücklich von Erfahrungen der Todesnähe, die Staunen hervorrufen. Manche berichten über das Gefühl, über dem eigenen Körper zu schweben und die Bemühungen der Ärzte um eine Wiederbelebung aus der Distanz zu beobachten. Andere beschreiben das Ablaufen eines Films, der ihr eigenes Leben zeigt. Wiederum andere bekunden die Wahrnehmung einer enormen Lichtquelle, die sie am Ende eines langen, dunklen Tunnels erwartet und in ihnen das Gefühl großer Freude und Erleichterung erzeugt habe. Die Zahl solcher Reportagen oder Buchreports ist in den letzten zwei Dekaden enorm angeschwollen¹². Auch wenn man einer natürlichen Erklärung solcher Erfahrungen zuneigt und einwenden möchte, dass die Grenze zum Tod nicht wirklich überschritten wurde, weil der Betreffende ja lebt, so wird allerdings deutlich, dass es hierbei auch um die Frage nach Jenseitsvorstellungen geht. Welche Vorstellungen machen sich Menschen von dem, was sie nach dem Tod erwartet? Welche Bilder werden wirksam? Auf Seiten der Zuschauer ist das Bedürfnis erkennbar, von positiven Erfahrungen zu hören, etwa dem Gefühl der Leichtigkeit, der freudvollen Begegnung mit längst verstorbenen An-

10 Hubert Knoblauch, Populäre Religion. Markt, Medien und die Popularisierung der Religion, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 8 (2000), 146–161, 145.

11 Hubert Knoblauch, Die populäre Religion, in ThPQ 154 (2006), 164–172, 170.

12 Vgl. den Sammelband Hubert Knoblauch/Hans-Georg Soeffner (Hg.), Todesnähe. Interdisziplinäre Zugänge zu einem außergewöhnlichen Phänomen, Konstanz 1999. Eine Übersicht über die Zugänge findet sich auf S. 21.

gehörigen und der Erlösung. Die genuin religiöse Frage: „Was kommt nach dem Tod?“ wird in den Medien zwar modifiziert, aber die Eschatologie wird hier durchaus berührt und prägt ihrerseits die Vorstellungen der Menschen zu Tod und Sterben. Maßgeblich bei der Aneignung ist dabei das, was Charles Taylor als „Kultur der Authentizität“ beschrieben hat. „Ich meine die Lebensauffassung, die mit dem romantischen Expressivismus im späten 18. Jahrhundert aufkommt. Danach hat jeder von uns seine oder ihre eigene Weise, die Humanität zu verwirklichen, und es ist wichtig, den eigenen Weg zu finden und danach zu leben, anstatt sich mit einem Modell, das uns von außen, von der Gesellschaft oder der vorhergehenden Generation, von den religiösen oder politischen Autoritäten, vorgegeben ist, der Konformität zu überlassen.“¹³ Dass diese Entwicklung nicht nur für die frei flottierende Religion zu konstatieren ist, sondern auch innerhalb der Kirchen der Fall ist, zeigt sich, wenn man die Ergebnisse der jüngsten KMU anschaut.

4. Religiosität und Kirchlichkeit.

Kirchenmitgliedschaft in empirischer Perspektive

Als eine Art Meinungsforschungsinstrument in Sachen Religion und Kirche werden seit 1972 im Zehnjahresrhythmus repräsentative Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen durch die Evangelische Kirche in Deutschland durchgeführt, die ein erhellendes Schlaglicht auf die Situation und den diesbezüglichen Wandel in der EKD werfen. Dabei ist die Bezeichnung ‚Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung‘ insofern nicht präzise, als seit 1992 auch Konfessionslose mit in die Studie einbezogen werden. Die Ergebnisse der letzten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung aus dem Jahr 2002¹⁴ zeigen mit aller Deutlichkeit, dass Religiosität und Kirchlichkeit zu unterscheiden sind. Wer an religiösen Fragen interessiert ist, nimmt nicht notwendig am kirchlichen Leben teil. Und umgekehrt: Wer ein reges kirchliches Teilnahmeverhalten aufweist, ist

13 Charles Taylor, *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, (stw 1568), Frankfurt am Main 2002, 74.

14 *Kirche in der Vielfalt der Lebenszüge*. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, hg. von Wolfgang Huber/Johannes Friedrich/Peter Steinacker, Gütersloh 2006; *Kirche in der Vielfalt der Lebenszüge* Bd. 2: *Analysen zu Gruppendiskussionen und Erzählinterviews*, hg. von Jan Hermelink/Ingrid Lukatis/Monika Wohrab-Sahr, Gütersloh 2006. Ich beziehe mich hier auf die unveröffentlichten, bei der EKD erhältlichen Erhebungsdaten: die Grundzählung und die Transkriptionen der Gruppeninterviews.

nicht notwendig an religiösen Themen interessiert. Dieses Auseinanderdriften von Religiosität und Kirchlichkeit wird zwar bereits in den so genannten quantitativen Teilen der Untersuchung, als den prozentual zu beschreibenden Zustimmung- bzw. Ablehnungswerten zu bestimmten religiösen Vorstellungen und Praxen, deutlich. Mehr noch aber zeigen die so genannten Gruppeninterviews, dass die Gleichung ‚kirchlich = religiös‘ nicht aufgeht. Kirchliche und zum Vergleich nichtkirchliche Gruppen wurden hier durch Impulsfragen dazu animiert, sich zu religiösen Themen wie der Frage nach einem Leben nach dem Tod und anderem mehr zu äußern. Hier wird erkennbar, wie vielfältig die Kommunikation über Religion in so unterschiedlichen Gruppen wie einer Frauenhilfe und einem Herren-Sportverein, einem ostdeutschen Kleingartenverein und einer süddeutschen Nachwuchs-Führungsgruppe ist. Wer annimmt, dass die westdeutsche Frauenhilfe explizitere christliche Jenseitsvorstellungen wie eine Auferstehung der Toten zum Ausdruck bringen würde als der ostdeutsche, von Konfessionslosigkeit der Mitglieder geprägte Kleingartenverein, sieht sich irritiert. Während sich die Frauenhilfe in ihrer Gruppenkommunikation lediglich auf ein „Weiterleben in den Genen“ einigen konnte, bildete sich unter den Kleingärtnern die Vorstellung heraus, „in den Pflanzen“ weiterzuleben. Dass manche Konfessionslose durchaus eine rege religiöse Praxis pflegen, zeigt sich daran, dass 42,7% der westdeutschen Konfessionslosen der Aussage zustimmten: „Ich glaube an eine höhere Kraft“, und über ein Viertel von ihnen angab, regelmäßig zu beten.

Diese knappen Schlaglichter sollen demonstrieren, dass die Gleichung kirchlich=religiös nicht aufgeht. Als ein zentrales Kriterium, das darüber entscheidet, ob man kirchlich ist oder nicht, kristallisiert sich der lebensweltliche Zugang heraus. Aussagekräftig sind die Differenzen in den lebensweltlichen Zugängen zu religiösen Lebensfragen und die Weise, in der man miteinander ins Gespräch kommt.

Demnach ist nicht nur nach Alter, Bildungsgrad und Geschlecht zu unterscheiden. Nicht nur dem dörflichen oder großstädtischen Wohnort und ob dieser in Ost- oder Westdeutschland gelegen ist, schreibt man unterscheidende Wirkung zu, mehr noch ist es der Lebensstil – das typische Freizeitverhalten, nachbarschaftliche Kontaktformen und vorrangige Lebensziele –, der unterschiedliche Mitgliedschaftstypen hervorbringt. Während Menschen, für die Konvention und Tradition eine wichtige Rolle spielen, die sich für klassische Musik interessieren und nachbarschaftliche Kontakte pflegen, eine große Nähe zur Kirche auf-

weisen, leben kirchlich distanzierte und wenig christlich-religiöse Kirchenmitglieder typischerweise nicht in der Haushaltsform Familie und nicht in Rentnerhaushalten. Wer beruflich stark beansprucht ist, häufig umzieht, Gemeinschaft eher mit Freunden als in der Familie pflegt und lieber ins Kino als in ein klassisches Konzert geht, wird selten Kontakt zur Gemeinde finden, eher aus der Kirche austreten und sich vom normalen Sonntagsgottesdienst nicht angesprochen fühlen. Lebensstile bestimmen die Kirchenmitgliedschaft so deutlich, dass man fragen muss, ob diese nicht zum ausschlaggebenden Faktor für die Teilhabe an kirchlichen Angeboten werden. Unter kirchlichen Angeboten sind nicht nur Gruppenbildungen (Bibelkreis, Frauenhilfe, Eine-Welt-Gruppe, meditativer Tanz etc.) zu verstehen, sondern der Lebensstil bestimmt auch wesentlich die Frage, ob der Gottesdienst als Angebot wahrgenommen wird oder nicht. Weniger die innere Überzeugung, das Konfessorische, Bekenntnishafte prägt das Verhältnis zur Institution als vielmehr der Lebensstil, das Freizeitverhalten und die Milieuzugehörigkeit. Die Vielfalt der Lebensbezüge ist die Konstellation, in der Kirche und Individuum miteinander in Kontakt treten oder eben nicht.

Ein Interesse an religiösen Themen und kirchliches Teilnahmeverhalten, die dezidierte Zustimmung zu Inhalten des christlichen Glaubens und die Nähe zur Institution Kirche, eine individuelle religiöse Praxis wie das regelmäßige Gebet und das Interesse an einer gemeinschaftlichen Religionsausübung im Gottesdienst bilden nicht notwendige Überschneidungen aus. Angesichts des Auseinanderklaffens von religiösem Interesse und kirchlichem Teilnahmeverhalten stellt sich darum umso dringlicher die Frage nach potenziellen Schnittstellen zwischen Individuum und Institution.

Für die Erscheinungsformen von Religion in der modernen Lebenswelt scheint folgendes charakteristisch zu sein. Nicht nur in den großen Passagen des Lebens, den biographischen Übergängen, in denen das rituelle Handeln und die lebensgeschichtliche Begleitung durch die Kirchen nach wie vor stark nachgefragt sind, sondern auch und gerade in den alltäglichen Lebenswelten entsteht ein Religionsbedarf. Auch hier sind es wieder Passagen, wenn auch kleinere, Übergänge, Rollen- und Verhaltenswechsel, Irritationen, feine Risse, mit denen sich der Einzelne in einer differenzierten Gesellschaft in hohem Maße konfrontiert sieht. Die gesellschaftliche Differenzierung, die als Zerrissenheit erlebt werden kann, wirft die Frage nach einem den Alltag und die Alltagserfahrung gleichsam überwölbenden ‚Himmel‘ auf. Religionsbedarf lässt sich zu-

treffend beschreiben als die Frage und Suche „nach der Integration von Alltagserfahrung in ein sie überbietendes Sinngefüge“¹⁵. Im Zentrum dieser Integrationsuchbewegung steht die konstruktive Arbeit an der eigenen Biographie als der Versuch, „menschliche Identität in allen ihren Dimensionen unter den identitätsbedrohenden Bedingungen der modernen Gesellschaft aufrechtzuerhalten“¹⁶. Ulrich Beck hat dies anschaulich als die Suche nach eigenem Leben beschrieben.¹⁷

Das medial vermittelte Ästhetische bildet kulturelle Räume aus, in die der Einzelne eintritt und in denen er ein Sortiment an Geschichten, Erzählungen und Sinnentwürfen vorfindet, um es produktiv für seine Selbstreflexion zu verwenden, um sich selbst zu vergegenwärtigen, was das eigene Leben im Alltag integral zusammenhält, zu seiner eigenen Existenz Stellung zu beziehen, sich zu sich selbst zu verhalten. Religion ist als „identitätsverbürgende Kontingenzbewältigungspraxis“¹⁸ zu verstehen und in ihren mannigfaltigen Bezügen aufzuspüren. Explizit

15 Arno Schilson, Die Wiederkehr des Religiösen. Eine Gegenwartsanalyse und ihre Herausforderung für das Christentum, in: Ders., Medienreligion. Zur religiösen Signatur der Gegenwart, Tübingen/Basel 1997, 28–58, 34.

16 Volker Drehsen, Rehabilitierung der Religion? Zur Neuinterpretation religiöser Bedürftigkeiten in der Gegenwart, in: Ders., Wie religionsfähig ist die Volkskirche? Sozialisierungstheoretische Erkundungen neuzeitlicher Christentumspraxis, Gütersloh 1994, 121–146, 144. Siehe auch Wolf-Dietrich Bukow: „Vieles spricht dafür, daß sich die religiösen Vorstellungen heute zwar lockern, aber dafür auch neu konstituieren, sich also einerseits zunehmend von traditionellen Formen institutioneller wie damit korrespondierender alltäglicher Religion entfernen, aber andererseits innerhalb formaler Spezialsysteme wie im Lebenszusammenhang und damit auch in der kulturellen Auseinandersetzung der Gesellschaft neue Bedeutung erlangen, also für gesellschaftliche Dienstleistungen, Lebensführung des Einzelnen und neuerdings auch innerhalb der öffentlichen Auseinandersetzungen zunehmend bedeutsam werden.“ Wolf-Dietrich Bukow, Zur Selbstrekonstruktion des Religiösen im systemischen, lebensweltlichen und kommunikativen Kontext, in: Wolf-Eckart Failing/Hans-Günter Heimbrock/Thomas A. Lotz, Religion als Phänomen. Sozialwissenschaftliche, theologische und philosophische Erkundungen in der Lebenswelt, (TBT 111), Berlin/New York 2001, 121–143. Vgl. auch ders., Kritik der Alltagsreligion. Ein Beitrag zu den Regulations- und Legitimationsproblemen des Alltags, Frankfurt a.M. 1984.

17 „In dem Maße, in dem die Gesellschaft in einzelne Funktionsbereiche zerfällt, die weder aufeinander abbildbar noch durcheinander ersetzbar sind, werden die Menschen jeweils nur unter Teilaspekten eingebunden: als Steuerzahler, Autofahrer, Studentin, Konsument, Wähler, Patientin, Produzent, Vater, Mutter, Schwester, Fußgängerin usw.: d.h. sie werden im andauernden Wechsel zwischen verschiedenartigen, zum Teil unvereinbaren Verhaltenslogiken gezwungen, sich auf die eigenen Beine zu stellen und das, was zu zerspringen droht, selbst in die Hand zu nehmen: das eigene Leben.“ Ulrich Beck: Eigenes Leben. Skizzen zu einer biographischen Gesellschaftsanalyse, in: Ders., Eigenes Leben. Ausflüge in die unbekanntere Gesellschaft, in der wir leben, München 1995, 9–15, 10.

18 Volker Drehsen, a.a.O. (Anm. 16), 145.

religiöse und kulturelle Deutungsangebote und ihre Rezeptionshaltungen sind in den Blick zu nehmen und aufeinander zu beziehen. In Abstufungsgraden ist zu konturieren und herauszupräparieren, ob und inwieweit die religiösen Erscheinungsformen funktionsfähig sind, d.h. die Anerkennung des Unverfügbaren¹⁹ leisten und die lebensweltliche Erfahrung im Horizont des Unbedingten²⁰ deuten können.

5. Die Kirche als Kommunikationsraum

In aller Kürze und daher nur skizzenhaft konnte angezeigt werden, dass die lebensweltliche Erfahrung nicht nur der Ort ist, an dem religiöse Fragen aufbrechen, sondern dass die mediale Kommunikation Gelegenheiten sind, an denen das Individuum religionsproduktiv ist. Insbesondere die Medien sind als Foren anzusprechen, auf denen herkömmliche Themen der traditionellen Religionen verhandelt werden: die Frage nach dem Jenseits, die Erfahrungen des Numinosen, das Problem des Todes und des Lebens nach dem Tod. An solche massenkulturelle Sozialformen der Religion werden die Kirche und ihre kommunikativen Möglichkeiten kaum anknüpfen können. Dennoch bleibt zu fragen, welchen Beitrag die Kirche leisten kann, um mit den religiösen Suchbewegungen in Kontakt zu bleiben. Das heißt, wo sie einen Beitrag, eine, im besten Sinne des Wortes, intendierte Dienstleistung für die Religionspraxis des Individuums bieten kann. Dazu möchte ich abschließende drei Anregungen geben.

5.1

Eine Konzentration auf die elementare Funktion der evangelischen Kirche, nämlich einen religiösen Kommunikationsraum zu bilden, wäre gegenüber Tendenzen zu favorisieren, sich strategisch stärker auf das kirchliche Beteiligungsverhalten zu fixieren. Die Steigerung der Beteiligung an kirchlichen Angeboten aber, so haben wir gesehen, läuft dann an der Religionspraxis des Individuums vorbei, wenn diese Angebote kaum Anknüpfungspunkte zur religiösen Kommunikation bieten. Das kirchliche Impulspapier *Kirche der Freiheit* (2007) zielt auf die organi-

19 Ebd.

20 Vgl. dazu Definition und Ausführung bei Ulrich Barth: „Religion ist die Deutung von Erfahrung im Horizont der Idee des Unbedingten.“ Ders., *Religion in der Moderne*, Tübingen 2003, 10.

sationelle Stärkung, zahlenmäßige Zuwächse und die Selbstsicherung der Institution. Das muss kein Widerspruch zur Funktion evangelischer Kirche sein, jedoch wird es dies genau dann, wenn die Geselligkeit im Raum der Kirche nicht mehr als eine an der Funktion evangelischer Verkündigung qualifizierte religiöse Kommunikation bezeichnet werden kann.

5.2

Dabei wäre grundsätzlich stärker der Zusammenhang mit den lebensweltlichen Erfahrungen der Menschen herzustellen. Der Hinweis ist kein Novum. Er stellt eine zentrale Forderung der Homiletik und der Kybernetik dar. Dennoch ist er vielfach uneingelöst. Das Evangelium richtet sich an „alle Welt“ (Mt 28,20). Entsprechend wendet sich die religiöse Kommunikation prinzipiell an eine unbegrenzte Öffentlichkeit. Öffentlichkeit ist damit allerdings nicht etwas, was durch die versammelte Gemeinde schon vorhanden wäre, sondern Öffentlichkeit ist eine anspruchsvolle Gestaltungsaufgabe des Gottesdienstes. Aufgabe der Predigt in ihrer liturgischen Verortung zwischen ritueller und diskursiver Kommunikation ist es, die Symbole des christlichen Glaubens zu explizieren und der interpretierenden Vernunft zugänglich zu machen. Die Predigt ist demnach ein Prozess der Verständigung über die Lebensbedeutsamkeit des Christentums. Sie zielt ihrer kommunikativen Struktur entsprechend auf Einsicht, Verstehen und Überzeugen.

5.3

Die Orientierung auf die Erschließung des Evangeliums in seiner Bedeutsamkeit für das menschliche Leben beinhaltet, dass in der Predigt die allgemeine Selbst- und Alltagserfahrung grundsätzlich aller potentiellen Teilnehmer, auch die der ‚unwahrscheinlichen Gottesdienstbesucher‘ und der noch abwesenden Gottesdienstbesucher, zur Sprache kommen muss. Der Gedanke, dass alle soziokulturellen Gruppen berücksichtigt werden müssen, ist nicht neu, dennoch von kaum zu unterschätzender Relevanz für den Öffentlichkeitsbezug der Predigt. Dieses Moment der *repräsentativen* Öffentlichkeit fordert die Predigt als ‚darstellende Mitteilung‘ dazu heraus, individuelle Stimmungen, Gefühle und Haltungen aufzunehmen und in eine gemeinsame Deutungsperspektive hinein zu vermitteln. Dabei bleibt darauf zu achten, dass die Predigt den christlichen Glauben mit den kulturellen, auf vielfäl-

tige Weise medial vermittelten ‚Hintergrunderzählungen‘ in Kontakt bringt. Aufgabe der Predigt ist es, die biblischen Erzählungen in den Strom der Erzählungen einzubetten und ihren Text in das Gewebe der Argumente, Metaphern und Bilder zeitgenössischer Kultur einzuwirken, ohne dass der Glaube konturenlos in diesem Strom aufgehen würde. Vielmehr könnte er an Prägnanz gewinnen. Wenn es gelingt, die lebenspraktische Deutungskraft des Evangeliums zur Sprache zu bringen, wird die Predigt eine öffentliche Reizung zum Glauben darstellen.

Deutlich ist, dass das, was vielfach als Wiederkehr beschrieben wird, sich einem Blickwechsel verdankt. Was man als Zerfall religiöser Bindekraft und als Bedeutungsverlust von Religion verstanden hatte, erweist sich beim näheren Hinsehen eher als Transformation denn als Wiederkehr des Religiösen. Ein Merkmal der Religion in der Moderne ist, dass sie nicht einfach einen Traditionsbestand darstellt, der von Generation zu Generation gleichförmig vererbt würde. Religion stellt wesentlich eine Suchbewegung des Einzelnen dar, eine Suchbewegung, die darauf angewiesen bleibt, auf traditionale Vorgaben und kulturell vorfindliche Sinnangebote zurückzugreifen. Vieles spricht dafür, dass die Kirche auch in dem von Umbrüchen und gesellschaftlichem Wandel gekennzeichneten 21. Jahrhundert bei der Frage nach dem, was sie tun soll, ganz grundsätzlich an ihre Hauptaufgabe verwiesen bleibt: die Bedeutung der Religion und des christlichen Glaubens für das Leben verständlich und ansprechend mitzuteilen.