Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 66 (2010)
Heft: 2

Artikel: Im Vertrauten fremd - Fremd im Vertrauen
Autor: Grözinger, Albrecht
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-877760

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Im Vertrauten fremd – Fremd im Vertrauten

Basel als Ausgangspunkt für eine praktisch-theologische Ekklesiologie

Der Kanton Basel-Stadt erweist sich für die empirische Religionsforschung – sei es in soziologischem, kulturwissenschaftlichem oder theologischem Interesse – als ein so anregender wie aufschlussreicher Ort.[1] Dies hat seinen Grund nicht zuletzt darin, dass Basel ein *Ort der Grenze* in mehrfacher Hinsicht ist.

Zum einen ist Basel ganz real die Grenzstadt hin zu Deutschland und Frankreich. Diese Grenze ist hautnah zu spüren. Wenn in Frankreich oder Deutschland die Zollbeamten Dienst nach Vorschrift machen, bricht in Basel der eingespielte Alltag zusammen.

Zum anderen zeigt sich in Basel die Dialektik der Grenze. Grenzen trennen nicht nur, sondern Grenzen verbinden. Basel ist die Kapitale im Dreiland zwischen der Nordwestschweiz, Südbaden und dem Elsass. Die Mentalitäten ähneln sich. Basel, Colmar und Freiburg gehorchen der gleichen Ästhetik im Stadtbild.

Schliesslich zeigt der plurale Jahreszyklus der Stadt, dass die Baslerinnen und Basler geübte lebensweltliche Grenzgänger/innen sind. Der Übergang zum Neuen Jahr beginnt im Münster (kulturprotestantisch) mit Kirchenmusik, (kryptokatholisch) mit ästhetischer Lichtinszenierung des Kirchenraums und dessen Begehung bis hin zum Münsterplatz. Im Januar meldet sich das rechtsrheinische Klein-Basel mit dem Vogel-Gryff-Tag zu Wort: eine volksfestliche Inszenierung politisch-mythologischer Motive. Und dann der Höhepunkt des Basler Jahreszyklus – ist's Weihnachten, ist's der Morgenstreich? Auf jeden Fall gehört zu diesen Höhepunkten – einwöchig abgetrennt vom restweltlichen Faschings- und Karnevalstreiben – die vom nächtlichen Morgenstreich bis zum Mittwoch dauernde Fasnacht. Dreitägig wie Weihnachten vom Heiligen Abend hin zum Stephanstag. Karfreitag (weniger) und Ostern als einer der bleibenden Rest-Kern-Bestände des Kirchenjahrs. Schliesslich der 1. August, die Bundesfeier mit dem zweimaligen Feuerwerk am Rhein und – in individualisierter Kleinform – am Wasserturm auf dem Bruderholz. Am letzten Freitag im November der Dies academicus mit dem Zug der talartragenden Professorinnen und Professoren vom Museum der Kulturen zur Martinskirche. Die Zivilgesellschaft feiert an diesem Tag ihre Universität.

[1] Jürgen Mohn hat dies als Religionswissenschaftler in essayistischer Form exemplarisch vorgeführt. Vgl. dazu J. Mohn: Der Raumverlust der Religion. Reflexionen und Rundgänge zum Topos der religiös pluralen Stadt, in: D. Plüss u.a. (Hg.): Im Auge des Flaneurs. Fundstücke zur religiösen Lebenskunst, Zürich 2009, 33–45.

ThZ 2/66 (2010) S. 148–162

Weihnachten schliesslich – traditionell, kommerziell, und ganz eigentümlich stimmig im Konzert mit den übrigen Ereignissen des Jahreszyklus. Daran kann man sich beteiligen. Aus Nähe oder Ferne, in eigener, individueller und freigestellter Zuordnung. Jahreszyklisches Grenzgängertum gewissermassen.

Dies alles bestimmt auch die Art und Weise, wie man in Basel religiös ist. Zunächst einmal teilt Basel mit vielen anderen mitteleuropäischen Städten mit Metropolencharakter den statistisch messbaren Schwund von Kirchlichkeit. Noch vor vierzig Jahren gehörten annähernd neunzig Prozent der Basler Bevölkerung einer der beiden grossen christlichen Kirchen, der römisch-katholischen oder der evangelisch-reformierten Landeskirche an. Heute sind noch knapp vierzig Prozent der baselstädtischen Bevölkerung Mitglieder der beiden Landeskirchen. Die grösste Basler Konfession sind inzwischen die Konfessionslosen mit knapp fünfzig Prozent. Gewachsen ist die islamische Bevölkerung, und auch die Freikirchen verzeichnen ein gewisses Wachstum. In stabiler öffentlicher Präsenz zeigen sich die jüdischen Gemeinden in Basel. Es bleibt zu erwähnen, dass nur wenige Kilometer entfernt im Kanton Baselland viele Dörfer eine bleibende stabile Volkskirchlichkeit aufweisen. Auch das gehört zur Basler Grenzerfahrung in Sachen Religion.

Zu diesen Basler Grenzerfahrungen in Sachen Religion gehört aber vor allem, nicht in die Falle der so genannten Säkularisierungsthese zu tappen. Diese besagt bekanntlich, dass, je moderner und differenzierter Gesellschaften sind, das Religiöse umso mehr aus ihnen verschwinde. Moderne lässt Religion verdampfen – so die zugespitzte These des Säkularisierungstheorems. Die ersten empirischen Untersuchungen in Sachen Religion in Deutschland in den 60er- und 70er-Jahren des vergangenen Jahrhunderts schienen diese These zu bestätigen – bis man merkte, dass man Kirchlichkeit mit Religion verwechselte. Die Kirchlichkeit ist in Basel in der Tat geschwunden, nicht aber die Religion. Im Jahre 1998 erfahren in einer repräsentativen Umfrage die beiden Aussagen «Ich bezeichne mich als im weitesten Sinne religiös» und «Ich würde mich als Christ/Christin bezeichnen» eine hohe Zustimmungsrate. Weitaus mehr Menschen stimmen diesen Aussagen zu, als damals den beiden Kirchen angehörten.[2]

Die Evangelisch-Reformierte Kirche Basel-Stadt steht damit vor der Herausforderung, mit einer religiösen Stimmungslage zu leben, die sich nicht mehr automatisch an eine kirchliche Institution bindet. Diese Herausforderung ist nicht nur eine finanzielle durch zurückgehende Steuereinnahmen, sondern weitaus mehr eine praktisch-theologische: Wie verortet sich die

[2] M. Bruhn (Hg.): Ökumenische Basler Kirchenstudie. Ergebnisse der Bevölkerungs- und Mitarbeitendenbefragung, Basel 1999; M. Bruhn, A. Grözinger (Hg.): Kirche und Marktorientierung. Impulse aus der Ökumenischen Basler Kirchenstudie, Freiburg i.Ü. 2000.

Evangelisch-Reformierte Kirche Basel-Stadt in einem kulturell-religiösen Umfeld mit schwindender Kirchlichkeit? In ersten Beschlüssen haben Kirchenrat und Synode mit einem Konzept der pluralen Schwerpunktbildung geantwortet. Pluralität soll es in den Gottesdiensten der verschiedenen Gemeinden geben, die ein klares Gottesdienstprofil entwickeln sollen (evangelikal, theologisch-bildungsbürgerlich, familienorientiert, kirchenmusikalisch etc.). Die Menschen sollen wissen, was sie erwartet, wenn sie eine bestimmte Kirche zum Gottesdienst aufsuchen. In gleicher Weise sollen die Gemeindearbeit der einzelnen Gemeinden und die gesamtkirchlichen Aufgaben konzentriert und profiliert werden. Damit ist die traditionelle Allround-Parochie in Basel abgeschafft.

Perspektivwechsel: Von den Anhöhen der Dogmatik zur gelebten Religion

Ist ein solches Konzept tragfähig? Mit dieser Frage möchte ich mich im Weiteren auseinandersetzen. Dabei kann diese Frage nicht nur binnenkirchlich reflektiert und entschieden werden; der Blick auf die religiösen Subjekte und deren religiöse Bedürfnislagen muss leitend sein.

In der praktisch-theologischen Ekklesiologie der letzten Jahre hat in dieser Hinsicht ein weit reichender Perspektivwechsel stattgefunden. In den ersten beiden Jahrzehnten nach dem zweiten Weltkrieg kam im Gefolge des Primats einer Wort-Gottes-Theologie, sei es Barth'scher oder Bultmann'scher Prägung, die Kirche in der Praktischen Theologie nur aus der Fallhöhe einer normativ-dogmatischen Theologie in den Blick. Praktisch-theologische Reflexionen zur Kirche begannen deshalb in der Regel mit einem exegetisch-dogmatischen Einstieg. Erst nachdem ein solch exegetisch-dogmatischer Rahmen gesetzt war, kam die faktische Realität der Kirche – wenn überhaupt! – in den Blick. Mit der so genannten empirischen Wende am Ausgang der 60er-Jahre des vergangenen Jahrhunderts änderte sich dies. Vor allem die erste empirisch orientierte EKD-Studie zum Mitgliederverhalten aus dem Jahre 1974 wirkte hier bahnbrechend.[3] Plötzlich erschienen die wirklichen Menschen, die der Kirche angehören, auf der Bildfläche der Praktischen Theologie. Allerdings in einer bezeichnenden Art und Weise. Die EKD-Studie zeigte, dass die Menschen mit ihrem persönlichen Glauben von der überlieferten Normaldogmatik in hohem Masse abwichen und dass ihre Erwartungen an die Kirche und ihre Vorstellungen von der Kirche nicht minder aus dem (noch) in Geltung stehenden exegetisch-dogmatischen Rahmen fielen. Dies wurde als Verlust und Mangel beklagt, der durch – wie auch immer geeignete Massnahmen – so

[3] H. Hild (Hg.): Wie stabil ist die Kirche. Bestand und Erneuerung. Ergebnisse einer Umfrage, Gelnhausen/Berlin 1974.

schnell wie möglich behoben werden sollte. Es war eine eindeutige Defizitperspektive, die die Wahrnehmung der Kirchenmitglieder durch die theologischen Profis bestimmte. Dies war nur vor dem Hintergrund einer noch relativ intakten Volkskirchlichkeit möglich. Zwar zeigten sich in dieser Zeit erste Krisenphänomene wie eine (leicht) ansteigende Kirchenaustrittsrate. Finanziell jedoch waren die protestantischen Kirchen so reich wie noch nie. Der sonntägliche Gottesdienstbesuch – zumindest in den gewohnten jahreszyklischen Rhythmen – war verbreitet. Die Kirchen waren mit ihren Vertretern in den öffentlich-rechtlichen Medien stark präsent. Der kirchliche Religionsunterricht stand (noch) nicht auf dem Prüfstand. Pointiert könnte man sagen: Die Welt der Kirche war noch in Ordnung, wenn es nur die störenden Mitglieder mit ihrem durch Dogmatik offensichtlich nicht beizukommenden Eigen-Sinn ihres individuellen Glaubens nicht gegeben hätte. Auf deren Bedürfnisse einzugehen, galt – so meinte man die Lektion aus dem Kirchenkampf während der Zeit des Nationalsozialismus gelernt zu haben – als der ekklesiologische Sündenfall schlechthin. Man lese nur noch einmal den so klugen wie polemischen Essay von Rudolf Bohren «Unsere Kasualpraxis – eine missionarische Gelegenheit?».[4]

Erst die immer grösser werdenden finanziellen Probleme, aber auch die Wahrnehmung eines wachsenden religiösen und weltanschaulichen Pluralismus führten zu einem weit reichenden Perspektivwechsel. Die gelebte Religion – so lernten die theologischen Profis zunehmend – ist nicht die Gefährdung der Kirche, sondern deren Basis. Nicht zuletzt war es auch das wachsende Selbstbewusstsein der Kirchenmitglieder, die deren Stimme verstärktes Gewicht verlieh. «Wir sind das Kirchenvolk» – dieser Ruf erschallte eben zunehmend nicht nur auf dem Kirchentag, sondern in den Synoden und Presbyterien.

Weitet man das Blickfeld, dann wird man gewahr, dass sich ein solcher Verlauf auch in anderen Bereichen beobachten lässt. Exemplarisch möchte ich hier nur kurz auf die kulturtheoretische Wahrnehmung des damals neuen Mediums Fernsehen verweisen. Die ersten beiden Jahrzehnte nach dem Zweiten Weltkrieg waren durch eine durchgängig kulturkritische, wenn nicht kulturpessimistische Perspektive bestimmt. Der in den USA lehrende Anglist Paul A. Cantor hat dies in einem instruktiven kleinen Essay nachgezeichnet.[5] Im Jahre 1954 veröffentlichte Theodor W. Adorno eine Abhandlung mit dem Titel «How to look at Television», der in der angesehenen wissenschaftlichen Fachzeitschrift *The Quarterly of Film, Radio und Television* erschien. Von den

[4] R. Bohren: Unsere Kasualpraxis – eine missionarische Gelegenheit? (TEH 147), München [5]1979.

[5] P.A. Cantor: Intelligentes Leben entdeckt! Die Welt des Fernsehens entwickelt sich, Merkur. Zeitschrift für europäisches Denken 63 (2009) 477–486.

Fallhöhen abendländischer Hochkultur erschien das Fernsehen als ein Medium für reichlich verblödete Menschen. Adorno empfahl damals eine «Impfung des Publikums gegen die vom Fernsehen verbreitete Ideologie»[6]. Erst als die *kids*, die mit dem Fernsehen als Alltagsmedium aufwuchsen, selbst die Lehrstühle für Kultur- und Medienwissenschaft innehatten, änderte sich die vorherrschende Perspektive. Sie konnten ihre eigenen lebensweltlichen Erfahrungen nicht mit dem kulturkritischen Verdikt über das Fernsehen, dessen Fans per Impfung davon geheilt werden sollten, identifizieren:

> «Wissenschaftler schreiben jetzt über Fernsehserien, weil sie diese bewundern, nicht weil sie das Medium hassen. Sie schreiben auf der Grundlage solider Kenntnisse einer spezifischen Serie und weil sie eine Vorliebe dafür haben – sie nennen die Serien sogar beim Namen.»[7]

Von der Dogmatik zur gelebten Religion, vom kulturkritischen Verdikt zur Reflexion der eigenen Medienerfahrung – der Gang der Wissenschaftsgeschichte in diesen beiden so verschiedenen universitären Disziplinen ähnelt sich auf frappierende Weise.

Da gibt es etwas – aber ich weiss nicht genau was

Wie sieht sie nun aus – die gelebte Religion in unserem mitteleuropäischen Kontext zu Beginn des 21. Jahrhunderts? So unübersichtlich die Lage auch scheint, wir wissen ziemlich viel davon. Eine Fülle empirischer Umfragen und Forschung qualitativer und quantitativer Ausrichtung gibt uns eine recht genaue Einsicht in die religiöse Lage unserer Gegenwart.[8]

Es gibt sie noch, die Menschen, die im Christentum heimisch sind, denen die Grunddaten der christlichen Überlieferung vertraut sind und die am kirchlichen Leben regelmässig teilnehmen. Doch sie sind zur Minderheit geworden. Sie sammeln sich in den Landeskirchen und in den diversen Freikirchen.

Und da gibt es die grosse Mehrheit, deren gelebte Religion sich weder in die überkommenen dogmatischen wie kirchlichen Passformen einfügen mag. Wenn die Kirchen diese Menschen nicht auf dem «freien Markt» der religiösen und weltanschaulichen Orientierungen verlieren wollen, dann müssen

6 Zit. nach Cantor: Intelligentes Leben entdeckt (Anm. 5), 481.

7 Cantor: Intelligentes Leben entdeckt (Anm. 5), 485.

8 Neben den bedeutsamen empirischen Erhebungen der EKD über Kirchenmitgliedschaft seit dem Jahre 1974 seien hier nur exemplarisch genannt: A. Dubach, R.J. Campiche: Jeder ein Sonderfall. Religion in der Schweiz, Zürich/Basel ²1993; K.-P. Jörns: Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen heute wirklich glauben, München 1997.

sie diese Menschen in ihrer spezifischen Frömmigkeitsstruktur zu würdigen lernen. Zu dieser Würdigung gehört zunächst einmal ihre Wahrnehmung. Wie sieht sie also aus, diese «Frömmigkeit», die sich nicht mehr ohne weiteres an die überlieferten Glaubensgehalte und kirchlichen Organisationsstrukturen bindet?

Mir hat sich in diesem Zusammenhang eine bestimme Szene als exemplarischer Ausdruck gelebter Religion unserer Gegenwart eingeprägt. Es war am Abend des Beginns des zweiten Golfkrieges nach dem Überfall Saddam Husseins auf Kuwait. Abends werden in Deutschland und in der Schweiz – zum Teil spontane, zum Teil wohlorganisierte – Gottesdienste, Andachten und Friedensgebete abgehalten. Das Fernsehen berichtet darüber. Vor der Tür einer Berliner Kirche wird eine Frau gefragt, warum sie diesen Gottesdienst besuche. Und darauf antwortete die Frau wörtlich: «Ich war Jahre lang nicht in einer Kirche. Ich weiss nicht, warum ich heute Abend in die Kirche gehe. Ich weiss aber, dass ich heute Abend in die Kirche gehen muss.» Ein bestimmtes und unbestimmtes Gefühl zugleich. *Da gibt es etwas – aber ich weiss nicht genau was.*

In vielen empirischen Studien begegnet diese unbestimmt-bestimmte Religion in mannigfaltiger Variation. Amelie, heute in der Mitte des 50. Lebensjahrzehnts, verleiht ihrer «Religion» mit folgenden Worten Ausdruck:[9]

> «Ich weiss nur, dass mir das Leben häufig so nicht genug ist, dass ich gerne von einer metaphysischen Ebene mehr erleben würde, mehr erfahren würde, mehr hören würde, mehr, mehr Zugang hätte […] Wie kann ich mich mehr, mehr eins machen mit allem? […] weil ich schon das Gefühl habe, ich aktiviere von dem Potential, was ich als Mensch habe, nur einen ganz kleinen Prozentsatz […] Und ich würde gerne mehr zum Einsatz bringen […] Und ich denke, dass ich nur für mich selbst irgendwie weiter komme. Ja, ich habe das Gefühl, dass wenn ich es fertig bringe, diese Versenkung für mich zustande zu bringen, [ich] mich weiter entwickle, dass ich nicht mehr stehen bleibe. Und ich glaube, das ist das, wovor ich im Moment Angst habe, dass ich im Entwicklungsstand stehen bleibe und nicht weiterkomme […] Es gibt gar kein wirkliches Ziel, ich merke nur, dass da noch was ist und dass ich das kultivieren und pflegen möchte…»[10]

Religion erscheint hier als das Gefühl für ein Mehr, das über das gegenwärtige Leben hinaus geht. Dieses Potential möchte Amelie ausschöpfen. Sie kann aber über den Inhalt und die Struktur dieses Potentials keine weiteren Auskünfte geben. Sie beschreibt ihre «Religion» durchaus auch in Sprachmustern der abendländischen Überlieferung, ein sprachliches Puzzle gewissermassen.

[9] Aus Gründen der besseren Lesbarkeit werde ich die transskriptorischen Details der Standards empirischer Interview-Führung hier nicht wiedergeben. Sie können in den Verweisstellen der Zitate verifiziert werden.

[10] Zit. nach J. Hermelink u.a. (Hg.): Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge, Band 2: Analysen zu Gruppendiskussionen und Erzählinterviews, Gütersloh 2006, 284.

Nur scheint sie sich dieser Zusammenhänge selbst kaum oder gar nicht bewusst zu sein.

Ganz offensichtlich ist die lebensgeschichtliche Aktivierung von «Religion» an bestimmte Situationen gebunden. Im oben genannten Beispiel aus Berlin ist es der Ausbruch eines Krieges, ein sicher nicht alltägliches Ereignis. Sehr viel verbreiteter sind die lebenszyklischen Anlässe, die durchaus auch zu einem Einfallstor für eine (Wieder-)Anbindung an bestimmte Formen des kirchlichen Christentums werden können. Rita, zum Zeitpunkt des Interviews 39 Jahre alt, berichtet von solch einer Erfahrung:

> «… zum Beispiel wenn ich nach Hause fahre, in meinen Heimatort, ich bin jetzt nach dem Tod meiner Mutter, das war im Juli, nur dreimal dort gewesen, das war am Todestage meines Vaters, am Geburtstag meines Vaters und dann erst wieder am Geburtstag meiner Mutter, bin am Grab gewesen, und bin auch im Gottesdienst gewesen, hab die Zeit, die Stunden genützt, bin auch im Gottesdienst gewesen…»[11]

Neben den lebensgeschichtlich eingespielten Ereignissen, zu denen bei aller persönlichen Betroffenheit auch das Sterben von Eltern gehört, sind es vor allem die oft als schicksalhaft erfahrenen, nicht durch routiniertes Verhalten zu bewältigenden Geschehnisse, die verdichtete religiöse Erfahrung evozieren können, die durchaus auf vorgängig vertrauter Erfahrung aufbauen können. Ursel W., Jahrgang 1947, berichtet von einer solchen Zwillings-Erfahrung. Religion war für sie schon immer mit Naturerfahrung verbunden:

> «[…] ich hab mir den Fotoapparat gekauft und habe immer sehr schöne Landschaftsaufnahmen gemacht Blumen und Bäume und so was und manchmal einfach nur so dagesessen und vielleicht würde ich heute sagen meditiert ja so einfach…»[12]

Diese Basis-Erfahrung kann sich dann zu einem bestimmten herausgehobenen Ereignis verdichteter religiöser Erfahrung erweitern:

> «… und ich hatte einmal ein ganz schönes Erlebnis am Toten Meer da warn wir so gegen Abend in die Richtung getrampt und warn in Qumran angekommen das ist ein Ort wo man so alte Pergamente gefunden hat ausm Alten Testament und wir warteten dort auf ein anderes Pärchen die uns mitgenommen hatten die schauten sich dann noch irgendwelche alten Gemächer an und wir sassen da auf den Felsen und so vor uns lag Jordanien in der Abendsonne und die Berge färbten sich so rosa bis violett also das war irgendwie ein ganz wunderschönes Bild und ich fühlte mich (.) ich fühlte mich soooo (.) ich glaube man nennt das kosmisches Bewusstsein also ich fühlte mich ganz so als wärn die Felsen auf denen ich sass meine Brüder (.) also so also so ne ganz starke Einheit mit dem Kosmos (.) und ja solche dieses Erlebnis

[11] Zit. nach K. Engelhardt u.a. (Hg.): Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh 1997, 79.

[12] Zit. nach R. Sommer: Lebensgeschichte und gelebte Religion von Frauen. Eine qualitativ-empirische Studie über den Zusammenhang von biographischer Struktur und religiöser Erfahrung, Stuttgart 1998, 218.

war auch irgendwie für mich so ganz prägend was so meine Beziehung äh zu Gott angeht und ich dachte mir ach pphh die Kirche ja das is irgendwie auch gut und so und manchmal brauch ich das auch aber so diese eben die Beziehung zu Gott die is mir irgendwie viel wichtiger.»[13]

In diesen Worten spricht sich eine ausserordentlich dichte religiöse Erfahrung aus, die gleichwohl im *Irgendwo* und *Irgendwie* verbleibt. Ursel W. weiss, dass es geformte traditionsgeleitete Religion gibt («Beziehung zu Gott»), und sie weiss, dass es eine Institution gibt, in der diese Tradition gepflegt wird («die Kirche»). Aber dies verbindet sich für Ursel W. nicht mehr lebensgeschichtlich – es verbleibt in einem «ja das is irgendwie auch gut und so und manchmal brauch ich das auch». Religion ausserhalb der Kirche und jenseits der dogmatischen Überlieferungen. Klaus-Peter Jörns hat diese Art ‹traditions- und institutionsfreier› Religion pointiert auf den Begriff gebracht und bereits auch erste praktisch-theologische Perspektiven skizziert: «Nachdem der christliche Gott in einer zweitausendjährigen Theologiegeschichte unendlich oft dogmatisch festgelegt worden ist, und nachdem die Kirchentümer Gott von den Lebensgeschichten der Menschen zum Teil weit entfernt haben, ist es Zeit anzuerkennen, dass es Glauben gibt, der sich nicht in ein wissenschaftstheoretisches Konzept fassen lässt und dennoch die Menschen trägt. Und ‹Gott› kann sich wohl auch in Gesichtern wahrnehmen lassen, die Menschen einfallen, wenn sie von Ängsten und Hoffnungen hin- und hergerissen werden und froh sind, wenn ihnen einer oder eine begegnet, die ihnen zuhört. Jede christliche Antwort auf die Frage, wo denn die Grenze für eine Virtualisierung Gottes im ‹Kunstwerk› der Theologen und Kirchen, der Gläubigen jeder Art und auch der Religionslosen liegt, wird sich prinzipiell an der Vielfalt der Wahrnehmungsgestalten Gottes in den vier biblischen Evangelien orientieren können. Denn der Glaube, dass *Gott* in Jesus Christus *Mensch* geworden, gestorben und auferstanden ist, hat es auch riskiert, alle dogmatischen Grenzsicherungen aufzugeben. Was bleibt, ist darauf zu vertrauen, dass sich der lebendige, auferstandene Gott immer wieder zu erkennen geben wird – durch Menschen, die etwas von ihm wahrgenommen haben. Christliche Theologie als Wissenschaft wird dann danach fragen, ob die neuen Gesichter Gottes das Angesicht Jesu Christi, das Christen als glaubwürdige Wahrnehmungsgestalt der Liebe Gottes in unserer Geschichte kennen und bekennen, nicht verdecken. Sie kann aber nicht sagen, dass irgendeine dogmatische Wahrnehmungsgestalt dieses Jesus Christus über Glaube oder Unglaube entscheidet.»[14]

[13] Zit. nach Sommer: Lebensgeschichte (Anm. 12), 219f.
[14] Jörns: Die neuen Gesichter Gottes (Anm. 8), 232.

Kirche als Ressource

Die religiöse Erfahrung vieler Menschen unserer Gegenwart hat sich also von den Kirchentümern – welcher Couleur auch immer – verabschiedet, so lautet die These. Doch stimmt dies wirklich so? Auch hier tun wir gut daran, die Äusserungen derer selbst wahrzunehmen, denen wir ein bestimmtes Verhältnis zur Kirche zuschreiben. In diesen Äusserungen stossen wir auf ein so differenziertes wie diffiziles Verhältnis zur Kirche. Stark ausgeprägt ist das Beharren auf einer Unabhängigkeit der eigenen Erfahrungen gegenüber aller institutionell-kirchlichen Bevormundung. Das Weltbild baut sich heute gleichsam ‹autonom› auf. So äussert sich in einem Gruppengespräch Oliver folgendermassen:

> «[…] aber was ich denke, dass es unheimlich wichtig is für Kinder ähm dass es ne Kirche gibt, aber auch aber auch für Leute jetzt zum Beispiel, die jetzt noch nicht so rational an die Welt ran gehen wie ich das mache, also ähm Menschen, die einfach nicht so viel ähm wissenschaftlich über die Welt nachdenken und ähm versuchen sich alles zu erklären irgendwie oder ne ne wissenschaftlich Erklärung finden für Sachen also. Und dass zum Beispiel wenn wenn ja also jetzt einfach wenn ich meine Kinder erziehen würde, würde ich immer versuchen ihnen auch äh ähm von der Bibel zu erzählen, weil ich denke, dass das eben moralische Grundsätze sind ganz wichtig sind ähm für das menschliche Zusammenleben und die man als Kind irgendwann mal gehört haben muss, und dass es auch Weltbilder sind, die für'n kindliches für'n kindlichen Gedanken sehr gut sind, also hab ich auch mal ne Zeit lang eben sehr stark an Gott geglaubt, und das hat mir unheimlich geholfen, und als mein mein Kopf aber angefangen hat immer weiter nachzudenken und eigene wissenschaftliche Bilder zu entwickeln ähm, war der Gottesglaube plötzlich sinnlos, also der reine Gottesglaube und ähm es hat sich eben so'n bisschen verändert so. Aber es war trotzdem unheimlich wichtig, dass ich die die Kirche eben hatte als Grundlage als ähm ähm also für die Lebensphase auch besonders, also für die kindliche Lebensphase.»[15]

In Olivers Äusserung ist die Kirche sehr kritisch ins Blickfeld geraten. Im Grunde ist sie für einen denkenden Menschen überflüssig. Oder doch nicht? Wenn es da nicht die Erinnerung an die eigene Kindheit gäbe. Auch Oliver, der sehr stolz ist auf sein ‹wissenschaftliches Weltbild›, erinnert sich an eine Zeit in seinem Leben, in der die Kirche ‹unheimlich wichtig› war – und irgendwie will das auch nicht so richtig zu Ende sein. In der gleichen Grundrichtung, doch wesentlich differenzierter äussert sich Anke, zur Zeit des Interviews 35 Jahre alt:

> «Ich bin nicht aus der Kirche ausgetreten, einfach zuerst einmal, weil ich in der Kirche war, habe mir dann keine grossen Gedanken darüber gemacht, als ich dann berufstätig wurde und so gesehen habe, jeden Monat geht da so ein Batzen an die Kir-

[15] Zit. nach Hermelink: Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge (Anm. 10), 168.

che ab, habe ich halt darüber nachgedacht und habe dann so für mich entschieden, dass, wenn ich aus der Kirche austreten würde, wenn ich also für mich beschliessen würde, dass es keine Kirche geben soll, für mich, dann würde ein wichtiger Teil, denke ich, im Leben eines Menschen wegfallen, weil die Kirche bis vor, ich denke mal so vor acht Jahren oder so, doch die einzige Institution war, wo so die, wie soll ich sagen, die religiöse so, ja, auch so die spirituelle Seite des Menschen mit aufgehoben war. Deswegen habe ich mir gesagt, ich habe als Kind profitiert, von dieser Jungschar, von diesem, ja natürlich auch das Lernen da, dass nicht nur die Alltagswelt existiert, sondern eben auch eine Welt um uns herum, wo jeder so seinen Glauben finden muss, das war der einzige Bereich, der das wachgehalten hat, und das möchte ich den anderen noch weiter ermöglichen, die dieses Wachhalten noch brauchen. Also ich denke, inzwischen gibt es schon viele andere Möglichkeiten, also gerade durch diese bewusste esoterische Welle, dass man da eben sehr viel auf Themen gestossen wird, die wichtig sind für den Menschen. Und wo man die Kirchen nicht mehr unbedingt braucht. Aber, wie gesagt, ich bin immer noch in der Kirche, und das Thema ist aber für mich noch nicht so beendet. Also ich ignoriere es eigentlich in meinem Leben momentan. Ich brauche die Kirche nicht mehr und lasse es einfach laufen.»[16]

Es ist nicht nur Nostalgie, was Anke in der Kirche hält. Mit Sicherheit spricht ein grosses Stück Dankbarkeit aus diesen Worten. Aber eben auch das ‹noch Offene› in ihrem Leben, das Anke nicht mit einem Kirchenaustritt einfach schliessen kann.

… dass nicht nur die Alltagswelt existiert

Lässt sich ein Resümee ziehen aus den wenigen, aber exemplarischen persönlichen Äusserungen zu Religion und Kirche in unserer Gegenwart? Zunächst scheinen die Kirchen vor einem Dilemma zu stehen: Religion ist in unserer Gegenwart unübersehbar präsent, aber sie lässt sich nicht mehr kirchlich-institutionell einbinden oder gar bevormunden. Im Gegenteil scheint ein gewisses Autonomiestreben gegenüber allen Bindungen an Tradition und Institution gerade dort in die religiöse Erfahrung eingeschrieben zu sein, wo sie sich vital äussert. Muss die Kirche also die gelebte Religion verloren geben? Oder sich so weit anpassen, dass sie ihr eigenes Profil verliert? Beides scheint mir nicht der Fall zu sein, wenn wir die gelebte Religion in ihrer Tiefenschärfe sichtbar zu machen versuchen.

Gelebte Religion lebt aus dem Gefühl, dem Wunsch oder der Sehnsucht heraus, dass nicht nur die Alltagswelt existieren möge. Hier hat sich gegenüber der radikalen Diesseitigkeit der 68er-Generation eine bedeutsame Verschiebung vollzogen. Banale Religionskritik und Diesseitigkeitsverherrli-

[16] Zit. nach Engelhardt: Fremde Heimat Kirche (Anm. 11), 195.

chung hat gegenwärtig keine Konjunktur. Offensichtlich sind es nicht zuletzt die vielfältigen Krisenerfahrungen unserer Gegenwart, die dieses Gefühl stärken; die 68er-Generation war ihnen so nicht ausgesetzt. Eine in die Krise geratene globalisierte Moderne macht Transzendenzerfahrungen oder doch wenigsten Transzendenzsehnsüchte populär.

Wir tun gut daran, es bei dieser allgemeinen Formulierung zu belassen. Mehr als eine unspezifische Transzendenzorientierung verbindet die religiösen Individuen unserer Gegenwart kaum miteinander. Gewiss – es sei noch einmal daran erinnert – gibt es die Minderheit der religiösen Menschen, die sich kirchlich engagieren. Dass dies eine Minderheit ist, sagt nichts über ihre Bedeutung. Dazu später noch mehr. Aber ansonsten hat sich Religion radikal individualisiert und von der Überlieferungstradition des einstmaligen Mainstreams abendländischer Religion meilenweit entfernt. Religion ist heute radikal synkretistisch bis in die Mitte der Kirche hinein.[17]

Allerdings zeigt sich auch eine Dialektik der radikalen Individualisierung und Synkretisierung von Religion. Die Menschen nehmen sich das Recht heraus, ihre eigene Religion zu ‹basteln›. Die Materialien zu dieser Bastelarbeit können sie aber nicht selbst erstellen. Keiner vermag ‹seine› Religion von einem Nullpunkt aus zu erfinden und zu konstruieren. Wir sind dabei auf Symbole, Stories und Rituale angewiesen, die selbst zu erfinden wir hoffnungslos überfordert wären. Deshalb boomt der Markt der religiösen und weltanschaulichen Sinnangebote. Die Religions-BastlerInnen unserer Gegenwart brauchen diesen Markt, ohne ihn wären sie verloren.

Und nun zeigt sich ein interessanter Tatbestand. Es gibt – das zeigen alle empirischen Umfragen und Untersuchungen – ein bleibendes Wissen oder auch eine bleibende Erinnerung, dass es da eine Institution gibt, in der sich über Jahrhunderte hinweg religiöses Wissen und religiöse Erfahrung angesammelt haben. Ein Wissen und eine Erfahrung, die in dieser Institution KIRCHE gehegt und gepflegt wurden, die dort reflektiert wurden, die dort bewahrt und verändert zugleich wurden. Irgendwie scheint einem dieses Wissen und diese Erfahrung fremd geworden zu sein. Stösst man aber bei gelegentlichen Begegnungen – geplanten oder ungeplanten – auf dieses Wissen und diese Erfahrung, dann entdeckt man plötzlich in diesem Fremden das vertraute Eigene. Die Kirche dort weit draussen weiss etwas von dem mir selbst in meinem Inneren so Vertrauten. Und oft scheint sie dies in klareren Symbolen, Bildern und Ritualen zu wissen als man selbst. Die fremde Institution begegnet einem plötzlich als vertraute Heimat.

[17] Vgl. dazu V. Drehsen, W. Sparn (Hg.): Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus, Gütersloh 1996.

Kirche als Bahnhof und Herberge

Was bedeutet nun diese Aussenbeschreibung der Religiosität unserer Gegenwart für die Binnenwahrnehmung und Binnenreflexion der Kirche?

Werden an die Kirche von ihren Mitgliedern Erwartungen herangetragen, aktiviert dies nicht selten einen bestimmten Reflex: Ja nicht auf die Erwartungen eingehen, denn die Kirche hat ihren eigenen Auftrag, der ihr genau genug sagt, was sie zu tun hat. Dieser Reflex ist vor dem Hintergrund der Erfahrungen im deutschen Kirchenkampf während der Zeit des Nationalsozialismus in gewisser Weise verständlich, entspricht jedoch nicht der kirchlichen Situation im Kontext einer demokratischen Zivilgesellschaft und eines religiösen und weltanschaulichen Pluralismus. Nicht eine reflexhafte Abwehr, sondern eine reflektierte Aufnahme von Erwartungen ist angezeigt.

Schaut man sich nämlich diese Erwartungen an, dann sieht man, dass diese Erwartungen in gewisser Hinsicht bestimmt und unbestimmt zugleich sind. Bestimmt sind sie darin, dass man von der Kirche erwartet, in ihr auf das zu treffen, was einem die Gewissheit gibt, *dass nicht nur die Alltagswelt existiert.* Von der Kirche – das zeigen alle Umfragen unisono – wird erwartet, dass sie Gottesdienste anbietet, in denen einem diese die Alltagswelt übersteigende Wirklichkeit begegnet, und dass sie eine Diakonie betreibt, die sich dem Effizienzdenken verweigert und etwas von Empathie und Erbarmen weiss. Insofern steht die Kirche gerade in den Erwartungen der Menschen durchaus für eine *andere Welt.* Insofern konvergieren an dieser Stelle der Auftrag der Kirche und die Erwartungen, die an sie herangetragen werden. Manchmal scheint es, dass nicht selten eher randständige Mitglieder der Kirche sehr viel genauer wissen oder zumindest spüren, für was die Kirche zu stehen hat, als manche besoldete MitarbeiterInnen in der Kirche. Der Reflex gegen die Erwartungen hat im Kernbereich der Kirche oft sehr viel mehr mit Besitzstandswahrung zu tun als theologischer Sorge.

Unbestimmt sind die Erwartungen jedoch darin, wie sich in der Kirche diese *andere Welt* zeigt oder zeigen soll. Viele Mitglieder sind der kirchlichen Tradition so sehr entfremdet, dass sie gar nicht mehr wissen können, was sie in einem Gottesdienst an konkreten Abläufen zu erwarten haben. Dies wird besonders in den Kasualgottesdiensten deutlich, wo der Anteil randständiger Mitglieder in der Regel sehr viel höher ist als im Sonntagsgottesdienst. Hier wird dann der Gestaltungsauftrag an die Kirche konkret. Es geht darum, die biblisch-christliche Überlieferung in die individuellen Lebensgeschichten hinein zu lesen, sie gleichsam lebensgeschichtlich zu verflüssigen. Darin muss die Kirche ihre Kompetenz haben, und darin hat sie in weiten Teilen auch ihre Kompetenz. Keine Dogmatik-Pakete sind heute mehr gefragt, sondern gelegentliche Begegnungen, in denen biblisch-christliche Symbole, Stories und Rituale als lebensdienlich erfahren werden.

Damit es zu dieser lebensgeschichtlichen Verflüssigung kommen kann, bedarf es jedoch einer lebendigen Kultur des Christentums. Diese Kultur können aber nicht die Randständigen pflegen; sie entsteht durch engagierte Mitglieder, also das, was wir einmal die Kerngemeinde genannt haben. Gerade damit die Erwartungen der Randständigen theologisch verantwortlich aufgenommen werden können, bedarf es mehr als nur der Randständigkeit. Und insofern sind die randständigen Mitglieder der Kirche gerade auf das angewiesen, was sie für sich selbst ablehnen, nämlich eine engagierte Teilhabe am kirchlichen Leben. Umgekehrt würde eine sich auf sich selbst beschränkende Kerngemeinde mit der Zeit hoffnungslos verkrusten. Das Innen und Aussen, das Vertraute und das Fremde müssen in einer lebendigen Dynamik miteinander verschränkt bleiben.

Kristian Fechtner hat für eine Kirche, in der diese Dynamik von Innen und Aussen, Vertrautem und Fremdem lebendig ist, zwei eindrückliche Bilder gefunden: Kirche ist Bahnhof und Herberge zugleich.[18] Kirche als Bahnhof verweist auf das Passagere, das vielen Begegnungen mit Kirche anhaftet und das gerade so gewollt ist. Kirche als Herberge verweist auf Geborgenheit und Dauer:

> «Dem Bahnhof ist ein Versprechen eingeschrieben: die Verheissung des Lebens als Reise [...] Der Herberge ist eine Erinnerung beigegeben: Für mich ist gut gesorgt. Die Kirche als Bahnhof und die Gemeinde als Herberge: Die beiden Bilder stehen polar zueinander, sie verkörpern sehr unterschiedliche Momente des Christentums und von dem, wie es sich sozial zu realisieren vermag. Und gleichzeitig verweisen beide Bilder auch aufeinander und räumen sich gegenseitig ihren Platz ein. Sie aufeinander zu beziehen, ohne das eine zugunsten des anderen preiszugeben, ist – so denke ich – genau die praktisch-ekklesiologische Aufgabe, die sich stellt, wenn Kirche Zeitgenossenschaft lebt.»[19]

Von der Ortskirche zu kirchlichen Orten

Wenn Kirche Bahnhof und Herberge sein will, dann wird dies auch Konsequenzen für ihre organisatorische Gestalt haben müssen. Als meine Frau und ich vor 20 Jahren in Wuppertal aus wohl erwogenen Gründen die Parochie wechseln wollten, war dies ein erniedrigendes behördliches Spiessrutenlaufen, das weniger der Kirche verbundene Menschen sicher mit einem Kirchenaustritt beantwortet hätten. Mit einem sicheren Gespür für theologische und urbane Notwendigkeiten hat die Evangelisch-Reformierte Kirche Basel-Stadt schon vor Jahren ihre über Jahrhunderte hinweg solid verankerte Parochial-

[18] K. Fechtner: Zeitgenossenschaft der Kirche. Herausforderungen und Chancen für christliche Gemeinden unserer Zeit, IKZ 90 (2000) 217–230.

[19] Fechtner: Zeitgenossenschaft der Kirche (Anm. 18), 229f.

struktur aufgelockert. Parochiewechsel und Parochiewahl wurden erleichtert. Die Parochie, in die man hineingeboren wurde und in der man sein Leben lang verblieb, ist nunmehr nur noch eine Möglichkeit neben anderen. Weitere angestrebte Reformen wie Konzentration und Schwerpunktbildung sitzen auf dieser Möglichkeit der Parochiewahl gleichsam auf.

Dieses Reformkonzept der baselstädtischen Kirche hat seinen Ursprung in einem urbanen Raum und gewinnt von dort her seine Plausibilität. Für eher ländliche Regionen wird es wohl weniger geeignet sein. Gleichwohl ist ihm eine gewisse exemplarische Bedeutung eingeschrieben. Vor Jahren schon hat Michael Nüchtern den Begriff der «Kirche bei Gelegenheit» in die praktisch-theologische Diskussion eingeführt.[20] Sind seine Überlegungen noch eher an bestimmten Sektoren der kirchlichen Arbeit wie den Kasualien oder der Erwachsenenbildung orientiert, so ist heute die Kirche als Ganze zur «Kirche bei Gelegenheit» geworden. Die Parochie ist der strukturelle Ausdruck einer *Kirche auf Dauer*. Welche Strukturen braucht eine *Kirche bei Gelegenheit*? Uta Pohl-Patalong hat davon gesprochen, dass es sich dabei um den Weg von der Ortskirche hin zu kirchlichen Orten handle.[21] Der Kirche wird nicht mehr länger exklusiv oder prioritär in parochialen Strukturen begegnet, sondern in einer Vielheit gleichberechtigter Orte und Gelegenheiten. Die Parochie wird ihren Platz behalten, ihren privilegierten Ort in der Gesamtstruktur der Kirche jedoch einbüssen. Begegnung mit Kirche geschieht in Pluralität und Vielfalt, die sich in einem Modell der kirchlichen Orte zu realisieren versucht – ein Modell, in das die Erfahrung von Ferne und Nähe, von Vertrautheit und Fremde eingeschrieben ist:

> «Nicht nur finanziell, sondern vor allem inhaltlich wichtig ist die Chance dieses Modells, dass die Menschen von der Kirche angesprochen werden, die in den bisherigen Strukturen nur schwer Kontakt gefunden haben. Der Zeugnisauftrag der Kirche und die Aufgabe, das Evangelium in den Lebenswelten zu verankern, wird damit auf neue Weise wahrgenommen. Eine gesellschaftliche Wirksamkeit und Präsenz der Kirche wäre damit erfüllt. Gesichert wären auch der ökumenische Horizont und das Bewusstsein, Teil einer weltweiten Kirche zu sein.»[22]

[20] M. Nüchtern: Kirche bei Gelegenheit. Kasualien – Akademiearbeit – Erwachsenenbildung (PTheu 4), Stuttgart 1991.

[21] Uta Pohl-Patalong hat dieses Modell nicht abstrakt entwickelt, sondern die Erfahrungen eines bestimmten urbanen Raumes, nämlich Hamburg, zum Ausgangspunkt ihrer differenzierten Überlegungen genommen. Vgl. dazu U. Pohl-Patalong: Von der Ortskirche zu kirchlichen Orten. Ein Zukunftsmodell, Göttingen 2004.

[22] Pohl-Patalong: Von der Ortskirche zu kirchlichen Orten (Anm. 21), 155.

Abstract

Die Region Basel erweist sich als ein exemplarischer urbaner Raum der Entwicklung einer postmodernen Religiosität. Insofern sind die dort erhobenen empirischen Befunde zur Entwicklung von Kirchlichkeit und Religion von besonderer Bedeutung. In Basel zeigt sich, dass Religion sich nicht mehr unbedingt oder exklusiv an kirchliche Institutionen bindet. Die Praktische Theologie reagiert auf diese Entwicklung mit einer Theorie der gelebten Religion. In qualitativen Untersuchungen zeigt sich, dass gelebte Religion heute sich eher an individuell-biographischen Daten orientiert als an vorgegebenen kirchlichen oder gesellschaftlichen Normen. Gleichwohl bleibt die institutionalisierte Religion eine wichtige Ressource für die Ausbildung individueller religiöser Erfahrung.

The Basel region offers a good example of the development of post-modern religion in an urban context. Religion here is no longer characterised by the feeling of being a member of a religious institution. The discipline of Practical Theology has therefore developed a concept of «Religion-as-it-is-being-lived» (*gelebte Religion*). Religion in this sense is orientated towards distinct patterns in individual biographies rather than to collective or ecclesiastical norms. But Churches and institutionalized religion are still an important background to religion, as it is being lived.

Albrecht Grözinger, Basel