

Auf halbem Wege stehen geblieben

Beobachtungen zur liberalen Theologie

ISOLDE KARLE

Es gehört zu den zentralen Errungenschaften der liberalen Theologie, sich um eine Transformation des Christentums zu bemühen, die den intellektuellen Herausforderungen der Moderne gerecht wird. Dahinter kann und darf es theologisch kein Zurück geben. Für die Praktische Theologie ist das liberale Paradigma deshalb zu einer unverzichtbaren Leitorientierung geworden. Auch das Bemühen, das diffus Religiöse wahrzunehmen und damit auch dort noch nach Anschlüssen religiöser Kommunikation zu suchen, wo diese sich nicht aufdrängen, ist ein Gewinn und eine zentrale Horizonterweiterung für die praktisch-theologische Forschung. Damit hängt zugleich eine Wertschätzung der Kulturwirkungen des Christentums zusammen. So hat die liberale Theologie wesentlich dazu beigetragen, einen ästhetischen Sinn für die implizite Religion in Kunst und Kultur jenseits traditioneller kirchlicher Formate zu entwickeln. Nicht zuletzt ist der Freiheitsbegriff, der der liberalen Theologie den Namen gibt, von unschätzbarem Wert. Es ist vor allem die Freiheit des Individuums – oder liberal-theologisch gesprochen: des neuzeitlichen „Subjekts“ –, die die liberale Theologie schützen und fördern möchte und dies in Auseinandersetzung mit einer nicht selten als autoritär und bevormundend wahrgenommenen Kirche.

Diese Errungenschaften liberaler Theologie sind im Gedächtnis zu behalten, wenn ich mich im Folgenden – wie erbeten – den kritischen Aspekten liberaler Theoriebildung und Weltwahrnehmung widme. Es ist dabei nicht einfach, insgesamt doch recht verschiedene theologische Positionen unter dem Label „liberale Theologie heute“ zu subsumieren. Wenn ich nun trotzdem pauschalierend von der liberalen Theologie spreche, ist mir wohl bewusst, dass nicht jede Kritik alle Vertreterinnen und Vertreter liberaler Theologie gleichermaßen betrifft.

1. Kirche in der Moderne – Elend, Widersprüchlichkeit und Lebendigkeit

Die letzten Jahre und Jahrzehnte sind durch eine intensive Reformdiskussion sowohl innerhalb der EKD als auch der Praktischen Theologie geprägt. Nie hatte das Genre „Kirchentheorie“ praktisch-theologisch eine solche Konjunktur wie in

der jüngeren Vergangenheit. Dass die Kirche signifikant an Mitgliedern verliert und der gesamtgesellschaftliche Anteil konfessionsgebundener Christinnen und Christen kontinuierlich sinkt, war und ist Ausgangspunkt verschiedener kybernetischer Überlegungen. Sehen manche in der gegenwärtigen Entwicklung mehr oder weniger unabwendbare Säkularisierungsprozesse auf der Makroebene, die der Dynamik funktionaler Differenzierung inhärent sind, betonen andere, dass die Schuld für die Misere allein bei den Kirchen liege, die ihre Klientel trotz einer „Wiederkehr der Götter“¹ aufgrund mangelnder Qualität nicht an sich binden könnten.

Die EKD hat im Jahr 2006 ein Reformprogramm zur Diskussion gestellt, in dem sie auf ihre Weise auf die „Kirchenkrise“ reagierte.² Sie übernahm das liberale Paradigma vom Religionsboom und sah die Schuld an der Krise folgerichtig in zu ineffizienten kirchlichen Strukturen und in der Pfarrerschaft – beide wurden in dem Papier in Frage gestellt bzw. massiv unter Druck gesetzt. Die aufgrund finanziell rückläufiger Ressourcen notwendigen Strukturveränderungen in der Kirche wurden dabei nicht nüchtern analysiert und reflektiert, sondern mit hochfliegenden Erwartungen einer quantitativen Steigerungsfähigkeit von Tauf-, Trau- und Bestattungsquoten und immensen Missionsmöglichkeiten verbunden. Wenn sich die Kirche und vor allem ihr professionelles Personal genügend anstrengt, so der kaum verhohlene Subtext des Papiers, sei auch ein „Wachsen gegen den Trend“ möglich. Dass diese Perspektiven stark organisationszentriert sind und mit vielen problematischen Annahmen und Unterstellungen einhergehen, wurde früh kritisiert. Die Steuerungsmöglichkeiten der Kirche werden radikal über-, gesamtgesellschaftliche Prozesse radikal unterschätzt.³

Die Praktische Theologie reagierte auf den kirchlichen Aktionismus und Reformstress recht unterschiedlich. In so manch liberale Kirchentheorie wurden die organisationszentrierten Überlegungen aufgenommen und unterstützt. Dabei wurden nicht selten auch die geplante dramatische Kürzung von Gemeindepfarrstellen und die Bildung von Großgemeinden begrüßt, weil man damit ein Ende der parochialen Zwangsstrukturen herbeigekommen sah.

Aus meiner Sicht stellt *die Verachtung der Kirchengemeinden* ein signifikantes Wahrnehmungsproblem in der liberal orientierten Praktischen Theologie dar.⁴ Selbstverständlich sind nicht alle Kirchengemeinden attraktiv, sie bilden Gemeinschaften, die, wie jede Gemeinschaft, nicht nur inkludieren, sondern auch exkludieren, die auch aus „Spießern“ und „Moralisten“, aus „Klein- und Großbürgern“,

¹ GRAF, FRIEDRICH WILHELM, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004.

² RAT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND (Hg.), *Kirche der Freiheit. Perspektiven für die Kirche im 21. Jahrhundert*, Hannover 2006.

³ Vgl. dazu ausführlich: KARLE, ISOLDE, *Kirche im Reformstress*, Gütersloh 2010, 71–121.

⁴ Vgl. dazu auch: THOMAS, GÜNTER, *Das Neglect der Gemeinde im liberalen Paradigma. Wege aus der Sackgasse einer Fehlwahrnehmung von Religion und Kirche*, in: Detlev Pollack (Hg.), *Die soziale Reichweite von Religion und Kirche. Beiträge zu einer Debatte in Theologie und Soziologie*, Würzburg 2017, 249–278.

aus Intellektuellen und naiv Frommen bestehen. Damit ist die Kirchengemeinde zugleich ein Spiegelbild der Gesellschaft. Will die liberale Theologie wirklich liberal sein, dann gilt es, die vielen unterschiedlichen Lebensstile, Frömmigkeitstypen und Verständnisse christlichen Engagements in der Welt zu würdigen und nicht diejenigen als „ewig gestrig“ oder moralistisch abzutun, die nicht den eigenen theologischen oder politischen Präferenzen entsprechen. Die liberale Theologie tendiert insgesamt dazu, die Religion vor allem im einzelnen Individuum und in der Gesellschaft am Wirken zu sehen, Gemeindereligiosität hingegen abzulehnen. Dieser Blick führt zu Einseitigkeiten in der Wahrnehmung und verkennt, wie elementar Gemeinden für einen lebendigen Protestantismus sind.⁵ Es stellt sich nicht nur an diesem Punkt die Frage nach der Pluralismusfähigkeit liberaler Theologie.

Es ist die große Stärke der Organisation Kirche, dass sie durch ihre parochialen Strukturen über einen effektiven „Kleinverteilungsapparat“⁶ verfügt, dass sie gut vernetzt ist in die nachbarschaftlichen und lokalen Strukturen hinein, dass sie Religion nahbar macht, niedrigschwellige Kontakte ermöglicht und nicht (nur) hoch voraussetzungsreich über weit entfernte professionalisierte Zentren funktioniert. Die Gemeindedistanz der liberalen Theologie unterschätzt, wie zentral eine Kirche vor Ort ist, die nicht nur als „kalte Organisation“ erlebt wird, sondern interaktiv in der Begegnung mit Menschen, nicht zuletzt mit Pfarrerinnen und Pfarrern, erfahren werden kann. Mehr als alles andere braucht die Kirche „Gelegenheiten für Begegnungen unter Leuten“⁷. Die Pfarrerinnen und Pfarrer werden in den Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen deshalb nach wie vor als Schlüsselfiguren und insgesamt recht positiv wahrgenommen⁸ – so positiv, wie es eben unter den Bedingungen der *conditio humana* möglich ist. Selbstverständlich gibt es schlechte Pfarrerinnen und Pfarrer so wie es inkompetente Lehrerinnen und unfähige Professoren gibt. Wenn man hier Wünsche gegenüber der Kirchenorganisation geltend machen wollte, dann, dass diese bei gravierenden Problemfällen schneller eingreift und so manch gemeindliche Agonie zügiger beendet. Der Pfarrberuf ist eine Profession, in der existentielle Probleme bearbeitet werden.⁹ Deshalb wiegt ein Versagen oder Ausfall hier besonders schwer.

⁵ Vgl. dazu auch: HERMELINK, JAN/KRETZSCHMAR, GERALD, Die Ortsgemeinde in der Wahrnehmung der Kirchenmitglieder. Dimensionen und Determinanten, in: Heinrich Bedford-Strohm/Volker Jung (Hg.), *Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh 2015, 59–67.

⁶ DAHM, KARL-WILHELM, *Beruf: Pfarrer. Empirische Aspekte*, München 1971, 307.

⁷ LEHMANN, MAREN, Leutemangel. Mitgliedschaft und Begegnung als Formen der Kirche, in: Jan Hermelink/Gerhard Wegner (Hg.), *Paradoxien kirchlicher Organisation. Niklas Luhmanns frühe Kirchensoziologie und die aktuelle Reform der evangelischen Kirche* (Religion in der Gesellschaft 24), Würzburg 2008, 123–144, 125.

⁸ Vgl. KARLE, ISOLDE, Der Pfarrer/die Pfarrerin als Schlüsselfigur. Kontinuitäten und Diskontinuitäten, in: *Evangelische Theologie* 75 (2015), 227–238.

⁹ Vgl. KARLE, ISOLDE, *Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft*, Freiburg i. Br. 2011.

Dass Parochialgemeinden zunehmend personalisiert funktionieren, ist eine wichtige Ergänzung und Korrektur des „alten“ Systems. Darüber hinaus braucht die Kirche auch Profildgemeinden und starke Zentrumskirchen mit überdurchschnittlich vielen Ressourcen. Zugleich lebt die „Kirche bei Gelegenheit“¹⁰ (im Urlaub, in den Akademien, in Sonderevents etc.) parasitär von der Kirche der Kontinuität, von gemeindlicher Sozialität, in der Kirche nicht nur als individuelle Dienstleistung erfahren wird, sondern als ein Ort, in dem im Konfirmandenunterricht, in Gottesdiensten und bei Kasualien der Glaube in einem sozialen Kontext reflektiert, gedeutet und gefeiert wird, in dem Menschen getröstet und ermutigt werden, in dem der Glaube in vielen ehrenamtlichen Engagements und sozialpolitischen Aktivitäten wie der Flüchtlingsarbeit anschaulich werden kann. Viele Bürgermeister wissen, dass ihre Städte ohne das immense Engagement der Kirchengemeinden niemals in der Lage gewesen wären, die Flüchtlingsarbeit der letzten Jahre zu stemmen.

Soll der Glaube lebendig bleiben, ist er darauf angewiesen, mit anderen alltagsnah geteilt zu werden. „Dies ist nur bedingt mithilfe ‚entörtlichter‘ Kommunikationsformen möglich. Es bedarf also konkreter Orte, wo Gläubige ihr Alltags- oder Festtagsleben, ihre Kompetenz- und Krisenerfahrungen, Höhe- wie Tiefpunkte, Abbrüche und die normal-allzunormalen Dauererfahrungen ihres Lebens miteinander teilen und glaubend begehen“¹¹. Die katholischen Kollegen, die im Moment erleben, wie schmerzhaft die Verluste sind, die mit einer weitgehenden Zentralisierung von Gemeinden einhergehen, plädieren vor diesem Hintergrund entschieden für eine Verörtlichung des Glaubens und damit für dezentrale Strukturen, die individueller Vielfalt und einem gewissen kreativen Chaos Raum lassen.¹²

Die liberale Theologie hatte immer viel Sinn für Kultur. Auch in den Gemeinden geht es um eine Kultur – um die Pflege einer *Glaubenskultur*, die Einübung in eine christliche Lebenskunst in aller Fragilität, Imperfektibilität und Gebrochenheit.¹³ Die Ortsgemeinden tragen deshalb bis heute – sowohl finanziell wie motivational – die funktionalen Dienste der Großorganisation. Ohne sie trocknen die Spielwiesen kirchlicher Experimente aus.

¹⁰ NÜCHTERN, MICHAEL, *Kirche bei Gelegenheit. Kasualien – Akademiearbeit – Erwachsenenbildung*, Stuttgart 1991.

¹¹ METTE, NORBERT, Vom pfarrlichen Territorialprinzip zur Option für ortsbezogene Gemeinden, in: *Praktische Theologie* 26 (2006), 8–21, 15.

¹² Vgl. neben METTE, *Territorialprinzip* auch GELLER, HELMUT/PANKOKE, ECKART/GABRIEL, KARL, *Ökumene und Gemeinde. Untersuchungen zum Alltag in Kirchengemeinden*, Opladen 2002; EBNER, MARTIN, „Allgemeine Zugehörigkeit“ oder: Christentum entscheidet sich in seiner Bindung an eine konkrete Gemeinde! Eine Stellungnahme zum Impulspapier „Kirche der Freiheit“ auf der Grundlage der paulinischen Schriften, in: Isolde Karle (Hg.), *Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven*, Leipzig 2009, 253–268; WERBICK, JÜRGEN, Plädoyer für die Verörtlichung des Glaubens, in: *Lebendige Seelsorge* 55 (2004), 2–6 u. a. m.

¹³ Vgl. ENGEMANN, WILFRIED, Gemeinde als Ort der Lebenskunst. Glaubenskultur und Spiritualität in volkskirchlichem Kontext, in: Isolde Karle (Hg.), *Kirchenreform. Interdisziplinäre Perspektiven*, Leipzig 2009, 269–292.

Noch ein weiterer Gesichtspunkt: Mit den Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen wurden seit den 1970er Jahren die kirchenfernen Christinnen und Christen entdeckt, die nur selten in die Kirche gehen, die an Weihnachten und an den Wendepunkten ihres Lebens aber durchaus eine kirchliche Begleitung und pastorale Expertise zu schätzen wissen. Für die Praktische Theologie war es elementar, sich dieser Klientel zuzuwenden und sich nicht nur auf die treue Sonntagsgottesdienstgemeinde zu konzentrieren. Zugleich ist inzwischen eine Art Umkehrung festzustellen: Diejenigen Christinnen und Christen, die öfter als an Weihnachten in die Kirche gehen, werden abfällig als „Kerngemeindechristen“ bezeichnet. Ihnen wird eine besondere Borniertheit und konservative Enge unterstellt. Nicht zuletzt diese Verunglimpfung der Engagierten hat zur Abwertung der Ortsgemeinden geführt. Die neueste Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung zeigt, dass dazu in keinerlei Hinsicht Anlass besteht. Es sind mehrheitlich gerade die kirchlich Engagierten, die für Innovationen offen sind, die auch über die lebenspraktische Bedeutung des Glaubens nachdenken und bereit sind, sich auch jenseits der Kirchengemeinde bürgerschaftlich und zivilgesellschaftlich, im Moment vor allem in der Flüchtlingsarbeit, zu engagieren.¹⁴

Kurz: Das *liberale Kirchenbashing* ist ein Problem. Es ist richtig, dass die Kirchenorganisation mit ihrem fast ausschließlichen Fokus auf Strukturreformen gegenwärtig manche Fehler macht, dass sie zuweilen zu moralisierend auftritt, dass die Theologie der Pfarrerinnen und Pfarrer besser sein könnte und Defizite im Hinblick auf die gemeindliche Arbeit zu erkennen sind. Zugleich ist eine solche Kritik wohlfeil, insbesondere wenn man sich dabei genussvoll auf ranghohe Vertreter des deutschen Protestantismus einschießt. Man muss es erst einmal besser machen. Jörg Lauster kommentiert: „Es ist inzwischen langweilig, manchmal auch neidmotiviert, in jedem Fall nicht liberal großmütig, eine bestimmte Richtung und Position des deutschen Protestantismus, die ihre Anhängerschaft hat, abzuqualifizieren.“¹⁵

Die Kirchen stellen nach wie vor wichtige Ressourcen, Orte, Traditionen, Professionsrollen, Gelegenheiten zur Verfügung, die einen Rahmen für die individuell gelebte Religiosität darstellen und Impulse für die private Religiosität vermitteln können. Eine reflektierte Kirchenkritik weiß, dass das Christentum ohne kirchliche (und damit auch gemeindliche) Praxis nicht überlebensfähig ist, auch nicht das Christentum jenseits der Kirche, das noch in der Ablehnung kirchlicher Organisationsstrukturen von diesen lebt.

¹⁴ Vgl. u. a.: GRUBAUER, FRANZ/HAUSCHILDT, EBERHARD, Religion und Kirche in personaler Kommunikation (68–89); KARLE, ISOLDE, Kommentar: Auf was es ankommt. Kirche in der Wahrnehmung ihrer Mitglieder (119–127) und PICKEL, GERT, Sozialkapital und zivilgesellschaftliches Engagement evangelischer Kirchenmitglieder als gesellschaftliche und kirchliche Ressource (279–301); alle Beiträge in: Heinrich Bedford-Strohm/Volker Jung (Hg.), *Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh 2015.

¹⁵ LAUSTER, JÖRG, *Der ewige Protest. Reformation als Prinzip*, München 2017, 81.

Damit komme ich noch einmal zur Frage eines vermeintlichen Religionsbooms zurück. Es gibt inzwischen auch in der liberalen Theologie Vertreter, die erkennen, dass der „Goldrausch“¹⁶ in Sachen Religion vorbei ist und dass ein anti-kirchlicher Affekt, der der religiösen Produktivität vor allem jenseits der Kirchenmauern Chancen einräumt, weder realistisch noch weiterführend ist. Die kirchlichen Verluste werden nicht einfach durch Zugewinne andernorts ausgeglichen. So bemerkt Martin Laube, dass die „Goldgräberstimmung“ im Hinblick auf ein blühendes Christentum jenseits der Kirche inzwischen verfliegen ist.

Die Hoffnung auf eine religiöse Renaissance jenseits der Kirchenmauern hat sich als trügerische Illusion erwiesen. Zum einen ist die private Frömmigkeit maßgeblich rezeptiv geprägt [...]. Zum andern bestätigen nicht zuletzt die Ergebnisse der neuesten EKD-Mitgliedschaftsstudie, dass die Ebene subjektiv-innerlicher Frömmigkeit die Einbettung in einen entsprechenden Praxiszusammenhang voraussetzt. Kurz gefasst: Religion ist praxisgebunden; ohne soziale Praxis gibt es auch keine innere Privatreligion.¹⁷

Christentum geht deshalb nur mit der Kirche, nicht gegen sie und es geht nur mit den Gemeinden und ihrer Pfarrerschaft, nicht gegen sie. Nur mit einer sozial verantworteten und gepflegten Religion gibt es auch eine Privatreligion.

2. Religion und Politik oder: Um wessen Freiheit geht es?

Derzeit wird die Frage, ob und ggf. wie sich das Christentum auf Politik beziehen könnte und sollte, wieder kontrovers diskutiert. Auch wenn es hier Koalitionen quer durch die theologischen Schulrichtungen gibt und es nicht nur liberaler Theologie zugerechnet werden kann, diesbezüglich eine große Skepsis zu formulieren, beziehen sich die folgenden Ausführungen besonders auf „die liberale Theologie heute“. Nicht zuletzt an diesem Punkt denke ich, dass die liberale Theologie, der es um die Freiheit des Individuums geht, auf halbem Wege stehen geblieben ist.

Reiner Anselm hat herausgearbeitet, dass die liberale Theologie durch ihren Fokus auf ein Christentum außerhalb der Kirche ihre Distanz zur Gesellschaft verloren hat.¹⁸ Wenn sich das eigentlich favorisierte Christentum, das sich frei wähnt von klerikaler Bevormundung, in der Gesellschaft befindet und man sich damit identifiziert, wird es schwer, zu dieser Gesellschaft noch in irgendeine Form

¹⁶ LAUBE, MARTIN, Religion als Praxis. Zur Fortschreibung des christentumssoziologischen Rahmens der EKD-Mitgliedschaftsstudien, in: Heinrich Bedford-Strohm/Volker Jung (Hg.), *Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh 2015, 35–49, 44.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ ANSELM, REINER, „Sorget nicht“ – historische und dogmatische Überlegungen zur Entwicklung einer christlichen Lebensform, in: Anna Henkel/Isolde Karle/Gesa Lindemann/Micha Werner (Hg.), *Sorget nicht – Kritik der Sorge*, Baden-Baden 2019, 31–41.

der kritischen Distanz zu treten. Deshalb hat die liberale Theologie eine *konservative Grundstruktur*. Sie tut sich dementsprechend schwer, den kritischen Impuls, der im Freiheitsbegriff liegt, auch auf soziale und gesellschaftliche Rahmenbedingungen modernen Lebens zu beziehen. Die „charakteristische Enthaltbarkeit in Fragen des individuellen Lebensstils, die aus dem liberalen Respekt für die Freiräume des Einzelnen resultierte“¹⁹, führte dazu, dass es liberaler Theologie nicht möglich war und ist, Kriterien für eine konstruktive Kritik an faktisch herrschenden Verhältnissen zu entwickeln. „Damit aber kippt das mit einem Freiheitsgestus angetretene Konzept leicht um in die Herrschaft derer, die die Meinungsführerschaft oder eben die Hoheit über die herrschenden Verhältnisse innehaben“²⁰. Die Freiheit, um die es liberaler Theologie geht, ist dann primär die Freiheit des männlichen Bildungsbürgers mit kulturprotestantischem Habitus, aber weniger die Freiheit von benachteiligten Frauen, von Lesben und Schwulen, von Minderheiten, die sich schwer tun mit einer Akzeptanz in Kirche und Gesellschaft, von Schutzsuchenden in der sogenannten Flüchtlingskrise usw.

Nicht wenige werden einwenden, dass diese Fragen längst erledigt seien. Es ist richtig, dass die funktional differenzierte Gesellschaft nicht mehr prinzipiell nach Herkunft, Geschlecht, Hautfarbe, sexueller Orientierung und Bildungsschicht differenziert, aber sehr wohl laufen diese Differenzierungen noch als sekundäre mit und sind sie nicht zuletzt deshalb als Diskriminierungen beobachtbar. Mit einem gehörigen Maß an Ressentiment, das im Moment jedwede Form der Debatte über die sogenannte „political correctness“ oder auch über Genderforschung hervorruft, wird dann gewettert gegen Fußballjournalistinnen, die sich anmaßen, ein WM-Fußballspiel kommentieren zu können, oder gegen Frauen, die nicht so gute Regisseurinnen und Intendantinnen sind wie Männer, wie Frank Castorf jüngst unverblümt zum Besten gab.²¹ Bei solchen Debatten, in denen es um die künstlerische und berufliche Entfaltungsfreiheit von Frauen geht, ist von der liberalen Theologie keine Schützenhilfe im Kampf gegen überkommene Stereotype zu erwarten. Im Gegenteil, sie werden teilweise sogar noch befeuert – damit aber wird Repression, nicht Freiheit gefördert.

Als Beispiel sei auf Friedrich Wilhelm Graf verwiesen. Vor einigen Jahren brachte er in einem Interview sein Bedauern zum Ausdruck, dass inzwischen so viele Frauen Theologie studierten, weil damit eine Feminisierung der Theologie einherginge – mit „Muttitypen“, die nur noch einem Kushelegott fern aller Intellektualität frönten.²² Diese Bemerkungen erstaunen in zweierlei Hinsicht: Sie sind erstens falsch und zweitens von einem ganz offensichtlichen Ressentiment gegen

¹⁹ A. a. O., 37.

²⁰ Ebd.

²¹ <https://www.sueddeutsche.de/kultur/frank-castorf-im-interview-es-ist-so-wie-mit-einer-liebe-die-vorbei-ist-1.4033924?reduced=true> (Stand: 1.12.2018).

²² <http://www.faz.net/aktuell/feuilleton/geisteswissenschaften/gespraech-mit-friedrich-wilhelm-graf-ein-gott-zum-kuscheln-1610609.html> (Stand: 1.12.2018).

die Emanzipation von Frauen getragen. Gegenwärtig sind knapp über 60 % der Studierenden im Pfarramtsstudiengang weiblich. Damit liegt der Prozentsatz der Theologinnen nur geringfügig über dem der Abiturientinnen, der den der Abiturienten übersteigt. Vor allem aber stellt sich die Frage, was die Verkündigung eines „Kuschelgottes“ mit dem Geschlecht der Predigerin zu tun haben soll. Sind es nicht häufig gerade die „Liberalen“, die einen „Kuschelgott“ verkünden, weil sie den zürnenden, strafenden Gott für obsolet halten und den Leuten nicht mehr zumuten wollen – und mit dieser (in Teilen ja berechtigten) Kritik der religiösen Kommunikation auch Möglichkeiten deutenden Umgangs mit ambivalenten Erfahrungen, mit Schuld, Ungewissheit, Zweifel etc. rauben?

So sympathisch Grafs Ruf nach mehr intellektueller Anstrengung ist, so befremdlich ist der bildungsbürgerliche Dünkel, der alles Kleinbürgerliche verachtet und vor diesem Hintergrund auch die individuelle Karriere einer Theologin wie Margot Käßmann in grober Weise diffamiert. In seiner Schrift „Kirchendämmerung“ schreibt Graf zu Käßmann: „Ihre steile Karriere aus kleinbürgerlicher Herkunft ins Bischofsamt der hannoverschen Landeskirche und dann an die Spitze der EKD verdankt sie auch einem großen Talent zur Selbstinszenierung.“²³ Man muss Margot Käßmann und ihre Form der Selbstdarstellung nicht mögen, aber was hat ihre vermeintlich kleinbürgerliche Herkunft mit ihrer kirchlichen Karriere zu tun? Warum sollte eine promovierte Theologin, deren Vater Tankstellenpächter war, nicht Bischöfin einer Landeskirche werden? Es ist alles andere als liberal, andere nach ihrer Herkunft oder nach ihrem Geschlecht zu beurteilen. Im Übrigen braucht der Protestantismus nicht nur Bildungsbürger, die Kant und Goethe lesen, sondern auch Pop-Ikonen, Personen, die sich auf den Boulevard trauen und dort in wenigen Sätzen Wesentliches – und keineswegs nur Banales und Moralisches – zum christlichen Glauben und zu moderner christlicher Lebensführung sagen können.

Der Kulturprotestantismus ist tendenziell affirmativ im Hinblick auf die (alte) Moderne. Muss aber, wer die Ambivalenzen gegenwärtiger sozialer Entwicklungen wahrnimmt und zum Thema macht, gleich modernitätsmüde sein? Aus soziologischer Sicht ist immer schon klar, dass die Moderne janusköpfig ist und mit ihren unschätzbaren Freiheitsgewinnen zugleich empfindliche Freiheitsverluste und neue Standardisierungen einhergehen.²⁴ Wer davor die Augen verschließt, wird einer realistischen Wahrnehmung der Wirklichkeit nicht gerecht.

Gut nachzuvollziehen ist die Kritik an der problematischen Tendenz, der eigenen Marginalisierung als Kirche durch einen umso lautereren und bestimmteren

²³ GRAF, FRIEDRICH WILHELM, *Kirchendämmerung. Wie die Kirchen unser Vertrauen verspielen*, München 2013, 70 f.

²⁴ Vgl. BECK, ULRICH, *Risikogesellschaft, auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main 2015 und LUHMANN, NIKLAS, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Bd. 1–2, Frankfurt am Main 1997.

Moralismus entgegenwirken zu wollen. Moralische Kommunikation, die mit der Aufwertung des eigenen Selbst und der Abwertung von anderen operiert, ist in jedem Fall nicht weiterführend.²⁵ Es stellt sich aber die Frage, ob alles, was gegenwärtig als Moralismus einer „Public Theology“ von liberaler Seite aus diskreditiert wird, diese Diskreditierung auch verdient.²⁶ Im Zusammenhang der Flüchtlingsdebatte sehe ich jedenfalls viele Bemühungen von EKD-Seite, Probleme nicht nur moralisch zu adressieren, sondern auch Ambivalenzen der Migration wahrzunehmen.²⁷ Auch auf dem viel gescholtenen Kirchentag machen sich die oft hochkarätig besetzten Podienleitungen sehr viele Gedanken und versuchen eine Pluralität an Positionen abzubilden. Unzählige Christinnen und Christen haben überdies das Bedürfnis, zu helfen und würden sich von ihrer Kirche alleingelassen fühlen, wenn sie ihre Bemühungen, Nächstenliebe an Hilfsbedürftigen zu praktizieren, nicht wertschätzen würde. Es ist vor diesem Hintergrund nicht einfach als naives „Gutmenschentum“ zu belächeln und abzuqualifizieren, wenn sich die Repräsentantinnen und Repräsentanten der Kirchen in Deutschland offensiv für Hilfe für und Anerkennung von Schutzsuchenden engagieren. Ihr eigenes kulturelles Gedächtnis und ihr eigener Religionsstifter mahnt sie, in ihrem Engagement hartnäckig zu bleiben und unbequeme Fragen zu stellen, ohne dabei arrogant zu werden oder Politik mit Religion zu verwechseln.

Die Gefahr der Moralisierung ist bei starken Überzeugungen nicht von der Hand zu weisen. Zugleich kann aus der Tatsache, dass Engagement immer riskant ist und sich im Zweifelsfall auch mal als falsch erweisen kann, nicht Indifferenz und bürgerliche Selbstzufriedenheit resultieren. Die Kirche befindet sich in einem Spannungsverhältnis zwischen Weltzuwendung und Welt дистанz.²⁸ Dieses Spannungsverhältnis ist nicht einfach aufzulösen, darum muss immer wieder neu gerungen werden. Friedrich Schleiermacher war es wichtig, die Kanzel nicht für politische Zwecke zu missbrauchen. Zugleich war es für ihn selbstverständlich, dass der Prediger nicht die Augen vor allgemein interessierenden Fragen verschließt. Er hat die Aufgabe, das, was seine Zuhörerinnen und Zuhörer im Hinblick auf öffentliche Ereignisse bewegt, belastet und beunruhigt, zum Thema zu machen, es zu reflektieren und religiös zu interpretieren.²⁹ Eine politische Predigt

²⁵ Zu den Paradoxien moralischer Kommunikation und den Herausforderungen politischer Predigt vgl. KARLE, ISOLDE, Herausforderungen politischer Predigt, in: *Theologische Literaturzeitung* 142 (2017), 995–1006.

²⁶ Vgl. dazu: BEDFORD-STROHM, HEINRICH, Öffentliche Kirche in den Herausforderungen der Zeit, erscheint in: *Evangelische Theologie* 80 (2019).

²⁷ BEDFORD-STROHM, HEINRICH, Flüchtlingspolitik und Flüchtlingsarbeit in christlicher Verantwortung, in: Gerhard K. Schäfer u. a. (Hg.), *Geflüchtete in Deutschland. Ansichten – Allianzen – Anstöße*, Göttingen 2016, 341–347.

²⁸ Vgl. ANSELM, „Sorget nicht“.

²⁹ Vgl. SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH, Die praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, in: *Friedrich Schleiermacher's sämtliche Werke*, Bd. 1/13, hg. v. Jacob Frerichs, Berlin 1850, Nachdruck Berlin/New York 1983, 209–211.

wird deshalb auf Empörungsgesten verzichten, aber sich zugleich nicht mit einer reinen Innerlichkeit begnügen, sondern eine Nachdenklichkeit fördern, die sich einfachen Antworten verschließt und die christliche Botschaft zugleich konstruktiv auf Fragen der Lebensführung in der Moderne und das Zusammenleben in unserer Gesellschaft bezieht.

3. Die markante Physiognomie der Religion

Die liberale Theologie hat sich ganz auf das neuzeitliche transzendente Subjekt, das der Welt zu Grunde liegt, konzentriert. Nun wird diese Konstruktion inzwischen von vielen Seiten in Frage gestellt, sowohl philosophisch als auch soziologisch. Zu offenkundig ist inzwischen, dass das Individuum tiefgreifend sozial imprägniert ist und seine Autonomie sich in mancherlei Hinsicht als Scheinautonomie erweist. So setzt allein schon die Struktur der modernen Gesellschaft Individuen voraus, die in der Lage sind, ihre ständig wechselnde Teilnahme an den verschiedenen Funktionssystemen selbst zu organisieren. Das Verhältnis von Individualität und Gesellschaft lässt sich deshalb nicht einfach als antagonistisches begreifen. Ich werde im Anschluss an Niklas Luhmann das Verhältnis von Individualität und Sozialität etwas anders bestimmen und dabei nach der Funktion einer lebendigen religiösen Sprache für die Pflege konkreter Frömmigkeit fragen.

Religiöser Kommunikation liegt die Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz zu Grunde. Das Überschießende und Unverfügbare wird in religiöser Kommunikation in den Mittelpunkt gerückt. Religion ist, wie Schleiermacher formuliert, „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“³⁰. Weil das Transzendente, auf das sich Religion bezieht, selbst nicht kommuniziert werden kann, ist religiöse Sprache bildhaft, gleichnishaft, metaphorisch. Der Bezug auf das Transzendente und damit das Unbeobachtbare ist zugleich anfällig dafür, bestritten und abgelehnt zu werden. Gerade deshalb ist es elementar, sich in der Kommunikation seines Glaubens zu versichern. Ein Individuum kann Religiosität nur dann entwickeln und pflegen, wenn es religiös angesprochen wird.³¹ Kein individualisierter Stil kommt ohne soziale Resonanz und ohne soziale Anschlussfähigkeit aus, kein inneres Erlebnis ist ohne religiöse Sprache als religiöses identifizierbar. Die fünfte Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD bestätigt diese Beobachtung. Sie zeigt, wie elementar Gottesdienste, Kasualien, aber auch die vielfältigen Netzwerke und Kontaktmöglichkeiten in den Gemeinden für die religiöse Kommunikation der Menschen sind.

³⁰ SCHLEIERMACHER, FRIEDRICH, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), in: *Die Kritische Schleiermacher-Gesamtausgabe*, Bd. 1/2, hg. v. Günter Meckenstock, Berlin/New York 1984, 185–326, 212.

³¹ Vgl. NASSEHI, ARMIN, Erstaunliche religiöse Kompetenz. Qualitative Ergebnisse des Religionsmonitors, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), *Religionsmonitor 2008*, Gütersloh 2007, 113–132, 129.

Es ist deshalb nicht sinnvoll, das religiöse Gefühl bzw. die religiöse Erfahrung gegen die Kommunikation und institutionalisierte Sozialformen auszuspielen, wie dies in der liberalen Theologie häufig zu beobachten ist. Ein inneres Erlebnis ist unauflöslich mit der *Deutung* als Erlebnis verbunden und diese setzt *Kommunikation* und damit *Sozialität* voraus. Es geht in die Irre, eine vermeintlich authentische Religion der Innerlichkeit von einer historisch gewachsenen Religion der Äußerlichkeit, die dann als uneigentlich zu gelten hätte, dichotomisch zu unterscheiden. Erst in der religiösen Kommunikation wird ein individuelles Erlebnis mit spezifischem Sinn ausgestattet, als religiöses bestimmt und für andere kommunikativ zugänglich gemacht.

Selbst Schleiermacher, dem in der Regel ein innerliches Religionsverständnis unterstellt wird, legt großen Wert darauf, dass sich Individualität, auch religiöse Individualität, nur in einem kommunikativen Kontext entfalten kann. Religion ist nach Schleiermacher notwendig gesellig. Denn Religion zeigt dem Menschen, dass er sich nicht aus sich selbst heraus erkennen kann, „daß er mithin jener Selbstvergewisserung in der Kommunikation des Eigenen *und* der Erweiterung der eigenen Sphäre durch Hören der Selbstmitteilungen Anderer bedarf. Die Religion zeigt dem Menschen an, daß er sich nur in solcher Kommunikation erkennen kann.“³²

Schleiermacher verteidigt in der fünften Rede über die Religion die kontingente Gestalt einer konkreten Religion gegen eine vermeintlich natürliche und aus seiner Sicht verarmte Religion. Religion ist an die Bedingungen des Sinnlichen, an besondere Orte, Zeiten, Atmosphären gebunden. Religion ist deshalb nicht unsichtbar, sondern hat, wie Schleiermacher formuliert, „starke Züge und eine sehr markirte Physiognomie [...], so dass sie bei jeder Bewegung, welche sie macht und bei jedem Blick, den man auf sie wirft, ohnfehlbar an das erinnert, was sie eigentlich ist.“³³ Gegenwärtige liberale Theologie muss an diese markante Physiognomie der Religion erinnert werden. Nur eine markante Physiognomie der Religion macht diese erkennbar, nur mit einer solchen kann man sich auseinandersetzen, nur eine solche kann man bewohnen und weitergeben. Eine bildhafte, erfahrungsgesättigte religiöse Sprache setzt sich – in der Predigt beispielsweise – dabei sowohl kritisch als auch konstruktiv mit den biblischen Erzählungen und Gleichnissen auseinander, um von dort her neue Anregungen und unverbrauchte, nicht-stereotype Wahrnehmungen und Interpretationen zu gewinnen.

Aus meiner Sicht fehlt es liberaler Theologie weithin an einer solch religiös gesättigten Sprache, die die existentielle Erfahrung, um die es ihr letztlich geht, auch auszudrücken und anzuregen vermag und sich nicht in blutleeren Abstrakta

³² OBERDORFER, BERND, *Geselligkeit und Realisierung von Sittlichkeit. Die Theorieentwicklung Friedrich Schleiermachers bis 1799*, Berlin 1995, 527; bei Schleiermacher vgl. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion*, 267 f.

³³ SCHLEIERMACHER, a. a. O., 297.

verliert. Gott ist dann nicht nur ein Symbol der Unverfügbarkeit, sondern Adressat für Gebete und Hoffnungen, für Dankbarkeit und Klage. Die Angst vor einer nicht restlos aufgeklärten Theologie führt in der liberalen Theologie tendenziell zu einer Entsubstantialisierung des Christentums, statt die Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz ernstzunehmen, nach der Entfaltung konkreter Inhalte christlichen Glaubens im Kontext der modernen Gesellschaft zu fragen und sich dabei konstruktiv auf die biblischen Überlieferungen zu beziehen.

In den letzten Jahren haben Kulturtheoretikerinnen und Kulturtheoretiker nachdrücklich darauf aufmerksam gemacht, dass eine Kultur mit Niveau ganz wesentlich davon abhängt, dass in ihr ein lebendiges kulturelles Gedächtnis gepflegt wird. Vor allem Jan und Aleida Assmann haben auf diesen Zusammenhang hingewiesen. Die moderne Gesellschaft, die von sich aus primär auf Aktualität und Tempogewinn setzt, bedarf der Vergegenwärtigung fundierender Geschichten aus der Vergangenheit. Dabei spielt die Religion eine besonders wichtige Rolle. Religion hat eine *anachrone Struktur*, sie hält innerhalb der Kultur, die das Heute gestaltet, „das Gestern gegenwärtig, das nicht vergessen werden darf.“³⁴ Es ist eine grundlegende kulturelle Funktion der Religion, „Ungleichzeitigkeit herzustellen“ und „durch Erinnern, Vergegenwärtigen und Wiederholen Ungleichzeitiges zu vermitteln“³⁵. Nur so können wir uns kritisch mit der gegenwärtigen Kultur und ihren meist impliziten normativen Vorgaben auseinandersetzen. Erst im Vergleich zu längst vergangenen Zeiten können wir die jetzige als kontingent wahrnehmen und reflektieren.

Die Kirche pflegt das kulturelle Gedächtnis über vielfältige, teilweise recht unscheinbare Praktiken: durch das Läuten der Glocken, durch Kirchengebäude, durch die Struktur des Kirchenjahres, durch das Feiern von Gottesdiensten am Sonntagmorgen und an den Wendepunkten des Lebens, durch Gebete, Lieder, Riten, Predigten, durch das Erzählen von biblischen Geschichten und ihre Deutung im Religionsunterricht usw. Die Kirche hält damit das christliche kulturelle Gedächtnis lebendig. Die große Herausforderung ist dabei einerseits, eine jahrtausendealte Tradition zu plausibilisieren, in die gegenwärtige Lebenswelt hinein zu übersetzen und zu transformieren – dieser Aufgabe gilt das große Engagement der liberalen Theologie. Andererseits gilt es aber auch dabei darauf zu achten, dass sich religiöse Einsichten nicht komplett und verlustfrei in eine säkulare Sprache transformieren lassen. Jürgen Habermas hat darauf nachdrücklich hingewiesen.³⁶ Religionen sind Rationalitätsspeicher eigener Art, sie pflegen eine eigene Ver-

³⁴ ASSMANN, JAN, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München 72013, 227; vgl. zum kulturellen Gedächtnis auch: ASSMANN, ALEIDA, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München 52011; und ASSMANN, JAN, *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*, München 42017.

³⁵ ASSMANN, *Das kulturelle Gedächtnis*, 84.

³⁶ HABERMAS, JÜRGEN, *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*, Frankfurt am Main 2006.

nunft und haben sich etwas Widerständiges gegen die alltäglichen Plausibilitäten bewahrt.

Wenn Theologie und Kirche in der Lage sind, das markante Gesicht der Religion in diesem Sinn zum Ausdruck zu bringen, dann sind sie auch weiterhin – ganz im liberalen Sinn – unschätzbar für eine humane Kultur und Gesellschaft.

Ich schließe mit drei Fragen:

1. Wie pluralismusfähig ist die liberale Theologie wirklich?
2. Wie weit reicht der liberale Freiheitsgedanke? Hat er auch die Marginalisierten, Diskriminierten und Entrechteten im Blick?
3. Wie kann die liberale Theologie zu substantieller Religiosität zurückfinden, zu einer Religion mit markanter Physiognomie?