

Wilhelm Gräß **Kirche in der
modernen Lebenswelt –
eine Existenz in der Diaspora**

1. Die Kirchen als gesellschaftliche Minderheit?

Die Entkirchlichung weiter Bevölkerungskreise im Osten Deutschlands belegt die Statistik.¹ Geht man nach der Zahl der Mitglieder, repräsentieren die Kirchen auf dem Gebiet der ehemaligen DDR in der Tat nur noch ein Minderheitenphänomen. Eine Existenz in der Diaspora. 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.² Obwohl ihnen im Osten nur ca. 25 Prozent der Bevölkerung angehören, stehen die Kirchen auch im Osten des wiedervereinigten Deutschland für die gesellschaftliche Präsenz des Christentums. Gewiss, es wurde diese gesellschaftliche Präsenz nach der Wiedervereinigung im Osten 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

¹ Vgl. Karl-Fritz Daiber, Religion unter den Bedingungen der Moderne. Die Situation in der Bundesrepublik Deutschland, Marburg 1995, bes. 108-123.

² Die Landesverfassungen der neuen Bundesländer (1992/93) haben die ins Grundgesetz (1949) übernommenen Artikel der Weimarer Verfassung, 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. a. a. O., 64-69.

nach 1989 um den Kirchensteuereinzug durch die Finanzämter, die Einführung des Religionsunterrichts an staatlichen Schulen und die Übernahme des Militärseelsorgevertrages mit besonderer Deutlichkeit belegt.³ Allerdings, auch hier ist wieder zu sehen, um es nur am Beispiel der Diskussion um die Einführung des Religionsunterrichts deutlich zu machen: Nicht das angeblich atheistische gesellschaftliche Terrain war der Grund dafür, einen allein in staatlicher Verantwortung liegenden Unterricht in LER (Lebenskunde - Ethik - Religionskunde) statt des kirchlich mitgetragenen Religionsunterrichts in Brandenburg einzuführen. Hinter der Einführung von LER standen ehemals kirchliche Mitarbeiter. Es sollte in der Sache darum gehen, dass die Unterweisung im Evangelium in der Zuständigkeit der Kirchengemeinden und ihrer Katecheten bleibt.⁴ Im Hintergrund stand eben diejenige kirchliche Introvertiertheit, die schon in den 50er Jahren im damaligen Westberlin die Einführung des Religionsunterrichts als Wahlpflichtfach an staatlichen Schulen verhinderte. 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, was nur zu unterstützen ist, sind die politischen Voraussetzungen, nicht zuletzt durch die Entwicklungen in Brandenburg, denkbar ungünstig geworden.⁵

Dennoch, auch im Osten haben die Kirchen eine institutionell-organisatorische Verfassung behalten bzw. neu gewonnen, die einer gesellschaftlichen Minderheit, wenn man nur nach den Zahlen gehen wollte, gänzlich unangemessen wäre. Auch im Osten Deutschlands stehen sie für die gesellschaftliche Präsenz des Christentums, sind sie Institutionen, die dem Ganzen der Gesellschaft zugewandt sind und die für die weltanschaulichen und ethischen Orientierungsinteressen der Menschen sich zuständig wissen. Die Kirchen sind mit vielem, was sie anbieten, wobei nicht zuletzt an ihre Räume zu denken ist, auch für die da, die ihr nicht als Mitglieder zugehören.

³ Vgl. Detlef Pollack und Gert Pickel, Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989-1999, Würzburg 2000; zum Militärseelsorgevertrag vgl. Daiber, a. a. O., 90-94.

⁴ Zur Chronologie von LER vgl: www.Brandenburg.de/land/mbjs/schule/32.er3.htm; vgl. auch die Heidelberger Habilitationsschrift von Dieter Fauth, Religion als Bildungsgut – Sichtweisen in Staat und evangelischer Kirche. Religionspädagogik im bildungspolitischen Diskurs um das Schulfach LER und den Religionsunterricht im Bundesland Brandenburg, Würzburg 2000.

⁵ Vgl. die Stellungnahme des Rates der EKD vom 14.10.1999, in: www.ekd.de/presse/397_707.html.

Wenn Kirchen solche Kirchen sind, zu denen nicht die Mehrheit der Bevölkerung eines Landes, sondern nur eine Minderheit gehört, dann sind die Kirchen im Osten, die katholische besonders, aber eben auch die protestantische, Kirchen in der Diaspora. Sie sind es noch nicht in ganz Deutschland, aber im Osten und in den Städten auch des Nordens. Sie können, wenn der Trend zum Mitgliederschwund anhält, es in ganz Deutschland werden. Das muss aber noch keineswegs heißen, dass solche Kirchen, die zahlenmäßig in der Minderheit, Kirchen in der Diaspora sind, sich von dem her, wofür sie stehen und was sie vertreten, nicht für das Ganze der Gesellschaft zuständig wissen können. Zuständigkeit für das Ganze der Gesellschaft können auch Kirchen in der Diaspora behaupten. Und sie können dies auf eine sehr zivile Weise tun, also nicht in dem Sinne, dass sie auf missionarische Eingliederung aller aus sind, sondern so, dass sie ihr Angebot, ihre Verkündigung und Lehre, ihre Räume und Liturgien, ihre Einrichtungen und Veranstaltungen für alle, die daran Interesse zeigen – und sei es nur bei Gelegenheit –, öffentlich präsent halten.

2. Das Missverständnis der Säkularisierungsthese

Kirche in der Diaspora ist Kirche in der Minderheit. Das heißt aber überhaupt nicht, dass sie sich nicht für das Ganze der Gesellschaft zuständig wissen könnte, zumal in den Dingen, die die Religion betreffen. Oft wird freilich gesagt, die Gesellschaft sei eine säkulare Gesellschaft und die brauche keine Religion und damit auch keine Kirche. Deshalb muss zunächst etwas gegen die Missverständnisse der Säkularisierungsthese eingewandt werden.

Säkularisierung wird oft mit Religionsverfall gleichgesetzt. Dabei meint Säkularisierung – recht verstanden – 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.⁶ Die säkularisierte Gesellschaft ist eine solche, in der die Kir-

⁶ Vgl. Ulrich Barth, *Säkularisierung*, TRE 29 (1998), 603 bis 634; die detaillierte begriffsgeschichtliche Untersuchung von Hermann Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg/München 1965; vgl. Alois Hahn, *Religion, Säkularisierung und Kultur*, in: Hartmut Lehmann (Hg.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung*, Göttingen 1997, 17-31.

chen ihre höheren, unmittelbar in Gott begründeten Ansprüche auf ihren Einfluss auf die Politik und die staatliche Macht, die Wissenschaft, das Recht und die Bildung eingebüßt haben. Kirche und Staat sind in einer säkularen Gesellschaft getrennte gesellschaftliche Größen, institutionell und organisatorisch selbstständig. Die Kirchen sind nicht mehr für alles zuständig und nicht mehr mit allem vermischt. Das genau schließt aber nicht aus, dass die Kirchen auch in säkularisierten westlichen Gesellschaften eine fürs Ganze relevante gesellschaftliche Größe bleiben.

In modernen westlichen Gesellschaften haben die Kirchen zweifellos einen Bedeutungsverlust erlitten. Darauf weist der Begriff der Säkularisierung zu Recht hin. Säkularisierung beschreibt Entkirchlichung, nicht Religionsverfall. Säkularisierung ist die Entlassung der großen gesellschaftlichen Funktionsbereiche wie Politik, Wissenschaft, Recht oder Erziehung aus dem unmittelbaren, direkten Einfluss- und Bestimmungsbereich der Kirchen. Auch sind Kirchenzugehörigkeit und Teilhabe am kirchlichen Leben nicht mehr mit sozialem Zwang verbunden. Mitgliederschwund ist festzustellen. Der Weg der Kirche in die Diaspora, in eine Kirche, der nur noch eine Minderheit der Bevölkerung angehört, ist zu konstatieren. Aber dies alles muss nicht mit einem Abdriften der Kirchen in eine gesellschaftliche Randstellung in eins gesetzt werden. Man kann diesen Vorgang der Säkularisierung vielmehr auch so interpretieren, dass die Religion von der Wahrnehmung ihrer politischen und sonstigen Funktionen entlastet wird, dass sie aufhört, ein Instrument sozialer Kontrolle zu sein, dafür aber nun zu sich selbst befreit wird. Die Kirche gewinnt die Chance zur deutlicheren Wahrnehmung ihres kirchlichen Auftrags, zur Kommunikation des Evangeliums. Die Kirche in der Diaspora hat die Chance, wesentlich Religion zu sein. Sie kann sich von einer Fülle anderer Funktionen, die jetzt von anderen gesellschaftlichen Institutionen übernommen werden, befreit finden.

Schon mit dem Augsburger Religionsfrieden von 1555 wurde mit dem Prinzip des „cuius regio eius religio“ eine Selbstständigkeit des Politischen neben dem Religiösen eingeläutet, die 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 normativen 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 Impräg-

nierung mehr und mehr entzog. Es entwickelte sich das wissenschaftliche Wahrheitsmonopol und die Realität der Massenmedien.⁷

Der Begriff der Säkularisierung beschreibt die Selbstständigkeit des Politischen und Moralischen gegenüber den religiösen Zugehörigkeitsverhältnissen und weltanschaulichen Prägungen. Säkularisierung meint als deskriptive Kategorie kulturellen Wandels die funktionale Ausdifferenzierung der Religion in der modernen Gesellschaft. 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 ein spezifisches Resultat der modernen Religionsgeschichte des Christentums.

3. Der Bedarf an Religion in der modernen Gesellschaft

Die moderne Gesellschaft ist keine religionslose Gesellschaft. Im Gegenteil. In der Unübersichtlichkeit der funktional differenzierten, globalisierten Risikogesellschaft 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

⁷ Zur Säkularisierung der Moderne aus historischer und soziologischer Sicht vgl. zusammenfassend Ulrich Barth, a. a. O., 620-629.

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. Aber aus dem allem geht ja doch gerade dies hervor: Die Herausforderungen, die der Kirche als der religiösen Institution in der modernen Gesellschaft erwachsen, sind enorm, auch und gerade dort, wo sie zahlenmäßig in eine Minderheitenposition geraten ist. Auch als Existenz in der Diaspora muss sie sich des gesellschaftlich erzeugten Bedarfs an Religion, des Verlangens nach weltanschaulichem Orientierungswissen, nach einem ethischen Diskurs um die Grundwerte des Zusammenlebens annehmen. Und sie muss dies tun, ohne der fundamentalistischen Versuchung zu erliegen, auf Abgrenzung der bösen Welt gegenüber zu setzen, sich in Randständigkeitspositionen einzumauern, absolute Wahrheiten zu behaupten. Die Kirche in der modernen Gesellschaft, die vielfach eine Existenz in der Diaspora ist, ist zugleich Kirche auf dem Markt der Meinungen und Positionen und muss dort durch die Solidität ihrer Argumente, die Anmutungsqualität ihrer liturgischen Inszenierungen, die Klarheit und tröstliche Kraft ihrer Verkündigung überzeugen. Wo die gegeben sind, wird sie aber auch gehört.

Das gesellschaftliche Bezugsproblem der Religion ist nach der Aufklärung und im Zuge der als Entkirchlichung erfahrenen Säkularisierung nicht in Wegfall gekommen. Die Moderne ist vielmehr in einer neuen Weise religionsproduktiv geworden. So ist auch das Christentum in den modernen, westlichen Gesellschaften präsent geblieben und selbstverständlich sind es auch seine Institutionen, die Kirchen, die diakonischen Werke, die Akademien, der Religionsunterricht an den Schulen. Das alles, obwohl der gesellschaftliche Einfluss der Kirchen und religiösen Institutionen in den letzten 200 Jahren zweifellos immer weiter zurückgegangen ist und man vielfach Veranlassung finden kann, von einer Existenz der Kirche in der modernen Lebenswelt als einer Existenz in der Diaspora zu sprechen. Die Dinge sind kompliziert geworden, auch was die gesellschaftliche Präsenz der Religion anbelangt. Es steht nirgends die Kirche einer rein säkularen, gar atheistischen, gottlosen Welt gegenüber. Es ist zu vielen Neuformatierungen auf dem Feld des Religiösen gekommen, nicht zu einem Ende der Religion, sondern zum Wandel, zur Transformation der Religion, des Christentums. Es wird das religiöse Feld von zahlreichen neuen Akteuren bearbeitet.⁸ Ebenso wie die Trennung von Staat

⁸ Vgl. Pierre Bourdieu, Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens, hrsg. von Stefan Egger, Andreas Pfeuffer und Franz Schultheis, Konstanz 2000.

und Kirche veränderte die funktionale Differenzierung der modernen Gesellschaft die soziale Stellung der christlichen Kirchen tief. Die sich organisatorisch verselbstständigenden Kirchen verstärken einerseits die Verkirchlichung des Christentums, andererseits beschleunigen sie die Entkirchlichung der Gesellschaft, dann aber auch die Dispersion der Religion ins Religiöse.

4. Protestantisches Bewusstsein heute

Die Kirchen sehen sich heute eben auch dem vagabundierend Religiösen gegenüber. Es ist zur Entwicklung neuer „Formen des Religiösen“ gekommen.⁹ Die Religion lebt nun wesentlich in den Formen eines expressiven Individualismus, in Gestalt individuell-persönlicher Gewissensüberzeugungen und Gesinnungen. Die vagabundierende Religion 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 vagabundierende Religion eher in Gestalt der Sakralisierung der Individualität, der Vergewisserung der individuellen Subjektivität in der Unbedingtheit des Grundes, aus dem sie aufkommt. Die Religion zeigt sich in der religiösen Aufladung der ästhetischen Erfahrung, in der Aufmerksamkeit auf das Auratische der ästhetischen Kultur, schließlich in der weltanschauungsproduktiven Medienkultur des Kinos und Fernsehens, in anderen Formen der Diesseitsheiligung, wie sie in Sportarenen, Wellnessoasen und Fitnesscentern geschieht.¹⁰

Die Individualisierung der Religion prägt sich auch bei den Kirchenmitgliedern aus, jedenfalls bei den Protestanten. Auch bei den Mitgliedern der evangelischen Kirche dominiert der expressive Individualismus. Das hat gerade wieder die neuste EKD-Mitgliedschaftsuntersuchung gezeigt. Die jüngste EKD-Mitgliedschaftsuntersuchung, die im Jahr 2002 durchgeführt wurde und deren erste Auswertungsergebnisse veröffentlicht worden sind, hat belegt, dass es nach wie vor ein kennzeichnendes Merkmal des protestantischen Gemeingeistes ist, wonach das „Evangelischsein“ sich definiert vermittelt der durch Taufe und Konfirmation konstituierten formellen Zugehörigkeit zur Kirche einerseits und in der Bindung an das im eigenen Gewissen sich

⁹ Vgl. Charles Taylor, *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, Frankfurt am Main 2002.

¹⁰ Vgl. Hartmut Böhme, *Religion und Moderne*, in: Wilhelm Gräß und Birgit Weyel (Hg.), *Praktische Theologie und protestantische Kultur*, Gütersloh 2002, 35-51.

selbst bestimmende, moralisch sich selbst verantwortende Individuum andererseits. Gegenüber den Umfragen von 1982 und 1992 noch einmal deutlich zugenommen hat die Beipflichtung sowohl zu den Aspekten, die die Zugehörigkeit zur Institution betreffen, wie vor allem eben, dass es zum Evangelischsein gehört, wonach man seinem Gewissen folgt, sich bemüht ein anständiger Mensch zu sein, man über seinen Glauben selbst bestimmt und die Freiheit anderer achtet. Dass man zur Kirche geht, in der Bibel liest, am Abendmahl teilnimmt, wird sehr viel weniger als kennzeichnendes Merkmal des Evangelischseins betrachtet. Sonderlich wichtig ist auch nicht, dass man nach den Zehn Geboten lebt und sich an der Botschaft Jesu orientiert. Alle Items, die nach der Beteiligung am kirchlichen Leben fragen oder die Zustimmung einfordern zu normativen inhaltlichen Vorgaben, die die Kirche mit dem Verweis auf Bibel und Bekenntnis an die Lebensführung macht, werden zugunsten eines Beharrens auf der individuellen ethisch-religiösen Selbstdeutung und Selbstbestimmung abgewiesen.

Die offizielle Politik der Kirche, ihre Erklärungen in der medialen Öffentlichkeit, die Ansprüche, die in Predigt und Unterricht der Gemeinden hochgehalten werden, mögen immer von der Art sein, dass sie im Stile der Kundgabe von Gottes Willen, seinem Gesetz und Gebot, der Ordnung seiner Schöpfung usw. ergehen. Dennoch hat sich als kennzeichnendes Merkmal des protestantischen Bewusstseins diese Distanz aufgebaut gegenüber den Zumutungen der Institution. Ihr wird mehr oder weniger deutlich der Eingriff verweigert in dasjenige, was der religiöse Glaube den Einzelnen bedeutet und wie er für sie im Zusammenhang mit ihrer Lebensführung steht. So sehr man im Grundsätzlichen mit den Sinngrundierungen und Werthorizonten, für die die Kirche steht, sich in Übereinstimmung wissen möchte, weshalb man ihr auch zugehörig bleibt und seine Kinder taufen und konfirmieren lässt, so sehr will man als evangelischer Christ sein Leben aus eigener Einsicht führen in das, was dem Dasein die Versicherung im Ganzen und somit auch eine gewisse Orientierung im Handeln gibt. In der Auswertung der jüngsten Umfrageergebnisse ist das so formuliert:

„Evangelischsein wird als eine selbstverantwortete Haltung der Gewissensbindung und Anständigkeit definiert, die den anderen in seinen differenten Überzeugungen achtet, für sich selbst denselben Respekt einfordert und zu vorgegebenen institutionellen Anforderungen auf Distanz geht – und zwar je mehr, desto enger sie formuliert sind. Der evangelische Christ soll zur Kirche gehören, die institutionellen Normen aber werden in einem weiten, die Freiheit des Individuums respektierenden Sinne interpretiert, als solche aber durchaus für verbindlich gehalten. Je enger und kirchennäher sie gefasst sind,

desto geringer fällt die Zustimmung aus. Treten sie dagegen in einem allgemeinen, vor allem ethisch bestimmten Gewande auf, nimmt ihre Bejahung zu. Man kann also nicht behaupten, dass die Ansprüche der Institution einfach nur abgewehrt werden. Vielmehr interpretiert man sie auf eigene Weise und gibt ihnen eine verallgemeinerte, auch Abweichungen von den begrenzten institutionellen Normen umgreifende Fassung. Fast hat man den Eindruck, dass nur das als Eigenschaft des Evangelischseins akzeptiert wird, was man auch selbst zu erfüllen bereit ist.“¹¹

Die christliche Weltanschauung und Sinnorientierung ist sehr stark zu einer Sache der Individuen, zur individuellen Sinneinstellung geworden, die im Westen überwiegend in freundlicher, im Osten in unfreundlicher Kirchendistanz gelebt wird. Genau so aber behält das Christentum seine gesamtgesellschaftliche Bedeutung. Das protestantische Christentum weiß sich selbst nicht unbedingt an die Kirche und die Teilnahme am kirchlichen Leben gebunden.

Dann hat man unter dem Begriff der Zivilreligion, „Civil Religion“ (R. N. Bellah), 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, in eine Minderheitenposition, in die Diasporasituation geraten. Das Christentum behält seine gesellschaftliche Bedeutung, auch wenn es in einer kirchlichen Gestalt nicht mehr das Leitsystem der Gesellschaft bildet. Es verlagert sich in die moralischen, ästhetischen und auch vielfältig religiösen Kulturen der Gesellschaft.

6. Die zivilreligiöse Präsenz des Christentums

Die These von der „Civil Religion“ konzentriert die Aufmerksamkeit vor allem auf die Präsenz des Christentums in Moral, Recht und Politik.¹² Die Zivilreligion steht für die Begrenzung der Politik. Das unterscheidet liberale, aufgeklärte Politik, so wird in zivilreligiöser Argumentation gesagt, von totalitären Systemen, dass sie Sachverhalte anerkennt, über die sie nicht verfügen kann und will.¹³ Die „Civil Reli-

¹¹ Kirchenamt der EKD (Hrg.), *Weltsichten, Kirchenbindung, Lebensstile*, Vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Hannover 2003, 19.

¹² Die Debatte um die Zivilreligion ist für den deutschen Sprachraum ausführlich belegt in: Heinz Kleger/Alois Müller (Hrg.), *Religion des Bürgers*, München 1986.

¹³ Vgl. Hermann Lübke, *Religion nach der Aufklärung*, Graz/Wien/Köln 1986.

gion“ steht für die Grundwerte des Zusammenlebens in der Gesellschaft. Sie speist sich aus den verfassten Religionen, den Kirchen und 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.¹⁴ 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. Kirchliche Stellungnahmen und Denkschriften sind gefragt, 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. In der abgeleiteten Form der Zivilreligion stehen die Kirchen doch immer noch für das, was die Gesellschaft integriert, für die Grundwerte, die Moral, dann auch für die Kultur des Verhaltens zum Unfasslichen.¹⁵ Die abgeleitete Form der Zivilreligion verlangt deshalb immer auch das Fortbestehen der selbstständig existierenden Kirchen. Religion, die öffentlich in die Gesellschaft wirkt, aber zugleich – in den Kirchen – institutionell selbstständig 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 Wellnessthermen, der Sport, das Kino, die Talkshows und Daily-Soaps des Fernsehens. 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

¹⁴ Vgl. John R. Atherton, *Public Theology for Changing Times*, London 2000.

¹⁵ Vgl. Niklas Luhmann, „Grundwerte als Zivilreligion“, in: Heinz Kleger/Alois Müller, a. a. O., 175-194.

Geschichten vom Glücklicherweise, das Kino mit seinen elementaren „Anweisungen zum seligen Leben“.

7. Die ästhetisch-religiöse Präsenz des Christentums

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“¹⁶. 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“¹⁷. 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 zur 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 nicht 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

¹⁶ Vgl. Georg Simmel, *Die Großstädte und das Geistesleben*, in: ders., *Aufsätze und Abhandlungen 1901–1908*, GA 7, Frankfurt a. Main 1995, 116–131. 130.

¹⁷ A. a. O., 129.

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 Selbstausdrucks, 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 Selbstaussdruck. All das rangiert vor der Einordnung in objektiv vorgegebenes, durch Institutionen repräsentiertes, vor der Verpflichtung gegenüber moralischen Normen und dem Interesse am Allgemeinen.¹⁸

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 lässt in den Museen und Theatern, in den Kinos, Fußballstadien und Wellnessthermen Erfahrungen machen, die das

¹⁸ Vgl. Hans-Joachim Höhn, *Zerstreungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt*, Düsseldorf 1998.

Selbstgefühl und den Selbstentwurf des eigenen Lebens freisetzen und anregen können. Das alles in großer Offenheit und ohne hierarchische Fügung. Die Slogans der Werbung, die Erzählungen im großen Gefühlskino, die Bilder in den Museen, wie dann auch 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 nachdem, wann es biografisch passt, wie es anspricht und als subjektiv stimmig, hilfreich, lebendiglich, 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.

8. Diasporakirche mitten in der Kultur der Gegenwart

Zur symbolischen Realität der Kultur des Lebens gehören nach wie vor auch die Kirchengebäude, 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 explizit 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 in der modernen Lebenswelt führen gleichwohl eine Existenz in der Diaspora. D. h., sie repräsentieren und sakralisieren heute nicht mehr die politische und gesellschaftliche Ordnung. Es wird durch Verkündigung und Lehre der Kirche nicht mehr von höherer Warte verbindlich festgestellt, was die Menschen zu glauben und wie sie zu leben haben. Es werden nur noch Beiträge zur öffentlichen Diskussion um die Grundwerte geliefert. Die Kirchen sind aber gleichwohl offene Kirchen, der Gesellschaft und den ethisch-religiösen Sinnorientierungsinteressen der Menschen zugewandt. Sie sind, wo sie sich vorbehaltlos den Menschen zuwenden, mit der Architektur ihrer Räume und der Inszenierung ihrer Liturgien zu spirituellen Erfahrungsräumen geworden, zu Räumen, die sich mit schönen Geschichten füllen und sich anbieten für die „Gottserfindung“, wie es am Ende des Josephromans von Thomas Mann heißt. Sie sind Er-

schließungsforen der Gottsucher, der spirituellen, die „Richtung auf Unbedingte“ (Tillich) einschlagenden Selbstdeutung 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 auch mit nach draußen, den Zuspruch vor allem, dass Gott mit ihnen geht. In die Kirche zu kommen, tut den Menschen gut, je nachdem, 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.

Das Religiöse manifestiert sich in der Kultur freilich 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, einer auf Gott bezogenen Lebensführung. Es gewinnt auch nicht die Form der Bildung einer religiösen Gemeinschaft. Dann drängt sich hin und wieder auch 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 so oft in religiöser Sprache und mit religiösen Symbolen darstellt.

Die Kirchen sollten sich diesen Transformationsprozessen jedenfalls nicht durch Rückzug in die inneren Kreise kirchlichen Lebens, nicht mit einer ideologischen Überhöhung sozialer Randständigkeit, nicht durch theologische Verklärung einer Existenz in der Diaspora entziehen. Die Kirche 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 doch 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 Indivi-

dualität wird am ehesten gelingen, wenn die Kirche 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 der 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 einer der Gründe dafür, dass die Kirchen zahlenmäßig immer kleiner werden, einer der Gründe für den Mitgliederschwund auch darin, dass in den Kirchen 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 gesellschaftsöffentliche Auftrag der Kirche

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, dass 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.¹⁹ 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

¹⁹ Vgl. Wilhelm Gräb, *Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft*, Gütersloh 2002.

Unbedingten, die mystische Erfahrung, gesucht werden Wege tieferer, mit Gott in Berührung bringender Selbsterfahrung. Die Nachfrage nach Religion ist innenorientiert, der Mystik verwandt. Sie ist eine Sache der Individuen und ihrer Suche nach Individualität. Sie hält religiöse Riten und Bekenntnisse nur insoweit 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.²⁰ 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 Selbstthematizierung und Sinnvergewisserung. 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 und einer sie verstehenden Kirche 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 hat, 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

²⁰ Vgl. Wilhelm Gräb, *Lebensgeschichten - Lebensentwürfe - Sinndeutungen. Eine Praktische Theologie gelebter Religion*, Gütersloh 2000.

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 unbedingten Sinnbedingungen unseres so vielfach bedingten individuellen Lebens*. Religion ist lebensgeschichtliche Sinn-deutung. 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 scheint? Wer Religion hat, dem ist das Selbstgefühl und damit die Sinngewissheit im Metaphysischen verankert. Wer Religion hat, 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 jedenfalls keineswegs ein Rückgang der Daseinsprobleme verbunden, auf die die christliche Religion einst Antwort gab. 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 Weltanschauung und Sinndeutung 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 Vermittlung und Aneignung weiterlaufen, müssen allerdings auch die Kirchen als gesellschaftsöffentliche Institutionen erhalten bleiben, selbst wenn ihnen nur noch eine gesellschaftliche Minderheit angehören sollte.