Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie

Band: 90 (2000)

Heft: 4

Artikel: Zeitgenossenschaft der Kirche : Herausforderungen und Chancen für christliche Gemeinden unserer Zeit

Autor: Fechner, Kristian

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-404921

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: 15.07.2025

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

Zeitgenossenschaft der Kirche

Herausforderungen und Chancen für christliche Gemeinden unserer Zeit

I. Zeitgenossenschaft von Kirche – Kommunikation des Evangeliums: Leitmotiv und theologische Perspektive

1. Zeitgenossenschaft der Kirche

Wer als Praktischer Theologe über Kirche und Gemeinde spricht, bringt in seine Wahrnehmung wie in seine Interpretation eigene Leitmotive ein. Wie wir wahrnehmen, ist immer schon vorgeprägt und vorbestimmt, durch Motive, durch Interessen oder bestimmte Anliegen. Mich bewegt die Frage, wie denn Kirche *Zeitgenossenschaft* zu leben vermag. Nun könnte die Vokabel schlicht als Beschreibung dessen, was ist, aufgefasst werden. In diesem Sinne kann man sagen: Kirche lebt immer in ihrer speziellen Zeit – ob sie sich dies bewusst macht oder nicht –, sie ist sozusagen *per definitionem* «zeitgenössische» Kirche. Zeitgenossenschaft ist aber mehr als nur eine deskriptive Feststellung, der Begriff hat in meiner Lesart durchaus programmatische Züge und formuliert damit auch Massgaben und Herausforderungen. Drei Momente sind mir wichtig:

(1) Zeitgenossenschaft erfordert sensible und möglichst genaue Wahrnehmung dessen, was den sozialen Lebenskontext von Kirche ausmacht. Die Praxis des Christentums bewegt sich im Horizont kultureller Praxis, und zwar gegenwärtiger kultureller Praxis. Zeitgenossenschaft zu leben, erfordert Sinn für die Jetztzeit, Sinn mithin für die Lebensweisen und die Lebensformen der heutigen Gesellschaft. Zeitgenossenschaft von Kirche entwickelt sich dort, wo wir das heutige Christentum nicht nur in seinem Traditionsbestand messen – also nicht nur fragen: was ist geblieben, was ging verloren? –, sondern wo wir produktive Gegenwartskräfte christlicher Religion aufspüren und zur Geltung bringen.

(2) Von der Zeitgenossenschaft von Kirche zu sprechen, verpflichtet uns. Der Begriff will nicht nur die Wahrnehmung schärfen, er enthält auch eine auf Praxis zielende Orientierung: Es geht – die Vokabel beim Wort genommen – um genossenschaftliches Handeln. In diesem Sinne

umschreibt Zeitgenossenschaft das, was bis in jüngster Zeit solidarisches Handeln genannt worden ist – eine heute im öffentlichen Diskurs fast schon ungebräuchliche Vokabel. In christliche Perspektive gerückt, verweist es auf eine diakonische Kirche, die teilhat und die teilnimmt an den individuellen und sozialen Lebensbewegungen der Menschen – und zwar derjenigen, die zur Kirche halten, wie derjenigen, die ihr fremd sind und auch bleiben. Den Zeitgenoss/innen Kirche zu sein verpflichtet, daran teilzuhaben, wie sich Menschen in ihr eigenes Leben einleben, und teilzuhaben daran, wie sie ihre eigene Lebensgeschichte deuten, feiern, betrauern und transzendieren.

(3) Zeitgenossenschaft ist damit drittens auch gleichsam das Forum, auf dem sich Kirche und christliche Gemeinde zu bewegen und vor dem sie sich zu verantworten haben. Zeitgenossenschaft intendiert einen praktisch-theologischen Perspektivenwechsel: Sie thematisiert das kirchliche Geschehen aus dem Blickwinkel der Laien als Subjekte[1]. Sie ist zuerst und zuletzt nicht eine Strategie, Menschen an Kirche zu binden oder in Gemeinde zu integrieren. Sie stellt vielmehr das kirchliche Christentum auf den Prüfstand und lässt sich fragen, wie es denn lebensweltlich präsent ist und zugänglich werden kann.

Die drei angeführten Elemente (unvoreingenommene Wahrnehmung, solidarische Teilhabe, Wechsel in die Perspektive der Subjekte) lassen sich knapp zusammenführen: Zeitgenossenschaft formuliert eine Massgabe, die praktisch immer wieder neu ausgelegt und eingeholt werden will. In ihr geht es nicht oder wenigstens nicht vorrangig darum, gegenwärtig gelebte Religion zu verkirchlichen. Die Fragen lauten vielmehr umgekehrt: Wie religionsfähig ist heute kirchliches und gemeindliches Christentum? Wie wird christliche Religion biographisch zugänglich gemacht? In welchen sozialen Formen wird es Teil der spätmodernen Lebenswelt[2]?

[1] «Anstatt dass die einzelnen Subjekte aus der Perspektive des Ganzen (der Kirche) betrachtet werden, soll Praktische Theologie das Ganze (Religion, Kirche) aus der Perspektive der (betreffenden) Subjekte wahrnehmen.» (*Henning Luther,* Religion, Subjekt, Erziehung. Grundbegriffe der Erwachsenenbildung am Beispiel der Praktischen Theologie Friedrich Niebergalls, München 1984, 295).

[2] Zeitgenossenschaft von Kirche zu forcieren bedeutet nicht, sie mit dem *Zeitgeist* vermählen zu wollen. Sich einzulassen auf das Hier und Heute meint etwas anderes als kirchlichen Ausverkauf zu betreiben. Das eine lässt sich vom anderen vermutlich nicht immer trennscharf voneinander scheiden. Aber: «Wer den Zeitgeist heiratet, ist bald verwitwet.» *(Hans-Georg Soeffner).* Jeder Zeitgeist ist kurzlebig, Zeitgenossenschaft entwickelt sich immer erst im Beharrungsvermögen. Die Zeitgenossenschaft von Kirche muss diese also keineswegs plötzlich *trendy* erscheinen lassen.

2. *Kirche als Kommunikation des Evangeliums*

Ich nehme ein zweites Stichwort auf, um eine praktisch-ekklesiologische Perspektive meiner Überlegungen anzudeuten. Ich begreife Kirche ihrem inneren Gehalt nach als *«Kommunikation des Evangeliums»*[3]. Kirche ist, oder genauer: Kirche geschieht, insofern Evangelium kommuniziert wird. Kirche als Kommunikation verstanden, verbindet einen Beziehungsaspekt und einen Inhaltsaspekt – dies liegt im Begriff des Kommunikativen begründet:

- Kirche als kommunikative Beziehung realisiert sich verständigungsorientiert, ihr wesentliches Kennzeichen ist das Gespräch, nicht das Dekret. Kommunikation beinhaltet die Anerkennung aller Beteiligten als Subjekte, auch und gerade im Blick auf manchmal sehr eigensinnig oder eigenwillig gelebte individuelle Religion. Dies ist, wenn man so will, der antiautoritäre Grundzug eines kommunikativen Kirchenverständnisses. Damit ist das institutionelle Element des Kirchlichen und ebenso der Anteil von Kirche als Organisation nicht schwärmerisch negiert, aber kirchliche Institution und Organisation werden kritisch daraufhin ausgelegt, inwiefern in ihnen kommunikativ-religiöse Prozesse gestützt und gestärkt werden.
- Als Kommunikation des Evangeliums, dies ist der Inhaltsaspekt der Formel, steht Kirche dafür, das «Gerücht von der Menschenfreundlichkeit Gottes»[4] wach zu halten. Die Botschaft von der bedingungslosen Annahme der Menschen in der Gotteskindschaft ist selbst ein kommunikativer Grundimpuls des Evangeliums, der sowohl dem Einzelnen gilt wie auch der ganzen Menschheit: Es ist der unendliche Wert jeder Menschenseele und es ist die unbegrenzte Reichweite menschlicher Gemeinschaft, also religiöser Individualismus und religiöser Universalismus *(Ernst Troeltsch),* die das Evangelium kommunikativ entbinden und begründen – gegen alle Kräfte und gegen alles Erfahrungswissen, das dagegen steht.

Ich halte kurz ein: «Zeitgenossenschaft» und «Kommunikation des Evangeliums» sind meine beiden praktisch-theologischen Kennzeichen der Kirche (wenn man so will: *notae ecclesiae*), und ich habe sie in ihren Umrissen knapp skizziert. Beide Merkmale sind kontextuel-

[3] Die Formel hat der praktische Theologe *Ernst Lange* zur Neubestimmung kirchlicher Praxis Mitte der Sechzigerjahre geprägt. Vgl. *Ernst Lange,* Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns, München 1981, 101 ff.

[4] Vgl. *Paul M. Zulehner,* Das Gottesgerücht. Bausteine für eine Kirche der Zukunft, Düsseldorf 1987 u.ö.

ler Natur, sie entspringen der neuzeitlichen Welt des Christentums, und sie sind kontextbezogen, denn sie legen Kirche auf ihre moderne bzw. spätmoderne Lebenswelt hin aus. Insofern führen sie in das Feld, das im nächsten Abschnitt genauer in den Blick genommen werden soll.

II. Konturen der Spätmoderne: zur Diagnose der Lebensbedingungen des zeitgenössischen Christentums

1. Abschied von der Säkularisierungstheorie

Wer sich anschickt, Religion unter gegenwärtigen Bedingungen zu erkunden, der trifft auf eine veränderte Diskussionslage. Lange Zeit galt es als ausgemachte Sache, dass Religion und Modernität im Grunde einander entgegengesetzt sind und nicht zusammenstehen können. Zum Credo eines aufgeklärten Bewusstseins gehörte die Vorstellung, Religion werde unter den Bedingungen der Moderne immer weiter aufgezehrt: Das gesellschaftliche Leben wird zusehends unkirchlicher, kulturelle Wertorientierungen und persönliche Lebensführung streifen religiöse Bindungen ab – in dieser Einschätzung stimmten wissenschaftliche Theorie, kirchliche Gegenwartsdiagnose und Alltagswissen weitgehend überein. Die *Säkularisierungsthese* wirkte gleichsam als eine Art «Unvereinbarkeitsbeschluss» und prägte sowohl das Selbstverständnis von Gesellschaftstheorie wie von Theologie. Unter diesem Vorzeichen existiere – so die verbreitete Überzeugung – Religion nur noch in mehr oder minder überlebten Restbeständen und führe ein teils toleriertes, teils beargwöhntes Nischendasein. Die bis in jüngere Zeit vorherrschende Säkularisierungstheorie diagnostiziert eine moderne Verfallsgeschichte des Religiösen und konstatiert den Bedeutungsverlust christlicher Religion. Als zentraler Indikator gilt ihr vor allem der Rückgang an gelebter Kirchlichkeit, und zwar sowohl im Blick auf die praktische Beteiligung (von Kirchenmitgliedschaft bis zum Gottesdienstbesuch) wie auch im Blick auf kirchlich vermitteltes Glaubenswissen (also etwa das, was in empirischen Forschungen zu religiösen Einstellungen und Vorstellungen zutage tritt)[5]. Als eine typisch moderne Lesart von Wirklichkeit ist

[5] Vgl. jüngst im evangelischen Bereich eine Untersuchung mit dem bezeichnenden Titel: Was die Deutschen wirklich glauben. Die soziale Gestalt des Glaubens – Analysen einer Umfrage, hg. von *Klaus-Peter Jörns/Carsten Grosseholz*, Gütersloh 1998.

die Säkularisierungstheorie auf christlich-religiöse Traditionsabbrüche eingestellt. Sie nimmt insbesondere wahr, wo ererbte Bestände (kirchliche Praktiken, Einstellungen und Lebensformen) sich verschleifen und verschleissen.

Mittlerweile wird jedoch deutlich, dass die Rede von einer umfassenden Säkularisierung des gegenwärtigen Lebens nur eine Seite darstellt und gleichsam die Wahrnehmung heutiger Entwicklungen halbiert. Im Übergang von der Moderne in die Postmoderne – ich spreche vorsichtiger lieber von Spätmoderne – zeigen sich andererseits Phänomene und Tendenzen, die sich einer solch einlinigen Verlustrechnung nicht fügen. Die Gegenwart erscheint in sich durchaus auch religionsproduktiv, das heisst, sie bringt religiöse Aspekte und Dimensionen des Lebens neu zur Geltung. Spezifisch religiöse Themen erweisen sich als höchst vital, Bedürfnisse nach neuen und auch nach alten Ritualen werden virulent, spirituelle Ansätze fächern sich zeit- und milieuspezifisch aus – etwa im Feld feministischer Religiosität oder in Facetten der Jugendkultur. Statt vom blossen *Verlust* ist heute eher vom *Wandel* der Religion zu sprechen: Man lese etwa die Kleinanzeigen verschiedener Szene- oder Frauen-Zeitschriften mit einer Vielzahl therapeutisch-religiöser Angebote; man denke an die äusserst religionsverdächtigen Erscheinungen im Bereich der Popmusik oder insgesamt der populären Kultur; auch das zeitgenössische Museum lässt sich als ein Ort verstehen, an dem Religion im weiteren Sinne thematisiert wird. Ich denke etwa an die Ausstellung «Körperwelten», in der anatomisch sezierte und inszenierte menschliche Körper präsentiert werden. Die heftig umstrittene Ausstellung war zunächst in Mannheim und später in anderen Städten, so etwa auch in Tokio, zu sehen. All diese Entdeckungen setzen allerdings voraus, dass im spätmodernen Kontext Religion und Christentum über Kirche hinaus gedacht und auch jenseits sanktionierter Kirchlichkeit wahrgenommen werden. Wenn man so will, hat sich der soziale Aggregatzustand des Religiösen verändert: Das ehemals kirchlich gebundene Christentum verflüssigt sich, aber dies heisst keineswegs, dass es dabei versickert oder verdunstet.

Man könnte den beschriebenen Wandel des Christentums in ein kulinarisches Bild übersetzen: Für die klassische Säkularisierungstheorie erscheint die Praxis des kirchlichen Christentums in der Lebenswelt der Moderne wie eine Art Reste-Essen am Tag nach dem grossen Fest. Hier wird aufgebacken und aufgebraucht, was kirchlich-religiös übrig geblieben ist. Die Folie einer solchen Lesart bildet die Vorstel-

lung, dass in traditionalen Lebensverhältnissen christliche Religion eine Art Hauptmenu gewesen ist, das von allen kollektiv zu sich genommen worden ist. Die Speisenfolge des Menus war verbindlich festgelegt, Kirche und Theologie fungierten als Küchenmeister mit Autorität. Demgegenüber interpretiert eine spätmoderne Religionstheorie das nachtraditionale Christentum gleichsam als *Religion à la carte*. Die Zusammenstellung des Essens erfolgt heute subjektiv und in eigener Verantwortung. Das Angebot hat sich verbreitert, und es muss keineswegs mehr gegessen werden, was auf den Tisch gebracht wird. Der evangelische Theologe *Ingolf U. Dalferth* hat in diesem Zusammenhang mit sehr kritischem Zungenschlag von «Cafeteria-Religion» gesprochen, weil hier beliebig ausgewählt werden könne und religiöse Angebote unverbindlich nach eigenem Gusto genossen würden[6]. Ich teile diese Einschätzung nicht, und mich stört die Geringschätzung, die in diesem Begriff steckt: Er klingt nach leichter Kost und Zwischenmahlzeit, der man schnell überdrüssig wird und die letztlich ohne rechten Nährwert ist. Vermutlich soll es auch so klingen. Dies so einzuordnen, scheint mir vor allem deshalb unangemessen, weil hier Religion *à la carte* nur als eine (falsche) Mentalität verstanden wird. Sie ist aber tatsächlich ein Reflex auf die Veränderungen spätmoderner Lebensverhältnisse. Sie ist der Versuch, mit den gewandelten Bedingungen auch innerhalb der Lebenswelt des zeitgenössischen Christentums produktiv umzugehen[7]. Um die Grundlinien dieser Veränderung als Herausforderung und Chance von Kirche und Gemeinde genauer auszuzeichnen, will ich mein kulinarisches Bild verlassen.

[6] Vgl. *Ingolf U. Dalferth,* «Was Gott ist, bestimme ich!» Theologie im Zeitalter der «Cafeteria-Religion», in: *ders.,* Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen der Zeit, Tübingen 1997, 10–35. *Dalferth* übernimmt den Begriff aus der Zeitschrift «Psychologie Heute» (Juli 1995) und erläutert ihn: Es sei «jedem und jeder erlaubt, sich ein eigenes Sinn-Menü aus einem reichhaltigen und unüberschaubaren religiösen Angebot zusammenzustellen: Versatzstücke der Weltreligionen und Naturmythen, stressmindernde Meditationsrituale und esoterische Spekulationen, ein Häppchen Buddhismus und etwas Mystik nach Feierabend – das alles gehört zur ‹Cafeteria-Religion› der Gegenwart» (S. 13).

[7] Die rigide Trennung von christlichem Glauben und spätmoderner Religiosität – «Christlicher Glaube jedenfalls ist etwas anderes als religiöse Sinnbefriedigung in Selbstbedienungsmentalität» (*Dalferth,* a.a.O., 16) – scheint mir demgegenüber eher eine Schutzbehauptung gegenüber der Gemengelage gelebter Religion.

2. *Optionsgesellschaft und Auswahl-Christentum*

Dieses Bild spiegelt die religiöse Lage insofern wider, als sich das Christentum spätmodern in einer *«Optionsgesellschaft»* vorfindet[8]. In einer Optionsgesellschaft enttraditionalisieren sich die Lebensvollzüge, das heisst, sie verlieren tendenziell ihren Charakter als Selbstverständlichkeiten. Menschen werden in ihren verschiedenen Lebensbereichen mit unterschiedlichen Optionen konfrontiert, anhand derer sie ihr Leben bestimmen und sich damit immer auch ein Stück selbst festlegen müssen. Dies bedeutet keineswegs, dass das ganze Leben nunmehr freie Wahl ist. Optionen gibt es nur unter den jeweiligen Bedingungen, die der eigenen Lebensgeschichte zugrunde liegen, und es gibt sie nur in den Grenzen von Lebensmöglichkeiten, die kein Einzelner aus sich selbst hervorbringt. Aber es wächst doch der Wahl- und Entscheidungscharakter. Dies betrifft – wie die Sozialforschung zeigt – heute den Bereich der Lebensformen und Lebensstile ebenso wie Wertbindungen und Lebensdeutungen. Dies betrifft aber auch – wie die empirische Religionsforschung erkennen lässt – den Bereich gelebter Religion, kirchliche Bindungen genauso wie gemeindliche Praxis: Das spätmoderne Christentum ist zu einem *«Auswahl-Christentum»*[9] geworden.

Man kann dies an einem mir nahe liegenden Beispiel deutlich machen: Innerhalb des Protestantismus wird ein solches Auswahl-Christentum besonders deutlich an der Art und Weise der Gottesdienst-Teilnahme: Der Gottesdienst ist hier von einer Konvention zu einer Veranstaltung geworden, das heisst, der Anteil derjenigen, die konventionell, regelmässig allsonntäglich am Gemeindegottesdienst teilnehmen wird immer geringer. Prozentual immer grösser wird hingegen die Gruppe, die zu besonderen Gelegenheiten, gleichsam von Fall zu Fall den Gottesdienst besucht. Es bedarf heute eines motivierenden Anlasses, um sich jeweils persönlich zur Teilnahme zu entscheiden – sei es festzeitlicher Art oder lebensgeschichtlicher Provenienz oder aber in der besonderen Gestaltung eines Gottesdienstes begründet: Abendgottesdienst zu Silvester, Einschulungsgottesdienst der Enkelin oder auch eine politische Andacht als Zeugnis gegen Fremdenfeindlichkeit etc. Der Gottesdienst ist spätmodern immer mehr zu einem – im weiteren Sinne verstanden – Kasualgottesdienst geworden.

Was hier am gottesdienstlichen Leben sichtbar wird, kann als paradigmatisch gelten für die Praxis des kirchlichen Christentums insgesamt: In der Optionsgesellschaft erfolgt die Teilhabe an christlicher Religion und Kirche wesentlich nach dem Muster eines Auswahl-Christentums.

[8] Vgl. *Joachim Kunstmann,* Christentum in der Optionsgesellschaft. Postmoderne Perspektiven, Weinheim 1997.

[9] Vgl. zum Begriff schon *Paul M. Zulehner,* Religion nach Wahl. Grundlegung einer Auswahlchristenpastoral, Wien 1974.

3. Pluralisierung – Individualisierung – Gemeinschaftsbildung

Die Veränderungen und die Konsequenzen dieses Wandels sind grundlegender Natur, denn der eben geschilderte Charakter des zeitgenössischen Christentums korrespondiert mit den Entwicklungslinien spätmoderner Religionskultur. Ich möchte diese Entwicklung anhand von drei Stichworten erläutern, an denen die Herausforderungen für christliche Kirchen und Gemeinden heute m.E. erkennbar werden, und zwar sowohl Gefährdungen als auch Perspektiven: Wir stehen 1. im Prozess einer fortschreitenden *Pluralisierung* von Religion und Kirche; wir sind 2. involviert in einen Prozess unhintergehbarer *Individualisierung* des Christentums; wir sind 3. einbegriffen in Prozesse unverzichtbarer *Gemeinschaftsbildung*[10]. Alle drei Tendenzen oder Faktoren bedingen sich wechselseitig, sie verstärken sich oder rufen sich wechselseitig reaktiv hervor. Sie lassen sich von daher in einer Art Matrix darstellen und an ihr erläutern.

Sozio-kulturelle Matrix von Christentum
und Religion in der Spätmoderne

Entwicklungslinie	*Kennzeichen*	*Gefährdung*	*Perspektive*
fortschreitende Pluralisierung	Traditionsbruch REFLEXION	Vergleichgültigung/ Unbestimmtheit	Vielfalt: Differenzbewusstsein
unhintergehbare Individualisierung	Selbstsuche IDENTITÄT	Egomanie/Selbststilisierung	Biographie: Subjekt sein
unverzichtbare Gemeinschaftsbildung	Soziales Leben VERWURZELUNG	Inselbildung/ Angstgemeinschaften	Netzwerke: wechselseitige Unterstützung/ Vertrautheiten

[10] Vgl. zum Folgenden auch *Hans-Georg Soeffner,* Was kann die moderne Gesellschaft von der Predigt erwarten?, in: Societas Homiletica Congress II (Dokumentation), Berlin 1995, 7–17.

Zur ersten Rubrik: religiöse Pluralisierung

Religion existiert heute immer nur im Plural, wobei die Pluralität des religiösen Lebens nicht ein theoretisches Wissen darstellt, sondern eine praktische Erfahrung. Dass der Tischnachbar einer anderen Religion angehört, dass das Kind gegenüber fremde religiöse Feste feiert, gehört schon zu den ersten Erfahrungen im Kindergarten und von Grundschüler/innen – und dies nicht nur in den städtischen Zentren der Multikulturalität, sondern auch in allen ländlichen Gegenden. Das Christentum ist eine unter anderen religiösen Grössen geworden. Zu dieser äusseren Pluralität tritt eine innere im Binnenraum des spätmodernen Christentums. Dies betrifft keineswegs nur die traditionellen Konfessionalismen christlicher Religion. Die Vervielfältigung des christlich-religiösen Lebens setzt sich vielmehr in allen Lebensbezügen fort, Religion fächert sich in immer mehr Spielarten aus: milieuspezifisch, generationenspezifisch oder geschlechtsspezifisch und so fort. Entlang der Ausdifferenzierung des gesamten sozialen und kulturellen Lebens verzweigen sich auch die Lebensweisen von Christentum und Religion, je neue Kreuzungen und Kombinationen erweitern die Palette. Pluralisierung löst einheitliche Bindungen auf und dynamisiert sie. Sie vollzieht sich in immer wieder neuen Grenzsetzungen (also durch Abgrenzung) und durch Grenzüberschreitungen. Darin wird Religion – und dies scheint mir das Signum spätmoderner Religiosität zu sein – in Differenzen erlebt und als Differenz gelebt: Jede und jeder weiss, dass man auch anders glauben und sein Leben auch in anderen Sinnhorizonten deuten kann. Die je eigene Tradition gilt nicht unumstösslich und ungefragt, sie muss abgewogen und bewusst angeeignet werden – gerade im Angesicht von gegensätzlichen Traditionen. Die eigene Religion wird zu einer Bildungsaufgabe, Reflexion wird zu einem Modus, sich mit der eigenen religiösen Herkunftsgeschichte zu beschäftigen. Wo sich religiöses Leben in unserer Zeit vervielfältigt und sich religiöse Orientierungen multiplizieren, da wird es unübersichtlich und konfliktreich. Nicht von ungefähr gibt es deshalb Tendenzen, den Aspekt des Religiösen in seiner lebensbestimmenden Bedeutung zu mindern. Doch die Vielfalt religiösen Erlebens auf einen kleinsten, vermeintlich gemeinsamen Nenner zu reduzieren, steht in der Gefahr, Religion zu neutralisieren, zu vergleichgültigen. Dies scheint mir eine der Gefährdungen zu sein, die religiöse Pluralisierung hervorbringt. Die Chance, die Perspektive aber liegt m.E. dort, wo Differenzen nicht als Trennungen wahrgenommen werden. Christliche Gemeinde hat von alters her

ein Bewusstsein, dass Fremdheit und Anders-Sein nicht Bedrohung, sondern eine Produktivkraft des Lebens darstellen kann. An dieser Stelle mag eine Diaspora-erfahrene Kirche möglicherweise besondere spätmoderne Potentiale in sich tragen. Es wird aber vor allem darum gehen, sich im Gemeindeverständnis von Einheitsvorstellungen und von einheitlichen Konzepten zu verabschieden. Religiöse Pluralisierung positiv anzunehmen heisst, gemeindliche «Monokulturen» abzubauen und sehr viel stärker «Mischkulturen» zu pflanzen.

Zur zweiten Rubrik: religiöse Individualisierung

Eng mit diesem ersten Faktor verbunden ist das zweite Merkmal: Religion ist individuell verfasst und hat heute eine individualisierte Prägung angenommen. Die individuelle Lebensgeschichte ist heute der Ort geworden, an dem religiöse Praxis sich formuliert, sich ausbildet und – wenn sie denn Bedeutung erlangt – sich bewährt. Religiöse Individualisierung meint nun keineswegs, dass Religion per se zu einer Privatsache jedes Einzelnen herabgesunken ist. Das spätmoderne Christentum ist weiterhin eine öffentliche Angelegenheit und hat kollektiven Charakter. Aber der Zugang zu dem, was christlich-religiöses Leben ausmacht, erfolgt individuell und biographisch. Nur in der eigenen Biographie wird plausibel und erkennbar, was es denn mit dem Christentum auf sich hat. Gelebte Religion ist zu einer Suche nach sich selbst geworden. Dies hat damit zu tun, dass Identität heute nicht mehr zugeschrieben und zugewiesen wird, sondern im eigenen Lebensgeschick aufgespürt werden will. Lebensgeschichte wird erst greifbar, wo sie erzählt und gedeutet wird. Religiöse Praxis ist in ihrem Kern Lebensdeutung. Die Identität, die in ihr gewonnen wird, ist eine persönliche Identität, und sie ist spätmodern eine offene und fragile Identität. Das Selbst in der eigenen Lebensgeschichte aufzudecken, ist ein unabschliessbarer Prozess, Identität bleibt immer Fragment. Die Gefährdung solcher religiöser Suche nach sich selbst liegt dort, wo sie sich auf das eigene Ich fixiert, sie also nur noch egomanisch um sich selbst kreist und sich damit zurückzieht. Wo die Selbstsuche kein Gegenüber mehr kennt, da dreht sie gleichsam hohl. Konstruktiv gewendet bedeutet dies für gemeindliche Praxis, dass sie sich biographisch auslegen muss, das heisst, dass sie sich selbst als Teil solcher individuellen Auslegungsprozesse von Lebensgeschichte und Lebenserfahrung verstehen muss. Kirchliche Praxis gibt heute keine allgemein gültigen Antworten, sie hilft vielmehr, individuelle Antworten zu finden.

An dieser Stelle eine Anmerkung: Das kirchliche Christentum neigt dazu, Individualisierung in einem moralischen Sinne zu bewerten und als Synonym für Egoismus zu gebrauchen. Solcher Individualismus auch in Sachen Religion scheint dann dafür verantwortlich, dass beispielsweise das ehrenamtliche Engagement als Dienst am Nächsten in den Gemeinden zurückgeht. Tatsächlich verändert sich eher die Motivation – und dies ist es, was wir mit Individualisierung beschreiben: Menschen engagieren sich nur dort gemeindlich, wo sie in ihrer eigenen Person Anerkennung finden, ihre eigenen Fähigkeiten und ihre Persönlichkeit entwickeln können, wo ihr Engagement oder religiöse Praxis für sie selbst bedeutsam wird. Ich halte es für problematisch, wenn Individualisierung als tugendvergessener Abweg verstanden wird. Im Horizont des christlichen Glaubens gilt m.E., dass Religion das «Geheimnis von Individualität»[11] bewahrt und geltend macht und dass Individualisierung deshalb zur Substanz des Christentums gehört.

Zur dritten Rubrik: religiöse Gemeinschaftsbildung

Die dritte Entwicklungslinie ist gleichermassen eine Bedingung der ersten beiden Faktoren und eine Reaktion auf sie: In der Religion steht niemand «lediglich auf sich selber»[12], Religion drängt auf dauerhafte Gemeinschaftsbildung – auch im Gegenzug zum permanenten Cross-over in der Pluralität und zum Single-Dasein in der individuell gelebten Religion. Verbindendes und Verbindliches sind in der spätmodernen Religionskultur nicht einfach weggefallen, Gemeinschaftsbedürfnisse und Gemeinschaftserlebnisse sind ein vitales Element des heutigen religiösen Lebens. Das gilt im Nahbereich der kleinen Gruppe (von Jugendfreizeiten bis zu den Seniorenfahrten) ebenso wie für kirchliche Grossereignisse (Kirchentag) oder besondere religiös-kommunitäre Orte (Taizé). Die Gemeinschaftlichkeit des Religiösen scheint ein Widerlager zu sein und sie stiftet Vertrautheiten in einer unübersichtlichen Welt. Sie verhindert, dass spätmodern schliesslich jeder Einzelne zu seiner eigenen Sekte wird. Und gleichzeitig verbürgen christliche Gemeinschaften, dass wir in der Lebenssphäre der Religion in kollektiven Herkunftsgeschichten verwurzelt sind, welche individuellen Wege wir dann auch gehen. Gleichwohl birgt die Tatsache, dass Religion wesentlich

[11] *Henning Luther,* Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 71.

[12] *Ernst Troeltsch,* Religiöser Individualismus und Kirche, in: Protestantische Monatshefte *15* (1911), 250–270, hier 267. Vgl. *Kristian Fechtner,* Gemeinde leben spätmodern. Überlegungen zu einem protestantischen Mythos und zu einer Sozialgestalt des Christentums, in: Gelebte Religion, hg. von *Albrecht Grözinger/Jürgen Lott,* Rheinbach 1997, 207–224.

«gesellig» ist (*Schleiermacher*), besondere spätmoderne Gefahren und Versuchungen. Gemeinschaften können etwas Rigides an sich haben, auch im Kontext des Christentums. Es ist vermutlich kein Zufall, dass sich antimoderne Fundamentalismen mit Vorzug religiös artikulieren. Inselbildung findet hier statt: Es etablieren sich Angstgemeinschaften mit all ihren Mechanismen, um innen und aussen dualistisch zu scheiden. Mit diesen Erscheinungen ist aber der Gemeinschaftsgedanke und die Praxis gelebter Gemeinschaft für das spätmoderne Christentum nicht einfach obsolet. Kommunikative Gemeindepraxis wird heute – darin sehe ich ihre Perspektive – Gemeinschaftsbildung im Sinne von personalen oder lokalen Netzwerken anstreben[13]. Die Vernetzungen, die stattfinden, orientieren sich an Themen, an Bedürfnissen oder auch an Konflikten. Netzwerke weisen einen eher geringen Grad an Formalität und Institutionalisierung auf. Sie müssen nicht fest zugezogen werden – sie sollen gerade nicht dem Fischfang dienen –, sie sollen vielmehr durchlässig bleiben und für neue Verknüpfungen offen. Gemeindliche Netzwerke sind nicht exklusiv, und vor allem zielen sie nicht auf vollständige Integration der einzelnen Person: Der ökumenische Frauenkreis oder der Gesprächskreis Alleinerziehender oder dergleichen umfasst eben nicht das ganze Leben derjenigen, die ihm angehören.

So viel zur Erläuterung meiner Matrix. Die gegenwärtige Lage des Christentums in den Konturen der Spätmoderne ist in sich ambivalent, gleichermassen prekär und, wie mir scheint, chancenreich. Herausfordernd für christliche Kirche und für christliche Gemeinden ist sie allemal. Ich glaube aber, dass wir neben der kritischen Analyse auch Vorstellungen entwickeln und weiterentwickeln müssen, in denen wir für uns Kirche und Gemeinde bildhaft erschliessen und metaphorisch beschreiben. Ich möchte mit zwei eigenen Bildern meine Überlegungen abschliessen.

[13] Vgl. zum Begriff *Heiner Keupp/Bernd Röhrle* (Hg.), Soziale Netzwerke, Frankfurt/New York 1987.

III. Kirchliches Christentum und gemeindliche Praxis: zwei Bilder

1. Die Kirche als Bahnhof[14]

Ich möchte mir Kirche vorstellen wie einen von den grossen alten Bahnhöfen, die so schwer sauber zu halten sind. Öffentliche Räume, ein stetes Kommen und Gehen, in Stosszeiten ziemlich unübersichtlich. Fremde Reisende sind zu sehen, aber auch alltägliche Pendlerinnen. Manche stehen ganz für sich, in sich versunken hängen sie ihren eigenen Gedanken, Erinnerungen oder Wünschen nach. Andere sind ganz Auge und Ohr. Dort unterhalten sich zwei und daneben lärmt eine Reisegruppe, die dicht beieinander bleibt, um sich nicht zu verlieren. Einfahrende Züge und ausfahrende Züge, so viele unterschiedliche Ziele, aber für alle ist es ein Zwischenhalt auf ihrem Weg. Der Weg von der Halle bis vor auf den Bahnsteig ist wie eine «Schleuse»[15], ein Durchgang und Übergang. Der Bahnhof ist ein «Ort der Verwandlung»[16]: nicht mehr auf heimischem Terrain sein, sondern unterwegs und damit entlassen aus dem täglichen Zuhause. Abschiede gibt es, einer geht fort, Ankünfte, jemand wird in Empfang genommen. Fremde kommen miteinander ins Gespräch, flüchtig manchmal, aber dann und wann auch in höchster Intensität. Auf dem Bahnhof kann man sich in winzigen Augenblicken Lebenswichtiges mitteilen. Eine Auskunft gibt es und Fahrpläne, um sich zu orientieren. Wo soll die Reise hingehen? Und selbstverständlich ein grosses Bahnhofsrestaurant, vielleicht in dunklem Holz gehalten und mit etwas verlebtem Charme. Eine gut sortierte Buchhandlung gehört auch dazu, Zeitungen liegen aus. Aber auch ein schickes Café, daneben eine Trinkhalle mit der üblichen Stammkundschaft. Überhaupt gibt es etliche Nachtgestalten hier, die ein Bahnhof anzieht. Das ganze Geschehen hat einen eigenen Rhythmus, freitagmittags geht es anders zu als sonntagsfrüh. Eine Bahnhofsmission ist natürlich auch da, und sie muss auch nicht im Kellergeschoss versteckt sein.

Dem Bahnhof ist ein Versprechen eingeschrieben: die Verheissung des Lebens als Reise.

[14] Ich habe das folgende Bild verwandt in: *Kristian Fechtner,* Den Zeitgenossen Kirche sein. Plädoyer für eine offene Volkskirche, in: DPfBl *96* (1996), 235–238, hier 238.

[15] *Wolfgang Schivelbusch,* Geschichte der Eisenbahnreise. Zur Industrialisierung von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert, Frankfurt 1989, 154.

[16] *Gert Mattenklott,* Die Wandlung des Reisenden, in: *ders.,* Der übersinnliche Leib. Beiträge zur Metaphysik des Körpers, Reinbek bei Hamburg 1982, 163–187, hier 175.

2. *Die Gemeinde als Herberge*

Und wenn der Bahnhof das Bild abgeben würde für das Grosse und Ganze des kirchlichen Christentums, dann stelle ich mir die einzelne Gemeinde wie eine Herberge vor, die mit zu einer solchen Reisestätte gehört. Wenn Menschen unterwegs sind, brauchen sie je und je eine Bleibe. Herberge, das ist eher das kleine Haus, nicht die Bettenburg. Eine Herberge muss nicht durch ihre Grösse überzeugen, sie dient dem einzelnen Reisenden und der kleinen Reisegruppe. Dabei ist keine wie die andere: Es gibt die einfache Behausung, mit dem Nötigsten ausgestattet ohne weiteren Schnickschnack; daneben auch die Pension mit dem freundlichen Wirt und ein wenig Familienanschluss, aber auch das gediegene kleine Hotel mit etlichem Komfort. Jede hat ihre eigene Atmosphäre, die man schon beim Eintritt spürt. Die verschiedenen Herbergen stehen durchaus in Konkurrenz nebeneinander – jede muss sich selbst rechnen – und bilden doch gemeinsam ein Ensemble der Bewirtung. Sie alle verbindet, dass hier die Fremde, der Fremde unterkommt und eine vorübergehende Heimstatt findet, einen Nachmittag und eine Nacht Ruhe auf der Reise. Ein Frühstück am nächsten Morgen, Wegzehrung. Ein Gespräch, weil noch genügend Zeit ist. Man zögert den Aufbruch hinaus, denn man weiss nur zu gut, dass es draussen gleich sehr viel hektischer zugehen wird. Fast wie ein Refugium ist es hier. Die gute Herberge hält den Gast nicht, aber sie reizt ihn, wiederzukommen. Sie ist eine Adresse, die man weitergibt – «Kann ich guten Gewissens empfehlen!» Und mancher erinnert seine Reise nachher an den Stationen dieser Einkehr entlang, gleichsam als ein fein gesponnenes Netz von Herbergen.

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.

Frankfurt a.M. *Kristian Fechtner*

(Der Autor Dr. *Kristian Fechtner* ist wissenschaftlicher Assistent für Praktische Theologie an der Philipps-Universität Marburg/D.)