

# Religion als Selbstdeutung gelebten Lebens

Plädoyer für eine sich von der Religion der Menschen her verstehende Kirche

*Wilhelm Gräß*

Der Anlass für diesen Band scheint mir die im Anschluss an die jüngste EKD-Mitgliedschaftsuntersuchung entstandene Debatte<sup>1</sup> darüber zu sein, ob mit abnehmender Kirchlichkeit auch ein Rückgang individueller Religiosität verbunden sei. Die den Ton angebenden Interpreten bejahen dies vehement, jetzt auch in der endgültig vorliegenden Auswertung der 5. KMU, obwohl diese nicht mehr, wie noch die vorläufige Veröffentlichung, bereits im Titel von religiöser „Indifferenz“ redet.<sup>2</sup> Sie tut es dennoch weiterhin an zentraler Stelle, in dem Beitrag etwa von Gert Pickel und Tabea Spieß, der den Konfessionslosen ganz überwiegend eben diese „religiöse Indifferenz“ bescheinigt, für die Autoren gleichbedeutend mit purer „Religionslosigkeit“.<sup>3</sup> Wo kein biografisch eingespielter Kontakt zur Kirche existiert, sind die Menschen höchstwahrscheinlich ziemlich religionslos, so jedenfalls die dominierende Diagnose zur 5. KMU. Es wird zwar nicht geleugnet, dass das Bezugsproblem religiöser Selbstdeutungsaktivität in anthropologisch wie gesellschaftlich allgemeinen Kontingenz- und Grenzerfahrungen liegt. Aber die Entscheidung darüber, ob dieses allgemeine Bezugsproblem der Religion auch religiös, im Hinblick auf eine transzendente, göttliche Wirklichkeit be-

---

<sup>1</sup> Provoziert zunächst durch den Titel der vorläufigen Auswertung: EKD: Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Hannover 2013. Auf recht schwacher empirischer Basis ist in der Folge dieser Vorveröffentlichung die weitere steile These vom „Ende des liberalen Paradigmas“ ausgegeben worden. Angesichts der sich angeblich unaufhaltsam ausbreitenden „Indifferenz“ sollte jetzt der Schwerpunkt pastoraler Arbeit sich noch stärker als zuvor den kerngemeindlich Engagierten zuwenden. Es sollten im Lichte dieses Dualismus von „Engagierten“ und „Indifferenten“ zudem all jene theologischen Bemühungen ins Unrecht gesetzt werden, die die Menschen in ihrer religiösen Selbstbestimmung zu achten sich vorgenommen hatten. Vgl. Gerhard Wegner: Religiöse Kommunikation und Kirchenbindung. Ende des liberalen Paradigmas? Leipzig 2014, 7–8.

<sup>2</sup> Mit dem neuen Titel wenigstens hat sich die netzwerktheoretische Teiluntersuchung durchgesetzt, leider ohne die säkularisierungstheoretische Grundtendenz der 5. KMU (Entkirchlichung mit Religionsverlust gleichsetzend) aus den Angeln zu heben, vgl. Heinrich Bedford-Strohm/Volker Jung (Hg.): Vernetzte Vielfalt. Kirche angesichts von Individualisierung und Säkularisierung. Die fünfte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 2015.

<sup>3</sup> Vgl. Gert Pickel/Tabea Spieß: Religiöse Indifferenz – Konfessionslosigkeit als Religionslosigkeit? In: Bedford-Strohm/Jung 2015, 248–276.

arbeitet wird, wird dann doch nach Gesichtspunkten entschieden, die die Selbstdeutung der Individuen gerade nicht einbeziehen.<sup>4</sup>

Letztlich werden damit religiöse Vorstellungs-, Einstellungs- und Verhaltensweisen konsequent als Resultat kirchlicher Sozialisation verstanden. Selbst christentumssoziologische Argumentationshilfen gelten der Stärkung eines verkirchlichten Religionsbegriffs. Im Theorieteil der 5. KMU geht Martin Laube sogar soweit, Rendtorffs liberaltheologisch offene, das Christentum auch außerhalb der Kirche wahrnehmende Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Kirche auf die Behauptung zulaufen zu lassen: „ohne Kirche keine Religion“.<sup>5</sup>

In der Regie eines solchen religionsempirischen Forschungsdesigns können die Menschen überhaupt nicht als mögliche Subjekte ihrer religiösen Selbstbestimmung in den Blick kommen. Denn, was als Religion bzw. als spezifisch religiöse Besetzung von Transzendenz gilt, wird nach Kriterien entschieden, die nicht dem Selbstdeutungsvollzug der Individuen entnommen sind, sondern diesem (kirchlich) normativ vorgeordnet werden.

### *1. Ein sinntheoretischer Religionsbegriff*

In die andere Richtung, nämlich die Menschen als souveräne Subjekte ihrer Selbstdeutung, damit auch ihrer möglicherweise *religiösen* Selbstdeutung aufzufassen, weist nun allerdings ein Seitenstrang der 5. KMU, der leider in der öffentlichen Wahrnehmung ihrer Ergebnisse viel zu kurz gekommen

<sup>4</sup> Vgl. dazu Detlef Pollack: Was ist Religion? Probleme der Definition, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 3 (1995), 163–190, hier: 186. In diesem Artikel kommt Pollack auf die spezifisch religiöse Lösung des allgemeinen Bezugsproblems der Religion zu sprechen. Zu Recht macht er das spezifisch Religiöse daran fest, dass die Verarbeitung von Kontingenz- und Grenzerfahrungen dann religiös ist, wenn sie auf eine Transzendenz abzielt, mit der das in der Welt Gegebene und dem Menschen Verfügbare überschritten wird. Religion wird von Pollack ganz richtig mit der in die Immanenz wieder eingeführten Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz definiert. Aber zugleich unterläuft ihm an eben dieser Stelle (186) der gravierende Fehler, ein gleichsam objektives, durch eine bestimmte Fassung, wie er meint, „aufgeklärter“ christlicher Theologie festgelegtes Transzendenzkriterium einführen zu wollen. Danach liegt Religion erst dann vor, wenn die Transzendenz mit dem „weltjenseitigen Gott“ besetzt wird. Ob die Lösung des allgemeinen Bezugsproblems der Religion durch die Individuen als eine spezifisch religiöse zu stehen kommt, wird somit nach Kriterien einer bestimmten kirchlichen Theologie entschieden. So argumentierend ist es auch nicht verwunderlich, dass dann nur solche Menschen als religiös gelten, die ihre Transzendenzverfahren in einer Sprache artikulieren, die für kirchliche Ohren einen Transzendenzbezug anklingen lässt. Dabei können biblisch-dogmatische oder esoterisch-hybride Vorstellungen von überweltlichen Mächten aufgerufen werden.

<sup>5</sup> Martin Laube: Religion als Praxis. Zur Fortschreibung des christentumssoziologischen Rahmens der EKD-Mitgliedschaftsstudien, in: Bedford-Strohm/Jung 2015, 35–49, hier 48.

ist. Ich meine die Netzwerkerhebung, die im Wesentlichen von Birgit Weyel<sup>6</sup> angeregt und von dieser dann zusammen mit Jan Hermelink und Franz Grubauer auf ihre religions- und kirchentheoretischen Konsequenzen hin analysiert und reflektiert wurde<sup>7</sup>. Nach dem Konzept dieser Netzwerkerhebung werden die Kirchenmitglieder als religiöse Akteure verstanden – und nur darauf kommt es mir hier an –, weil sie religiöse Themen von sich aus ins Gespräch bringen, nicht im Rahmen kirchlicher Veranstaltungen, nicht durch Kirche und Gemeinde initiiert, sondern in der Familie, im Freundeskreis, am Arbeitsplatz usw. Dort, wo Menschen auf ein persönliches Vertrauensverhältnis setzen können, werden religiöse Themen angesprochen. Und als religiöse Themen, das ist eine weitere interessante Beobachtung, die in das Design dieser Netzwerkerhebung eingegangen ist, werden solche Gesprächsthemen identifiziert, die sich mit der „Frage nach dem Sinn des Lebens“ befassen<sup>8</sup>.

Freilich wird Wert darauf gelegt, zu sehen, dass nicht jede Sinnfrage per se schon als religiöse Frage aufzufassen ist. Nur solche Sinnfragen können als religiöse verstanden werden, die danach fragen, welche Bewandnis es mit dem Leben als Ganzem auf sich hat. Dort, wo die religiöse Dimension im Gespräch implizit oder explizit aufscheint, wird das je eigene Leben in seiner Ganzheit thematisiert. Wer den Sinn des Lebens in religiöser Hinsicht hinterfragt, der wird einerseits seiner individuellen Subjektivität gewahr, andererseits lebt er im Bewusstsein, weder den Grund noch das Ziel seines Daseins aus eigener Kraft erschließen zu können.

Die Netzwerkerhebung betrachtet die Kirchenmitglieder, in welchem engeren oder distanzierteren Verhältnis sie zur Kirche auch stehen mögen, als Subjekte ihrer Selbstdeutung. Sie machen, so die Ausgangsthese, den religiösen Bezug ihres Sich-selbst-Verstehens dann und dort erkennbar, wo sie mit der Frage nach dem Sinn des Ganzen über das Vorfindliche und Verfügbare, das in den Grenzen der eigenen Endlichkeit gar nicht Feststellbare, hinausgreifen. Und der entscheidende Punkt ist eben der, dass mittels dieser Netzwerkerhebung gezeigt werden konnte, dass die Menschen durchaus im Nahbereich der ihnen vertrauten Sozialbeziehungen das zentrale Thema der Religion, die Frage nach dem Sinn des Lebens, immer wieder ins Gespräch bringen – und dieses Thema, bzw. diese Frage ihnen eben nicht nur dann in den Blick kommt, wenn kirchlich bzw. gemeindlich veranlasste

---

<sup>6</sup> Vgl. Birgit Weyel: Einführende Hinweise zur Lektüre des Kapitels Netzwerkerhebung, in: Bedford-Strohm/Jung 2015, 337–335 oder 339–343.

<sup>7</sup> Vgl. Birgit Weyel/Jan Hermelink/ Franz Grubauer: Kirchentheoretische Konsequenzen der Netzwerkforschung, in: Bedford-Strohm/Jung 2015, 435–437.

<sup>8</sup> Vgl. Christian Stegbauer/Franz Grubauer/Brigit Weyel: Gemeinde in netzwerkanalytischer Perspektive. Drei Beispielauswertungen, in: Bedford-Strohm/Jung 2015, 400–434, insbes. 414–433.

Kommunikationsgelegenheiten, wie Sonntags- und Kasualgottesdienste oder Bibelgesprächskreise, dahin führen.

Es geht somit erstmals in das Forschungsdesign einer Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung die religionstheoretisch höchst folgenreiche Überlegung ein, dass Menschen, die ihr Leben bewusst zu führen haben, unweigerlich in die Nötigung geraten, Aufschluss über den Sinn ihres Lebens im Ganzen einer ihnen in ihrem Erkennen und Handeln zwar zugänglichen, aber im Ganzen letztlich unbegreiflichen Welt suchen zu müssen. Der aufs Ganze gehenden Sinnfrage ist nicht auszuweichen, auch wenn sie für die meisten Menschen nicht im Mittelpunkt ihres Selbst- und Weltumgangs steht und es angesichts der vielfältigen Beanspruchungen und Interessen, die die Daseinsorge mit sich bringt, zugleich unzählige Möglichkeiten gibt, sie im Hintergrund der Aufmerksamkeit zu belassen.

Die meisten Menschen machen ganz offenkundig davon Gebrauch, dass im gewöhnlichen Gang des Lebens keine Veranlassung gegeben ist, sich mit der aufs Ganze gehenden und damit ins Religiöse ausgreifenden Sinnfrage zu beschäftigen. Allerdings könnte es auch sein, dass die religionsempirische Forschung ihr bislang zu wenig nachgegangen ist, beziehungsweise, was schwerer wiegt, diese Sinnfrage selbst missverstanden hat. Es könnte sein, dass man über die religiöse Dimension in der Sinnfrage genau dann leicht hinweggeht, wenn man meint, es müsse ihr eine bestimmte, theologisch definierte Transzendenzkriterien erfüllende, Antwort korrespondieren. Genau das ist jedoch ein Umgang mit der Sinnfrage und ihrer religiösen Dimension, die für die potenziell aus dem gelebten Alltag entstehenden religiösen Selbstdeutungsaktivitäten wahrnehmungsblind macht.

Dabei gibt es, auch theologisch, gute Gründe, die religiöse Dimension der Sinnfrage nicht erst dort sich öffnen zu sehen, wo eine Antwort von mehr oder weniger fertigen Glaubenssystemen erwartet wird und Vorstellungen von der alles bestimmenden Steuerungsmacht göttlicher, bzw. übermenschlicher und überweltlicher Mächte im Spiel sind. Gerade im Kontext christlicher Theologie lässt sich auch argumentieren, dass die religiöse, weil aufs Ganze gehende Sinnfrage sich keineswegs mit dem Glauben an transzendente göttlichen Mächte verbinden muss. Im Gegenteil, aufgeklärte Theologie erkennt die Leistung des religiösen Bewusstseins darin, nicht in transzendente, übermenschliche und überweltliche Wirklichkeiten zu entfliehen, sondern die Transzendenzdimension der immanenten Wirklichkeit endlichen menschlichen Lebens aus- und offenhalten zu können.<sup>9</sup> Religion gibt dem menschlichen Leben Sinn, nicht indem sie diesen von

---

<sup>9</sup> Vgl. Wilhelm Gräb: Religion. Eine Angelegenheit des Menschen (Spalding 1798), in: Wilfried Engemann (Hg.): Menschsein und Religion. Anthropologische Probleme und Perspektiven der religiösen Praxis des Christentums, Göttingen 2016, 49–64.

transzendenten, überweltlichen Mächten erwartet, sondern indem sie ihn im immanenten Vollzug des Lebens zur Deutung von gelebter Erfahrung bringt. Die Religion lässt das Leben nicht im Vorhandenen, Endlichen, Fragmentarischen aufgehen, sondern gibt ihm eine unendliche Bedeutung im unbegreiflichen Ganzen der unendlichen Welt. Religion beansprucht somit keineswegs eine universale Welterklärung. Sie ermöglicht vielmehr eine Deutung des Sinns, der dem endlichen Dasein im unendlichen, letztlich unbestimmbaren und unbegreiflichen Weltganzen zukommt.

Die gelebte Religion zieht ihre Kraft deshalb aber auch nicht aus theoretischen Behauptungen über transzendente göttliche Wirklichkeiten, sondern aus Sinndeutungsinvestitionen bzw. performativen Zusagen, die die Ahnung oder auch Gewissheit einer transzendenten, ins Unendliche einbezogenen, Gründung des eigenen Daseins schaffen. Der Lebenssinn, den die gelebte Religion stiftet, kommt aus einer in religiöser, sinnreflexiver (Alltags-)Kommunikation sich immer wieder erneuernden Ahnung bzw. Gewissheit: der Ahnung bzw. Gewissheit, trotz der Unbegreiflichkeit, mit der die Welt uns im Ganzen konfrontiert, mit dem eigenen Dasein in ihr letztlich nicht verloren zu gehen.

So sehr es die Aufgabe einer aufgeklärten Theologie ist, verständlich zu machen, was und wie die gelebte Religion zur Lebenssinndeutung beiträgt, ist es die Aufgabe einer theologisch aufgeklärten empirischen Religionsforschung, für die aus dem gelebten Leben kommenden religiösen Sinndeutungsaktivitäten die Augen zu öffnen. Darauf zielt auch die in die 5. KMU eingegangene Netzwerkerhebung. Sie lässt sich von der Überlegung leiten, dass es die am Ort der individuellen Subjektivität aufbrechenden Motive sind, die die Sinnfrage stellen lassen. Das tun sie in den Erfahrungen des Lebens, insbesondere den Grenz- und Kontingenzerfahrungen, die mit dem Unbegreiflichen, mit überschwänglichem Glück wie mit dem Absurden und Desaströsen in unbegreiflicher Not konfrontieren. Die beglückenden Erfahrungen neuen, geburtlichen Lebens versetzen ins Staunen über das Wunder des Lebens und wecken das Gefühl, mit dem eigenen Dasein in ein sinnvolles, somit letztlich vielleicht doch verstehbares Ganzes einbezogen zu sein. Erfahrungen von Krankheit, Sterben und Tod, von Katastrophen, Krieg, Flucht und Vertreibung stellen dieses Geborgenheitsgefühl nicht nur immer wieder auf eine harte Probe, sie lassen es nur allzu schnell in den Abgründen gänzlicher Sinnleere zergehen.

Weil die Netzwerkerhebung von solchen Überlegungen zur antinomischen Struktur religiöser Sinnerfahrung ihren Ausgang nimmt, versucht sie zu beobachten, wo und wie die befragten Kirchenmitglieder in den sozialen Netzen, in die sie lebens- und alltagsweltlich einbezogen sind, die Sinnfrage thematisieren. Allein am Tatbestand ihrer Thematisierung zeigt sie sich interessiert. Sie macht ihren religiösen Gehalt nicht an einer bestimmten Se-

mantik, gar an der Aufnahme von bestimmten, kirchlich tradierten Antwortvorgaben fest, sondern allein daran, ob eben die Frage gestellt wird. Die Frage danach, ob in dem, was geschieht, ja, vor allem im eigenen Leben, ein Sinn liegt, selbst dann, wenn er sich in seiner Unbegreiflichkeit dem Verstehen doch nicht erschließt.

Die befragten Kirchenmitglieder, so zeigt sich, kommunizieren die Sinnfrage in der Tat – bei Gelegenheit, wobei das Auffällige darin liegt, dass die kirchlich und gemeindlich initiierten und getragenen Kommunikationsanlässe nicht besonders ins Gewicht fallen. Es sind vielmehr die persönlichen Beziehungen im vertrauten sozialen Umfeld, die die entscheidende Rolle spielen. Das bestätigt die religionstheoretisch näher zu erläuternde (was hier im weiteren Verlauf noch deutlicher geschehen soll) Annahme, dass die religiös dimensionierte, weil das Ganze umfassende Sinnfrage von der individuellen Subjektivität und deren vorprädikativen, im Gefühl präsenten, unmittelbaren Selbstvertrautheit mit sich ihren Ausgang nimmt.

Wir Menschen haben diesen unmittelbaren, in unserem Gefühlsbewusstsein präsenten Zugang zu uns selbst, den wir aber gleichwohl nicht gegenständlich vor uns bringen können und inhaltlich nicht zu bestimmen in der Lage sind. Aus ihm wächst uns immer schon die Fähigkeit zu, unser Leben sinnbewusst zu führen. Deshalb bricht die Sinnfrage, insbesondere in den Grenz- und Kontingenzerfahrungen, immer wieder hervor als die Frage nach der Bewandnis, die es mit unserem Leben überhaupt auf sich hat. Sie tut das aber eben am Ort der je eigenen individuellen Subjektivität und somit auch nur in den Kommunikationen, die sich in einer intersubjektiven Vernetzung bzw. dann auch auf einer entsprechenden Vertrauensbasis bewegen.

In der 5. KMU wird mit der Netzwerkerhebung ein Versuch unternommen, gewissermaßen die selbsttätige, nicht von der kirchlichen Institution veranlasste religiöse *Interaktivität* der Kirchenmitglieder wahrzunehmen. Interessant wäre in einer Weiterführung dieses netzwerktheoretischen Ansatzes die Fragestellung, ob religiöse Kommunikationsaktivitäten, sofern sie existentielle Sinnfragen betreffen, unter Kirchenmitgliedern häufiger zu beobachten sind als unter Nicht-Kirchenmitgliedern. Ich vermute, dass dies nicht der Fall ist, weil auch jetzt schon die Befragten dezidiert als selbstbestimmte religiöse Akteure und nicht als Adressaten von kirchlichen Angeboten in den Blick kommen.

Der netzwerktheoretische Ansatz der 5. KMU bietet bedeutsame Ansatzpunkte<sup>10</sup>, um das Vorkommen religiöser Kommunikation weit hinaus über

---

<sup>10</sup> Vgl. Birgit Weyel: Netzwerkanalyse – ein empirisches Paradigma zur Konzeptionalisierung von religiöser Sozialität? Überlegungen zur wechselseitigen Erhellung von empirischen Methoden und praktisch-theologischen Konzepten, in: Birgit Weyel/Wilhelm Gräb/Hans-Günter Heimbrock: Praktische Theologie und empirische Religionsforschung (VWGT), Leipzig 2013, 157–169. Siehe auch Kristin Mer-

die Beteiligung am gemeindlichen Leben, die Teilnahme am sonntäglichen Gottesdienst und die ausdrückliche Zustimmung zu den kirchlichen Bekenntnissätzen zu betrachten. In ihren kirchentheoretischen Konsequenzen setzt sie damit ein Gegengewicht zu einer Auffassung von Kirche und Gemeinde, die diese primär als Institutionen christlicher Verkündigung und Lehre begreift.

Die religions- und kirchentheoretisch wichtigste Innovation ist aber genau die, dass die Kirchenmitglieder als eigenständige, souveräne Subjekte ihrer religiösen Selbstdeutung aufgefasst werden. Die Menschen selbst sind es, die ihr Interesse an religiöser Kommunikation in ihren lebens- und alltagsweltlichen Bezügen artikulieren. Sofern Kirche und Gemeinde in diese lebens- und alltagsweltlichen Kommunikationsnetze hineingehören, nehmen sie selbstverständlich auch an der von den individuellen Subjekten initiierten und getragenen Kommunikation teil. Kirche und Gemeinde sind aber nicht diejenigen Instanzen, die religiöse Kommunikation primär veranlassen. Es kann ihnen deshalb auch keine vorrangige Zuständigkeit für das Religiös-Werden von Menschen im Medium ihrer Sozialisationsverhältnisse zugeschrieben werden. Auch in sozialisationstheoretischer Sicht dominieren die Familie und weitere lebens- und alltagsweltlich kontextuierte Sozialbeziehungen.

Das schließt nicht aus, sondern erklärt zugleich, weshalb Kirchenmitglieder sehr wohl den Kontakt mit Kirche und Gemeinde, insbesondere dem Pfarrer oder der Pfarrerin, gerade im Zusammenhang der lebensgeschichtlich verankerten Kasualien suchen. So sehr im Alltag des Lebens die religiöse Sinnkommunikation in den vertrauten Sozialbeziehungen von Partnerschaft, Ehe, Familie und Freundeskreis verläuft, an den Einschnitten und Wendepunkten im Lebenslauf drängt das Bedürfnis nach religiöser Sinnkommunikation in die große Form und deren sorgfältige inhaltliche Ausgestaltung durch die professionellen und institutionell verantwortlichen kirchlich-religiösen Akteure. Auffällig bleibt allerdings auch da, was die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen von Anfang an eindrücklich belegen, dass die Pfarrer und Pfarrerrinnen – in ihrer Schlüsselrolle für eine lebenssinnensensible Glaubenskommunikation an den Grenz- und Wendepunkten der Lebensgeschichte – gerade nicht als Funktionäre gefragt sind, sondern zu ihnen der vertrauensvolle, seelsorgerliche Kontakt gesucht wird.

Kirche und Gemeinde, das kann als Fazit der Netzwerkerhebung festgehalten werden, sind für die Kirchenmitglieder – ich füge hinzu, für alle anderen erst recht – insbesondere dann bedeutsam, wenn sie an die in der

---

le/Birgit Weyel: Sozialer und subjektiver Sinn: das Netzwerk als „Modell“ zur Abbildung inter- und transsubjektiver Vorgänge der Bedeutungskonstitution in der Seelsorge, in: Andreas von Heyl/Konstanze Kemnitzer (Hg.): Modellhaft Denken in der Praktischen Theologie, Festschrift für Klaus Raschzok, Leipzig 2014, 137–146.

Lebens- und Alltagswelt aufkommenden und dort von den Individuen auch selbsttätig artikulierten religiösen Sinndeutungsinteressen anschließen. Kirche und Gemeinde stoßen bei den ihnen institutionell verbundenen Menschen dann auf Interesse (und, wie ich meine, weit darüber hinaus), wenn sie sich bemühen, für die religiösen Selbst- und Sinndeutungsbedürfnisse der Menschen da zu sein, diese aufzunehmen und, je nach lebensgeschichtlicher Situation, im Horizont der christlich-religiösen Sinndeutungstraditionen performative Sinnzusagen zu machen oder auch die Verständigung über die Sinnfragen in ihrer ganzen Abgründigkeit zu suchen.

## *2. Die kulturelle Präsenz des Religiösen*

Nach dem Verhältnis von Religion und Kirche fragt dieser Band. In meiner Lesart der durch die Netzwerkerhebung profilierten Ergebnisse der 5. KMU besteht dabei nun allerdings keinerlei Veranlassung, von einem zunehmenden Desinteresse an der Religion, jedenfalls nicht an der lebenspraktisch so zentralen religiösen Frage, der Sinnfrage, auszugehen. Blickt man auf die lebens- und alltagsweltlich kontextuierten und lebensgeschichtlich motivierten Selbstdeutungsaktivitäten der Individuen, wie die Netzwerkerhebung es getan hat, so wird man vielmehr auf die andauernde und angesichts der Komplexität und Unübersichtlichkeit der modernen Kultur zunehmend bemühtere Präsenz eines die Lebensgewissheit und Handlungsfähigkeit der Menschen tragenden, religiös konnotierten Sinnvertrauens aufmerksam.

Genauso wenig wie von zunehmender religiöser Indifferenz ist nun aber meines Erachtens davon auszugehen, dass Kirche und Gemeinde nur noch für die in ihnen Engagierten von Interesse wären. Im Gegenteil, geht man von den Selbstdeutungsaktivitäten der Individuen in ihren lebens- und alltagsweltlichen Kontexten aus, dann zeigt sich gerade dort ein enormes Bedürfnis nach religiöser Sinnkommunikation. Die gelebte Religion, das wäre eine weitere Schlussfolgerung, wartet aber auch darauf, von den für religiöse Kommunikation gesellschaftlich zuständigen Institutionen aufgenommen zu werden.

Für die Praxis religiöser Kommunikation in der Kirche würde das wiederum bedeuten, dass sie die Menschen als die Subjekte ihrer religiösen Sinndeutungsinteressen anzuerkennen und ihnen auf Augenhöhe zu begegnen hätte. Es gelte zu akzeptieren, dass die Menschen sich auch in religiösen Lebensbezügen selbstbestimmt verhalten wollen, demnach nur eine solche religiöse Ansprache akzeptieren und sich anzueignen bereit sind, die sie auf die ihnen in ihrer Situation selbst aufkommenden Lebensfragen konstruktiv beziehen können.

Religion tritt als selbst vollzogener Sinndeutungsvollzug auf, gerade auch im Verhältnis zur Kirche. Das zeigt auch eine schon etwas zurückliegende Untersuchung des religionswissenschaftlichen Instituts in Bayreuth, das von



Christoph Bochinger geleitet wird.<sup>11</sup> Es wächst, so wird dort festgestellt, eine neue, hochgradig individualisierte Generation von „Gläubigen“ heran. Viele Menschen entziehen sich mehr oder weniger stillschweigend den Verbindlichkeitsansprüchen der Kirchen und den Rechtgläubigkeitsforderungen der Theologie. Sie wollen, auch dann, wenn sie der Kirche stark verbunden sind, ihr randständig oder gar nicht zugehören, ihre religiösen Sinnbedürfnisse auf individuelle Weise und in eigener Regie erfüllen. Dabei sind sie überzeugt von ihrer eigenen religiösen Sinndeutungskompetenz, die sie sich teilweise mühsam und unter Einsatz beträchtlicher Mittel erarbeitet zu haben glauben. Diese neue Generation von „Gläubigen“ zeichnet sich aber nicht nur durch ihren souveränen Umgang mit kirchlichen Traditionen, Lehren und Wahrheitsansprüchen aus. Sie setzt sich darüber hinaus zum Ziel, das breite Angebot spiritueller Lehren und Techniken, das die globale Kultur inzwischen zur Verfügung stellt, durchzutesten und auf seine Eignung für die persönlichen Bedürfnisse zu prüfen. Dabei entstehen neuartige Konstellationen, in denen christliche und nicht-christliche Vorstellungen und Praktiken auch dann kombiniert werden, wenn sie aus der Sicht von Theologie und Kirche als inkompatibel erscheinen.

Die Bayreuther Untersuchung leitet aus diesen Beobachtungen die These ab, dass sich im Inneren der christlichen Kirchen, dann erst recht an ihrem Rande und weit darüber hinaus, neue religiöse Sinndeutungsmuster entwickeln, die das etablierte Christentum und insbesondere seine kirchlichen Ausdrucksformen unter der Hand transformieren. Nicht ein Abfall in die religiöse Indifferenz ist die Folge einer Schwächung der kirchlichen Bindungskräfte und des viel beklagten Traditionsabbruches. Im Gegenteil, mit dem Rückgang der kirchlichen Prägung des religiösen Lebens treten andere religiöse Sinndeutungsinstanzen gesellschaftlich hervor, vor allem aber sehen sich die Individuen zunehmend dazu veranlasst, wie auch ins Recht gesetzt, sich religiös selbstbestimmt zu verhalten. Auch dieser Tatbestand kann für die religionstheoretisch begründete und hier vertretene These in Anspruch genommen werden, dass es viel zu kurz greift, in der gelebten Religion nur ein Sozialisationsprodukt zu sehen. Sie ist vielmehr als ein humaner Selbst- und Sinndeutungsvollzug (das eine liegt immer im anderen) aufzufassen, in den es Menschen in den Erfahrungen ihres Lebens, so oder so, immer wieder hineindrängt. Und das nur, weil sie als Menschen ihr Leben auf bewusste Weise zu führen haben. Deshalb kommen sie um die Frage, was das Ganze überhaupt soll, nicht herum – auch wenn es viele, viele Möglichkeiten gibt, und wohl auch geben muss, sie im Bewusstseinshintergrund zu halten.

---

<sup>11</sup> Vgl. Christoph Bochinger/Martin Engelbrecht/Winfried Gebhardt: Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion – Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur, Stuttgart 2009.

Die Bayreuther Untersuchung liefert starke Indizien dafür, dass eine religiöse Gegenwartsdiagnose, die mit einer zunehmenden religiösen Indifferenz meint rechnen zu müssen, an einer mangelnden Fähigkeit zur Unterscheidung zwischen objektiver und subjektiver Religion leidet. Zweifellos sind die traditionellen kirchlichen Kommunikations- und Lebensformen brüchig geworden. Sie haben für die Menschen, ob sie ihr verbunden sind, fernstehen oder gar nicht (mehr) angehören, ihre religiös sinngewährende Bedeutung verloren – allein schon deshalb, weil sie sich mit ihren Lebens- und Alltagswelten weithin nicht mehr in sie einbezogen finden. Dies berücksichtigend, müssten Theologie und Kirche sich sehr viel stärker darum bemühen, ihre überlieferten Inhalte zu inspirierenden, spirituelle Attraktivität freisetzenden Medien des souveränen Selbst- und Sinndeutungsinteresses der Menschen zu machen.

Es sollten dafür zunächst energisch weiter solche Wege wie in der Netzwerkerhebung der 5. KMU beschritten werden. Sie sind dazu geeignet, mehr über die gelebte Religion der Menschen herauszufinden. Über die Religion, die sich gewissermaßen in den aufs Ganze gehenden Sinnfragen der Menschen auf individuelle Weise widerspiegelt, erfährt man nichts, solange man sie aus kirchlichen Teilnahmefrequenzziffern oder der Zustimmungsbereitschaft zu kirchlichen Bekenntnissätzen bzw. auch alternativen Glaubensformen (Zen-Meditation, Anthroposophie, Reinkarnation usw.) zu erheben versucht. Es gilt vielmehr, die Menschen ins Gespräch darüber zu ziehen, was ihrem Leben einen Sinn auch dann und dort noch gibt, wo sie ihm diesen nicht mehr selbst geben können, worauf sich ihr Sinnvertrauen ins Leben also *letztlich* gründet und wovon sie sich sicheren Halt versprechen, auch noch auf unwegsamem Lebensgelände.

Dabei bedeutet es keinen Einwand gegen ein so ausgerichtetes religionsempirisches Vorgehen, darauf zu verweisen, dass doch wohl die Religionshaltigkeit im Umgang mit der Sinnfrage von deren Transzendenzbezug abhängt. Bereits das Vorliegen des diskursiven Tatbestandes, dass Menschen diese Frage, die nach dem Sinn des Ganzen fragt, selbst stellen bzw. sich zu ihr in irgendeiner Weise verhalten, ist als religiöser Vorgang zu verstehen. Die gelebte Religion besteht angesichts des längst eingetretenen Zerfalls gefügter Glaubenssysteme und verbindlicher religiöser Lebensformen genau darin, die Frage nach dem im Grunde unbegreiflichen Sinn des Ganzen zu stellen; ja, eigentlich schon darin, angesichts der Brüchigkeit und Verletzlichkeit endlichen Daseins die Sehnsucht nach einem letzten Halt und einer, wenn auch unbegreiflichen, Bergung im Unendlichen nicht aufzugeben.

Wollen wir feststellen können, wie Menschen sich selbst verstehen und welche Rolle die religiöse, aufs Ganze ihres je individuellen Lebens gehende, Sinndimension darin spielt, dann verlangt das, sie auf die Sinnfrage

auch anzusprechen.<sup>12</sup> Es ist das Gespräch mit ihnen darüber zu suchen, was ihr Leben mit Inhalt füllt, was sie unbedingt, auch noch über ihr eigenes Können und Verfügen hinaus, angeht.

### *3. Kirche für die Religion der Menschen*

Zuletzt bleibt die Frage nach dem Verhältnis zwischen der so verstandenen Religion und der Kirche. Diese Frage lässt sich auch so wenden: Braucht die als sinnbewusster Selbstdeutungsvollzug verstandene Religion die Kirche und wenn ja, wozu eigentlich?

Meine Antwort lautet: Die als Selbst- und Sinndeutungsvollzug verstandene Religion ist auf intersubjektive Sinnkommunikation angewiesen. Diese vollzieht sich in den sozialen Netzwerken, die für die Individuen von elementarer Bedeutung sind. In diese sozialen Netzwerke können allerdings auch Kirche und Gemeinde verflochten sein. Dann ist sogar die Wahrscheinlichkeit groß, dass ihnen im Blick auf die Fähigkeit der Individuen zur religiösen Sinnkommunikation immer noch eine enorm wichtige Rolle zukommt. Sie besteht aber nicht darin, Menschen „zum Glauben zu bringen“, den „Glauben weiterzugeben“ oder wie die Formeln eines autoritätskirchlichen Selbstverständnisses sonst noch lauten mögen. Kirche und Gemeinde haben im Blick auf die Religion der Menschen unter den Bedingungen der modernen Kultur in diesem Sinn keine konstitutive Funktion. Zu behaupten, „ohne Kirche keine Religion“, geht gänzlich an der Wirklichkeit der modernen Kultur vorbei. Genau umgekehrt wird es richtig: Ohne Religion keine Kirche!

Die aus dem gelebten Leben erwachsenden religiösen Sinndeutungsvollzüge beziehungsweise die mit diesen verbundenen kommunikativen Bedürfnisse der Menschen sind es, die bei Gelegenheit in die Kirche drängen. Schließlich hält die Kirche als gesellschaftlich relevante religiöse Institution die großen, öffentlichen, rituellen und symbolischen Formen religiöser Sinnkommunikation bereit. Sie schließt an eine aus langen Traditionen erwachsene religiöse Symbolsprache an und lässt diese in rituelle, Leib und Seele ansprechende praktischen Vollzüge eingehen. Sie verfügt nicht zuletzt über eine theologisch geschulte theologische Lebenssinndeutungskompetenz, die die überlieferten christlich-religiösen Sinndeutungsmuster in die religiösen Sinndeutungsvollzüge der Menschen zu vermitteln versteht.

---

<sup>12</sup> Das hat präzise herausgearbeitet und in das Konzept einer sinntheoretisch fokussierten religionsempirischen Forschung hinein ausgeführt: Lars Charbonnier: Religion im Alter. Eine empirische Studie zur Erforschung religiöser Kommunikation, Berlin/Boston 2014.

Es gilt aber die Kirche eben von der Religion der Menschen her zu verstehen, sie als einen Raum zu begreifen, in dem Menschen die ihnen aus den elementaren Bezügen ihres Lebens erwachsende, aufs Ganze gehende Selbst- und Sinndeutungsinteressen aufgenommen wissen. Ein Raum, der die Möglichkeit bietet, sich im Lichte der gehaltvollen christlich-religiösen Deutungstraditionen tiefer über sich zu verständigen und performative Sinnzuschreibungen vorzunehmen, bzw. erleben zu können.<sup>13</sup>

Die Kirche in dieser Weise von der Religion der Menschen her zu verstehen, das hatte einst Friedrich Schleiermacher übernommen, indem er in seiner Glaubenslehre programmatisch die „Frömmigkeit“ als die Basis jeder kirchlichen Gemeinschaft bezeichnete (Schleiermacher 1960). Aus Schleiermachers Sicht verdankt sich die individuell gelebte Religion nicht der Kirche, sondern die Kirche geht aus der kommunikativen Vernetzung der individuell gelebten Religion hervor. Von daher scheint mir auch die in die 5. KMU eingegangene Netzwerkerhebung ihre ekklesiologische Fundierung gewinnen zu können. Ich will deshalb meinen Beitrag zu diesem Band, in dem es ja doch um das Verhältnis von Religion und Kirche gehen soll, damit beschließen, dass ich auf Schleiermachers kirchentheoretisches Programm etwas eingehender Bezug nehme.

Schleiermacher hat die Kirche vom kommunikativen, verständigungsorientierten Handeln der ihr zugehörenden und sie bildenden Menschen her verstanden. Bei ihm kann man immer noch lernen, wie eine Kirche auszu-sehen hat, die Kirche für die Religion der Menschen sein möchte, für die Fortführung und theologisch geschulte Reflexion der Kommunikation eben derjenigen religiösen Sinnbedürfnisse, die ihnen im Alltag ihres Lebens entstehen.<sup>14</sup>

Schleiermacher gewann diesen Kirchenbegriff zunächst allerdings gar nicht im Ausgang von biblisch- bzw. dogmatisch-theologischen Aufstellungen, sondern im Rahmen seiner als Kulturphilosophie konzipierten Philosophischen Ethik. Wir würden heute sagen, er entwickelte eine religionssoziologisch anschlussfähige, erst sekundär mit theologischen Kriterien zu bestimmende Kirchentheorie. Schleiermacher insistierte darauf, dass „auf jeden Fall die Kirche eine Gemeinschaft ist, welche nur durch freie menschliche Handlungen entsteht und nur durch solche fortbestehen kann“.<sup>15</sup> Die

<sup>13</sup> Vgl. Wilhelm Gräb: Predigtlehre. Über religiöse Rede, Göttingen 2013.

<sup>14</sup> Vgl. Wilhelm Gräb: Kirche zwischen Kommunikation und Institution. Der Kirchenbegriff in Schleiermachers Einleitung zur „Glaubenslehre“, in: Michael Pietsch/Dirk Schmid (Hg.): Geist und Buchstabe. Interpretations- und Transformationsprozesse innerhalb des Christentums. Festschrift für Günter Meckenstock zum 65. Geburtstag, Berlin/Boston 2013.

<sup>15</sup> Friedrich Schleiermacher: Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. Aufgrund der zweiten Auflage und

freien menschlichen Handlungen, aus denen die Kirche entsteht und durch die sie fortbesteht, sind dann keine anderen als eben diejenigen, die auf die Mitteilung und Vergemeinschaftung je individueller religiöser Selbstdeutungen zielen. So könnte man auch sagen, dass, nach Schleiermachers Verständnis, die Kirche als organisatorisches Ganzes und erst recht die lokalen Gemeinden das Resultat eines Handelns von Menschen sind, denen es – aus den Kontexten ihrer elementaren Lebensbezüge heraus – um Ermöglicheräume geht, in denen Lebenssinne kommunikation stattfinden kann, der vorbehaltlose Austausch religiöser Selbstdeutungen, das Gespräch über die existenziell wichtigen, aufs Ganze gehenden Lebensfragen.

Dabei sind die kommunikative Vernetzung der Individuen und letztlich auch die Gemeinschaftserfahrung vorrangig. Religion will, obwohl sie unhintergebar ein an die Individualität gebundener und diese mitkonstituierender Selbstdeutungsvollzug ist, in den interpersonellen Austausch geraten und dann auch in gemeinschaftlicher Verbundenheit gelebt werden. Dass diese Gemeinschaft bzw. dieses Netzwerk religiöser Kommunikation eine institutionell verfasste Gestalt annimmt, ist nach Schleiermacher allerdings nicht unbedingt notwendig. Die Nötigung zur institutionellen Organisationsgestalt einer Kirche hängt von der Größe der Religionsgemeinschaft ab, davon, ob es erforderlich wird, Leitungspositionen festzulegen und Mitgliedschaftsverhältnisse zu regeln. Es sind letztlich organisationssoziologische Kriterien, die erfüllt sein müssen, wenn nicht nur von einem offenen Netzwerk religiöser Kommunikation, sondern von einer verfassten Kirche gesprochen werden soll. Nur sofern Letzteres der Fall ist, ist auch eine Theologie in der Vielfalt ihrer Disziplinen nötig. Die Theologie verstand Schleiermacher allerdings mit Bezug auf alle ihre Disziplinen, keineswegs nur im Blick auf die Praktische Theologie, als eine Wissenschaft, die allererst durch ihre kirchenleitende Funktion zu einer theologischen wird. Auch die Theologie ist eine abhängige Variable der religions- und organisationssoziologisch verstandenen Kirche.

Den Kirchenbegriff nicht primär theologisch, sondern religions- und organisationstheoretisch zu fassen, das war wegweisend und ist es immer noch. Denn es macht die kirchenleitenden Tätigen zum einen wahrnehmungsfähig im Blick auf die in den lebens- und alltagsweltlichen Kontexten geknüpften Netzwerke religiöser Sinnkommunikation. Zum anderen kann es ihre Bereitschaft steigern, die in die Lebens- und Alltagswelten eingelassene religiöse Sinnkommunikation, damit dann aber auch die Individuen in ihrer Selbst- und Sinndeutung, wirklich ernst zu nehmen. Es wird ihnen, so gesehen, schließlich nicht mehr darum gehen, die aus dem gelebten Leben

erwachsenden Sinndeutungen nach Maßgabe kirchlicher Glaubensnormen bewerten oder sogar korrigieren zu wollen.

Selbstverständlich wird ihr Interesse es auch nicht sein, die Sinndeutung von Individuen dort als eine religiöse zu qualifizieren, wo diese sich selbst gar nicht als religiös verstanden wissen will. Das Religiöse ist und bleibt ein Akt der Selbstdeutung. Religiöser Sinn ist immer ein solcher, in dem sich die ihn erfassende Subjektivität selbst verstehen muss – auch und gerade in Ansehung seiner Unbegreiflichkeit. Das Religiöse liegt nur in Momenten der Selbstzuschreibung vor. Es zeigt sich dann und dort, wo Menschen ein Bewusstsein von dem ihnen selbst unverfügbar vorgegebenen Grund ihrer Selbst- und Weltbeziehung erkennen lassen. Wir würden sagen, der religiöse Gehalt einer individuellen Selbstdeutung zeigt sich dort und dann, wo Menschen sich ihres Einbezogenenseins in ein sie unendlich transzendierendes Sinn Ganzes bewusst werden. Dann zeigen sie, dass sie sich von einem Sinn getragen wissen, oder zumindest nach einem solchen Sinn suchen, der unendlich hinausweist über den, den sie ihrem Leben selbst geben können.

Auch in der Kirche ist demnach das Religiöse ein kommunikativer Tatbestand. Und auch innerhalb der Kirche ist nicht alle Selbstdeutungs- bzw. Sinnkommunikation religiös. Sie ist bzw. wird es dann, wenn ihr Ausgriff auf das dem menschlichen Verfügen transzendente Sinn Ganzes hervortritt. So aber ist die Kirche eine religiöse Institution, die auf der Basis der menschlichen Frömmigkeit entsteht, aus dem Verlangen nach einem Austausch über die individuelle religiöse Erfahrung, im Interesse an interpersonaler Mitteilung und kommunikativer Gemeinschaft. Der Ausbau der kirchlichen Institution zu einer mit Leitungspositionen besetzten Organisation dient dabei einer effektiven Leitung und Koordination der Interaktions- und Sozialformen, die sich im Vollzug lebensweltlich verankerter religiöser Kommunikation ausbilden.

In all dem hat Schleiermacher die Kirche als eine menschliche Einrichtung aufgefasst, die es braucht, damit die religiöse Kommunikation in der Gesellschaft einen Ort hat und auf (theologischem) Niveau betrieben werden kann. Diese Kirche soll einen kommunikativen Raum eröffnen für die religiösen Lebenssinndeutungsbedürfnisse der Menschen, soll Kirche für die Religion der Menschen sein. Nicht jedoch soll die Religion der Menschen sich nach den normativen Regularien theologischer Doktrin und kirchlicher Lebensregeln richten müssen. Auch die Theologie wird zu einer Funktion der Kirche. Ihre Aufgabe ist es, die religiösen Sinnbedürfnisse der Menschen in ihrer ganzen Tiefe zu verstehen, um so auch die Kommunikation der Deutungen erfahrenen und erhofften Sinns zu befördern.

Will man verstehen, wie Schleiermacher dazu gekommen ist, diese Umkehrung im Kirchenverständnis zu vollziehen, so muss man dort ansetzen, wo Schleiermacher sein modernes Religionsverständnis entwickelt hat, bei

seiner ethischen Grundanschauung vom Menschen, seinem Konzept der Individualität und ihrer religiösen Fundierung. Schleiermacher wollte zeigen, dass die Religion eine Angelegenheit des einzelnen Menschen ist, die nach interpersonaler Mitteilung verlangt, sich zur Gemeinschaft bildet und schließlich eine feste, institutionelle Gestalt in der Gesellschaft gewinnt, also verfasste Kirche wird.<sup>16</sup>

Wie sollte das kirchliche Handeln beschaffen sein, wenn es gewissermaßen eine Mediatorenrolle für die lebensweltlich und intersubjektiv vermittelten Netzwerke religiöser Kommunikation zu übernehmen hat? Zunächst und vor allem, so Schleiermacher, muss die Kirche die Bereitschaft von Menschen achten, ihre Erfahrungen selbst religiös zu deuten. Erst danach kann es ihr darum gehen, die Selbstdeutungen religiösen Erlebens und die Lebenssinnlosigkeit im Anschluss an die kirchlich überlieferten Symbolbestände des Christentums zu vertiefen – oder auch durch performative Zusagen zu stärken. Um auf die Fähigkeit der Menschen zur Selbstdeutung ihres religiösen Erlebens aufmerksam zu machen, insistierte Schleiermacher darauf, dass bestimmte Lebenssituationen, wenn zum Beispiel ein Mensch von Freude erfüllt oder vom Leid niedergedrückt wird, die Individuen selbst dahin führen, zu einer eigenen religiösen Deutung ihres Erlebens überzugehen. Das muss die kirchliche Kommunikation berücksichtigen. Sie muss die Selbstdeutungen des religiösen Erlebens der Menschen wahrnehmen, um dann aus der Einsicht in das Deutungspotenzial der christlichen Symbole von Schöpfung und Sünde, Erlösung, Rechtfertigung und Versöhnung die lebens- und alltagsweltlich kontextuierten und interpersonal vermittelten Sinndeutungen ins Licht derjenigen Konfigurationen von Lebenssinn zu stellen, in denen die spezifisch christliche Kontur einer Selbstverständigung menschlichen Lebens hervortritt.

Das ist die Aufgabe der theologisch verantworteten Prozesse kirchlicher Kommunikation in Gottesdienst und Predigt, Unterricht und Seelsorge. Sie haben die Darstellungen des religiösen Gefühls, mit denen die Menschen ihre sie zutiefst angehenden Erfahrungen zum Ausdruck bringen, am Leitfaden des symbolischen Materials der christlichen Tradition (Schöpfung und Sünde, Versöhnung und Erlösung) so zu interpretieren, dass die Menschen sich selbst in ihrer Sehnsucht nach Sinn besser verstehen lernen. Für die theologisch geschulte kirchliche Rede bedeutet dies aber, dass ihre Sätze von den Menschen als Ausdruck ihres eigenen Erlebens verstanden werden können müssen. Daher käme es darauf an, dass die Sprache der christlichen Tradition in die kommunikative Vernetzung religiöser Sinnkommunikation Eingang findet.

---

<sup>16</sup> Das habe ich näher ausgeführt und zudem bereits auf eine Schrift des Aufklärungstheologen Johann Spalding bezogen, in: Wilhelm Gräb 2016.

Für Schleiermacher ergab sich die Tendenz zur Deutung eines im Gefühlsbewusstsein präsenten Erlebens als eines *religiösen* Erlebens aus der passiven Struktur des Gefühlsbewusstseins. Damit kann Schleiermachers Religionstheorie gerade angesichts des heute neu belebten Diskurses um das Verhältnis von Gefühl und Religion weitere Aktualität gewinnen.<sup>17</sup> Gefühle wie Freude und Schmerz reflektieren für ihn die Welt als Widerfahrnis. Die Gefühle, in denen Schleiermacher selbst bereits ein Deutungen implizierendes Ausdrucksphänomen mentaler Zustände sieht, artikulieren Empfindungen, die zugleich ein unbedingtes Betroffensein von zutiefst Bewegendem und Erschütterndem zu erkennen geben. Wer Freude oder Schmerz empfindet, ist sich ja in der Tat unmittelbar dessen bewusst, dass er dieses Empfinden nicht selbst herbeigeführt hat. Es sind also Emotionen, die passiv in uns aufkommen, dabei aber unser Selbst- und Welterleben zur Gänze mit einer es formierenden Gestimmtheit einfärben. Deshalb liegt es dann aber nahe, zu sagen: Es ist der absolute Widerfahrnischarakter des diesen Gefühlen zugrunde liegenden Erlebens, der die Gefühlsartikulation, also die nach außen tretende Darstellung des Gefühls, in die religiöse, auf die Ganzheits- bzw. Unbedingtheitsdimension des subjektiven Erlebens ausgreifende Deutung drängt.

Wo das individuelle Gefühlserleben in die religiöse Deutung drängt, braucht es aber auch eine Sprache, die es intersubjektiv kommunizierbar macht und an religiöse Deutungstraditionen Anschluss gewährt, die dann das individuelle Gefühlserleben eine tiefere und transsubjektive Verständigung über sich gewinnen lassen. Der Darstellung des Individuellen im Medium des Allgemeinen sprachlicher Mitteilung sind zwar immer Grenzen gesetzt. Die entscheidende Aufgabe der Kirche ist jedoch genau die Pflege einer religiösen Lebenssinndeutungskultur, die die transindividuelle Kommunikation der, oft auch implizit bleibenden, Sinngehalte individuellen religiösen Erlebens ermöglicht. Nimmt die Kirche durch diejenigen, die für ihre Leitung Verantwortung tragen, diese Aufgabe theologisch reflektiert wahr, dann kann sie zur Kirche für die Religion der Menschen werden. Als solche wird sie in den Wechselfällen des Lebens, insbesondere an den Grenz- und Wendepunkten der Lebensgeschichte, den Menschen helfen, dass diese sich durch die kirchliche Rede möglicherweise in ihrem religiösen Erleben besser und tiefer verstanden fühlen als es ihnen auf sich allein gestellt möglich gewesen wäre. Es wird den Menschen zudem sichtbar, welchen Reichtum in der Artikulation

---

<sup>17</sup> Vgl. Roderich Barth: Religion und Gefühl, Schleiermacher, Otto und die aktuelle Gefühlsdebatte, in: Lars Charbonnier/Matthias Mader/Birgit Weyel (Hrsg.): Religion und Gefühl. Praktische Theologie Perspektiven einer Theorie der Emotionen, Göttingen 2013, 15–48; Roderich Barth/Christopher Zarnow (Hrsg.): Theologie der Gefühle, Berlin 2015.



religiöser Lebenssinndeutungszuschreibungen die aus langen Überlieferungen gewachsene biblische Sprache in sich birgt.

Eine Kirche, die Kirche für die Religion der Menschen sein will, sieht jedoch immer darauf, dass die Menschen selbst die Kompetenz zur religiösen Deutung der Erfahrungen ihres Lebens entwickeln können. Sie weiß, dass sie in der modernen Gesellschaft nicht nur keine autoritative religiöse Deutungsmacht mehr hat, die religiöse Individualität sich vielmehr auf eine Pluralität religiöser Deutungstraditionen und Deutungskulturen bezogen weiß. Es ist ihr ebenfalls klar, dass es nicht nur die großen Religionen sind, die mögliche Antworten auf die religiöse Sinnfrage bereithalten, sondern auch die massenmediale Kulturwelt, mit ihrer Entwicklung alternativer Sinnmuster und Lebensformen, eine Fülle an solchen ins Religiöse ausgreifenden Deutungspotenzialen bereithält. Zu ihnen allen können die Menschen sich wählend verhalten und sich davon aneignen, was ihnen zum Ausdruck wie zur Befriedigung der von ihnen selbst empfundenen Sehnsuchtsmotive zu werden vermag oder wovon sie sich eine Neuorientierung ihrer Lebenspraxis versprechen.

Eine Kirche, die Kirche für die Religion der Menschen zu sein versucht, setzt sich jedenfalls nicht an die Stelle der religiösen Selbst- und Sinndeutungsvollzüge der Individuen. Sie zielt mit ihrer Glaubenslehre und Glaubensrede vielmehr darauf, die religiösen Selbstdeutungen der Menschen an die Sinndeutungstraditionen des christlichen Glaubens anzuschließen. Denn daraus können sie Möglichkeiten einer tiefer gehenden Verständigung über den Sinn ihres Lebens gewinnen, dann immer wieder auch eine sie stärkende Sinnvergewisserung auf ihrem Lebensweg.