

Kirche als Ort religiöser Deutungskultur Erwägungen zum Zusammenhang von Kirche, Religion und individueller Lebensgeschichte

»Religion wird meist mit religiösen Institutionen, hierzulande mit den christlichen Kirchen in Verbindung gebracht. ... Am unmittelbarsten wird sie jedoch als Moment des eigenen Lebens erfahren – im Lebenslauf.« Diese Behauptung K.E. Nipkows¹ macht schlaglichtartig klar, worauf das neuerdings verstärkt wahrnehmbare – wiewohl bereits mit dem Pietismus als zentrales Anliegen christlicher Anthropologie und Frömmigkeitskultur aufgetretene – Interesse am Zusammenhang von Religion und individueller Lebensgeschichte zielt². Wer auf der Suche nach Religion in der Lebensgeschichte der Menschen fündig wird, der hat sie zugleich dort entdeckt, wo sie »am unmittelbarsten erfahren« wird. Wer die Religion in der Geschichte des Lebens findet, das ich als das *eigene* mir zuschreiben kann, der hat sie dort entdeckt, wo ich unvertretbar an ihr beteiligt bin. Die in der Lebensgeschichte identifizierte Religion ist unbestreitbar die eigene, von mir selbst gelebte Religion. Ist sie in meiner Lebensgeschichte da, so ist sie für mich unumgänglich da. Dann ist sie gleichursprünglich mit der Frage da, die mich meine Geschichte erzählen läßt: *Wer eigentlich bin ich?*

Es verwundert deshalb nicht, daß der Versuch, die Religion in der Lebensgeschichte der Menschen zu identifizieren, zugleich dem hartnäckigen »Vorurteil« entgegenzutreten möchte, sie sei primär in den für sie vorgesehenen Institutionen, also in den christlichen Kirchen zu finden. Wer sich hierzulande auf die Suche nach Religion begibt, dem kann schließlich nicht verborgen bleiben, daß den Kirchen viel von der gelebten Religion verlorengegangen ist. Nichts spricht zwar für das gänzliche Verschwinden der Religion in ihrer tradierten sozialen Form als Kirche. Aber es scheint weithin doch so, daß die institutionell etablierten Kirchen keinen starken Einfluß mehr haben auf die Lebensführung und Lebensdeutung der Menschen, mit einer signifikanten Ausnahme eben: aus Anlaß der dezidierten Wahrnehmung ihrer *Lebensgeschichte*. Sofern sich religiöse Erwartungen an die Kirche richten, geschieht dies vor allem im Zusammenhang lebensgeschichtlich bedingter Erfahrungen. Dann werden kirchliche Amtshandlungen nachgefragt, dann wird das traditionelle religiöse Symbolsystem lebenspraktisch reaktiviert. Die Kirche kommt in den Blick als institutionalisierter Ort religiöser Deutungskultur, dann, wenn es um die Verarbeitung der eigenen Lebenszeit zu einer

Geschichte geht, die *mehr* erzählt als die erinnerbare Summe seiner Einzelmomente und so erst ein Bild meiner Person entstehen läßt³, dann, wenn es um die anerkennende Bezugnahme auf unverfügbare, in Handlungssinn nicht mehr integrierbare Daseinsbedingungen geht⁴, dann, wenn das eigene Leben in den Gründen, denen es sich verdankt, die aber gerade nicht in seiner eigenen Macht stehen, ausgelegt und seiner selbst vergewissert sein will⁵.

Wer die Religion in der Lebensgeschichte der Menschen sucht, der darf sich somit nicht nur versprechen, sie dort zu finden, wo sie zugleich als die eigene, von mir selbst gelebte, zur Erfahrung kommt, er darf auch darauf hoffen, die Motive für die *kasuelle* Reaktivierung kirchlichen Handelns zu entdecken. Fündig wird man hierzulande auf der Suche nach *Religion* immer dort, wo menschliches Leben in seine Deutung drängt, in der *Rekonstruktion individueller Lebensgeschichten*. Und die *Kirche* kann ihrer Lebensdienlichkeit heute immer dann gewiß sein, wenn es ihr gelingt, dieses Interesse auszunehmen und einer überzeugenden Deutung zugänglich zu machen.

Gleichwohl, so fraglos diese Feststellung auf den ersten Blick vielleicht erscheinen möchte und so sehr sie die Empirie des kirchlichen Teilnahmeverhaltens nahelegt, die Verbindungslinien, die dabei gezogen werden, sind doch keineswegs selbstverständlich. *Erstens*, warum zeigt sich die individualisierte, als Moment des eigenen Lebens erfahrene *Religion* der *Kirche* gegenüber so distanziert und gleichwohl immer noch auf die *Kirche* angewiesen? *Zweitens*, wie konkret ist denn heute die *Lebensgeschichte* des einzelnen der hermeneutische Zugang zur *Religion*? *Drittens*, welches *Religionsverständnis* setzt dort sich durch, wo die *Religion* in die *Deutung individuellen Lebens*, in den Entwurf seiner Geschichte hineingehört? *Viertens*, was ist von der *Kirche* verlangt, wenn sie als ein ausgezeichneter *Ort religiöser Deutungskultur* heute soll Anerkennung finden können? Die folgenden Überlegungen gelten dem Versuch, diesen vier Fragen in der gebotenen Kürze nachzugehen.

I. Religion und Kirche

»Die gebildete Laienwelt hat, soweit sie am Christentum hängt, ... in Wahrheit eine Religion ohne Kirche und Kultus, ein Christentum des Geistes und der Gesinnung, der humanitären Tat und völlig individueller Zurechtlegung des religiösen Gedankengehaltes. ... So darf man es sich nicht verbergen: diese der modernen Bildungsschicht allein zugängliche Fassung des Christentums setzt neben sich den Fortbestand anderer und konkreterer Lebensformationen des Christentums voraus und kann niemals für alle sein.«⁶ Daß Religion und Kirche auseinandergefallen sind, sie aber gleichwohl aufeinander angewiesen bleiben, hat E. Troeltsch als prägende Signatur der Religionsgeschichte des Christentums in der Neuzeit kenntlich gemacht. Es gehörte für ihn zur Umformung des Christentums in den

Folgen der Aufklärung entscheidend eben dies, daß sich eine individualistische Form der gelebten Religion zunehmend außerhalb der Kirchen aufgebaut hat, ohne daß damit die Kirchen überflüssig geworden sind oder auch nur diese individualistische Religionsform in gänzlicher Unabhängigkeit von ihnen zu existieren in der Lage wäre.

Indem Troeltsch die dominante Lebensformation des Christentums in der Moderne in dem dann von ihm unter das Stichwort der »Mystik« oder des »Spiritualismus« gebrachten religiösen Individualismus erkannte, machte er freilich eine soziologische Einsicht geltend, die so überhaupt nur auf der Basis eines transzendentalen, in die Strukturbedingungen des humanen Bewußtseins fallenden Religionsbegriffs möglich ist. Es ist dieser transzendente, seinerseits in den Folgen der Aufklärung, vor allem von F. Schleiermacher ausgebildete Religionsbegriff, der es dann auch im Blick auf die Sozialgeschichte des Christentums erlaubt, unterschiedliche »Lebensformationen« der religiösen Idee von einander zu unterscheiden: die Kirche, die Sekte, die Mystik. Nur auf der Basis eines transzendentalen Religionsbegriffs wird es möglich, zu sagen: »Kirche und Religion decken sich durchaus nicht«⁷. Sie decken sich nämlich eben deshalb nicht, weil im Begriff der Religion das individuelle, sich in der Gottesbeziehung auslegende Selbstverhältnis bewußten Lebens gefaßt ist, im Begriff der Kirche jedoch ebenso wie in dem der Sekte und auch noch in dem der Mystik eine bestimmte *Lebensgestalt* des religiösen Verhältnisses, unterschiedlich formierte soziale Organisationsweisen der religiösen Idee. Auf die moderne Lage hin gesehen schien sich nach Troeltschs eigener Auffassung der Begriff der Religion bekanntlich zwar vor allem in der individualistischen und spiritualistischen Mystik zu realisieren⁸. Da auch die Mystik jedoch ein soziologisches Schema der Realisierung der religiösen Idee darstellt, sollte sie mit dieser ebensowenig deckungsgleich sein. Ungleich schroffer in der Differenz konnte Troeltsch freilich das Verhältnis der Religion zur Kirche beschreiben: »An und für sich ist die Religion ... der direkte Gegensatz gegen die feste Form der Kirche. Die Religion ist flüssig und lebendig, jederzeit durch unmittelbare Berührung aus Gott schöpfend, höchst innerlich, persönlich, individuell und abrupt«⁹. Es ist dieser transzendente Begriff der Religion, der sie ins individuell eigene, unmittelbar in Gott sich gegründet wissende Selbstverhältnis bewußten Lebens gehörig begreift, weshalb sie, von der Bestimmung ihres Begriffs her gesehen, in den »direkten Gegensatz« zur Kirche gerät. Die »Unmittelbarkeit der Religion«¹⁰ steht gegen einen soziologischen Begriff der Kirche, der diese mit ihrer Lehre und ihrem Kult als eine die individuelle Teilhabe am Offenbarungsbesitz vermittelnde gesellschaftliche Organisation begreift.

So wichtig Troeltsch die Betonung der generischen Differenz von Religion und Kirche war, so entschieden ging es ihm dann – gerade im Projekt seiner »Soziallehren« – allerdings auch darum, das »zwischen ihnen bestehende Verhältnis notwendiger Verknüpfung«¹¹ verständlich zu machen. Es galt ihm schließlich das Verhältnis von Religion und Kirche als ein »durch und durch antinomisches«¹², eben

weil sie trotz ihres »inneren Gegensatzes«¹³ doch nicht voneinander loskommen. Die Kirchen verschaffen der flüssig-lebendigen Ursprungserfahrung der Religion einerseits »Schutz und Förderung«¹⁴. Sie sorgen dafür, daß sie zu geschichtsmächtiger Wirksamkeit gelangt. Sie machen sie damit aber zugleich in einer ihrem Wesen widersprechenden Lebensformation dingfest. »Die Kirchen sind Schalen, welche allmählich den Kern verholzen, den sie schützen. Denn alle Kirchen kommen nur zustande, indem sie den einmal gegebenen und durch die Macht der Tatsachen zur Anerkennung gelangten Bestand, ihre Lehre, ihre Kultordnung, ihre Gemeindeversorgung mit der supranaturalen Autorität der Religion bekleiden.«¹⁵ Diese Antinomie von Religion und Kirche ist unvermeidlich. Sie muß in der Religionsgeschichte selber immer wieder zum Austrag gebracht werden durch die Selbstkritik der Religion in Gestalt ihrer Kirchenkritik.

Troeltsch hat, indem er auf dem antinomischen Verhältnis von Religion und Kirche insistierte, eine Einsicht formuliert, die zum Leithorizont der soziokulturellen Wirklichkeitsanalyse der evangelischen Theologie in der Neuzeit geworden ist. Das neuzeitliche Religionsverständnis ist schließlich weniger durch den reformatorischen Rechtfertigungsglauben als durch den mittelbar durch die Konfessionsspaltung ausgelösten dreißigjährigen Glaubenskrieg heraufgeführt worden. Dieser hatte gezeigt, daß auch mit militärischer Gewalt nicht wieder herzustellen war, was die Theologie verspielt hat: die eine heilige Kirche. Seit dem westfälischen Frieden gab es drei reichsrechtlich in ihren Grenzen garantierte Konfessionskirchen. Die Folge eben davon war die fortschreitende Entkirchlichung des öffentlichen, politisch-rechtlichen Lebens, der Zerfall der *societas christiana* und schließlich auch die Bestreitung der allgemein-vernünftigen Ansprechbarkeit der Menschen auf die christliche Offenbarungserkenntnis, die kritische Destruktion des Erkenntnisanspruchs der spekulativen Theologie. In der Abhebung von den gesellschaftlich trennenden Kirchtürmen und ihren theologischen Lehrbegriffen sollte die Toleranzfähigkeit der Bürger ihre Basis nun in einer dogmatisch unbestimmten, vorbegrifflichen, aber anthropologisch universalen, einigen Religion finden.

J.G. Herder hat dieses vortheologische, die Differenz der Lehrmeinungen unterlaufende Religionsverständnis zum Ausdruck gebracht. Er wollte die Religion so verstanden wissen, daß sie es ist, die das »menschliche Gemüth« anspricht, zur »partheilosen Ueberzeugung« redet, die im Unterschied zu den »Lehrmeinungen«, die »trennen und erbittern«, die Menschen »vereinet«: »denn in aller Menschenherzen ist Sie nur Eine«¹⁶. Indem sich aus diesem Religionsverständnis, das durch F. Schleiermacher dann seine subjektivitätstheoretische Ausarbeitung erfahren hat, der Gegensatz zu der lehrmäßig verfaßten Kirche ergibt, empfiehlt es die Religion zugleich als Träger der Gemütsbildung, als Garanten für die Ausbildung personaler Identität, eben unter den Bedingungen einer sich in ihrer Differenziertheit und Komplexität steigernden bürgerlichen Lebenswelt.

E. Troeltsch blickte auf die sich in diesem anthropologisch-transzendentalen

Religionsverständnis bekundende Umformung des Christentums durch die europäische Aufklärung bereits zurück, um zugleich auch die eigene Gegenwart von ihr eingeholt zu finden. Denn, so seine Diagnose: »Die Gegenwart besitzt außerordentlich viel religiöses Leben, das in gar keinem oder doch nur ganz losem Zusammenhang mit der Kirche steht.«¹⁷ Das eben erkannte er als kennzeichnend für die religiöse Lage an der Wende zum 20. Jahrhundert, daß die Meinung vorherrschend geworden ist: »*Religion ist nichts, was in Gemeinschaft betrieben werden kann, nichts was amtlich, was offiziell betrieben werden kann, ist überhaupt nichts, was übereinstimmend gestaltet werden kann, sie ist Privatsache des einzelnen.*«¹⁸

Gleichwohl ist das nur die eine Seite der Sache. Auf der anderen Seite bleibt es dabei, daß auch die aus der Kirche ausgewanderte Religion sich immer noch auf dieselbe angewiesen zeigt. Das verleiht ihrer generischen Differenz ja den antinomischen Charakter. Religion und Kirche kommen trotz ihrer Geschiedenheit nicht voneinander los. Auch Herder ist schließlich wieder dazu übergegangen, die »Religion der Menschheit«¹⁹, indem er sie in ihren Inhalten zu beschreiben versuchte, von den überlieferten kirchlichen Lehrmeinungen her zu verstehen. Es ging ihm zuletzt gerade darum, einen dergestalt interpretativen Gebrauch vom apostolischen Glaubensbekenntnis²⁰ und den »symbolischen Gebräuche(n) des Christentums«²¹ zu machen, daß deren religiöse Gehalte dem gegenwärtigen Bewußtsein als ihm eigene Ausdrucksphänomene einleuchtend erscheinen mußten. Ebenso erkannte auch Troeltsch die Gründe für die zunehmende Unkirchlichkeit und den gesteigerten religiösen Individualismus nicht allein im sozio-kulturellen Modernisierungsprozeß, sondern zugleich darin, daß die kirchlichen Lehrmeinungen in ihrer dogmatisch überlieferten Fassung den Menschen nicht mehr verständlich sind, sie sich dieselben nicht mehr als Ausdrucksgestalt des eigenen Religionhabens zuschreiben können. Die Unkirchlichkeit lag ihm auch daran, »daß die dogmatische Gedankenwelt der Kirche, wie sie sich geformt hat in dem Jahrtausend seit Beginn der Kirche, sich in einem heftigen inneren Gegensatz gegen fast alle Grundbegriffe des modernen Denkens befindet«²². Die religionspraktische Konsequenz sollte deshalb auch für Troeltsch nicht die einer völligen Loslösung der individualisierten und privatisierten Religion von der Kirche und ihren überlieferten Lehrmeinungen bedeuten. Die Konsequenz sollte vielmehr die sein, daß es zu »völlig individueller Zurechtlegung des religiösen Gedankengehaltes«²³ kommt. Denn eben die ins unmittelbare Selbstverhältnis des bewußten Lebens gehörende, die Anerkennung seines unableitbaren Sich-Gegebenseins ausmachende Religion kann sich nur in der Vermittlung über ihr gegebene Vorstellungsgehalte erfassen. Sie bedarf dieser gegebenen Vorstellungsgehalte, um sich an ihnen auszulegen, sie als Ausdrucksphänomene ihrer selbstentschlüsseln und imreflexiven Durchgang durch sie, sich anderen mitteilen zu können. Allerdings, so sehr die Religion gegebener religiöser Vorstellungen um ihrer inhaltlichen Selbsterfassung und Mitteilung willen bedarf, so sehr ist sie es nun auch, die sich der traditionell

kirchlichen Fassung dieser Inhalte gegenüber *wählend* verhält. Sie bedient sich der kirchlich tradierten Deutungszuschreibungen auf *ihre* Weise, nur insofern und nur insoweit als sie diese zugleich als ihre Ausdrucksphänomene anerkennen kann. Dennoch ist es in Troeltschs Augen unzweifelhaft zur sozio-kulturellen Erfahrung der Moderne geworden, daß sie »außerordentlich viel religiöses Leben (besitzt), das in gar keinem oder doch nur in ganz losem Zusammenhange mit der Kirche steht«²⁴.

Es dürfte dies gleichermaßen für unsere Gegenwart am Ende des 20. Jahrhunderts zutreffen, daß es in ihr viel Religion gibt, die entweder gar nicht von sich weiß oder anders als die kirchlichen Deutungszuschreibungen es ihr nahelegen wollen. Die Situation einer »Religion ohne Kirche und Kultus« verlangt jedenfalls um der Religion selber und damit unseres bewußten Lebens willen die angestrenzte Frage danach, wie die Kirche ein relevanter Ort religiöser Deutungskultur gleichwohl bleiben bzw. wieder werden kann.

II. Religion und Lebensgeschichte

»Unsere Erziehung beruhte hauptsächlich auf Begriffen wie Sünde, Bekenntnis, Strafe, Vergebung und Gnade – sie waren konkrete Faktoren in den Beziehungen von Eltern und Kindern zueinander und zu Gott. Darin war eine Logik, die wir akzeptierten und zu verstehen meinten.«²⁵ Mit diesen Sätzen summiert der schwedische Regisseur und Literat I. Bergman die Erinnerungen an seine Kindheit in einem lutherischen Pfarrhaus. Es ist die Erinnerung an das Eingeschlossensein in ein hierarchisches familiäres Ordnungsgefüge, das zugleich nichts anderes sein sollte als die irdische Inszenierung der den unbedingten Gehorsam fordernden, den reuigen Sünder aber dennoch in Gnaden wieder annehmenden Gottesherrschaft. Was so als lebenspraktisches Summarium protestantischer Bußfrömmigkeit aufscheint, hat Bergman zusammen mit dem peniblen Ritual der Strafprozeduren seiner Jugend in der Erinnerung festgehalten und auf darstellbare Szenen gebracht. Es war dieselbe »Logik«, die alle Beteiligten, wenn auch unter Protest und Schmerzen, akzeptierten und zu verstehen meinten. Die religiöse *Lebensdeutung*, die im elterlichen Hause galt, bestimmte zugleich dessen soziale *Ordnung*.

Was die Lebenserinnerung I. Bergmans interessant und für moderne religiöse Biographien nahezu typisch erscheinen läßt, das freilich ist die doppelte Distanz, mit der er auf die Biographienähe der Religion seines Elternhauses zurückschaut. Als *Lebensdeutung* steht sie für ihn unter dem Verdacht, vor allem eine Verstrickung in Täuschungen zu sein. Und als *Lebensordnung* ist sie ihm nichts anderes als der sein weiteres Leben bestimmende Treibsatz zur Befreiung von ihr.

Bergman fragt sich, ob es nicht nur das schauspielerische Talent des Vaters war, das ihn sein Christentum nach außen ohne jeden Anflug von Zweifel vertreten ließ? Warum denn hat die Mutter ihren Kindern gegenüber nie erkennen lassen, was sie

schon früh in ihr Tagebuch schrieb und womit ihr Sohn, auffällig genug, seine Lebenserinnerungen beschließt: »*Ich bete zu Gott, aber ohne Zuversicht. Man muß schon selbst zurechtkommen, so gut man kann.*«²⁶ Auf der einen Seite also ist da dieser Zweifel an der Wahrheit der religiösen Lebensdeutung, den I. Bergman durchgängig signalisiert und den er hinter der Maske, die ihm seine Eltern meistens zu tragen schienen, rückblickend noch in deren Gesicht zu erkennen meint. Und auf der anderen Seite steht da die nicht enden wollende Serie von Befreiungsanstrengungen, als welche sich die Flucht aus der durch diese Deutung formierten Ordnung des Lebens rückblickend darstellt: in die orgiastische Hingabe an die Arbeit im Film und auf der Bühne, in die sexuelle Obsession. Immer ist es der Versuch, sich an den Beschädigungen zu rächen, die das kirchlich-religiös bestimmte Lebensgefüge der Kindheit hinterlassen haben. Und dennoch, bei aller Kreativität und künstlerischen Produktivität, die diese Befreiungsanstrengungen freigesetzt haben, der tief sitzende Selbsthaß, die depressive Selbstpeinigung bleiben.

Wollte man die Perspektive, die I. Bergman auf die Anfänge seiner durch das religiöse Symbolsystem konservativ-lutherischer Prägung formierten Biographie wirft, ins Allgemeine ziehen, so läge gewiß auch eine Korrektur der einseitig pathogenen Züge, die er hervorhebt, nahe. Man könnte zweifellos darauf hinweisen, daß die charakteristische Verbindung zwischen einem bestimmten religiösen Symbolsystem, einem zugehörigen Lebensstil und einem entsprechenden Erziehungstypus keineswegs immer diese lebensgefährlichen Wirkungen haben müssen, wie Bergman sie für seine Biographie erinnert.

In hohem Maße aufschlußreich bleibt es gleichwohl, daß I. Bergman in seiner Autobiographie gar nicht nach Gesichtspunkten sucht, die die Serie der Befreiungsanstrengungen, die er durchlaufen hat, auf die religiös formierten Anfänge seiner Lebensgeschichte eventuell auch noch positiv beziehbar machen. Im Unterschied zur religiös symbolisierten Ordnung seiner Kindheit und Jugend läuft ihm die Erinnerung seines weiteren Lebens vielmehr in die Beschreibung einer Fülle *differenter* Selbst- und Fremdwahrnehmungen der eigenen Person auseinander. Die aus der religiösen Deutung und Ordnung herausgeworfene Lebensgeschichte will keiner *Integrationsstrategie* mehr gehorchen, nicht einmal einer geschichtlich-biographischen Entwicklungslinie. I. Bergman erzählt gar nicht mehr *die* Geschichte seines Lebens. Er rekonstruiert keine Chronologie der es prägenden Ereignisse. Er versucht vor allem keinen alle Brüche und Abbrüche zugleich noch einmal in sich aufnehmenden, von der frühen Kindheit bis in die Gegenwart reichenden *Sinn- und Entwicklungszusammenhang* herzustellen.

Was daran verallgemeinerungsfähig zu sein scheint, das ist der indirekt erfolgende Abweis an konventionelle Programme der *Identitätsfestlegung* und *Identitätsbewahrung*. Was sich im biographischen Konzept I. Bergmans sozusagen exemplarisch reflektiert, ist schließlich genau diese zeitgeschichtliche Situation, in der der einzelne sein Lebenskonzept im symbolischen Weltbild der Religion nicht mehr *präformiert* findet, ihm aber auch kein anderes Deutungsmuster zur Verfügung

steht. Lediglich als Element der *Erinnerung* gehört die Religion noch zur Biographie. Sie ist nun selber eingerückt in die *Mannigfaltigkeit* der Perspektiven, mit denen der einzelne sich beim Versuch der Selbsterfassung und Selbstdarstellung von innen und außen konfrontiert sieht.

Die Art, in der I. Bergman sein autobiographisches Konzept durchgeführt hat, kann die Aufmerksamkeit dafür schärfen: Wir »haben« unsere Identität nicht mehr durch konventionelles Eingefügtsein in eine symbolisch codifizierte Lebensdeutung. Unser »Selbst« begegnet uns vielmehr in vielfacher Ausführung, und das umso stärker, je mehr wir uns auch in der Außenperspektive, also im Schnittpunkt interdependenter sozialer Systeme wahrnehmen. Zu ihnen gehört nun auch die Religion als eines unter anderen. Indem auch das Religiöse zu einem Aspekt neben den übrigen Aspekten unserer politischen, wirtschaftlichen, beruflichen, familiären usw. Existenz herabgesetzt ist, begegnet uns unser »Selbst« so facettenreich und disengagiert, daß jeder Versuch, die eigene Biographie auf einen Nenner zu bringen, scheitern muß.

Die Beobachtung, die sich an der Autobiographie I. Bergmans machen läßt, dürfte sich – ein gutes Stück weit zumindest – verallgemeinern lassen. Sie zeigt, daß in den die Situation der Moderne reflektierenden Autobiographien die deutungsinvestive und sozialregulative Funktion der kirchlich tradierten Religion vor allem im Modus der *Befreiung* von ihr beschrieben wird²⁷. Es ist somit eine Beobachtung, die die religionssoziologische These von der *Biographiedistanz* des in modernen Gesellschaften funktional ausdifferenzierten Religionssystems belegt²⁸. Die *Biographienähe* der Religion in ihrer tradierten und institutionalisierten Gestalt, als Kirche also, ist heute eher unwahrscheinlich.

Sehr viel wahrscheinlicher als daß die kirchliche Religion eine prägende Rolle in der Erziehung und damit schließlich für das Selbstkonzept ganzer Biographien spielt, scheint heute vielmehr ihre kasuelle Inanspruchnahme zu sein. Ihre Deutungsmuster biographischer Existenz bleiben institutionell eingeschachtelt und werden allenfalls okkasionell rhetorisch reaktiviert. Wer heute die Religion in der Lebensgeschichte der einzelnen identifizieren will, kehrt denn auch auf charakteristische Weise die Fragerichtung um: Gefragt wird schon gar nicht mehr nach der biographieprägenden Kraft der institutionalisierten Religion, nicht danach, welches Konzept ihrer Deutung sie *vorschreibt*. Gefragt wird vielmehr nach der individuellen Religion, die aus der Biographie und ihrer Selbstthematizierung, aus dem abgründigen Imperativ zur Deutung des eigenen Lebens allererst *entspringt*, um sich – unter Umständen – in überlieferten Deutungsvorgaben als solche erfassen und anderen mitteilen zu können²⁹.

III. Religion und Lebensdeutung

»Jeder Mensch erfindet sich seine Geschichte«, hat M. Frisch gelegentlich bemerkt, »die er dann, oft unter gewaltigen Opfern, für sein Leben hält.«³⁰ Ich vermute, I. Bergman könnte diesem Satz zustimmen, wenn auch möglicherweise zu Unrecht. Immerhin läßt er sich als Hinweis darauf lesen, daß die Biographiedistanz der überlieferten, kirchlich-konfessionell geprägten Religion, der Verfall der lebensprägenden Kraft ihres symbolischen Inventars, nicht auch schon das Verschwinden der Lebensprobleme bedeutet, auf die sie konstruktiv bezogen war. Es spricht zwar in soziologischer Hinsicht vieles dafür, daß unter den Bedingungen eines funktional ausdifferenzierten Gesellschaftssystems die Religion kaum eine Chance hat, in der Form sozial-kultureller Integrationsleistungen je wieder praktisch werden zu können. Es bleibt jedoch die abgründige Aufforderung zur Deutung des eigenen Lebens. Und so bleibt auch die Frage nach einem neuen, wie auch immer gearteten *Anschluß* der Religion an die unumgängliche *Deutung* bewußten Lebens, das wir, so oder so, selber sind. Es bleibt die Frage, nicht nach der – gesellschaftlich entbehrlich gewordenen – Integrationsfunktion der Religion, wohl aber die nach ihrer strukturellen Zugehörigkeit zur Selbstthematisierung des einzelnen und somit nach ihrer für das Selbstverständnis des einzelnen entscheidenden *Individualisierungsfunktion*.

Freilich, ob wir die Deutung unseres bewußten Lebens heute noch, wie es das Diktum M. Frischs behauptet, im konstruktiven Entwurf der *einen* Geschichte, die es hat, vollziehen, scheint keineswegs gewiß. Ein solcher Entwurf kann zwar, wie es H. Lübke plausibel macht, auch und gerade unter Einschluß seiner fiktiven Elemente eine »*Identitätspräsentationsfunktion*«³¹ erfüllen. Das Bild, das ich von meiner Geschichte mir entwerfe, kann dazu dienen, mich des *eigenen* Lebens zu vergewissern. Ich weiß dann, was das Leben ist, das ich für das meinige halten darf oder muß.

Aber passiert das heute normalerweise noch in Gestalt *starrer* Selbstkonzepte, auch »*unter gewaltigen Opfern*«? Näher liegt doch die Annahme eines Trends hin auf zunehmende *Flexibilisierung* und *Pluralisierung* der Bilder, die wir uns von uns und der Geschichte unseres Lebens machen. Statt der Opfer an Freiheit, individuellen Entfaltungsmöglichkeiten, ja sogar Leben, das die rigorose Exekution einer einmal geprägten bzw. eingenommenen Lebensauffassung bedeuten könnte, legt sich uns sehr viel eher deren *Änderung* nahe, das Spiel mit wechselnden, höchst unterschiedlichen Perspektiven. D.h. es wächst die Aufmerksamkeit darauf, daß es nicht genügt, sich in den Determinanten *einer* lebensgeschichtlich vorgezeichneten Blickrichtung zu sehen. Ich bin nicht nur, was ich so und nicht anders durch die mir mitgegebene Natur, durch meine soziale Herkunft und die Religion meiner Kindheit geworden bin. Die *Dynamisierung* der modernen Lebensverhältnisse, der Zwang zur schnellen Änderung von Situationsdefinitionen, die Konfrontation mit unterschiedlichsten sozialen Erwartungslagen, die damit individuell verbun-

denen Orientierungskrisen, rücken aufdringlich ins Bewußtsein, daß sich in unserem Selbstbild immer auch die auf uns gerichtete Sicht *wechselnder* anderer reflektiert. So kann dann unsere *Innenperspektive* sich überhaupt nur stabilisieren, wenn wir selber zugleich die *wechselnden Außenperspektiven* auf uns mitentwerfen. Ich muß mich unter höchst unterschiedlichen Anforderungen und Umweltbedingungen, und d.h. eben zugleich im Modus hochgradiger Binnendifferenzierung, als ein immer wieder anderer, mit mir identisch vorstellen können. Dann erst, vermöge der Freiheit zum *Anderssein-Können* und nicht in der rigorosen Exekution einer monozentrierten Identitätsformation, werden meine Lebensauffassung und mein Lebensentwurf mit der Komplexität meiner gesellschaftlichen Lebensbedingungen kompatibel.

Allerdings, genau daran ändern diese modernen, auf eine hochgradig funktionale Differenzierung eingestellten Lebensverhältnisse nichts, daß unser bewußtes Leben ein *sich zu sich verhaltendes* Leben ist. Es käme vielmehr genau seiner Auslöschung als eines Sich-bewußten-Lebens gleich, sollte die Einsicht gänzlich verhindert werden, daß es unweigerlich in die *Deutung* dessen drängt, was es ist. Zur »*Form der Verfassung des bewußten Lebens*«³² gehört es, von sich selbst *als von diesem* Selbst zu wissen. D.h. ich muß mich in einer doppelten Relation verstehen: als einer neben anderen, unter vielem anderem, als *dieser einzelne* (als Naturwesen) *und* als einer gegenüber allem anderem, als einer dem alle anderen und alles andere im *Verhältnis zu sich* steht, unter der Bedingung des eigenen, selbstbewußten Wissen-Könnens (als Geistwesen). Daran, daß dies so ist, liegt es, daß unser bewußtes Leben unweigerlich in seine Deutung drängt, mit der es sich in dieser *antinomischen Duplizität* (von Natur und Geist) erfassen muß. Deuten, und d.h. sich selbst verstehend erfassen, muß es sich eben in den Gründen des Sachverhalts, daß es sich seiner, indem es sich als dieses einzelne, als welches es sich neben allem anderen gegeben ist, wissend vor sich zu bringen versucht, zugleich unmittelbar immer schon bewußt ist.

Daran haben die modernen Lebensverhältnisse nicht nur nichts *geändert*, sie haben es allererst mit Aufdringlichkeit unübersehbar gemacht. Denn die Antwort auf die Frage, *wer eigentlich ich bin*, will mir in der antinomischen Duplizität meines Selbstbewußtseins heute nur dann noch einleuchten, wenn das unhintergehbare Faktum, daß ich mir meiner unmittelbar als dieser bewußt bin, mir zugleich mit dem Bewußtsein meiner Freiheit zum Anders-Sein-Können zusammengeht. Die Anerkennung der unhintergehbaren Faktizität meines Selbstbewußtseins will zugleich die mir eigene Fähigkeit zu progressiver Selbstbestimmung aus sich hervorgehen sehen.

Letzteres, das Bewußtsein der Freiheit, hat der Dynamismus der modernen Welt ins Licht gehoben. Er hat seinen Antrieb schließlich in dem unstillbaren *Drang*, durch die unablässige Vernetzung von allem mit allem die unbegrenzten Möglichkeiten des *eigenen* Lebens zu erkunden. Wo die Grenzen dieser Möglichkeiten liegen und welches der Ort ist, der mir zu ihrer verantwortlichen Wahrnehmung

zugewiesen ist, liegt von vornherein gerade *nicht* mehr fest. Und sofern es die lebenspraktische Funktion der symbolischen Lebensdeutung der Religion war, mir diesen Ort *definitiv zuzuweisen*, mir somit *immer schon* die Antwort zu geben auf die Frage, wer eigentlich ich als dieser einzelne im Weltganzen bin, liegt im *Dynamismus* der modernen Welt zugleich die Ursache für den Verfall dieser Lebensdeutung.

Fragt man nach der Lebensdeutung der Gegenwart, so sieht man sich in unserem sozio-kulturellen Kontext primär nicht mehr auf deren *vorgängige Abstützung* durch die traditionellen religiösen Deutungsmuster verwiesen. Das gilt sowohl für den Schöpfungsglauben, wie für das Sündenbewußtsein, wie für die Bekehrungsgewißheit, wie für die heilsgeschichtliche Hoffnung. Das Grundproblem, das sich diesbezüglich stellt, ist vielmehr, daß die *Anschlußfähigkeit* des kirchlich tradierten Symbolsystems der christlichen Religion durch Interpretationsanstrengungen immer erst herzustellen ist. Und diese wiederum müssen auf die Deutungsanstrengungen, die dem antinomisch verfaßten Grundverhältnis unseres bewußten Lebens selber *entspringen*.

Die entscheidende Frage also ist: Wo und wie vermag das Deutungspotential der christlichen Religion lebenspraktisch überhaupt einzugreifen? Wie kann es seine humane Evidenz freisetzen, wenn die unabschließbaren Erfahrungen unseres bewußten Lebens im Netz der unendlichen Beziehungen, in denen es zugleich als ein einzelnes steht, die Weise seiner Selbstvergewisserung und Selbsterhaltung geworden sind?

Nun, die Beobachtung, daß die Suche nach der verlorenen Religion heute verstärkt an der Selbstthematisierung individuellen Lebens als *Lebensgeschichte* festgemacht wird, läßt sich durchaus als ein Hinweis in die Richtung lesen, in der die Antwort auf diese Frage möglicherweise zu finden ist. Denn, sieht man, daß mit unserer Lebensgeschichte immer beides zugleich zum Thema wird, das Leben, das wir auf individuelle, einmalige Weise selber sind und die Art und Weise, in der wir es in der uneinholbaren Vielfalt seiner Bezüge deutend vor uns zu bringen versuchen, dann ist das zugleich die Gestalt unserer individuellen Selbsterfassung: dieser einzelne faktisch zu sein, der sich dessen, was er ist, aus eigener Kraft doch immer nur höchst fragmentarisch vergewissern kann.

Und die Religion im Akt solch individueller Selbsterfassung zu entdecken, das bedeutet dann doch, sie ihrerseits noch einmal anders zu sehen. Es bedeutet, nun auch die Religion nicht mehr vorweg schon definiert sein zu lassen durch die Gehalte, mit denen sie sich kirchlich überliefert und der jeweils eigenen Gegenwart normativ einschreiben will. Es bedeutet, die Religion z.B. nicht allein das sein und bleiben zu lassen, was I. Bergman mit den prägenden Erfahrungen seiner Kindheit verbindet. Die Religion an der Lebensgeschichte in deren doppelsinnigem Verstande festmachen zu wollen, das meint dann vielmehr, sie die deutende Ausdrucksgestalt eben des Sachverhalts sein zu lassen, vor den uns die Verfaßtheit unseres bewußten Lebens selber stellt: Daß wir auf die unabschließbare Erfahrung unserer eigenen

Handlungsmöglichkeiten in der unendlichen Perspektive des Wissenkönnens eingestellt sind und uns dennoch zugleich als die einzelnen, die wir faktisch sind, im Grunde unseres So-und-nicht-anders-Seins erst Von-Anderwärts-her, aus Gott als dem Sinn des Ganzen, unmittelbar gegeben sind. Als deutende, sie jedem einzelnen zuschreibende Ausdrucksgestalt dieses Sachverhaltes ist die Religion – so kann man dann in Anlehnung an das *Religionsverständnis* Schleiermachers auch sagen – unsere Beziehung zu Gott als Gottes Sich-Zeigen in unserem Bewußtsein vom unbedingten Gegründetsein des eigenen, individuellen Daseins. Also, aus der Perspektive unserer Lebensgeschichte als dem nächstliegenden Horizont der Erkundung der Möglichkeiten des uns unmittelbar gegebenen und zugleich unabschließbar aufgegebenen Lebens gefragt, öffnet sich gerade auch der Blick auf die spezifische Anschlußfähigkeit der Religion an das Projekt gegenwärtiger Lebensdeutung. Denn die Religion verliert in dieser Perspektive genau diese spröde Gegenständlichkeit, die dort immer noch vorliegt, wo sie in ihr überkommenes Symbolsystem eingeschachtelt bleibt, um dann alle dem Selbstverständnis des eigenen Lebens geltende Symbolisierungsaktivität als Kampf um die Befreiung von ihr zu deklarieren. Eingerückt in den Horizont der unumgänglichen Deutung bewußten Lebens, ja, zu eben dieser Deutung selber werdend, verliert die Religion ihre Gegenständlichkeit, ihre Festschreibung auf starre, normativ formierende Auslegungsmuster. Diese Festschreibung widerfährt ihr nur solange, als man sie – wie es allerdings in den modernen religiösen Biographien zumeist zu beobachten ist – definiert sein läßt durch das, was mit dem symbolisch-rituellen Inventar ihrer kirchlich-organisierten Gestalt von ihr da ist.

Die Suche nach der Religion, die sich in der Lebensgeschichte festmachen läßt, die also im Projekt der Erkundung der Möglichkeiten des *eigenen*, mir gegebenen Lebens wurzelt, steht denn auch in deutlicher Spannung zu allen Tendenzen, die auf deren binnenkirchliche Einkapselung zielen. Die Frage ist dann nur, ob sie eine gänzlich unkontrollierte Gestalt annimmt, ob sie in die Regie anderer, nicht-religiöser (politischer) Institutionen oder neureligiös-synkretistischer Gruppierungen gerät, die sich das Deutungsbedürfnis individuellen Lebens nutzbar machen, oder ob die Kirche ihre *Anschlußfähigkeit* an die Lebensdeutung der Gegenwart auf neue Weise findet und sich als institutionalisierter Ort religiöser Deutungskultur auch heute zu bewähren vermag.

IV. Kirche als Ort religiöser Deutungskultur

Auch die literarisch angezeigte »*Wiederkehr der Religion*«³³ dürfte kaum über das Bedenken hinwegtäuschen können, daß – jedenfalls hierzulande – die Indizien für eine Erneuerung der lebenspraktischen Durchsetzungskraft des kirchlichen Symbolsystems bislang ziemlich spärlich, wenn denn überhaupt feststellbar sind. Einigermaßen realitätsfremd dürfte es jedenfalls sein, die *Biographienähe* der

kirchlichen Lebensdeutungsmuster immer noch in irgendeiner Weise als *gegeben* in Anspruch nehmen zu wollen, um daraus Konzepte religiöser Sozialisation, bzw. den Entwurf einer »religiösen Lebenslinie«³⁴ erneut in religionspädagogischer oder kirchenstrategischer Absicht abzuleiten. Eher schon gibt es Anzeichen für das Entstehen *neuer* Formen gelebter Religion, die sich um die ungelösten und unter den Bedingungen der wissenschaftlich-technischen Zivilisation auch nicht lösbar erscheinenden Probleme der Friedenssicherung und Naturbewahrung herumgruppieren oder auf dynamisch-flexible Sinnentwürfe zur eigenen Selbstfindung setzen, auf die »irdische Religion der Liebe«³⁵ etwa, die aus dem aktuellen Sinnentwurf der beteiligten Individuen immer erst entsteht.

Ganz offensichtlich ist es jedenfalls so, daß die kirchlich organisierte christliche Religion größte Schwierigkeiten hat, diejenigen Deutungsmuster bereitzustellen, die auf das Deutungsbedürfnis unseres bewußten Lebens *plausibel* beziehbar sind. Die sichtbarste Folge ist die vermutlich noch zunehmende psychomentele Distanz weiter Bevölkerungskreise den institutionalisierten Kirchen gegenüber. Nicht minder folgenreich dürfte jedoch sein, daß die der individuellen Lebensführung unweigerlich eingebundene Sinnreflexion ohne *Benennung* und *Bearbeitung* bleibt. Sofern man heute von religiösen Neubildungen in der Reaktion auf individuelle und gesellschaftliche Krisenerfahrungen sprechen kann, entspringen sie schließlich genau jener frei flottierenden religiösen Energie, die sich auf irgendeine Weise auch dann Ausdruck zu verschaffen sucht, wenn sie sich im traditionellen religiösen Symbolsystem nicht codiert findet.

Dennoch, die Kirche hat eben auch für die in die Latenz geratene, aber dem irreduziblen Deutungsbedürfnis des bewußten Lebens entspringende Religion gerade dort ein starkes Plausibilitätsmuster immer noch angeboten, wo das Sinndeutungspotential alltäglicher Lebenspraxis unübersehbar auf dem Spiel steht: in der lebensgeschichtlich motivierten Anerkennung der Unverfügbarkeit der eigenen Daseinsbedingungen. Die Resonanz, die die kirchliche Kasualpraxis nach wie vor findet, belegt es. Es liegt deshalb immer noch nahe, die lebenspraktische Relevanz der Kirche genau bei den spezifischen Gründen anzusetzen, mit denen sie sich mit ihren Deutungsangeboten in der Rekonstruktion von Lebensgeschichten präsent macht: als die Instanz, die menschliches Leben, in der Not seines Scheiterns, wie im Glück seines Gelingens, aus Gründen rechtfertigt und zu verstehen hilft, die nicht schon in ihm selber liegen, die es deshalb auch nicht in verzweifelter Anstrengung selber herbeischaffen kann oder muß, die ihm aber – trotz allem, was dagegen spricht – eine die Selbstannahme ermöglichende Selbstdeutung gewährleisten.

So ist die Kirche mit ihrer religiösen Rede und ihren symbolisch-rituellen Handlungen *Ort religiöser Deutungskultur*. Sie ist es in Gestalt der *theo-logischen* Rechtfertigung unseres antinomisch verfaßten Lebens, bzw. in Gestalt der *christologischen* Deutung seiner trotz aller eigenen Selbstgewißheit in der Erkundung der ihm eigenen Möglichkeiten zugleich durch Umbrüche und Abbrüche, Schuld und

Versagen markierten *Geschichte*. Soll die Kirche, indem sie mit ihrer religiösen Rede und mit ihrem symbolischen Handeln die spezifisch deutende Ausdrucksform unserer individuellen Selbsterfassung zu sein versucht, Resonanz finden, dann ist dabei heute allerdings zweierlei in Rechnung zu stellen. Es muß 1. ihr Deutungsangebot, wie sie es z.B. mit der Taufzusage macht, von allem objektivistischen Schein befreit werden und als ein *reflexiv* und *kommunikativ* in das subjektive Selbstverstehen immer erst einzuholendes zur Darstellung kommen können. Dann erst gilt dieses Deutungsangebot an sich selbst, hat es unbedingten Sinn, wenn ich es für mich selbst und mein Leben als sinnvoll erfahre und gelten lassen kann. Man wird also seine Biographienähe und damit seine lebenspraktische Verbindlichkeit nicht schon durch die verkündigende Rede und symbolisch-rituelle Zeichenhandlungen geleistet sein lassen können, sondern muß – diese vorausgesetzt – auf den kommunikativen Prozeß von deren individueller Aneignung setzen. Und man wird 2. darauf sehen müssen, daß diese reflexive und kommunikative Einlösung der Biographienähe der christlichen Religion dem *viestelligen* Gefüge Rechnung trägt, in das ich meine Lebenspraxis eingebunden finde und das jede *einfache* Integrationsstrategie im Stil einer linearen biographischen Kontinuitätskonstruktion – auch unter religiösem Vorzeichen – zum Scheitern verurteilt. D.h. es darf die religiöse Deutung der Lebensgeschichte weder *präskriptiv* dekretiert, noch darf sie als die *einzig* mögliche, alle anderen Aspekte des eigenen Selbstseins formierende, deklariert werden. Sie muß den Betroffenen, also jedem, in der Selbstzuschreibung als Deutung des Sachverhalts *einleuchten* können, daß ich mir in der Vielfalt der von mir in der Geschichte meines Lebens eröffneten wie verfehlten Möglichkeiten doch von jenseits meiner selbst her als dieser einzelne gegeben bin, unbedingte von Gott gewollt bin, so wie ich bin. Also, die Vergewisserung meiner Individualität, gerade angesichts des immer nur fragmentarischen Charakters meiner bewußten Lebensgeschichte, muß sie sein.

Die Chancen, daß die christliche Religion dies immer noch zu leisten vermag, stehen keineswegs so schlecht wie es auf den ersten Blick vielleicht scheinen mag. Sie liegen durchaus in der christologischen Durchbestimmung des religiösen Verhältnisses. Christologisch ist das religiöse Verhältnis schließlich dahingehend ausgelegt, daß unserer, an die unabschließbare Erkundung der Möglichkeiten unseres eigenen Lebens gebundenen, somit immer weltlich bedingten Erhebung zu Gott, Gottes unbedingtes Erscheinen in unserem Bewußtsein von ihm, wie es dieser einzelne Mensch, Jesus von Nazareth, in der Geschichte seines Lebens bis zum Tod am Kreuz und in dessen Überwindung gelebt hat, entgegenkommt. Der wesentliche Inhalt des christlichen Glaubens – wie ihn die Kirche denn auch mit jeder Taufhandlung zeichenhaft in seiner Bedeutung für das Ganze eines Menschenlebens zu verstehen gibt – leitet uns somit genau zu einer solchen Selbsterfassung an, wonach wir zwar immer noch auf die verantwortliche Wahrnehmung dessen, was wir sind und in der Tat des eigenen Lebens und seiner Geschichte als

diese einzelnen werden können, verpflichtet sind, den Gewinn unseres individuellen, je eigenen *Selbstseins* aber gleichwohl davon grundlegend – weil in Gott, der uns so, wie wir sind, unbedingt gewollt hat, gründend – *unterschieden* halten können. Das, was wir in Wahrheit als diese einzelnen *sind*, kommt uns aus *keiner* der uns gleichwohl betreffenden, aber eben nicht über uns entscheidenden natürlich-biologischen oder geschichtlich-soziologischen Zuschreibungen entgegen, sondern wird uns von Gott her als dem transzendent-immanenten Grund unseres Selbstseins zueigen. Es kommt nur darauf an, daß wir es im Verlauf unserer Lebensgeschichte lernen, uns aus der Bestimmtheit dieses uns schon bei der Taufe zugesagten Grundes auch als die zu *verstehen*, die wir selber sind. Darauf, auf dieses Sich-Selbst-Verstehen aus der Deutungszusage des Glaubens kommt es ganz entscheidend an, wenn sie nicht objektivistisch mißverstanden werden soll, so, als sei es z.B. die Taufe selbst und als solche, die dies oder das wirke. Das wäre immer noch auf eine gänzlich verstehenslose Weise theologisch geredet.

Die Probleme, die sich der Biographienähe kirchlicher Rede heute vor allem entgegenstellen, liegen denn auch nicht in der christologisch-rechtfertigungstheologischen Struktur ihres dominanten Auslegungsmusters menschlichen Selbstbewußtseins, sondern in dessen *Anwendung*, bzw. in den von jedem Selbst zu leistenden *kommunikativen* Prozessen seiner *Aneignung*.

Das macht die neuerdings im Rückgriff auf die Theologie und Pädagogik der Aufklärungsepoche verstärkt wieder unternommene Anstrengung plausibel, diese Aneignungsprozesse unter Aufnahme entwicklungspsychologischer und kognitiv-struktureller Theoreme aufzuhellen und besser steuerbar zu machen³⁶. Es gewinnt mit diesen Anstrengungen jedenfalls die Einsicht an Geltung, daß die deutungsinvestiven und konfliktverarbeitenden Gehalte des christlich-religiösen Symbolsystems immer relativ sind auf die gerade auch lebensgeschichtlich komplexen Bedingungen ihrer subjektiven Verarbeitung. Die interdisziplinäre Anstrengung, ein Strukturmuster und eine Entwicklungslogik im lebensgeschichtlichen Prozeß der individuellen Aneignung christlich-religiöser Gehalte auszumachen, läßt auf ihre Weise zumindest aufmerksam werden auf die grundlegende Dialektik dieses Prozesses. Auch wenn man geneigt ist, der Aufstellung abstrakt-logischer Stufenschemata religiöser Entwicklung eher mit Skepsis zu begegnen, weil dabei z.B. der Einfluß des sozio-historischen Kontextes auf die Konstitution religiöser Biographien zu wenig Berücksichtigung findet, können solche Versuche doch die Sensibilität dafür steigern, daß die lebensgeschichtlichen Aneignungsbedingungen den religiösen Gehalten gerade nicht äußerlich sind. Es kann dann der für die Anschlußfähigkeit des kirchlichen Symbolsystems an die Deutungsproduktivität bewußten Lebens zentrale Gesichtspunkt ins Licht treten, wonach die religiösen Gehalte genau von der Art sind, daß sie immer mit der Instanz zusammenzudenken sind, *für* die sie sind. Das religiöse Symbolsystem von der aktiv-rézeptiven Symbolisierungs*aktivität* der religiösen Subjektivität, von ihrem interpretativen und kommunikativen Handeln ablösen und statt dessen mit

an-sich-seiender objektiver Gültigkeit behaupten und durchsetzen zu wollen, muß es hingegen gerade unverständlich und unwahr machen. Die überlieferten religiösen Gehalte können sich auf eine zwanglose Weise nur zur Geltung bringen, wenn sie zugleich angeschlossen sind an den sich kommunikativ realisierenden und somit den personalen und interpersonalen Kommunikationsbedingungen Rechnung tragenden Vorgang ihres Erschlossenwerdens. Erschlossen wollen sie sein als symbolische Ausdrucksgestalt für die Anerkennung des unverfügbaren Sich-Gegebenseins des eigenen, sinnenwerfenden und sich in der Geschichte seines Lebens in seiner antinomischen Verfassung erfahrenden Daseins.

Dennoch dürften die Versuche einer lebensgeschichtlichen Strukturierung und Sequentierung dieses Vorgang, die Chance auf eine neu zu gewinnende Biographienähe der Kirche als ansprechenden Ort religiöser Deutungskultur erst dann wirklich steigern, wenn sie das ihnen eigene *transzendente Religionsverständnis* auch zu erkennen geben, bzw. sich einzeichnen lassen in den lebenspraktisch bereits existenten, schon durch die Aufklärungsepoche heraufgeführten, aber auf seine gesteigerte kirchliche Wahrnehmung immer noch wartenden Grundtypus einer meditativ-reflexiven Frömmigkeit, die sich im Abschreiten der Frage *offenhält*, wer eigentlich wir in der Vielfalt unserer Lebensbezüge als die zugleich so und nicht anders seienden sind.

Frömmigkeit, also die subjektiv *gelebte Religion*, ist da in Gestalt der *Suche* nach dem wahren Selbst und damit nach dem absoluten Grund, von dem her ich mich als ein so-und-nicht-anders-bestimmtes Individuum wissen kann. Daß diese Suche vielfach manifest ist, dürfte unbestreitbar sein. Nur wird eben die Antwort weithin nicht mehr von der Kirche erwartet oder jedenfalls nicht in den Programmen wahrgenommen, die die lebenspraktische Anwendung bzw. Aneignung ihres Codes steuern sollen: So möglicherweise z.B. deshalb nicht, weil ihr dominantes, rechtfertigungstheologisches Auslegungsmuster nicht als Ausdrucksgestalt dieser Selbstsuche und ihrer spezifischen Erfüllung verstanden wird, mit ihm vielmehr immer noch auf der Schiene von Sündenbewußtsein (über das kaum noch jemand verfügt) und Vergebungsgewißheit (nach der deshalb auch nicht verlangt wird) operiert wird.

Die Kirche dürfte den Anforderungen, die an eine heute überzeugende religiöse Deutungskultur zu stellen sind, hingegen dann am ehesten entsprechen, wenn sie sich mit ihrer religiösen Rede darum bemüht, die *Frage*, die wir selber sind, im Lichte des von Jesus gelebten Gottesverhältnisses durchzubuchstabieren. Sie kann so schließlich zum Verständnis bringen, daß die christlich-religiöse Antwort auf die Frage, die wir selber sind, aus der Gewißheit erwächst, die Jesus auf dem Kreuzesweg gelebt hat, also aus dem Bewußtsein, in der Angst tödlichen Scheiterns wie in deren unendlicher Überwindung, unbedingt von Gott begleitet, ja, mit ihm, als dem Sinn des Ganzen, darin selber eins zu sein. Die in solch unbedingter Lebensgewißheit *gelebte Religion* wäre dann zugleich diejenige der Bewahrung des Humanum dienende Selbstdeutung unseres menschlichen Daseins, wonach

wir kein manipulierbares, um seinen Sinn zu bringendes, verlierbares Ding sind, sondern ein von Gott zu dem ihm eigenen Leben sich unbedingt bestimmt wissendes, individuelles *Selbstverhältnis*.

Anmerkungen

1. Erwachsenwerden ohne Gott? Gotteserfahrung im Lebenslauf. München 1987, S. 5.
2. Vgl. V. Drehsen: Lebensgeschichtliche Frömmigkeit. Eine Problemskizze zu christlich-religiösen Dimensionen des (auto-)biographischen Interesses in der Neuzeit, in: W. Sparr (Hg.): Wer schreibt meine Lebensgeschichte? Biographie, Autobiographie, Hagiographie und ihre Entstehungszusammenhänge. Gütersloh 1990, S. 33-62.
3. Vgl. M. Kohli (Hg.): Soziologie des Lebenslaufs, Darmstadt und Neuwied 1978, S. 12.
4. Vgl. H. Lübke: Religion nach der Aufklärung, Graz, Wien, Köln 1986, S. 166.
5. Vgl. J. Matthes: Volkskirchliche Amtshandlungen, Lebenszyklus und Lebensgeschichte. Überlegungen zur Struktur volksskirchlichen Teilnahmeverhaltens, in: ders. (Hg.): Erneuerung der Kirche. Stabilität als Chance, Gelnhausen 1975, S. 83-112; D. Rössler: Grundriß der Praktischen Theologie, Berlin und New York 1986, S. 198ff.; W. Gräß: Rechtfertigung von Lebensgeschichten, in: Pastoraltheologie 76/1987, S. 21-38.
6. E. Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen (1911), GS I, 3. Neudruck der Ausgabe Tübingen 1922, S. 938.
7. E. Troeltsch: Religion und Kirche (Preußische Jahrbücher, 1895), in: ders.: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik. GS II, Neudruck der 2. Aufl. 1922, Aalen 1962, S. 148.
8. A.a.O., GS I, S. 938f.
9. A.a.O., GS II, S. 148.
10. A.a.O., GS II, S. 148.
11. A.a.O., GS II, S. 180.
12. Ebd.
13. Ebd.
14. A.a.O., S. 175.
15. A.a.O., GS II, S. 175.
16. J.G. Herder: Christliche Schriften, 5. Sammlung: Von Religion, Lehrmeinungen und Gebräuchen (1788), in: ders.: SW hg. v. B. Suphan, Bd. XX, Hildesheim 1967, S. 133-265, S. 135.
17. A.a.O., GS II, S. 148.
18. E. Troeltsch: Religiöser Individualismus und Kirche (1910), in: ders., a.a.O., GS II, S. 109-133, S. 110.
19. A.a.O., S. 191.
20. A.a.O., S. 153-191.
21. A.a.O., S. 192.
22. A.a.O., GS II, S. 115.
23. A.a.O., GS I, S. 938.
24. A.a.O., GS II, S. 148.
25. I. Bergman: Mein Leben (Aus dem Schwedischen von Hans-Joachim Maass), Hamburg 1987, S. 15.

26. A.a.O., S. 342.
27. Vgl. etwa auch die kritische Auseinandersetzung mit der eigenen religiösen Erziehung bei T. Moser: *Gottesvergiftung*, Frankfurt a. M. 1976; M. Cardinal: *Schattenmund, Roman einer Analyse*. Reinbek 1979; J. Richter: *Himmel, Hölle, Fegefeuer. Versuch einer Befreiung*. Reinbek 1985 oder auch schon K.Ph. Moritz: *Anton Reiser. Ein psychologischer Roman (1785-1790)*, Frankfurt a. M. 1979.
28. Vgl. Th. Luckmann: *Religion in der modernen Gesellschaft*, in: J. Wössner (Hg.): *Religion im Umbruch*. Stuttgart 1972, S. 3-15.
29. Vgl. W. Gräß: *Der hermeneutische Imperativ. Lebensgeschichte als religiöse Selbstausslegung*, in: W. Sparn (Hg.), a.a.O., S. 79-89; H. Luther: *Das unruhige Herz. Über implizite Zusammenhänge zwischen Autobiographie, Subjektivität und Religion*, in: W. Sparn (Hg.), a.a.O., S. 360-485.
30. *Ausgewählte Prosa*, Frankfurt a. M., 4. Aufl. 1968, S. 9.
31. *Zur Identitätspräsentation der Historie*, in: O. Marquard/K. Stierle (Hg.): *Identität (Poetik und Hermeneutik VIII)*, München 1979, S. 277-292.
32. D. Henrich: *Lebensdeutungen der Zukunft*, in: ders.: *Fluchtlinien. Philosophische Essays*, Frankfurt a. M. 1982, S. 11-42, S. 20.
33. W. Oelmüller (Hg.): *Wiederkehr der Religion? Colloquium zur Gegenwartsphilosophie (Religion und Philosophie, Bd. 1)*, Paderborn u.a. 1984; P. Koslowski (Hg.): *Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien*. Tübingen 1985.
34. K.E. Nipkow: *Lebensgeschichte und religiöse Lebenslinie. Zur Bedeutung der Dimension des Lebenslaufs in der Praktischen Theologie und der Religionspädagogik*, in: P. Biehl u.a. (Hg.): *Jahrbuch der Religionspädagogik Bd. 3*, Neukirchen-Vluyn 1986, S. 3-35.
35. U. Beck/E. Beck-Gernsheim: *Das ganze normale Chaos der Liebe*. Frankfurt a. M. 1990, S. 222ff.
36. Vgl. F. Schweitzer: *Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter*. München 1987; K.E. Nipkow/F. Schweitzer/J.W. Fowler: *Glaubensentwicklung und Erziehung*. Gütersloh 1988.