

Auf den Spuren der Religion

Notizen zur Lage und Zukunft der Kirche*

Von Wilhelm Gräß

»Religion ›boomt‹ – die Kirchen leeren sich?«. So ist einer der Artikel in der vorläufigen Auswertung der neuen EKD-Umfrage zur Kirchenmitgliedschaft überschrieben¹. Die empirische Erhebung kann bestätigen, daß die Spuren der Religion sich keineswegs auf der glatten Fläche eines säkularen Bewußtseins verlieren. Die Spuren der Religion bleiben sichtbar, auch wenn die Menschen sich von der bislang für sie zuständigen Institution »Kirche« abwenden. Sie bleiben sichtbar in der Kunst und Literatur, in Meditationskursen und Lebensberatungs-seminaren, im Esoterik-Buchladen, in einem blühenden Sektenwesen, in der Praxis von Sterndeutern und Wunderheilern².

Die neue, vorläufige EKD-Studie will freilich ebenso die Vermutung bekräftigen, daß das Interesse an den vielfältigen Erscheinungsformen außerkirchlicher Religion keineswegs allein im strikten Gegensatz zur Kirchenzugehörigkeit gesehen werden muß. Die Menschen erkennen in ihnen vielmehr eine Erweiterung des Spielraums religiöser Deutungsmöglichkeiten. Sie sehen eine neue Chance, aus der Sprachlosigkeit einer anonym gewordenen Religion herauszufinden. Sie verstehen diese neuen und auf andere Traditionen zurückgehenden religiösen Deutungsmuster und Lebensformen als kombinierbar mit Elementen der kirchlich tradierten, christlichen Religion. Vor allem jedoch scheint es so zu sein, daß die Religion der Menschen sich kaum freischwebend artikuliert, sondern sehr viel eher eine Angewiesenheit auf Institutionalisierungen des Religiösen und die dort ausgearbeiteten Deutungsvorgaben erkennen läßt³.

Welcher Stellenwert der Kirche dabei heute zukommt, inwieweit sie ein gesellschaftlich relevanter Ort religiöser Deutungskultur heute ist, inwieweit die Religion der Menschen in der Kirche ihr Sprache finden kann, das ist gleichwohl die entscheidende Frage. Und wenn wir uns dieser Frage praktisch-theologisch stellen, dann genügen die exegetisch und dogmatisch eingespielten Verständigungsmöglichkeiten zum Thema »Kirche« nicht. Diese verbleiben in der Regel im kommunikativen Binnenhorizont einer bestimmten Theologie der Kirche.⁴ Für die gegenwärtige Lage und erst recht für die gesellschaftliche Zukunft der Kirche dürfte es jedoch entscheidend sein, daß sie sich in der Außenperspektive und eben damit von der durch eine Pluralität kultureller Orientierungen geprägten Alltags- und Lebenswelt der Menschen her sehen lernt. Dort geht es um die vielfältigen Spuren der gelebten Religion der Menschen. Dort stellt sich die Frage, was die Kirche mit der Religion der Menschen zu tun hat. Ist diese Religion tatsächlich auch ihr Thema? Und wenn ja, wie geht sie damit um? Erweist sich die Kirche für die Menschen als sowohl attraktiver wie tragfähiger Ort zur Deutung der ihnen eigenen religiösen Erfahrung? In der gesellschaftlichen Außenperspektive gesehen dürfte heute jedenfalls feststehen, daß die Kirche sich in einer Konkurrenzsituation befindet. Sie ist ein Anbieter von Religion neben anderen. Sie muß sich mit ihren religiösen Deutungsangeboten auf einem Markt religiöser

Möglichkeiten behaupten. Das versucht sie denn auch seit längerem. Freilich nicht mit allgemeiner Zustimmung⁵.

Denn eine Kirche, die Religion vermarktet, hat sich selber und die Religion um ihren Ernst gebracht. Und das muß für beide, für Religion und Kirche ruinöse Folgen haben. So ist es. Aber die Alternative kann eben auch nicht sein, daß die Kirche zur Religion der Menschen auf gleichgültige oder vornehm-ablehnende Distanz geht⁶. Denn dann beschäftigt sie sich schließlich nur noch mit sich selbst und ihren steilen dogmatischen Wahrheitsbehauptungen oder reduziert ihr Tun auf Gesten moralischer Betroffenheit und des ethischen Appells. Die Alternative kann nur sein, daß die Kirche die Religion der Menschen ernstnimmt, sie ihre Zuständigkeit auch noch für die in der Alltagswelt verlaufenden Spuren der Religion auf eine den Menschen verständliche Weise reklamiert. Deutlich muß sein, daß die Religion der Menschen in ihr zu Sprache kommt, Religion in ihr auf lebensdienliche Weise erfahren und gelernt werden kann.

Hinter die Unterscheidung von Religion und Kirche führt dennoch kein Weg zurück. Sie wird von den Menschen gemacht⁷. Wie also kann die Kirche ihre Zuständigkeit für Religion behalten bzw. zurückgewinnen? Ich will mit meinen Überlegungen zu dieser Frage so vorgehen, daß ich in einem ersten Teil die Unterscheidung und die Beziehung von Religion und Kirche reflektiere. Ich will dann in einem zweiten Teil das Problem der Religionsfähigkeit der Kirche aufwerfen. Und in einem letzten und abschließenden Teil soll es um Konkretionen eines angemessenen Umgangs der Kirche mit der Religion der Menschen gehen.

I. Kirche und Religion

»Ein Schiff, das sich Gemeinde nennt, fährt durch das Meer der Zeit ...«⁸ In einem Bild wie diesem scheint sich denen, die ihr verbunden sind, am ehesten auszudrücken, was über die Gestalt und den Auftrag der Kirche im stürmischen Wandel der Zeiten zu sagen ist. Arche Noah und Traumschiff. Ein Ort der Zuflucht über grausigen Untiefen. Eine Insel der Rettung für die Schiffbrüchigen und Gestrandeten. Ein Ort der Imagination gelingenden Lebens und der Hoffnung auf Gottes Reich.

So von der Kirche zu reden, davon, daß da Menschen sind, die aus Gottes Wort Orientierung und Mut für ihr Leben gewinnen, heißt aus dem Binnenverhältnis zu ihr reden. So von der Gemeinde zu reden, heißt von der gelebten Religion derer zu reden, die diese Kirche als lebendige Zeugen Jesu Christi immer auch selber sind. Wo jedoch auf dieses religiöse Selbstverhältnis zur Kirche, auf das eigene Dabeisein in der Gemeinde, nicht zu setzen ist, da entsteht diejenige deskriptive Distanz zu ihr, die sie zum Phänomenbestand von Religion in der Gesellschaft macht. Kirche steht dann dafür, wie Religion unter anderem in der Gesellschaft vorkommt: Als gesellschaftliche Organisation, als lokales Milieu; Kirche als Institution, als geselliger Erlebnisraum.

Solcher distanzierter Rede von der Kirche begegnen wir heute allenthalben, sowohl im alltäglichen Sprachgebrauch wie in der sozial- und humanwissenschaftlichen Religionsforschung. Aus solcher Rede nährt sich auch das Bewußtsein der Differenz von Religion und Kirche, die Behauptung, daß es für die eigene Religion die Kirche nicht braucht. Religion Ja, Kirche Nein, so hören wir sagen⁹.

Aber was ist dann mit der Religion gemeint, zu der die Menschen Ja sagen, auch wenn sie zur Kirche meinen Nein sagen zu müssen? Offensichtlich zumeist nicht eine bestimmte andere Religion, wie etwa der Islam, oder bestimmte andere sektenhafte christlich-religiöse Gesellungsformen wie die Zeugen Jehovas oder bestimmte neureligiöse Synkretismen wie das »New-Age«. Gemeint ist zunächst offensichtlich überhaupt nicht etwas, was sich mit der Bezugnahme auf bestimmte Phänomene expliziter Religionsausübung benennen ließe.

Was ist Religion? Es dürfte, wenn die Frage so gestellt wird, angebracht sein, zunächst an eine Einsicht des Neuprotestantismus zu erinnern, wie sie sich in der Aufklärungsepoche formiert hat¹⁰. Damals hat man angefangen, von Religion in einem allgemeinen Sinne, als einer Dimension menschlicher Lebenserfahrung zu reden. Es geschah dies im Gegenzug zu den seit den Konfessionsspaltungen und den Konfessionskriegen zerrissen Kirchentümern. Dennoch wollte solche Rede die Religion nicht gegen das Christentum und seine Kirchen ausspielen. Es wollte vielmehr auf den Sachverhalt abgehoben sein, daß man auch zu Christentum und Kirche einen Zugang nur findet, durch die eigene religiöse Erfahrung, durch individuelle Glaubenserfahrung, durch eine geistige Erfahrung, wie sie in der Begegnung mit »religiösen Virtuosen« geweckt wird, aber ins Selbstverhältnis bewußten menschlichen Lebens gehört.

Was ist Religion? Eben zunächst nicht etwas, das sich als in der Welt und im Leben gegeben beschreiben ließe. Sie ist vielmehr zunächst das Verhältnis, das der Mensch zu sich selber hat. Sie ist die Frage, die er selber ist. Sie begleitet nicht nur sein Verhältnis zu bestimmten Tatsachen im Leben, sondern bestimmt sein Grundverhältnis zum Leben. Religion, das ist die jedem Menschen unumgängliche Ausdrucksform dafür, sich selbst auf unergründlich-unmittelbare Weise immer schon erschlossen zu sein, aus faktischer Selbstvertrautheit heraus immer schon zu leben, darin in allen Akten gegenständlicher Selbst- und Welterfahrung – diese als die meinigen ermöglichend – gegründet zu sein. Religion ist – wie es insbesondere Schleiermacher zu verstehen gegeben hat – einerseits mittelbares Identitätsbewußtsein und andererseits dessen reflexive Überschreitung – hin zu seinem transzendenten, absoluten Ermöglichungsgrund. Sie ist die Reflexion des Gefühls einer ursprünglichen Ermöglichung von Selbst und Welt¹¹. Sie ist die Reflexion dieses Gefühls auch dann, wenn sich nicht die Rede von Gott als der Ermöglichung von allem einstellt. Aber immer dort, wo sich die Rede von Gott einstellt, liegt der Sinn solcher Rede eben darin, den unbedingten Grund erster Ermöglichung von Selbst und Welt auch zu benennen, namentlich sagbar zu machen, von woher ich Aufschluß über die eigene faktizitäre Unergründbarkeit erwarte.

Es ist klar, daß im Verständnis dieses prinzipiellen, transzendentalen Verständnisses von Religion nicht nur alle Menschen religiös sind, sondern überhaupt alles, was für uns wirklich wird, auf Religion zu beziehen ist – im Sinne seiner ursprünglichen Ermöglichung. Es gibt keinen religionslosen Ort oder Standpunkt, von dem aus ich die Welt und die Religionen in ihr beschreiben bzw. mich über sie kundig machen könnte.

Es ist aber auch klar, daß aus diesem transzendentalen Religionsverständnis keineswegs folgt, daß alle Menschen im Sinne einer bestimmten, objektiv vorkommenden Religion sich selber auch als religiös verstehen. Es kann auf der Linie dieses Religionsverständnisses vielmehr anerkannt werden, daß es neben der Zugehörigkeit zu einer positiven Religion oder Kirche auch Religionskritik gibt und Atheismus, daß es vor allem die anonyme, sprachlos gewordene

Religion gibt, wie dann auch die individuelle Freiheit in der Wahl der positiv bestimmten religiösen Selbst- und Weltanschauung.

Entscheidend ist es nun gerade, die Differenz zu sehen zwischen den religiösen Erfahrungen, die die Menschen so oder so in ihrer Alltagswelt machen einerseits und den inhaltlichen Deutungsmustern, in denen ihnen diese Erfahrungen auch als religiöse auf bestimmbare Weise zugänglich werden andererseits. Und von diesen Deutungsmustern gilt heute, daß die Kirche keine Alleinzuständigkeit für sie hat, daß viele den Zugang zu ihnen überhaupt verloren haben, ihre Religion sprachlos geworden ist, oder sie sich ihr gegenüber vor die Frage der persönlichen, selbstgeleiteten Wahl gestellt sehen¹².

Die Kirche hat das Monopol für die Deutung religiöser Erfahrung verloren. Daraus erwachsen ihr heute die zentralen Herausforderungen. Sie muß sich zunehmend in einer ihr ungewohnten Konkurrenzsituation bewähren. Sie ist heute nach ihrer Religionsfähigkeit gefragt¹³.

Die gegenwärtige Lage und zukünftige Herausforderung der Kirche so zu sehen, setzt freilich genau ein solches Religionsverständnis voraus, wonach die Religion in einem konstitutiven Sinne zum Selbst- und Weltumgang des Menschen gehört, sie es mit dem Aufbau von Sinnzusammenhängen zu tun hat, vermöge deren der Einzelne seine Erfahrungen zu deuten und seine persönliche Identität auszubilden vermag. Um diese Religion, die der Frage gleich kommt, die wir Menschen sind, geht es deshalb auch nicht erst angesichts der großen Transzendenzen, nicht erst dort, wo Menschen an das geheimnisvolle, rational undurchdringliche Jenseits der Erfahrung stoßen. Es ist deshalb auch nicht vorschnell von einem heute angeblich verbreiteten säkularen Bewußtsein zu reden, das die großen Fragen nach der jenseitigen Welt gar nicht mehr stelle, weil es sich mit seinem Rationalismus und Eudämonismus ganz dem »heiligen Diesseits« verschrieben habe¹⁴.

Um Religion geht es vielmehr auch angesichts kleiner und mittlerer Transzendenzen, wie sie in die Alltagserfahrungen der Menschen unweigerlich eingebunden sind und in ihnen aufbrechen¹⁵. Um Religion geht es angesichts der Tatsache, daß eine Lebensgeschichte sich in ihrem Sinnzusammenhang verstehen will, auch und gerade angesichts des fragmentarischen Charakters, den sie zeigt. Um Religion geht es in den Fragen unserer Sozialbeziehungen, angesichts der Orientierungsprobleme und Wertpräferenzen, die sich uns dabei ergeben, auch und gerade dann, wenn es angesichts disparater Rollenanforderungen schwierig ist, die Balance zu finden zwischen Nähe und Distanz, Trennung und Bindung. In allen Einbrüchen von Fraglichkeit mitten in unserer alltäglichen Lebenspraxis und nicht erst angesichts der letzten, großen Fragen, kommt Religion ins Spiel. Das gilt für die Lebensgeschichte des Einzelnen, das gilt für dessen soziale Beziehungen, gilt für Fragen der Partnerschaft und des Partnerverlustes, gilt für Fragen der Arbeit und der Arbeitslosigkeit, gilt für die Flexibilitätszumutungen in der Risikogesellschaft, gilt für die Bruchstellen im sozialen Gefüge, die nach Berufsverlust oder Gesundheitsverlust drohen.

Immer ist es die Religion, die auf die Unbedingtheitsdimension in der Lebensdeutung recurriert, die die faktizitäre Unergründlichkeit unseres Selbstverständnisses auf den absoluten Grund ursprünglicher Ermöglichung hin überschreitet. Immer ist es die Religion, die die Bruchstellen alltäglicher Lebenserfahrung zwar nicht zum Verschwinden bringt, aber in anerkennender Bezugnahme auf eine absolute Sinninstanz mit ihnen leben läßt. Und freilich, um Religion geht es schließlich auch angesichts der letzten Fragen, in der Erfahrung des Einbruchs

des Absurden, Unbegreiflichen, Unverfügbaren, angesichts der Erfahrung unserer Endlichkeit. Religion ist Endlichkeitsverarbeitung. Sie deutet nicht nur unsere kontingenten Erfahrungen im Leben, sondern beschreibt unsere ganze Einstellung zum Leben. Sie ist die Thematisierung der Grundverfassung individuellen Lebens als einer singulären Totalität, allen fragmentarischen, negativen, ambivalenten Erfahrungen mit diesem Leben zum Trotz¹⁶.

Wo aber finden wir heute die Spuren dieser Religion? Eben nicht nur in der Kirche. Die Stiftung von Sinnzuschreibungen, die Kontingenz aushalten helfen, hat in der Moderne westlicher Gesellschaften eine plurale Gestalt angenommen. Zu denken ist an die Lebensberatungskolumnen in Zeitschriften und Illustrierten, an die fiktiven Lebensbilder in Comic Strips, an die Horoskopblätter und einen breiten esoterischen Buchmarkt. Zu denken ist an die bildende Kunst mit ihren oft ebenso schockierenden wie rätselhaften Versinnlichungen dessen, was unserem eingeschliffenen Alltagsbewußtsein transzendent ist. Zu denken ist an die Therapieszene mit ihren Angeboten von Selbsterfahrung und synkretistisch ausgelegter Meditation. Zu denken ist an politische Gruppierungen, die das Verlangen nach eindeutigen sozialen Zugehörigkeitsverhältnissen und personaler Identitätsvergewisserung für sich nutzen. Zu denken ist an die Konsummentalität, die über die Werbung mit religiösen Versprechungen aufgeladen wird. Zu denken ist an die Tourismusindustrie, an Ernährungs- und Fitnesskulte, die das Paradies zu ihrem Angebot gemacht haben. Diese Liste könnte jeder von uns aus eigener Erfahrung noch lange fortsetzen¹⁷.

Freilich, was macht diese in sich wiederum höchst differenten sozio-kulturellen Referenzen von Sinn zu Erscheinungsformen von Religion?

Dies zumindest, daß sie sich der Einzelne als eine Form seiner personalen Identität, also als sinnhaften Auslegungszusammenhang seiner Lebensansicht aneignen kann. Das heißt, sozio-kulturelle Referenzen von Sinn – welcher Spielart auch immer – erfüllen die Funktion von Religion dann, wenn sie die Religiosität der Menschen im Sinne des subjektiv-plausiblen Entwerfens von Sinn im eigenen Dasein generieren. Und wir haben heute eben allen Anlaß zu fragen, inwieweit die Kirche diese religiöse Funktion noch erfüllt.

Womit wir es heute zu tun haben, ist jedenfalls ebenso sehr die Unkenntlichkeit der Religion, ein Verstummen der Religion wie auch die offenkundige Konkurrenz religiöser Deutungskulturen, so daß im Blick auf die Kirche zu fragen ist, wie sie sich angesichts dieser Situation zu behaupten vermag, ohne das ihr eigene Profil zu verlieren. Die Frage, vor die sich die Kirche heute entscheidend gestellt sieht, ist die nach ihrer eigenen Religionsfähigkeit.

II. Das Problem der Religionsfähigkeit der Kirche

Der mittlerweile in die Jahre gekommene Streit um die ihrem Auftrag angemessene Sozialgestalt der Kirche trifft das entscheidende Problem nicht. Volkskirche, Bekenntniskirche, Gemeindekirche? Für welche Option auch immer wir uns unter Aufbietung theologischer Legitimationsformeln entscheiden, wir müssen auf die Autonomieanmutung der Menschen in religiösen Dingen rechnen. Nicht die Berufung auf die Heilige Schrift, nicht der Rekurs auf die Bekenntnistradition der Kirche schützen davor, daß die Menschen sich die Position zuschreiben, zwischen verschiedenen religiösen Deutungsangeboten und Vergesellschaftungs-

formen innerhalb und außerhalb der Kirche selber wählen zu können. Sofern die Kirche sich wirklich als offene Volkskirche erweist, trägt sie dieser religiösen Lage freilich am ehesten Rechnung¹⁸. Offene Volkskirche zu sein, d. h. dann aber auch, daß die Kirche den Pluralismus in sich selber nicht nur zuzulassen, sondern zu fördern versucht. Es muß also unterschiedlichen Gruppen auch die Freiheit zu unterschiedlichen Selbstfestlegungen in ethisch-religiöser Hinsicht im Raum der Kirche eingeräumt werden. Das bedeutet immer auch die Bereitschaft zum Konflikt und die Fähigkeit zum Kompromiß. Es bedeutet den Streit um die den Herausforderungen der Zeit und den Erwartungen der Menschen angemessene Wahrnehmung des Auftrags der Kirche¹⁹.

Damit ist nichts gegen die Subjektivität derer gesagt, die in der tätigen Erfahrung ihres eigenen Dabeiseins versuchen, auf bestimmte Weise Kirche zu sein bzw. zu werden: Lebendige Glieder am Leibe Christi, somit Menschen, die aus Gottes Freispruch leben, Menschen, die freiwerden aus den Zwängen der Todesangst und der Menschenfurcht, Menschen, die widerstandsfähig werden gegen die Mächte der Zerstörung und des Zerfalls, in ihnen und um sie herum, Menschen, die liebesfähig werden, weil sie erfahren haben, daß Gottes Kraft in den Schwachen mächtig ist.

Wer durch die Zugehörigkeit zum Leib Christi geheiligt ist, alle also, von denen gesagt werden kann, daß sie durch ihre Taufe aus Wasser und Geist die heilige, allgemeine christliche Kirche selber sind, von ihnen allen gilt, was der zerstrittenen Gemeinde aus Juden und Heiden in Ephesus gesagt sein wollte: »Ein Leib und ein Geist, wie ihr auch durch eure Berufung zu einer Hoffnung berufen seid; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe; ein Gott und Vater aller, der überall und durch alle und in allen ist (Eph. 4,4–6).

Von der Kirche in ihrer realen Existenz müssen immer auch solche Sätze gesagt werden können, Sätze, die die Kirche zwar nicht mit der in Christus verleiblichten Fülle Gottes identifizieren, wohl aber mit dem Ort, an dem sich diese Fülle für uns niedergelassen hat und wir durch Wort und Sakrament auf lebendige Weise an ihr teilgewinnen. Sätze jedenfalls, die sich nicht damit begnügen, in soziologischer Perspektive die Kirche als religiöse Organisation der Gesellschaft und als parochiales Milieu vor allem für die Opfer ambivalenter gesellschaftlicher Entwicklungen zu beschreiben, sondern diese Beschreibung von der dogmatischen Durchbestimmung des reformatorischen Kirchenverständnisses her einholen²⁰. Aber genau deshalb liegt das entscheidene Problem im Streit um die Kirche heute auch nicht darin, daß unterschiedliche Gruppen in der Kirche auf die Berufung zu einer lebendigen Hoffnung pochen oder diese sich gegenseitig absprechen. Solcher Pluralismus muß sein und eine Kirche, die dessen gewiß ist, daß die Pforten der Hölle sie nicht überwinden werden, kann ihn auch ertragen.

Das entscheidende Problem im Streit um die Kirche liegt heute darin, daß die Kirche und die unterschiedlichen Gruppen in ihr, indem sie solche Sätze sagen, in der Regel nicht zugleich die Erfahrung machen lassen, nicht das religiöse Erleben vermitteln, das diese Sätze auch in Wahrheit als mir geltende erschließt. Es bleibt zu oft bei dogmatischen Wahrheitsbehauptungen und ethisch-moralischen Programmentscheidungen, die nicht auf den Weg zu religiöser Selbstgewißheit führen, weil sich nicht im eigenen Erleben der Zugang zu ihnen eröffnet. So bleiben die meisten außen vor.

Diejenigen bleiben außen vor, die von ihrer organisatorischen Mitgliedschaft zur Kirche nur gelegentlich Gebrauch machen, diejenigen, die keinen Zugang zum kerngemeindlichen Milieu

finden, diejenigen, die die ethisch-religiöse Eindeutigkeit, die bestimmte Gruppierungen in der Kirche einklagen, als die ihren anzusehen sich nicht in der Lage finden. Es ist dieses Problem im Streit um die Kirche, das mit dem Stichwort von der gebotenen Pluralismusfähigkeit in der Kirche bei weitem unterbestimmt bleibt. Tiefer verstanden geht es vielmehr genau um die Religionsfähigkeit der Kirche. Es geht um diese Religionsfähigkeit in dem Sinne, daß die Kirche sehr viel stärker die existentiell-religiösen Sinnerwartungen, die von den Menschen im Kontext ihrer Lebens- und Alltagswelt selber immer schon entworfen werden, aufsuchen, aufnehmen und im Auslegungszusammenhang des Evangeliums verarbeiten müßte. Diese Sinnerwartungen sind nicht nur da. Sie werden von den Menschen in selbstangemuteten religiösen Deutungsleistungen auch erbracht, zumeist allerdings so, daß sie keine mitteilungsfähige Sprache finden, ihre Religion anonym bleibt oder an die im Unterschied zur Kirche erwartungsadäquateren Deutungslieferanten abgegeben wird.

Was Ulrich Beck über die »Erfindung des Politischen« in der Risikogesellschaft, in der sich die großen Funktionssysteme zunehmend als handlungsunfähig erweisen, sagt, gilt längst auch im Blick auf die Erfindung des Religiösen: (Ich ersetze im folgenden Zitat die Politik und den Staat, von denen Beck redet, durch die Religion und die Kirche) »Wer auf die Politik (Religion) von oben starrt und wartet, übersieht die Selbstorganisation des Politischen (Religiösen), die – zumindest der Möglichkeit nach – viele, alle Felder der Gesellschaft »subpolitisch« (subreligiös) in Bewegung versetzen kann.« Oder »Mit anderen Worten: Das Politische (Religiöse) bricht *jenseits* der formalen Zuständigkeiten und Hierarchien auf und aus, und dies wird gerade von denjenigen verkannt, die Politik (Religion) mit Staat (Kirche), mit dem politischen (religiösen) System, mit formalen Zuständigkeiten und ausgeschriebenen politischen (kirchlichen) Karrieren gleichsetzen.«²¹

Mit der Religionsfähigkeit der Kirche steht eben dies auf dem Spiel, inwieweit sie sowohl als gesellschaftliche Organisation wie als lokales Milieu den Versuch unternimmt, sich auf die lebensweltliche »Selbstorganisation« des Religiösen in kritisch-konstruktiver Weise einzulassen. Die entscheidende Frage ist, inwieweit es der Kirche in ihrer institutionellen Gestalt und damit natürlich insbesondere den professionell Zuständigen in ihr, den Pfarrern und Pfarrerinnen, gelingt, sich ohne Scheu darauf einzulassen, daß die Menschen sich in ihrer Selbstdeutung als »autonom« anmuten, sie sich deshalb auch in der Position begreifen, zwischen religiösen Deutungsangeboten wählen zu können, sie jedenfalls die Kirche als Instanz vorgefertigter Antworten nur selten zu akzeptieren noch bereit sind.

Darauf sich einzulassen bedeutet deshalb vor allem einen anderen Umgang mit den überlieferten Symbolbeständen des Christentums, einen anderen, als er im Rekurs auf die Offenbarungsautorität der Heiligen Schrift und die bindenden Aussagen des Bekenntnisses zu üben wäre. Es heißt, gerade nicht die Anpassung zu verlangen an das, was die Bibel oder die Lehrtradition der Kirche zu glauben und zu leben vorgeben. Es heißt, nicht an den durch das sog. Urchristentum oder die Reformatoren des 16. Jahrhunderts fixierten Sinngehalt der christlichen Religion sich gebunden wissen zu müssen. Die Erlebnis- und Reflexionssubjektivität der Menschen auch im Blick auf ihre Religion anzuerkennen und aufzusuchen, heißt vielmehr, die historisch und dogmatisch verfestigten Symbolbestände des Christentums zu verflüssigen, heißt sie freizugeben in die vielgestaltigen Möglichkeiten ihrer subjektiv plausiblen Auslegung und Aneignung. Ihr Anspruch auf Gegenwartsgeltung, auf eine das Leben erschließende und

orientierende Macht will von den eigenen Fragen und Erfahrungen her eingelöst sein. Es geht um die Freigabe der biblisch-kirchlichen Überlieferung zu tragfähigen Medien religiöser Selbstausslegung.

Man kann demnach auch sagen, die Religionsfähigkeit der Kirche hängt daran, daß kirchliche Praxis realisieren lernt, was spätestens seit Pietismus und Aufklärung im 18. Jahrhundert theologisch eine Selbstverständlichkeit ist: Daß das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen, von der vorbehaltlosen Anerkennung des mit sich selbst, mit Gott und der Welt zerfallenen Menschen, nur dann Gehör findet, wenn die Person in ihren alltagsweltlichen Erfahrungen selber die Gewißheit seiner das Leben erschließenden Wahrheit erlangt. Daß eben die Person auf unvertretbare Weise die Instanz dieser Gewißheit ist, ihr also die Zusage des Evangeliums zum Inhalt ihrer religiösen Selbstausslegung muß werden können, zum Moment in der Konstitution der Lebensdeutung, die sie sich dann als die eigene zuschreiben kann.

Die Religionsfähigkeit der Kirche hängt daran, daß sie sich mit ihren Überlieferungsvorgaben von Schrift und Bekenntnis nicht auf absolute Wahrheitsansprüche beruft, sondern dem Aufbau solcher in der Subjektivität der Person wachsenden Gewißheit zu dienen vermag. Wo sie das durch eine Steigerung der Erlebnisintensität ihres Gottesdienstes, ihrer Predigt, der Sinnreflexion ihrer Seelsorge und der persönlichen überzeugenden Gestaltung ihres Unterrichts versucht, dort hat sie auch heute die Chance, für die Menschen mit den ihnen eigentümlichen Sinnerwartungen zu einem relevanten Ort religiöser Deutungskultur zu werden²².

Praktisch-theologisch entscheidend ist dann freilich vor allem die Frage danach, wie die Kirche auf ihren unterschiedlichen Praxisfeldern diese Steigerung ihrer religiösen Erlebnisdichte und erfahrungsbezogenen Deutungskompetenz zu erreichen vermag. Praktische Theologie hat jedenfalls darauf aufmerksam zu machen, daß die Kirche ihre Chance, Ort religiöser Deutungskultur für die Menschen zu sein, verspielt, wo sie Religion durch Ethik ersetzt, von der Sinnreflexion menschlichen Lebens ersatzlos auf soziales Engagement und moralischen Appell umstellt. Deutlich muß sein, bei allem, was die Kirche tut, daß es hier um die Unbedingtheitsdimension in der Klärung unserer lebensorientierenden Einstellungen geht. Und deutlich muß sein, daß solche religiöse Sinnarbeit in der Kirche nicht von vorgefertigten Antworten lebt, sondern von der persönlichen Begegnung, sie von dem her geschieht, was die Menschen selber einbringen wollen und können, mit ihren Erfahrungen und Erlebnissen, mit der Frage, die sie selber sind. Deutlich muß sein, daß es in der Kirche um eine förderliche Ausdeutung und Interpretation der Erwartungen und Erfahrungen geht, die die Menschen in ihrer Alltagswelt schon zur selbstangemuteten religiösen Sinnkonstruktion veranlaßt.

Auf allen Praxisfeldern der Kirche, in ihrem differenten lokalen Gruppenmilieu, in ihrer institutionell-organisatorischen Gestalt, in ihrem Unterricht und ihrer Seelsorge, wird sie versuchen müssen, sich wieder stärker als ein solcher Ort religiöser Deutungskultur für die Menschen zu öffnen. Deshalb ist es aber auch gerade der Kult, die Religionskultur, an deren Vollzug die Frage nach der Gestaltung ihrer Deutungsleistungen auf den Brennpunkt eingestellt ist. Im Kultus, im Gottesdienst, in Liturgie und Predigt kommt heraus, ob und wie treffend sich die lebensweltlich eingebundene und vermittelte Religion der Menschen und die überlieferten, vorstrukturierten Sinn- und Vergewisserungsangebote der christlich-religiösen Symbolkultur zu begegnen vermögen, sich wechselseitig erhellen und erschließen können. In den Gottesdiensten müssen die Menschen wieder stärker das Gefühl gewinnen können, daß sie vorkommen mit

ihrem eigenen Erleben und ihren eigenen Fragen, sie sich einbringen können. Eine ästhetisch gelungene Ausdrucksgestalt eigenen Erlebens sollte der Gottesdienst sein²³. Dann wird sich im Gottesdienst auch mitteilen, in neuen Wahrnehmungsweisen, was der lebenserschließende und die Lebensgewißheit stärkende Kerngehalt der christlichen Religion ist: Vorbehaltlose Anerkennung im lebensgeschichtlich Voraussetzungslosen. Die unbedingte Zusage, am Taufstein ebenso wie an den Gräbern, auf keinen Fall vergeblich zu leben. Die Ermöglichung der Erfahrung, daß wer aus solcher Zusage lebt, zur realitätstauglichen Akzeptanz seiner fragmentarischen, schuldverflochtenen, endlichen Existenz fähig ist.

III. Über den Umgang der Kirche mit der Religion der Menschen

Dabei schwebt nun eine solche Kirche vor, die den ausgelegten Spuren religiöser Selbstdeutung der Menschen folgt, nach diesen fragt, eine nachgehende und nachfragende Kirche. Es schwebt eine Kirche vor, die davon ausgeht, daß die Menschen im Kontext ihrer Lebenswelt immer schon religiöse Sinndeutungsleistungen selbsttätig erbringen, dabei aber auch auf Deutungsangebote, auf eine stützende Umwelt, auf überlieferte Sprache, auf die Begegnung mit anderen, die etwas von der Religion verstehen, angewiesen sind. Eine solch stützende Umwelt für die Religion der Menschen muß die Kirche heute zu sein versuchen²⁴.

In diesem Sinne hat sie sich erstens zu bewähren als Ort zur religiösen Deutung biographischer Erfahrung. Für die Strukturierung biographischer Erfahrung sorgen heute zwar auch die elektronischen Medien, die Kultur- und Freizeitindustrie. Zu denken ist dabei immer auch an die Phänomene, die von der Kirche selber als Säkularisierung ihrer Sonntage und Festzeiten, ihrer Kasualpraxis erlebt werden. Phänomene, an denen sich die Überschiebung der Kirchen als primärer religiöser Institutionen durch die sich vorrangig nach ökonomischen Imperativen bildenden sekundären religiösen Institutionen des Kulturbetriebes zeigt²⁵. Wie hat die Kirche damit umzugehen?

Um es am Weihnachtsfest zu verdeutlichen: Das Deutungspotential zur Interpretation des Sinnes, den das Weihnachtsfest für die Menschen gewinnen kann, kann die Kirche nicht unter Absehung von den Deutungsleistungen zum Zuge bringen, die von den Menschen am Leitfaden der Konsumkultur, der Heiligung der Familie, der Mythisierung von Kindheit selbsttätig erbracht und von sekundären religiösen Institutionen des Kulturbetriebes verwaltet werden. Die Kirche kann sich als Ort religiöser Deutungskultur nur behaupten, indem sie diese alltagsweltlich verankerten und intermediär bereits abgestützten Deutungsleistungen ihrerseits aufnimmt, um sie in ihren auf erfülltes, gelingendes Leben gehenden Motiven zu erhellen, besser zu begreifen. Die Kirche muß versuchen, diese Motive mit den tradierten Deutungszuschreibungen des Christentums, also mit der Geschichte von der Geburt des Erlösers, zu konfrontieren, um die religiösen Motive, die die Menschen mit diesem Fest verbinden, in ihrem vielfach verdeckten Sinngehalt tiefer zu legen. Immer gilt, daß der gangbare Weg nicht der der abstrakten Negation der Synkretismen der Alltagsreligion ist, sondern der ihrer kritischen Aufhebung in den Geist des Christentums²⁶. Immer geht es darum, daß das biblisch oder durch die Lehre der Kirche Vorgegebene und Überlieferte unter den Bedingungen seiner subjektiven Aneignung die

Transformation zu einem heute persönlich überzeugenden Lebensdeutungsangebot erfahren kann.

So bewährt sich die Kirche zweitens als Ort zur religiösen Verarbeitung unserer prekären Sozialbeziehungen. Auch da ist es so, daß die Kirche als traditionell primäre Institution religiöser Vergesellschaftung der Menschen für ihre Integration in eine die Sozialbeziehungen regulierende und durchprägende Weltansicht längst kein Monopol mehr besitzt. Die Kirche steht nicht mehr unumstritten mitten im Dorf, schon gar nicht mitten in der Stadt. Der Gottesdienst ist nicht diejenige Kultpraxis, mit der das Gemeinwesen die es integrierende Weltansicht zur Darstellung bringt. Die gesellschaftliche Situation eines harten Pluralismus bedeutet vielmehr, daß unterhalb der Schwelle der großen Funktionssysteme unterschiedliche Vergesellschaftungsformen von Menschen vorkommen, in denen immer auch die Festlegung auf Interessen, verhaltensprägende Weltansichten, letzte persönlichkeitsformierende Bedeutungen und dies nun eben im Plural passiert. Von daher haben sich Vereine, Bürgerinitiativen, Parteien, politische Bewegungen, Initiativgruppen gebildet.

Darauf muß die Kirche dergestalt zu reagieren versuchen, daß sie einerseits diesen gesellschaftlichen Assoziationen in sich selber Raum gibt, in Gestalt innerkirchlicher Vereinsbildung, Gruppenbildung, in Gestalt von Familiengottesdiensten, Jugendgottesdiensten, Diskussionsveranstaltungen, Kunstausstellungen und Literaturabenden. Andererseits muß sie versuchen, das ihr eigene, symbolisch, rituell und reflexiv ausgearbeitete Deutungsangebot zum aktiven Mitvollzug, zur freien situationsbezogenen Aneignung und Umformung durch die beteiligten Menschen freizugeben. In der Kirche müssen Menschen sich wohlfühlen können, sie müssen sich mit ihren Lebensinteressen in sie einbringen können. Daraus wird dann immer auch das Bemühen um eine Anpassung an die alltagsreligiöse Verarbeitung unserer riskanten Sozialbeziehungen folgen. Solche Anpassung bzw. die Bemühung um eine »Wohlfühlkirche« kann bekanntlich soweit gehen, daß zum Beispiel auch ein Gottesdienst mit dem sonst üblichen Begrüßungsritual beginnt: »Guten Morgen, ich heiße Sie zu diesem Gottesdienst herzlich willkommen«. Dabei ist die Anpassung, so verständlich sie ist, unter Umständen jedoch zu weit gegangen, weil die Leistung leicht unkenntlich wird, die von der auf die Religion spezialisierten Institution zu erwarten ist. Diese Leistung nämlich, die alltagsweltliche Symbolisierung und Ritualisierung des Übergangs von einem Ort zum anderen, von einer Zeit zur anderen, von einem Menschen zum anderen gerade nicht nur aufzunehmen, sondern eben auch tieferzulegen, aufzuheben in den von alltagsweltlichen Übergängen zugleich distanzierenden, umgreifenden, letzten Sinnzusammenhang, der damit gesetzt ist, daß Menschen im Namen Gottes des Allmächtigen, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes zusammenkommen.

Kritische Gesellschaftsdistanz also ist mit der christlichen Religion in dem ihr spezifischen Sinn gesetzt, eine kritische Gesellschaftsdistanz, die die Übergänge in der Welt nicht nur rituell begehbar macht und durch Symbolisierung und Ritualisierung entschärft, sondern immer auch den Bruch akzentuiert, den solche Übergänge jeweils bedeuten, die Möglichkeit, daß es anders werden kann, die Chance des Unabgeholtenen, der uneingeholten Verheißung von Sinn²⁷. Wo die Ermöglichung solcher Gesellschaftsdistanz durch Religion deutlich wird, da zeigt sich auch, daß die Kirche bei aller Konkurrenz, in die sie zu anderen religiös besetzten Vergesellschaftungsformen hineingeraten ist, doch kein Verein bloß neben anderen ist. Indem sie den religiösen Sinnzusammenhang auf seine welt-distanzierende Unbedingtheitsdimension, auf die Verheißung

der uns einholenden Gegenwart des welttranszendenten Gottes hin tiefer legt, wehrt sie der Absolutsetzung jeder Form der Vergesellschaftung, der Gruppenbildung, des sozialen Zugehörigkeitsverhältnisses, der ästhetischen Weltsicht, der politischen Einstellung und Bindung. So ist dann die Kirche kein Verein bloß neben anderen, sondern diejenige Institution, der das Vermögen zukommt, dazwischen zu treten, Mittler zu sein zwischen den Gruppen, Vereinen, sozialen Schichten, ästhetischen Milieus und politischen Überzeugungen. Sie ist diejenige Institution, die einzelne und Gruppen in ihrem Recht auf Selbstbestimmung anerkennt und sie zugleich vor neurotischer Selbstabschließung und totalitärer Anmaßung bewahrt. Sie sieht den Einzelfall, kann im Einzelfall »Asyl« gewähren und so den Rechtsstaat unter Umständen vor Unmenschlichkeit bewahren²⁸. Sie vermittelt das Bewußtsein der Grenze. Im Blick auf die Gesellschaft. Sie läßt die Gesellschaft als verbesserliche wahrnehmen. Und im Blick auf das Selbstbewußtsein des Einzelnen. Sie läßt die eigene Freiheit an der des anderen ihre Grenze finden, weil sie die Freiheit als das Geschenk Gottes für alle Menschen erkennen läßt.

So bewährt sich die Kirche drittens als Ort zur religiösen Klärung und Stärkung individueller Lebensgewißheit. Was für die Verarbeitung biographischer Erfahrung und die Gestaltung unserer Sozialbeziehungen gilt, gilt erst recht für die großen Übergänge ins Jenseits der Erfahrung, gilt für die Verarbeitung unserer Endlichkeitserfahrung. Auch was deren sinnhafte Bewältigung anlangt, hat die Kirche nicht mehr das Monopol, der Ort religiöser Deutungskultur zu sein, muß sie sich in einer Konkurrenzsituation behaupten, das heißt auf Nachfrage reagieren und doch auch auf spezifische Weise tun, was genau ihre Sache ist.

Große Transzendenzerfahrungen sind Erfahrungen, in denen die Unverfügbarkeit des Gegebenseins des Lebens überhaupt, seine Endlichkeit bewußt wird, Grenzerfahrungen, in denen das Uneingelöstsein des Sinnes sich aufdrängt und die Sehnsucht nach Erlösung. Geburt und Tod, Krankheit, Katastrophen- und Glückserfahrungen. Alle Erfahrungen also, in denen sich und durch die hindurch sich radikal die Frage nach dem Sinn des Sinnes welthaften Daseins stellt. Auch was diese großen Transzendenzen anbelangt, ist es so, daß die Kirche mit einer konkurrierenden religiösen Selbstdeutungskultur zu rechnen hat. Auf einem esoterischen Buchmarkt, der sich der verschiedensten Unsterblichkeits- und Wiedergeburtspantasien annimmt, in einer Musikszene, die ekstatische Erfahrungen machen läßt, in einer Drogenszene, die in andere Welten entführt. Auch hier steht die Kirche vor der Aufgabe, nicht der abstrakten Negation solcher Sinndeutungsproduktivität.

Die Kirche muß die Suche der Menschen nach religiöser Initiation, nach dem Aufbau der inneren Welt aufnehmen und tieferlegen. Sie muß am Taufstein und an den Gräbern, bei der Begleitung ins Erwachsenenleben und am Traualtar von Gott reden, als dem, in dem die Anerkennung des leistungslosen Selbstwertes menschlichen Lebens inmitten der von diesem zu achtenden Würde alles Kreatürlichen unbedingt beschlossen liegt. Sagen muß sie, daß Gott jeden Menschen in Jesus Christus auf ewig erwählt, zum Leben bestimmt, bei seinem Namen genannt hat, was es auch immer um die faktizitäre Unergründlichkeit seines endlichen, begrenzten, gefährdeten, verfehlten Daseins sein mag. In dieser Theologie der Rechtfertigung liegt ihre religiöse Deutungsleistung²⁹. Deren Ausarbeitung ermöglicht in der Unterscheidung von Gesetz (dessen, was Gott von uns will) und Evangelium (dessen, was er uns angesichts unseres Versagens vorbehaltlos schenkt) die Aufnahme alltagsweltlich verfaßter religiöser Sinndeutungen, wie deren spezifische Konturierung, Kritik und Vertiefung. Immer geht es darum, nicht nur die

bestimmten, biblisch und dogmatisch überlieferten Inhalte christlichen Glaubens zu vermitteln, sondern den lebensweltlich verankerten religiösen Selbstdeutungen der Menschen mit diesen Inhalten eine Sprache zu geben, mit der sie sich tragfähiger über sich selber verständigen können. Das heißt nicht, daß die religiöse Deutung und die Erfahrungen, die man real mit ihr macht, zur Deckung müßten gebracht werden können. Im Gegenteil. Die Tragfähigkeit christlich-religiöser – durch das Kreuz Jesu gezeichneter – Rede in der Kirche wird gerade darin bestehen, daß sie das Unabgegoldene, Uneingelöste erkennen läßt, daß sie die Wirklichkeit nicht überhöht und verklärt, sondern sich als offenes, hoffnungweckendes Versprechen über das zerrissene Leben jedes Menschen und die zerfallende Welt legt.

Dieses Versprechen gilt schließlich auch der Kirche selber. Und so liegt dann ihre Zukunft zuletzt nicht in unserer, sondern in Gottes Hand. Weil die Kirche dies weiß, braucht sie um sich selbst, um ihre eigene Stabilität aber auch nicht auf krampfhaft Weise besorgt zu sein. Weil sie dies weiß, kann sie den Menschen nachgeben und sich für sie öffnen: als Ort, an dem ihre Lebensinteressen zur Klärung kommen können; als Ort, an dem sie in heilsame Distanz zu sich selber und den Mächten dieser Welt geraten; als Ort, an dem sie auch noch in ihren Verletzungen und Verfehlungen, ja in der Nacht des Todes den unendlichen Trost des Evangeliums hören.

Prof. Dr. Wilhelm Gräß
Ruhr-Universität Bochum
Evangelische Theologie
Postfach 10 21 48 – 44780 Bochum

Abstract

The author starts from the basic insight that the churches in Germany find themselves more and more in a situation of religious competition. Instead of talking about the ruin of religion one has to think about the crisis of concept and practice of the »Volkskirche«. The article tries to show how the »Volkskirche« could find a new way to the religion of the people. Therefore it needs great efforts for a re-staging of the Christian culture and symbols. People need also the feeling of a deeper understanding of their own life concepts including the religious aspects within the church.

Anmerkungen

- * Antrittsvorlesung an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum am 7. 6. 1994.
1. *Studien- und Planungsgruppe der EKD* (Hg.): Fremde Heimat Kirche. Ansichten ihrer Mitglieder. Erste Ergebnisse der 3. EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft, Hannover 1993, 7.
 2. Vgl. *G. Schmid*: Im Dschungel der neuen Religiosität. Esoterik, östliche Mystik. Sekten, Islam, Fundamentalismus, Volkskirchen, 2. Auflage 1993; *J. Sudbrack*: Neue Religiosität – Herausforderung für die Christen, Mainz 1990.
 3. AaO. 12–14.
 4. Was damit des näheren gemeint ist, ist etwa aus dem »Arbeitsbuch zur Ekklesiologie« zu ersehen, hg. von *E. Mechels* und *M. Weinreich*: Die Kirche im Wort, Neukirchen 1992.
 5. Zum verbreiteten Vorwurf, daß die Kirche, in dem sie sich auf den Markt begibt, lediglich sich anpassend – somit immer schon zu spät kommend –, gesellschaftlichen Differenzierungsprozessen hinterherläuft, vgl. *M. Welker*: Kirche ohne Kurs? Aus Anlaß der EKD-Studie »Christsein gestalten«, Neukirchen-Vluyn 1987, 79 ff. Ebenso mit

- religionskritischer Spitze gegen den in der Kirche eingerichteten »Markt der Möglichkeiten« *Ch. Türcke*: Religion, in: dersb. *Kassensturz. Zur Lage der Theologie*, Frankfurt/M. 1992, 276–37.
6. Das hat *Peter L. Berger* überzeugend auf der EKD-Synode am 8. 11. 1993 deutlich gemacht, »Pluralistische Angebote: Kirche auf dem Markt?«, in: epd-Dokumentation vom 29. 11. 1993 (51/93), 35–44; vgl. *P. L. Berger*: *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft* (1979), Frankfurt/M. 1980.
 7. Vgl. *M. Kroeger*: Profile und Vollzüge religiösen Verhaltens unter den Bedingungen von Modernität, in: *H. May/K. Lorenz* (Hg.): *Moderne und Religion. Geistliche und strukturelle Folgen der Säkularisierung für die Kirche*. Loccumer Protokolle 26/1986, 31–57. Daß diese Unterscheidung von den Menschen gerade auch im Interesse der Selbstständigkeit für die religiöse Deutung ihrer Lebensverhältnisse, die nicht eo ipso die der Institution Kirche sind, gemacht wird, hebt *J. Matthes* hervor, Unbestimmtheit: Ein konstitutives Merkmal der Volkskirche? Anmerkungen zu einem Thema der Diskussion um die EKD-Mitgliedschaftsstudien 1972 und 1982, in: ders. (Hg.): *Kirchenmitgliedschaft im Wandel. Untersuchungen zur Realität der Volkskirche. Beiträge zur 2. EKD-Umfrage »Was wird aus der Kirche?«*, Gütersloh 1990, 145–162.
 8. Text und Melodie *M. G. Schneider*, in: *Mein Liederbuch für heute und morgen*. tvd-Verlag, Düsseldorf.
 9. Vgl. etwa die aus narrativen Interviews entnommenen Aussagen von Studierenden über »Religion« einerseits und »Kirche« andererseits in der EKD-Studie, *Der Dienst der Evangelischen Kirche an der Hochschule*, Gütersloh 1991, 106–140 und 140–180.
 10. Vgl. *E. Hirsch*: Der Streit um den Kirchenbegriff, in: ders.: *Geschichte der neuern evangelischen Theologie*, Bd. V, 4. Aufl., Gütersloh 1968, 145–231; *T. Rendtorff*: *Kirche und Theologie. Die systematische Funktion des Kirchenbegriffs in der neueren Theologie*, 2. Aufl., Gütersloh 1970.
 11. Zu der hier allzu knapp dargestellten Religionstheorie Schleiermachers vgl. *J. Dierken*: Das zwiefältige Absolute – die irreduzible Differenz von Frömmigkeit und Reflexion im Denken Friedrich Schleiermachers, in: *ZNTnG* 1/1994, 17–46.
 12. Vgl. *A. Feige*: Vom Schicksal zur Wahl. Postmoderne Individualisierungsprozesse als Problem für eine institutionalisierte Religionspraxis. In: *PTh* 83/1994, 93–109.
 13. Vgl. *V. Drehsen*: *Wie religionsfähig ist die Volkskirche?* Gütersloh 1994.
 14. So der Schlußabschnitt bei *H. Barz*: Postmoderne Religion. Die junge Generation in den Alten Bundesländern. Teil 2 des Forschungsberichtes »Jugend und Religion« im Auftrag der aej. Opladen 1992, 247–267.
 15. Zur Unterscheidung kleiner, mittlerer und großer Transzendenzen auf der Basis eines struktur-funktionalen Religionsbegriffs vgl. *Th. Luckmann*: *Die unsichtbare Religion* (1967), Frankfurt/M. 1991; ders.: *Social Reconstruction of Transcendence*, in: *Secularization and religion. The persisting tension*, Acts of the XIXth international conference of the sociology of religion, Lausanne 1987, 23–31; *A. Schütz/Th. Luckmann*: *Strukturen der Lebenswelt* (1952). 2 Bde. Bd. 1, Frankfurt/M. 1979, Bd. 2, 1983.
 16. Vgl. *Th. Rentsch*: Thesen zur Kritik der religiösen Vernunft, in: *W. Oelmüller*: *Wiederkehr von Religion? Perspektiven, Argumente, Fragen*. Paderborn/München/Wien/Zürich 1984, 93–109.
 17. Z. B. Angeregt durch *A. Greely*: *Religion in der Popkultur. Musik, Film und Roman*, Graz/Wien/Köln 1993.
 18. Vgl. *T. Rendtorff*: *Theologische Probleme der Volkskirche*, in: *W. Lohff/L. Mohaupt* (Hg.): *Volkskirche, Kirche der Zukunft?*, Hamburg 1977, 104–131.
 19. Vgl. *W. Gräß*: *Libérale Theologie als Theorie volkscirchlichen Handelns*. In: *F. W. Graf* (Hg.): *Libérale Theologie. Eine Ortsbestimmung. Troeltsch-Studien Bd. 7*. Gütersloh 1993, 127–148.
 20. Vgl. *E. Herms*: *Religion und Organisation. Die gesamtgesellschaftliche Organisation von Kirche aus der Sicht der evangelischen Theologie*. In: *Ders.: Erfahrbare Kirche. Beiträge zur Ekklesiologie*. Tübingen 1990, 49–79.
 21. *U. Beck*: *Die Erfindung des Politischen. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung*. Frankfurt/M. 1993, 156.
 22. Vgl. *W. Gräß*: *Kirche als Ort religiöser Deutungskultur. Erwägungen zum Zusammenhang von Kirche, Religion und individueller Lebensgeschichte*. In: *U. Barth/W. Gräß* (Hg.): *Gott im Selbstbewußtsein der Moderne. Zum neuzeitlichen Begriff der Religion*. Gütersloh 1993, 222–239.
 23. Vgl. die in diese Richtung gehenden Überlegungen von *H. Deuser*: *Religiöse Bildung: Zur Situation des Protestantismus*. In: *Ders.: Gott: Geist und Natur. Theologische Konsequenzen aus Charles S. Peirce' Religionsphilosophie*. Berlin/New York 1993, 199–226; *H.-G. Heimbrock*: *Gottesdienst: Spielraum des Lebens. Sozial- und kulturwissenschaftliche Analysen zum Ritual im praktisch-theologischen Interesse*. Kampen/Weinheim 1993; *G. M. Martin*: *Ausverkauf oder armes Theater. Unser Kultus im Kontext gegenwärtiger Kultur*, in: *ZGP* 8, 1990, 31 ff.
 24. In Anlehnung an die Luckmann'sche Unterscheidung von kleinen, mittleren und großen Transzendenzen (vgl. Anm. 15) will ich deshalb im Folgenden von einer religiösen Deutungs- und Verhaltenspraxis der Menschen ausgehen, die einerseits in das Sinngefüge ihrer Alltagswelt immer schon eingebunden ist, andererseits von der Kirche als der auf die religiöse Sinnarbeit in einem geprägten Gehalt spezialisierten Institution aufgenommen, konturiert und tiefergreifend über sich selbst verständigt werden kann. Geleitet ist dieses Vorgehen von der Auffassung, daß die für

- als der auf die religiöse Sinnarbeit in einem geprägten Gehalt spezialisierten Institution aufgenommen, konturiert und tiefgreifend über sich selbst verständigt werden kann. Geleitet ist dieses Vorgehen von der Auffassung, daß die für die abendländische Geschichte des Christentums kennzeichnende Verkirchlichung der Religion diese in Distanz zur Biographie und dem Alltagsleben der Menschen gebracht hat, wo aber gleichwohl religiöse Sinnintegration geschieht, allerdings vielfach labil und subjektivistisch, deshalb doch auf institutionelle Außenstützung angewiesen. Statt in normativ-doktrinaler Absicht die christentumsgeschichtlich eingespielte Verkirchlichung der Religion weiter zu betreiben, ist die Kirche praktisch-theologisch heute danach gefragt, inwieweit es ihr in ihrer institutionell-organisatorischen Sozialgestalt gelingt, ein nicht inhaltsleerer, sondern die Symbolgehalte des christlichen Glaubens durch Tradierung präsent haltender Referenzmaßnahmen für die den Menschen in ihrer biographischen und alltagsweltlichen Sinnintegration immer schon zu unterstellende religiöse Selbstdeutungskompetenz zu sein.
25. Zu dieser Unterscheidung zwischen »primären« und »sekundären« Institutionen vgl. *Th. Luckmann: Die unsichtbare Religion*, aaO., 117–150.
 26. Vgl. *K.-F. Daiber: Alltagssynkretismus und dogmatische Tradition. Zur religiösen Kultur unserer Gesellschaft und einiger Defizite im protestantischen Glauben*. In: *W. Greive/R. Niemann* (Hg.): *Neu glauben? Religionsvielfalt und neue religiöse Strömungen als Herausforderung an das Christentum*, Gütersloh 1990, 101–113.
 27. Vgl. *H. E. Bahr: Religion 1, Religion 2. – Zur Doppelfunktion religiöser Sinnvergewisserung in der Gesellschaft*, in: *WPKG 63/1974*, 280 ff.; *H. Luther: Religion und Weltabstand*, in: *ders.: Religion und Alltag. Bausteine zu einer praktischen Theologie des Subjekts*. Stuttgart 1992, 22–29.
 28. In dieser Formulierung ist – um nicht mißverstanden zu werden – mitgesetzt, daß das »Kirchenasyl« nicht im Sinne der Behauptung eines rechtsfreien Raumes verstanden werden will, sondern gerade daraufhin, die Kirche – und das sind dann eben auch die als Richter fungierenden Christenmenschen – als Instanz der Pflege einer Rechtskultur erkennbar zu machen, die die Subjekthaftigkeit der Person auch dann noch achtet, wenn sie diese um der Gleichbehandlung willen als einen austauschbaren Fall unter allgemein geltenden Gesetzen behandelt. Die christlich-religiös begründete Achtung vor der Subjekthaftigkeit der Person schärft die Gewissen dahingehend, im Zweifelsfall – sofern also die Informationslage über den Einzelfall strittig ist –, auf der erneuten rechtlichen Prüfung des Einzelfalls zu bestehen – auch unter Umständen mit Inkaufnahme einer Rechtsverletzung und der damit verbundenen strafrechtlichen Folgen.
 29. Vgl. dazu des näheren meine Aufsätze: *Vf.: Rechtfertigung von Lebensgeschichten Erwägungen zu einer theologischen Theorie der kirchlichen Amtshandlungen*, in: *PTh 76/1987*, 21–38; *ders.: »... Laßt die Toten ihre Toten begraben.« Überlegungen zu einer zeitgenössischen Begräbnishomiletik*, in: *PTh 83/1994*, 180–198.