

1. Grundlagen: Gesprächskompetenz und christliche Praxis

1.1 Krisen, Chancen, Visionen: Die aktuelle Situation der Kirche

Urs Baumann

Achten wir darauf, wie heute über die Lage von Gesellschaft und Kirche geredet wird, fällt sofort auf: Die Zeitwirklichkeit, in der wir leben, kann durchaus unterschiedlich wahrgenommen werden. Schwarzer Pessimismus und euphorischer New-Age-Optimismus, Zukunftsangst und Aufbruchstimmung bilden oft einen seltsam schroffen Gegensatz. Dazwischen erklingt mit vielen Zwischentönen das Moderato der Vorsichtigen und differenzierter Denkenden. Was die einen als Dekadenzerscheinung empfinden, sind für andere die Geburtswehen einer neuen, besseren Welt. Ähnlich verhält es sich beim Thema Kirche. Auch hier: auf der einen Seite das Klagegedicht vom Untergang des christlichen Abendlandes, vom Ende der Volkskirche, das deprimierende Szenario einer allgemeinen Orientierungskrise, des Werteverlusts, der »Tradierungskrise des Glaubens«³, der ermüdende Refrain der kirchlichen Warnungen vor Konsumismus, Sexismus, Hedonismus, Egoismus oder wie die einschlägigen Begriffe immer lauten, auf der anderen Seite die Erwartung einer neuen Kultur der Toleranz und Gleichberechtigung, der Solidarität, Partnerschaftlichkeit und des Friedens von Mensch und Natur.

Die kurze Charakteristik mag genügen, um sich von der *Notwendigkeit einer differenzierten Krisenwahrnehmung* zu überzeugen. In der Tat: Wir leben in einer von Krisen geschüttelten Welt, und es würde niemandem helfen, die ökonomische, ökologische und soziale Krise zu bagatellisieren, in der sich die menschliche Zivilisation weltweit befindet. Niemand wird bestreiten, daß viele Menschen jeden Alters oft unter Gefühlen existentieller Verunsicherung, der Ratlosigkeit und Orientierungslosigkeit leiden und daß es – religiös gesehen – tatsächlich so etwas wie eine Sinnkrise gibt, was die Bestimmung des menschlichen Daseins und die weitere Zukunft der Menschheit angeht. Daß außerdem Kirche und Christentum sich in einem kritischen Zustand befinden,

³ Vgl. etwa E. Feifel, W. Kasper (Hg.), *Tradierungskrise des Glaubens* (München 1987).

ist nachgerade zum Gemeinplatz geworden. *Krise* bedeutet in allen diesen Zusammenhängen: Wir befinden uns in einer Zeit entscheidender Umbrüche; alle Lebensbereiche sind davon betroffen, und deshalb verändert sich auch unser Verhältnis zu Religion und Glaube. Mit diesem religiösen Wandel müssen wir uns deshalb jetzt zuerst auseinandersetzen.

1.1.1 Wandel in den Ausdrucksformen von Religion

Die Symptome sind überdeutlich: Vertrauensverlust und Infragestellung der Kompetenz der Kirchen, Rückgang des Gottesdienstbesuchs, Auszug der Religiosität aus den kirchlichen Institutionen, Zuwendung zu außerchristlichen religiösen oder esoterischen Ideen und Praktiken, eine steigende Zahl von Kirchaustritten, überforderte, resignierte, religiös und psychisch ausgebrannte Seelsorger. Die Erfahrung vieler Christen und Christinnen mit Kirche und Glaube ist heute vielfach geprägt von Gefühlen des Unverständnisses, der Frustration und nicht selten auch der unverhohlenen Ablehnung:

Da sind zum einen die Männer und Frauen, Eltern und Alleinstehende, Junge und Alte, die mit manchen Äußerungen der Kirchenleitung nicht einverstanden sind, und die oft auch mit den Angeboten der Ortsgemeinde wenig anzufangen wissen. Weder die Aktivitäten der Ortsgemeinde noch die Aussagen der Kirchenleitungen sprechen sie an: Was dort gesagt oder getan wird, ist für sie weit entfernt und zu fremd im Vergleich zum alltäglichen Leben.

Da sind zum anderen die aktiven Christen in den Ortsgemeinden, Männer und Frauen, Eltern und Singles, Junge und Alte, die sich engagieren und viel Zeit und Energie investieren, um lebendige Gemeinde für alle zu verwirklichen. Ihr Einsatz mündet nicht selten in Enttäuschung und Resignation, wenn ihr Angebot bei denen, die sie erreichen wollen, nicht die erhoffte Resonanz findet.

Und da sind schließlich die Priester, Diakone und Pastoren, Pastoralreferentinnen und Gemeindeferenten, Religionslehrerinnen und Religionslehrer und all die anderen hauptamtlichen Männer und Frauen, die sich im Rahmen ihrer Arbeit um ein ansprechendes religiöses Angebot bemühen und dabei häufig auf Desinteresse, manchmal sogar Ablehnung stoßen und die darüber oft noch mit Vorurteilen gegen ihre Arbeit zu kämpfen haben, die sie zusätzlich Zeit und Nerven kosten.

Auch diese kirchlichen Krisenphänomene sind sehr ernst zu nehmen. Dennoch: Es trägt wenig zur Lösung bei, wenn wir nur wie gebannt auf die

Krisensymptome starren. In der Tat ist der Trend weit verbreitet, Krisen – gesellschaftliche und kirchliche – einseitig als Katastrophen oder Zusammenbrüche zu verstehen und die neuen Chancen und kreativen Möglichkeiten, die sie eröffnen, zu übersehen. Die Folge ist ein rückwärtsgewandter Konservatismus »der guten alten Zeit«, der nicht bemerkt, daß diese »gute alte Zeit« mit ihren autoritären sozialen und religiösen Regelmechanismen ja deswegen vergangen ist, weil sie eben so gut nun auch wieder nicht war. Und – Hand aufs Herz – wer wollte denn trotz aller Nöte und Ängste auf den sozialen Wandel, den enormen Zugewinn an persönlicher Freiheit, religiöser Toleranz und Lebensqualität wieder verzichten? Was also heute nottut, ist ein ausgeglichenes, gegenwarts- und wirklichkeitsbezogenes, nämlich *zukunftsbereitetes Verhältnis* zu den sozialen und religiösen Gegebenheiten unserer Epoche.

Dies ist denn auch der Grund, weshalb unsere Einschätzung der kirchlichen Situation der einseitig negativen *Krisenwahrnehmung*, die für viele offizielle Texte der Amtskirche geradezu charakteristisch ist, nicht folgt. In solchen Texten findet sich immer wieder die Tendenz, die innere Krise der Kirche nach außen, in die Gesellschaft zu verlagern. Sie sprechen dann etwa von »Säkularisierung«⁴ (»Verweltlichung«) und »Sittenverfall« in der modernen Gesellschaft, welche die Menschen unempfänglich machten für das Angebot der Kirche. In kirchlicher Perspektive ist diese Mißachtung des religiösen Orientierungsmonopols der Kirche der eigentliche Grund für das überall in der Gesellschaft vermutete Leiden an geistiger und spiritueller *Orientierungslosigkeit*. Die Tatsachen sprechen allerdings eine andere Sprache. Nämlich: Eine immer größere Zahl von Kirchengliedern lehnt einfach den autoritären Ton und den starren Dogmatismus zumal des katholischen Lehramtes ab. Und: Mit ihrem problematischen Standpunkt in Fragen der Sexualmoral, der Partnerschaft, Ehe und Ehescheidung, der Abtreibung, des Zölibats, der Gleichberechtigung der Frauen in der Kirche – um nur einige Streitpunkte zu nennen – hat sich die Kirche in weiten Kreisen das Image uneinsichtiger Rückständigkeit eingehandelt.⁵

⁴ Zur kurzen Information über den Säkularisierungsbegriff vgl. u. a. F. X. Kaufmann, Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums (Freiburg-Basel-Wien 1979) 100–104 und K. Gabriel, Nachchristliche Gesellschaft heute! Christentum und Kirche vor der entfalteten Moderne, in: *Diakonia* 19 (1988) 27–34.

⁵ Zu den religionssoziologischen Sachverhalten vgl. u. a. H. Barz, Religion ohne Institution? (Opladen 1992); *Ders.*, Postmoderne Religion (Opladen 1992); *Institut für Demoskopie Allensbach*, Vertrauenskrise in der Kirche? Eine Repräsentativerhebung zur Kirchenbindung und -kritik – vertraulich! (Allensbach 1989); *Jede(r) ein Sonderfall?*

Tatsache ist: Das Etikett ›Orientierungslosigkeit‹, das ja unausgesprochen voraussetzt, wer sich vom Christentum verabschiede, müsse jede Orientierung verlieren, trifft die gesellschaftliche Realität nur zum Teil. In Wirklichkeit bietet die Gegenwartsgesellschaft geradezu im Überfluß Möglichkeiten, sich außerhalb oder jenseits des Christentums religiös, ethisch und weltanschaulich zu orientieren. Nicht zuletzt hat ja die Unfähigkeit der Kirchen selbst, ihre Sache zeitnah und angemessen zu vermitteln, dazu geführt, daß viele sich heute tatsächlich *anders orientieren*. Religionssoziologische Umfragen der letzten Jahre stimmen zumindest im Ergebnis überein:

»daß Vorstellungen einer zunehmenden Irreligiosität – oft ›Säkularisierung‹ genannt – durch ein differenzierteres Bild zu ersetzen sind: Nach wie vor spielt die christliche Tradition als Bezugspunkt religiöser Orientierung eine wichtige Rolle. Andere Quellen religiöser Inspiration treten jedoch zunehmend ins Bewußtsein. Beobachten läßt sich nicht ein Religionsverfall, sondern ein Wandel in den Ausdrucksformen von Religion.«⁶

Ähnlich verhält es sich mit der Frage der ethischen Werte und der religiösen Tradition. Der totale Werteverlust ist ein Mythos. Richtig ist, daß sich ein *Wertewandel* vollzieht, in dessen Folge in der Tat manche ›traditionellen‹ Werte (etwa im Sexualbereich!) relativiert werden, während andere Werte wie Treue und Ehrlichkeit in Beziehungen oder die Umweltverantwortung eine gegenüber früher unvergleichlich höhere Wertstellung gewonnen haben.⁷ Falsch ist es ebenso, einseitig von Traditionsverlusten zu reden, aber zu übersehen, daß heute in erheblichem Maße vielfältige neue religiöse *Traditionsbildungen* geschehen – allerdings häufiger im außerchristlichen Umfeld als innerhalb der traditionellen Kirchen. Eine Reform oder »Revitalisierung« des Christentums – dieser Begriff ersetzt heute manchmal das kirchlich belastete Wort »Evangelisierung« beziehungsweise »Neuevangelisierung« – ist unseres

Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung, hg. v. A. Dubach, R. J. Campiche (Zürich, Basel 21993); N. Martin, Familie und Religion. Ergebnisse einer EMNID-Spezialbefragung (Paderborn-München-Wien-Zürich 1981); »Religion«. Eine Erhebung, durchgeführt im Auftrag der SCHWEIZER ILLUSTRierten, Zürich, von LINK Institut für Markt- und Sozialforschung (Luzern 1989).

⁶ *Jede(r) ein Sonderfall?*, siehe rückseitigen Klappentext.

⁷ Interessant sind in diesem Zusammenhang die Ergebnisse der bereits erwähnten Studie von H. Barz wie auch eine in Stuttgart Ost durchgeführte Kontrolluntersuchung von M. Reuter, S. Schumacher, Abschlußbericht »Sinn und Werteorientierung Jugendlicher in Stuttgart-Ost« (Tübingen 1993, unveröffentlicht). Beide Untersuchungen bestätigen diese Beobachtung gerade bei jungen Menschen eindrücklich.

Erachtens nur möglich, wenn die Kirche/die Kirchen ernst damit machen, daß Kirchenmitgliedschaft und Zugehörigkeit zum christlichen Glauben nach 15 Jahrhunderten Volkskirche wieder zu einer *Sache individueller Wahl* geworden ist. In stärkerem Maße sogar als in der vorkonstantinischen Kirche. Denn weit mehr als damals muß davon ausgegangen werden:

»Die Vorgaben der Kirchen – Glaubenslehren, moralische Anweisungen – werden heute nur noch *nach Maßgabe der eigenen Überzeugung* übernommen. Dadurch hat sich die Rolle der Kirchen in unserer Gesellschaft verändert. Verändert hat sich aber auch die Bedeutung der Religion für die Menschen. Am offensichtlichsten manifestiert sich die Individualisierung in der Pluralisierung der religiösen Lebensformen auf Kosten geteilter religiöser Überzeugungen in den Großkirchen. Je mehr die Menschen die Wahl haben, desto unterschiedlicher fällt sie aus. Die überkommenen konfessionellen Unterschiede werden von neuen Unterschieden im Sinne religiöser Milieus überlagert.«⁸

Wenn religiös betrachtet tatsächlich »*Jede(r) ein Sonderfall*« ist – so der als Frage formulierte Titel der eben zitierten Untersuchung –, dann muß anders und jedenfalls nicht im Befehlston früherer Glaubenseinrede über Religion gesprochen werden. Glauben läßt sich nicht mehr gebieten, Rechtgläubigkeit nicht schulmeisterlich verordnen, sondern allenfalls als konstruktive Lebensmöglichkeit anbieten und argumentativ entfalten. Wird diese Regel mißachtet, kommt es zu *Kommunikationsstörungen*. Seelsorgliche Gespräche enden frustrierend für beide Seiten, Gemeindeinitiativen scheitern, weil die Angesprochenen sich gegängelt fühlen, alternative Formen christlicher Glaubenspraxis und offener Kirchlichkeit können sich nicht entwickeln, weil die veränderte Rolle, welche die Religion im Leben des einzelnen und der Gesellschaft heute spielt, nicht als Chance erkannt wird.

Deshalb ist es hilfreicher, davon auszugehen, daß die allenthalben beklagte religiöse Krise eine zwar so vielleicht nicht erwartete, aber durchaus logische Konsequenz dessen ist, was seit Jahren gerne als »*mündiges Christsein*« gefordert wird und sich jetzt eben auf der individuellen Ebene der Glaubensentwicklung wie auch auf der kollektiven Ebene der Gemeindeentwicklung durchsetzt. Auf den ersten Blick mag diese Aussage provozieren: Fallen denn nicht Gemeinden auseinander, vegetieren dahin ohne echtes Gemeindeleben? Hat sich nicht überall der Trend durchgesetzt, kirchliche und staatliche Dienstleistungen als unverbindliche Konsumangebote zu betrachten, die man

⁸ *Jede(r) ein Sonderfall*, ebd.

distanziert und geschäftsmäßig in Anspruch nimmt, ohne sich verpflichtet zu fühlen oder gar mit der anbietenden Institution zu identifizieren?

Stichwort Sakramente: Taufe, Erstkommunion, Konfirmation, Heirat erfreuen sich zwar weiterhin großer gesellschaftlicher Akzeptanz, aber für die meisten ergeben sich daraus heute kaum weitergehende religiöse Konsequenzen. Die kirchliche Umrahmung wichtiger familiärer Anlässe hat für eine wachsende Zahl tatsächlich eher eine ästhetische denn religiöse Bedeutung; die religiöse Feier wird mit anderen Worten zum religiösen Beiwerk konventioneller Festlichkeit. Dafür ist man sogar bereit, die mehrstündige Vorbereitung im Vorfeld in Kauf zu nehmen. Die Feier selbst läßt sich dann als videorechte Selbstinszenierung gestalten, doch mit dem Fest ist der Kontakt zur Kirche häufig auch schon wieder beendet.

Stichwort Jugendarbeit: Klagen nicht Jugendliche häufig über fehlende Angebote für ihre Freizeitgestaltung? Richtet dann die Ortsgemeinde Jugendclubs, Schülertreffs, Diskos oder Teestuben ein, erlahmt schon nach kurzer Zeit das Interesse wieder: Es ist eben gerade nicht mehr ›cool‹, dorthin zu gehen – und andere Angebote werden gesucht. Feste Angebote werden oftmals genauso gemieden wie offene Angebote.

Stichwort kirchliche Verlautbarungen: Sie haben nur noch bei einem geringen Teil der Gläubigen wirklich den Stellenwert, den sie eigentlich haben sollten. Dabei liegt dies häufig nicht einmal am Inhalt der Aussagen, sondern daran, was der Empfänger letztlich aus dieser Information macht.

Wer denkt an solche Entwicklungen, wenn das Stichwort vom ›mündigen Christen‹ fällt? Doch mündiges Christsein ist *keine gradlinige Entwicklung* aus dem, was schon immer da war. Sie kann in selbstgewählter Autonomie eben auch den abgesteckten Rahmen traditioneller Orthodoxie verlassen. Wer glaubte, daß die Mündigkeit in Sachen Religiosität bedeute, daß die Menschen jetzt selbständig die alte Glaubenshaltung und die traditionellen Glaubensformen freiwillig weiter übernehmen und praktizieren, die bisher von der Kirche autoritär verordnet wurden, sieht sich natürlich enttäuscht. Wer mündiges Christsein lediglich als das verlängerte Praktizieren dessen, was schon immer gesagt und getan wurde, verstehen wollte – jetzt nur selbständig und ohne unmittelbare institutionelle Aufsicht –, hat den Faktor Mündigkeit gewaltig unterschätzt. Mündigkeit in Sachen Religiosität zeigt sich statt dessen als ein *autonomes Denken, Entscheiden und Handeln*. Und so kommen religiöse Gruppen, Praktiken und Einstellungen zu Tage, die, weil autonom, auch ganz anders sein können als erwartet.

Dabei ist diese Form der *Selbstorganisation und Autonomie* keinesfalls mit einer kirchenfeindlichen Einstellung zu verwechseln. Alternative religiöse

Formen stellen vielmehr eher eine Erweiterung des kirchenreligiösen Spektrums durch Elemente anderer Religionen und esoterischer Weltansichten dar. Der Kirche wird sehr wohl noch eine Relevanz für die eigene Suche nach Orientierung zugestanden. Doch haben ihre Vorgaben wie die Vorgaben der meisten Institutionen ihre fraglose Geltung und ihren Vorrang verloren. Kirche muß deshalb heute eine Bewährungsprobe bestehen, sie ist mit anderen Worten in einen Prozeß involviert, in dem sie ihre Botschaft in Konkurrenz mit einer ungeheuren Vielfalt gleichberechtigter Informationen weitergeben muß und wo sie sich täglich neu darum bemühen muß, ihre Adressaten zu erreichen.

Unser Anliegen ist es, die positiven Aspekte der gegenwärtigen Situation von Kirche und Gesellschaft wahrzunehmen und herauszuarbeiten. Wir wollen mit anderen Worten *Ressourcen und Möglichkeiten* erkunden und fruchtbar machen, die uns heute zur Verfügung stehen, um das Anliegen der Guten Nachricht Jesu unter den Bedingungen heutigen Lebens und heutiger Religiosität zur Sprache zu bringen und lebendig zu verwirklichen. Betrachten wir die Situation des Christentums nicht aus dem Blickwinkel der religiösen Defizite, sondern der vorhandenen Ressourcen beziehungsweise Ansatzmöglichkeiten, aus denen im Sinne einer neuen Weise, die Gute Nachricht Jesu zu leben, geschöpft werden könnte, werden wir uns erst des Reichtums bewußt, den unsere Gesellschaft sich nicht nur materiell, sondern auch spirituell erarbeitet hat.

Haben Menschen sich jemals so frei, so intensiv und neugierig auf religiöse Sinnangebote eingelassen, wie sie es heute – und sei es noch so dilettantisch – tun, ja tun müssen in einer Gesellschaft, in der Religions- und Gedankenfreiheit zu den unaufgebbaren Gütern des Grundgesetzes gehören? Welche Chance für das Christentum, daß es nach 15 Jahrhunderten Volkskirche, in die man automatisch hineingeboren wurde, wieder zu einer Sache persönlicher Wahl und Entscheidung geworden ist! Sind Menschen heute nicht offener für alternative Lebensformen, für das Experiment einer eigenen originalen Lebensgeschichte, flexibler in ihrem Denken als frühere Generationen? Welche schöpferische Kraft würden die Kirchen gewinnen, wenn sie sich auf diese Offenheit und Lebenszugewandtheit der Menschen einließen!

Wir sind der Überzeugung, daß jenes Kommunikationsproblem, das die Kirche bis heute hindert, Menschen, die in einem ›postmodernen‹ Lebenskontext leben, auf ihre Weise Christen sein zu lassen, gelöst werden kann. Voraussetzung ist freilich ein Gespräch mit den Menschen, in dem sie selbst die *verantwortlichen Subjekte* ihres Glaubens und der christlichen Gemeinde sind, zu der sie sich zugehörig fühlen. Was bedeutet das konkret?

Es bedeutet – um hier ein Beispiel zu wählen, das sich leicht auf ähnliche Gesprächssituationen übertragen läßt –, daß Eltern im *Taufgespräch* mit ihrem Seelsorger wie erwachsene Menschen behandelt werden sollen, deren persönliche Überzeugungen, Vorstellungen und Entscheidungen in Dingen des Glaubens genauso ernst genommen werden wie ihre Bedenken und kritischen Vorbehalte gegenüber der Kirche. Ein solches Gespräch hat nur dann eine Chance zu gelingen, wenn darüber hinaus der Vertreter, die Vertreterin der Kirche ihr Geschäft nicht als sklavische Verpflichtung zur belehrenden katechetischen Unterweisung mißversteht – oder das Gespräch gar dazu mißbraucht, den Taufeltern moralisch ›einzuheizten‹. Vielmehr sollen Eltern und Seelsorger zu Verbündeten werden, die sich gemeinsam darum bemühen, die Zukunft des Kindes »festzumachen im ›wahren‹ Gott« – wie Paul Michael Zulehner sich ausdrückt.⁹

Dazu ist freilich auf Seiten der Seelsorgerinnen und Seelsorger eine Ausbildung vonnöten, welche nicht einseitig nur kognitives theologisches Wissen vermittelt, sondern die Grundkompetenz der kommunikativen Vermittlung als didaktisches Ziel miteinschließt: Wie gehe ich am besten auf die Anliegen meiner Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner ein? Wie erkläre ich theologische Sachverhalte in einfacher, existentieller Sprache? Ziel des ›religiösen‹ Gesprächs ist mit anderen Worten die *partnerschaftliche Klärung der religiösen Lebenssituation*. Im Sinne eines erweiterten »ökumenischen Lernens« (K. E. Nipkow¹⁰) geht es darum, *gemeinsam* zu suchen, welche Glaubensaussagen aus der Vielzahl der Glaubenselemente für die Gesprächspartner hilfreich und existentiell ›passend‹ sein können für den Fortschritt und die Klärung ihrer eigenen lebensgeschichtlichen Entwicklung.

⁹ Siehe P. M. Zulehner, Heirat, Geburt, Tod. Eine Pastoral zu den Lebenswenden (Wien 1987) 166.

¹⁰ Vgl. K. E. Nipkow, Sich selbst mit den Augen der anderen sehen. Ökumenische Lernprozesse im pädagogischen Feld, in: Ökumenische Rundschau 28 (1979) 202–211; Ders., Ziele Interreligiösen Lernens als mehrdimensionales Problem, in: J. A. van der Ven, H.-G. Ziebertz (Hg.), Religiöser Pluralismus und Interreligiöses Lernen (Kampen, Weinheim 1994) 197–232; Ders., Ökumene – ein Thema von Jugendlichen? Empirische Annäherungen, in: F. Johannsen, H. Noormann (Hg.), Lernen für eine bewohnbare Erde. Bildung und Erneuerung im ökumenischen Horizont, Festschrift Ulrich Becker (Gütersloh 1990) 137–147; Ders., Ökumenisches Lernen – Interreligiöses Lernen – Glaubensdialog zwischen den Weltreligionen. Zum Wandel von Herausforderungen und Voraussetzungen, in: G. Orth (Hg.), Dem bewohnten Erdkreis Schalom. Beiträge zu einer Zwischenbilanz ökumenischen Lernens (Münster 1991) 301–320; R. Koerrenz, Ökumenisches Lernen (Gütersloh 1994).

Wir haben das Taufgespräch als Beispiel ausgewählt, weil es auf zwei Handlungsebenen verweist, mit denen seelsorgliche Gespräche vielfach befaßt sind: die Ebene der persönlichen Interaktion – oft mit beratendem Charakter – und die Ebene des gemeindlichen, kirchlichen Bezugs. Wir gehen im Folgenden auf diese beiden Aspekte kurz ein: Theologisch haben wir uns zunächst mit dem gegenwärtigen Wandel der religiösen Erfahrung und Sprache auseinanderzusetzen, um uns anschließend ekklesiologisch mit einigen Konsequenzen für die Gemeindepastoral zu beschäftigen.

1.1.2 Religiöse Erfahrung und Sprache im Wandel

Vom Standpunkt eines kirchlichen Christentums und einer ehemals christlich geprägten Gesellschaft aus scheint es, daß wir uns heute auf eine immer vollständigere *Privatisierung oder Individualisierung des religiösen Lebens* hinbewegen. Gleichzeitig ist das private Leben weithin zum ›kirchenfreien‹ Raum geworden, der zumindest mit (offizieller) Religion nichts oder doch möglichst wenig zu tun haben will: Immer mehr Kirchenglieder fühlen sich frei, die für sie relevanten Inhalte ihres Glaubens selbständig zu wählen – Paul Michael Zulehner hat das Phänomen dieses »Auswahlchristentums« bereits in den siebziger Jahren eingehend beschrieben.¹¹ Gleichzeitig gestatten selbst kirchennahe Christen ihrer Kirche nicht mehr, sich mit lehramtlichen Moralvorschriften in das private oder gar intime Leben einzumischen.

Wir erleben am Ende des 20. Jahrhunderts so etwas wie eine ›*Verselbständigung des Religiösen selbst*‹: Die Religiosität des einzelnen scheint sich jetzt in einem letzten Akt der Emanzipation ganz aus der Zuständigkeit der Kirchen zu befreien. Manches spricht für die Vermutung des Religionssoziologen Thomas Luckmann, die er bereits 1963 in seinem Buch »Die unsichtbare Religion« geäußert hatte.¹² Danach würde neben die fortbestehende kirchlich organisierte Religion allmählich eine entkirchlichte, traditionslose, diesseitige und ganz individualisierte Religiosität treten: eine »*unsichtbare Religion*« eben. Die Spuren der Religion¹³ verlieren sich nach dieser These keineswegs in

¹¹ Vgl. Zulehner, ebd., 18–21.

¹² T. Luckmann, Die unsichtbare Religion (Frankfurt 1991), vgl. zusammenfassend ebd., 164–183. Erstauflage des Buches unter dem Titel »Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft« (Freiburg 1963).

¹³ Diese Beobachtung hat sich auch bei der bisher umfassendsten Untersuchung der religiösen Grundeinstellungen in der Schweiz bestätigt (vgl. *Jede(r) ein Sonderfall?*).

einem glaubenslosen Säkularismus, sondern in der Privatsphäre als dem uns übriggebliebenen Raum persönlicher Freiheit und Selbstverwirklichung.

Die lebenspraktischen Themen »letzter« Bedeutung – so bezeichnete Luckmann die ›nachchristlichen‹ Entsprechungen traditioneller Religion – berühren in erster Linie die zwischenmenschlichen *Beziehungen*, die persönliche Selbstverwirklichung und Identitätsfindung in Familie und Freundeskreis, Partnerschaft und Sexualität. Der Soziologe Ulrich Beck spricht ausgehend von dieser Entwicklung geradezu von einer »*Nachreligion der Liebe*«¹⁴: Was unter den Vorzeichen einer nachmodernen, multikulturellen und multireligiösen Gesellschaft vom traditionellen Christentum übrigbleibt – meint er –, ist »die *irdische Religion der Liebe*«, eine »*kirchenlose und priesterlose ›Religion*«¹⁵, ein leidenschaftlicher *Glaube an die Liebe*. In der Beziehung sollen sich der Sinn des Lebens und die Hoffnung auf Selbstverwirklichung erfüllen. »Viele reden von Liebe und Familie wie frühere Jahrhunderte von Gott«, stellt Beck fest.¹⁶ Die Liebe wird zu einem Projekt, das unbedingt gelingen muß, ja von dem letztlich ›das Heil‹ abhängt.

Das Liebesgefühl bildet mit anderen Worten den Horizont einer Art ›*Religion der Selbsterfahrung und Selbstverwirklichung*«, die ihrerseits wiederum dem Bedürfnis der erlebnisorientierten Gesellschaft der neunziger Jahre entspricht, das eigene Leben möglichst als schönes und unterhaltsames Erlebnis zu inszenieren. Gerhard Schulze bezeichnet diesen Vorgang als »*Ästhetisierung des Alltagslebens*«.¹⁷ Insofern Elemente des Religiösen zur Lebens- und *Erlebnis*-qualität beitragen, haben sie in diesem Lebenskonzept weiterhin ihre Funktion. Das *religiöse* Lebenskonzept wird freilich umfunktioniert zu einem Element der persönlichen Selbstdarstellung unter vielen anderen. Die *persönliche Identität*, das heißt die innere Übereinstimmung mit der selbstgewählten Weltanschauung, ist mit anderen Worten das Auswahlkriterium, die Norm, die Legitimationsinstanz der eigenen Religiosität. Dies erklärt auch, warum Menschen aller Bildungsschichten es heute mit den in jedem Leben auftretenden unverrechenbaren Brüchen, Widersprüchen und Leerstellen schwerer haben als zu Zeiten fragloser Volkskirchlichkeit, da man sich bei der Suche nach letzten Antworten des Glaubens noch mit unerschüttertem Vertrauen auf die religiöse Instanz verlassen konnte.

¹⁴ U. Beck, E. Beck-Gernsheim, *Das ganz normale Chaos der Liebe* (Frankfurt/M 1990) 21; zum Verständnis im religiös-theologischen Kontext vgl. U. Baumann, *Utopie Partnerschaft. Alte Leitbilder – Neue Lebensformen* (Düsseldorf 1994) 77–108.

¹⁵ Ebd., 237.

¹⁶ Ebd., 21.

¹⁷ Vgl. Schulze, *Erlebnisgesellschaft*.