

SITUATIONSBESCHREIBUNG

1 Zur Ausgangslage

1.1 Die Lage der Kirchen im (post-)modernen Kontext

1.1.1 Persönlicher Zugang

In Basel besuche ich einen Sonntagsgottesdienst mit Taufe.

Dramaturgisch und rhetorisch gut gestaltet, gewürzt mit anekdotischen Einsprengseln und belebt durch die persönliche Beziehung des Pfarrers zu den Taufeltern, ist die Feier keineswegs langweilig. Sie weist streckenweise einen recht hohen Unterhaltungswert auf. Die Echtheit des Dargebotenen ist spürbar, die kleine Gottesdienstgemeinde verlebt eine launige, kurze Stunde. Nach dem Verlassen der Kirche ist es mir nur schwer möglich, theologische Inhalte wiederzugeben. Sie haben meines Erachtens weitgehend gefehlt – dies scheint indessen kaum jemanden gestört zu haben. Eher lässt sich aus aufgeschnappten Gesprächsfetzen schließen, man sei froh, so glimpflich davongekommen zu sein. Die Taufeltern scheinen erleichtert, dass der familienfeierliche Anlass nicht durch allzu ernste Gedanken belastet worden ist; die Taufpaten äußern sich wohlwollend darüber, dass sie aktiv in den Taufakt einbezogen wurden. In der Tat: Der Bruder der Mutter hatte dem Täufling vor der Taufe einen kleinen Hut geschenkt zum Zeichen, dass er ihn fortan als Pate behüten und beschützen wolle. Nichts an dieser Aussage gab Anlass zu einem Kommentar oder gar zu einer Korrektur. Leichthin floss die pastorale Konversation über die Einlage hinweg, allfällige Bedenken zerstreut, die anlässlich dieses doch nicht unbedenklichen Versprechens bei Einzelnen aufgekommen sein mochten.

Die eigentliche Predigt sodann: eine Art Lebensbeichte des Pfarrers, in der dieser spannend darlegte, wie sehr er seinem jetzigen Beruf in jungen Lebensjahren habe entgehen wollen. Aus kirchlichen Kreisen stammend, habe er sich damals fest vorgenommen, niemals jenes Amt anzunehmen, das er nun doch seit über zwei Jahrzehnten ausübe. Er habe den Menschen nie gerne unangenehme Dinge gesagt, deshalb bestehe seine pastorale Praxis je länger je mehr darin, Angenehmes zu predigen. Das Evangelium enthalte beide Seiten, und er überlasse die Drohbotschaft begabteren Kollegen.

Dann spielte die Orgel und die versammelte Gruppe wurde in den angebrochenen Sonntag entlassen.

Beim Nachsinnen wird mir bewusst, dass ich in dieser Feier wohl einfach die „Transzendenz“ in jedwelcher Form vermisst habe. Offenbar ist dies aber hauptsächlich

mein persönliches Problem, wie die zufriedenen Gesichter nach dem Gottesdienst nahezulegen scheinen. Wo ist bloß Gott geblieben? Und warum vermisst ihn keiner?

Ob dies nun „die Postmoderne“ ist?

1.1.2 Postmoderne – die Destabilisierung des modernen Kontexts

In den westlichen Gesellschaften verliert das konfessionell verfasste Christentum an Boden. Die institutionalisierten Kirchen¹ stellen fest, dass Kirchenmitgliedschaft für die Mehrheit der Menschen an Selbstverständlichkeit und Bedeutung verloren hat. Kirchliche Stellungnahmen zu konkreten Fragen des Tagesgeschehens treffen zwar immer noch auf ein recht ansehnliches öffentliches Interesse, doch findet die persönliche Auseinandersetzung mit religiösen Fragen kaum mehr im Kontext der Kirche statt. Kritik an deren Form und Inhalt wird laut, und sie verrät oft, dass jene, die sie äußern, den aktuellen Stand kirchlicher Entwicklungen schlecht kennen. Ihre Beurteilung scheint weniger einem unmittelbaren Erleben als einer grundsätzlichen Kirchendistanz zu entspringen, die sich je und je an konkreten Fragen aktualisiert.

Freikirchliche Bewegungen dagegen scheinen oft ein zahlenmäßiges Wachstum aufzuweisen. Mit klarem Profil und innovativen Formen laden sie zur Auseinandersetzung mit dem vermeintlich Altbekannten ein. Doch beklagen gerade sie eine hohe Fluktuationsrate unter ihren Mitgliedern, sinkende Bereitschaft zu langfristigen und ehrenamtlichen Verpflichtungen sowie die Tendenz zur Erlebnisorientierung und zum Glaubensrelativismus. Das Auftreten fundamentalistischer Strömungen bildet dazu keineswegs einen Widerspruch. Es ist lediglich die (Be)Kehrseite der oben beschriebenen Dynamik.²

1 Zu den institutionalisierten Kirchen zählen wir die traditionellen Volkskirchen *römisch-katholischer*, *christkatholischer* und *evangelisch-reformierter* Konfession. Wir unterscheiden sie wohl theologisch, behandeln sie in unserem Fragezusammenhang jedoch nicht gesondert, da es uns weniger um theologische Ausrichtungen als um die allgemeinere Beurteilung von Kirchen als *öffentlichen Institutionen* geht. Die Auswertung kirchensoziologischer Erhebungen zeigt (zumindest für die Schweiz und für Deutschland), dass sich eine solche Betrachtungsweise nahelegt; vgl. dazu Dubach/Campiche, *Jeder ein Sonderfall? Religion in der Schweiz*, S. 89: „Nur eine Minderheit nimmt eine differenzierte katholische oder protestantische Identität wahr. Was das Lehrgebäude betrifft, so erscheinen die beiden Konfessionen als auswechselbar.“ Im Übrigen verzichten wir bewusst auf die nähere Explikation des Kirchenbegriffs, um die hier entwickelten Gedanken und Analysen nicht vorschnell an ein bestimmtes Kirchenverständnis zu binden.

2 Gerade der christliche Fundamentalismus unserer Zeit offenbart nicht nur eine Sehnsucht nach „Wahrheit“, sondern macht in seiner Praxis auch deutlich, wie stark der strukturelle und dogmatische Druck sein muss, um Menschen nachhaltig auf eine solche „Wahrheit“ zu verpflichten.

Zwar entwickelte sich *Moderne* seit ihren Anfängen in der Aufklärung als eine *kritische*, insbesondere auch als eine *religions-* und *kirchenkritische* Bewegung, doch rekurrierte der aufklärerische Humanismus noch ohne weiteres auf christliche Werte und Normen. Dieses Wertesystem hat seine allgemeine Verbindlichkeit verloren, und es scheint, als wäre die neuere Moderne dem christlichen Glauben in beträchtlichem Maß entwachsen.

Damit zerbrechen freilich auch Überzeugungen, die ehedem konstitutiv zum Programm der Aufklärung selbst gehört und also der klassischen Moderne ihre charakteristische Ausprägung verliehen haben. In erster Linie ist hier wohl die *Fortschrittsidee* zu nennen, die von Anfang an einen Grundbestandteil der neuzeitlichen Weltanschauung ausmachte und sich unzweifelhaft auf verinnerlichte Formen christlich-religiöser Heilserwartungen zurückführen lässt. Im Weiteren konnte auch die Stilisierung von „Moderne“ zum Programmbezug für eine universale Entwicklung der Menschheit ihre Anleihen bei der christlichen Missionsidee nie verleugnen.³

Von Anfang an hat sich an einem solchen quasi-religiösen Selbstverständnis der Moderne eine Kritik, eine Form von *Zynismus* entzündet. Diese verweist beharrlich auf die Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit der Aufklärung und wirft allen, die diese Diskrepanz nicht wahrhaben wollen, ideologische Blindheit vor: „Wer von Zynismus redet, erinnert an die Grenzen der Aufklärung“,⁴ schreibt Peter Sloterdijk und meint damit jene Desillusioniertheit, die der selbstkritischen Aufklärung über die Aufklärung folgt. Dieser Zustand stellt den Übergang in eine sogenannte *Postmoderne* dar.⁵

„Post“-modernes Denken basiert im Wesentlichen auf einer kritischen Auseinandersetzung der Moderne mit ihren eigenen Überzeugungen und Denkvoraussetzungen. Sie ist das Resultat einer fortgeschrittenen Moderne, deren Erkennt-

-
- 3 Vgl. dazu in J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, S. 10: „Die Modernisierungstheorie nimmt an Webers Begriff der Moderne eine folgenreiche Abstraktion vor. Sie löst die Moderne von ihren neuzeitlich-europäischen Ursprüngen ab und stilisiert sie zu einem raumzeitlich neutralisierten Muster für soziale Entwicklungsprozesse überhaupt.“
 - 4 Zynismus kann, wie P. Sloterdijk scharfsinnig aufzeigt, stets in zwei Formen auftreten: als kritischer Widerspruch der Unterprivilegierten und von oben her als abgeklärter Herrenzynismus: „Im großen Raum des zynischen Wissens begegnen sich die Extreme; Eulenspiegel trifft auf Richelieu; Macchiavelli auf den Neffen Rameaus; die lauten Condottieri auf die eleganten Zyniker des Rokoko; skrupellose Unternehmer auf desillusionierte Aussteiger; abgebrühte Systemstrategen auf ideallose Verweigerer.“ (P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, S. 35).
 - 5 Eine Dreiteilung, wie P. Zima sie vorschlägt (1. klassische Moderne, 2. Spätmoderne [Modernismus] und 3. Postmoderne), scheint uns nicht nötig zu sein. Die Tatsache, dass „die Moderne von zahlreichen Soziologen und Philosophen (...) recht pauschal mit Aufklärung und Rationalismus“ identifiziert wird, bedeutet nicht automatisch, dass Moderne „zu lang und zu heterogen“ sei, „um mit der Postmoderne kontrastiv verglichen werden zu können.“ (P. V. Zima, *Moderne – Postmoderne*, S. 23) Vielmehr handelt es sich bei der Transformation der Moderne in die Postmoderne um einen Denk- und Entwicklungsprozess, der alle möglichen Formen und Grade des Übergangs enthält und nicht durch eine allzu feine epochale Eingliederung enggeführt werden sollte.

nisse zu gänzlich unerwarteten, im Grunde jedoch zwingenden (Ab)Schlüssen geführt haben: Der moderne Denkfortschritt entlarvt Ideologien, auf denen er basiert und denen er sich zu einem wesentlichen Teil selbst verdankt. Er entdeckt die stillschweigenden Überzeugungen, die sich hinter scheinbar neutralem, objektivem und rationalem Denken verbergen – und er entdeckt sie (erst) in ihrer Krise, in ihrem Versagen, im Moment ihres Scheiterns.

Es sind im Wesentlichen drei Gebiete, auf denen sich dieses Scheitern vollzogen hat:

- 1) In den *Naturwissenschaften* haben neuere Erkenntnisse der *Mathematik* und der *Physik* den Abschied von der aufklärerisch-modernen Überzeugung erzwungen, dass sich die Natur auf die Gesetze der klassischen Logik zurückführen lasse.⁶ Statt dessen zeigt sich, dass Stabilität und Linearität – Voraussetzungen für das Erstellen von Kategorien und Grundlage jeglicher logischen Deduktion – nur für einen kleinen Ausschnitt der physikalisch erforschbaren Phänomene gelten (und auch dort immer nur approximativ). Es gibt keinen absoluten Bezugspunkt, an dem sich beobachtete Phänomene „objektiv“ messen lassen, keine Mathematik oder Physik, mit der die Wirklichkeit wiedergegeben werden kann. Der jüngste Erkenntnisfortschritt der Naturwissenschaft besteht im Wesentlichen darin, dass er die vermeintliche *Stabilität* der „Wirklichkeit“ als *falsch* erkannt hat.
- 2) Im *ökonomischen* Bereich hat sich die Überzeugung als falsch erwiesen, dass das kapitalistische System unweigerlich „zum Wohlstand der Nationen“ führe.⁷ Der Wohlstand der Industrienationen geht unauflöslich einher mit der systematischen Ausbeutung und Verschuldung anderer Länder. Statt allen Völkern Wohlstand zu bescheren, verweisen gesättigte Märkte und das Erreichen von Wachstumsgrenzen auf einen drohenden Kollaps. Nicht zuletzt lässt sich auch die extensive Ausbeutung natürlicher Ressourcen in direkter Linie auf die kapitalistische Logik zurückführen.
- 3) Weiter ist im Verlauf der beiden *Weltkriege* ein ganzes Set an übergeordneten Werten und Überzeugungen zerbrochen, das vorher einigermaßen intakt war.⁸ Der

6 Insbesondere sind hier die *nichteuklidische Geometrie*, die *Relativitätstheorie* und die *Quantenmechanik* zu nennen, die grundlegenden Annahmen der aufklärerischen Vernunft widersprechen und den Nachweis erbringen, dass sich Wirklichkeit nicht einfach objektiv erfassen und systematisieren lässt.

7 So lautet bekanntlich der programmatiche Titel des Werks von Adam Smith, in dem er die moderne marktwirtschaftliche Systematik entwickelt.

8 Anhand ausgewählter Beispiele gelingt es Modris Ekssteins, die Entwicklung dieses Zerbruchs nachzuzeichnen und nachvollziehbar zu machen. So weist er etwa auf den Waffenstillstand, der während der Weihnachtstage des ersten Kriegsjahres 1914 in beachtlichem Ausmaß an allen Fronten spontan zustande kam. In ihm zeigt sich noch das Vorhandensein von gemeinsam geteilten Werten und Überzeugungen. Dass ein solcher Waffenstillstand sich in den Folgejahr-

Krieg von 1914–18, der durch den massiven Einsatz von technischem Kriegsgerät seinem zweifelhaften Ruf als „moderner Krieg“ durchaus gerecht wurde, rieb die bürgerlichen Werte der traditionellen Moderne weitgehend auf. Da keine der kriegsführenden Nationen sich als wirklicher Sieger fühlen konnte,⁹ ließ sich der Versailler Vertrag auch nicht mehr ohne weiteres ins Gewinner/Verlierer-Schema eines klassischen Geschichtsverständnisses einordnen. Im zersetzen Stellungskrieg hatten sich die Kriegsparteien gegenseitig derart ausgeblutet, dass nach dem Ersten Weltkrieg nur noch ein allgemeines Gefühl umfänglicher Verlorenheit übrig blieb: Aus den Ereignissen der Vergangenheit ließ sich keine konstruktive Vision mehr für die Gegenwart ableiten: „(...) as the external world collapsed in ruins, the only redoubt of integrity became the individual personality. (...) As the past went down the drain, the *I* became all-important.“¹⁰ Zweifel und, in deren Folge, überhitzte Zukunftshoffnungen bildeten schließlich den Boden für jene faschistische „Flucht nach vorn“-Politik, mit der das Rad der Geschichte wieder in Schwung gebracht werden sollte.¹¹ In den Verbrennungsöfen von Auschwitz und Dachau löste sich dieser Rettungsversuch der Geschichte in Rauch auf. Nach Jahrzehntelanger Agonie zerbrach schließlich – nurmehr als Karikatur seiner selbst – der Sozialismus als letztes der historisch-politischen Großsysteme in den 80-er Jahren des vergangenen 20. Jahrhunderts.

Die Zerbruchserfahrungen im *naturwissenschaftlichen, wirtschaftlichen und geschichtlich-politischen* Bereich markieren den Übergang der westlichen Kultur von einem *relativ stabilen* in einen *relativ instabilen* Zustand. Die weltanschauliche Geschlossenheit, die im Gefolge des Christentums und durch das aufklärerisch-moderne Denken zustande gekommen war, bot eine ideelle Basis, auf der sich alles Denken und Handeln in den festen Rahmen eines gesicherten (Offenbarungs)Wissens einordnen ließ. Gleichzeitig begründete sie ein im Wesentlichen *teleologisch* strukturiertes Geschichtsverständnis sowie den Aufbau politischer und ökonomischer Hierarchien. Anders als erwartet wurde der auf solch umfänglichen Konsens gegründete Kulturraum jedoch zu keiner Zeit zu einem Friedensreich. Offenbar vermochte die grundsätzliche Einheit der europäischen Kultur die intern bestehenden

ren des Kriegs nie mehr wiederholt hat, ist bedeutsam. Es macht deutlich, dass in den Schützengräben Yperns und Flanderns weit mehr zerbrochen ist, als die Hoffnung auf ein „reinigendes Gewitter“ über Europa: „The Christmas truce of 1914 reveals much about the social values and priorities of the opposing armies and, by extension, of the nations they represented. That such massive fraternization was never to recur during the war suggests, furthermore, that it was not the ‚guns of August‘ but subsequent events that shattered an old world.“ Eksteins, *Rites of Spring*, S. 97; die „guns of August“ stehen für den Kriegsbeginn Anfang August 1914.

9 Die Ausnahme dazu bilden die Vereinigten Staaten von Amerika.

10 Eksteins, a. a. O., S. 211.

11 Eksteins, a. a. O., S. 257: „The inevitable partner of that doubt was flight, a flight from reality. If newness had been a strong German concern prior to 1914 and during the war, it became a universal preoccupation in the west after the war, accepted by socialists, hedonists and realists. The craving for newness was rooted in what was regarded by radicals as the bankruptcy of history and by moderates as at least the derailment of history.“

Unterschiede zwischen den Völkern keineswegs aufzuheben oder wenigstens so weit zu entschärfen, dass sich aus ihnen nicht andauernde Konflikte ergaben.

Dieser Bruch im modernen Denken nun distanziert den Scheiternden nicht allein von seinen früheren Überzeugungen, sondern – viel grundsätzlicher – von seiner vormaligen *Überzeugtheit*. Das Mittel der methodischen Kritik, das der Wahrheitsfindung dienen sollte, wendet sich unversehens gegen jene „naive“ Form von Moderne, die auf die Richtigkeit und die Verlässlichkeit ihrer Erkenntnisse vertraute und sich über Widersprüche und Unsicherheiten des eigenen Wissens und der eigenen Denkvoraussetzungen nicht ausreichend im Klaren war. „Selbsterfahrung geht über zwei Stufen“, schreibt Peter Sloterdijk, „naive Wahrnehmung und Reflexion.“¹² Die Stufe der *reflexiven* Wahrnehmung, die den eigenen Denkprozess unablässig mitdenkt und sich in ihrem Denken der Unausweichlichkeit von Systemblindheit und Zirkularität permanent bewusst ist, bestimmt die wissenschaftlichen Diskurse des 20. Jahrhunderts auf neue Weise und lässt sich nicht mehr rückgängig machen. In ihrem Fortschreiten zerfallen Ganzheiten und Objektivitäten, jene *Absoluta*, von denen das moderne Denken überzeugt war, es handle sich um die Bausteine einer geschlossenen Wirklichkeit. Die „wirkliche“ Wirklichkeit beginnt, dem menschlichen Denken zunehmend zu entgleiten. Sie sprengt die Kategorien, in die man sie eingeordnet hatte. Und während ein solcher Zerfall und die damit verbundene Unsicherheit aus traditioneller und moderner Perspektive ins schiere Chaos und in anarchistische Willkür hätten einmünden müssen, leiten ausgerechnet sie für den europäischen Kulturraum die längste nicht-kriegerische Phase seit Jahrhunderten ein. Diese Erfahrung macht verständlich, weshalb sich die Essenz postmoderner Reflexion in einer (mittlerweile popularisierten) *radikalen Skepsis* gegenüber (vor)modernen exklusiven Wahrheitsansprüchen äußert.¹³ Eine gewisse *Instabilität* erweist sich paradoxe Weise als *sicherer*, weil sie Umsichtigkeit und Vorsicht erzwingt in Prozessen, in denen feste Überzeugungen leicht zu erbitterten und hartnäckigen Kontroversen führen.

Postmoderne ist also eine konsequente, eine „ent-täuschte“ Folge der Moderne. Diese ist mittels ihres eigenen Denkansatzes auf Täuschungen gestoßen, welche die ihr unterliegenden Denkvoraussetzungen offenlegen und widerlegen. Wir finden uns auf einer fortgeschrittenen Stufe der modernen Reflexion wieder, die sich *nicht mehr* von der Fortschrittsidee der Moderne getragen weiß, *nicht mehr* von der Überzeugung einer zielgerichteten Entwicklung, *nicht mehr* von der Hoffnung auf eine paradiesische Zukunft – und all dies, ohne dass die Menschheit dadurch erkennbaren Schaden erlitten hätte oder die davon Betroffenen „der Barbarei ausge-

12 Sloterdijk, a. a. O., S. 131.

13 Vgl. F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 24: „Wer sich mit der Berufung auf eine Art Intuition der Erkenntniss getraut, jene metaphysischen Fragen sofort zu beantworten, wie es Der thut, welcher sagt: ‚Ich denke, und weiß, dass dies wenigstens wahr, wirklich, gewiss ist‘ – der wird bei einem Philosophen heute ein Lächeln und zwei Fragezeichen bereit finden. ‚Mein Herr‘, wird der Philosoph vielleicht ihm zu verstehen geben, ‚es ist unwahrscheinlich, dass sie sich nicht irren: aber warum auch durchaus Wahrheit?‘.“

liefert“ wären.¹⁴ Im Gegenteil: Gerade das vermeintlich „oberflächliche“ und hedonistische Lebensgefühl der Jugendkulturen aus den fünfziger und sechziger Jahren erweist sich in seiner Praxis als tragfähiger und – in der grundsätzlichen Akzeptanz von Unterschiedlichkeiten – als weniger vereinnahmend als die (vor)modernen Einheitsmodelle und dadurch auch als einigermaßen tauglich für das schiedlich-friedliche Miteinander in einem instabilen Kontext. „Make love not war!“ begründet heute einen „postmodernen“ (und notabene gut biblischen) Lebensstil, der über massenmediale Netzwerke bis in die hintersten Winkel der Erde verbreitet wird – eine „kultureepochale Grundbefindlichkeit, die auf eigenartige Weise radikalen Skeptizismus gegen jede Art von Hierarchie mit der Hoffnung auf einen neuen Menschen“ verbindet.¹⁵

Die Frage stellt sich, wie sich diese *conditio postmoderna* auf die Kirchen auswirkt. Auf welche Kirchenformen trifft sie, welche Veränderungen erzwingt sie?

1.1.3 Institutionalisierte Kirchen und die postmoderne Kritik

Die beiden traditionellen abendländischen christlichen Konfessionen haben es – in durchaus unterschiedlicher Manier – verstanden, sich mit der Moderne zu arrangieren. Sowohl die katholische Kirche als auch die evangelischen Kirchen erlangten im modernen Staat den Status von religiösen Institutionen. Ihre bevorzugte Stellung wird ihnen nun, nach dem Zerbrechen der traditionellen Moderne, implizit oder explizit vorgeworfen: Wenn schon nicht mehr als Hüterin der göttlichen Offenbarung und Künsterin der Wahrheit, hätte sich Staatskirche wenigstens als Gewissen der Politik, als kritisches Gegenüber zum modernen Staat verhalten sollen. Dass sie sich in Krisenzeiten mehrheitlich mit den Starken und Mächtigen verbündet, resp. sich allein auf die Wahrung innerkirchlicher Interessen beschränkt hat, bleibt diffus im gesellschaftlichen Bewusstsein wach und hat die Großkirchen seit der Aufklärung viele Sympathien gekostet. Früh hat sich beispielsweise die Arbeiterschaft aus den Kirchen verabschiedet, etwas später – nach den beiden Weltkriegen – auch das Bürgertum. Der Antiklerikalismus der Nachkriegszeit scheint sich weniger an religiösen Fragen als am privilegierten Status der Großkirchen als Institutionen des modernen Staates festzumachen. Die bisherige Fraglosigkeit der Volkskirche ist geschwunden – nicht so sehr, dass sich nicht immer noch das Gegenteil behaupten ließe, doch immerhin deutlich genug, dass die Entwicklung in ihrer Tendenz nicht mehr abgestritten werden kann.¹⁶

14 Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, S. 122.

15 Ickstadt, *Die unstabile Postmoderne, oder: Wie postmodern ist der zeitgenössische amerikanische Roman?*, S. 38, in: Wempfer, K. W. (Hg.), *Poststrukturalismus – Dekonstruktion – Postmoderne*. Es darf in diesem Zusammenhang jedoch nicht übersehen werden, dass das postmoderne Credo auch seine „Gegenmodelle“ des religiösen oder politischen Fundamentalismus zeigt.

16 Vgl. dazu R. Campiche, *Die zwei Gesichter der Religion*, wo einerseits klar behauptet wird:

Deutliches Zeichen der inneren Verbundenheit mit den institutionellen Kirchen bildete lange Zeit die selbstverständliche Inanspruchnahme von Kasualhandlungen an entscheidenden Schnittstellen des Lebens. Neuere Untersuchungen zeigen nun eine deutliche Tendenz zum Verzicht auf kirchliche Kasualien. Darin äußert sich eine fortschreitende Kirchendistanz, die schwerlich aufzuhalten sein dürfte.¹⁷ Eine angemessene Reaktion auf diese langfristige Entwicklung erweist sich von kirchlicher Seite her als schwierig: Integrative Bemühungen, die dem Anspruch auf „Volkskirchlichkeit“ entsprechen wollen, geraten im veränderten gesellschaftlichen Klima leicht in den Geruch von Anpassertum und Profilosigkeit. Eine klare Grenzziehung und deutlichere Profilierung dagegen bringt das Risiko mit sich, die hochdifferenten Glaubensüberzeugungen von Kirchenmitgliedern nicht mehr ausreichend miteinander zur Deckung zu bringen.¹⁸

Ob also einer der beiden Wege dem Relevanz- und Mitgliederverlust der traditionellen Großkirchen Einhalt zu gebieten vermag, wird sich weisen.¹⁹ Zweifel sind erlaubt, da sich die postmodernen Lebensauffassungen weniger am vorhandenen oder fehlenden Profil der Volkskirche zu stoßen scheinen, als an ihrem *institutionellen Status* überhaupt. Religiosität wird nicht mehr *institutionell*, sondern *individuell* ausgelebt, wenn sich auch die *Individualisierungshypothese*, wonach sich Religiosität überhaupt nicht mehr kollektiv erfassen lasse, so nicht bestätigt hat.²⁰ Es ist die

„Mit ihren Ritualen, Liturgien, Daseinsinterpretationen und sozialen Engagements erweisen sich die Kirchen für die Mehrheit der Bevölkerung bis heute als attraktive und tragfähige Orte gelebter Religiosität in unserem Land (...) Die Wirksamkeit der Individualisierung wird gerne übertrieben.“ (S. 172) Andererseits hält Campiche fest: „Die Entscheidung, aus der Kirche auszutreten, wird leichter und rascher getroffen (...) Der Gedanke an einen Kirchenaustritt taucht unter den Mitgliedern immer häufiger auf und wird von vielen auch in die Tat umgesetzt. Das Bewusstsein, sich für oder gegen eine Kirchenmitgliedschaft entscheiden zu können, wächst.“ (S. 168) Die steigende Austrittsneigung stellt Campiches vorhergehende Behauptung in Frage oder relativiert diese zumindest.

- 17 Vgl. dazu ANNEX, *Die Beilage zur Reformierten Presse*, Nr. 44/2001: „Kasualien. Bröckeln von Taufe bis Bestattung“ (Titel), wo ein deutlicher Rückgang der Nachfrage nach kirchlichen Kasualien verzeichnet wird (Taufe: 45% weniger innerhalb von 30 Jahren, Konfirmationen 30% weniger, Trauungen: 66% weniger, kirchliche Bestattungen „Tendenz zum Verzicht“), S. 6.
- 18 Hierbei ist freilich anzumerken, dass sich keine Kirche einfach auf eine der beiden genannten Strategien reduzieren lässt. Wohl darf man die integrative Ausrichtung als ein charakteristisches Merkmal evangelischer Kirchen, die klarere dogmatische Profilierung dagegen eher als Stil der katholischen Kirche bezeichnen. Doch lässt sich eine solche Zuweisung nicht pauschalisieren: Zu bestimmten Sachfragen oder auf lokaler Ebene können auch evangelische Kirchen profiliert auftreten, demgegenüber erweist sich die katholische Kirche in manchem als dialogfähig und volkskirchlich integrativ.
- 19 In diesem Zusammenhang sei auf den Versuch verwiesen, sich mittels eines pluralistischen Selbstverständnisses dezidiert zu profilieren, wie es etwa die Reformierte Kirche der Kantone Bern, Jura und Solothurn versucht („Kirche als offene Weg- und Suchgemeinschaft“). Wie groß hierbei die Diskrepanz ist zwischen einer „institutionalisierten“ Kirche einerseits und dem Anspruch, „offene Weg und Suchgemeinschaft“ sein zu wollen, wird sich zeigen müssen. (Kann es eine „institutionalisierte Suche“ glaubwürdig geben?)
- 20 Campiche, a. a. O., S. 27.

staatliche Privilegierung einer einzelnen Religion und/oder ganz bestimmter Formen der Religiosität, welche die Volkskirchen in Begründungsnotstand bringt.²¹

Es scheint also, dass den traditionellen Großkirchen gerade ihr *institutioneller Status* den Zugang zu Menschen in der Postmoderne erschwert.²²

1.1.4 Beteiligungskirchen und der Zeitgeist

Außerhalb der institutionellen Kirchen besteht *ein wachsender Markt an christlichen oder anderen religiösen Bewegungen*, die teilweise enorme öffentliche Resonanz finden. Alfred Dubachs Bilanz in Campiches neuer Untersuchung, dass sich der Anteil von „exklusiven Christen“ in der Schweizer Bevölkerung in den vergangenen zehn Jahren halbiert habe, lässt sich nur schwer glauben.²³ Man müsste hier entweder Dubachs Kategorisierung genauer unter die Lupe nehmen oder aber davon ausgehen, dass die hohe *mediale Präsenz* neuer freikirchlicher Bewegungen über den faktischen Rückgang „exklusiver Christen“ recht eindrücklich hinwegtäuscht. Vielleicht wird hier aber auch nur deutlich, dass sich das Phänomen neuer kirchlicher Bewegungen mit einem rein statistischen Ansatz nicht ausreichend erfassen lässt.²⁴

Neu entstehende Kirchenbewegungen sind – gemeinhin gesehen – oft erfolgreich, und sie scheinen es in dem Maße zu sein, als es ihnen gelingt, sich von allem abzugrenzen, was landläufig mit „traditioneller Kirche“ assoziiert wird.²⁵ Zu den typischen Merkmalen evangelikaler und charismatischer Freikirchen gehören daher z. B. die Betonung von Umkehr, Bekenntnis, Wiedertaufe sowie eine individualisierte, bedürfnisorientierte Frömmigkeit. Formal richten sich die neuen Kirchen nach den Präferenzen des von ihnen angesprochenen Zielpublikums, meist jüngeren Familien. Entsprechend gehören zu ihrem Angebot familienorientierte Gottesdienste, Aktivitäten für Kinder sowie Kleingruppen, die auf persönliche Gemeinschaft ausgerichtet sind.

21 Dabei beschränkt sich diese Aussage auf den Bereich des Religiösen. Kirche als Diakonie-Institut ist gesellschaftlich weithin unbestritten.

22 Dubach/Campiche, a. a. O., S. 240f. „Das Bewusstsein der Wahlmöglichkeit zerstört den für Institutionen typischen Anschein der Selbstverständlichkeit und fraglosen Gegebenheit.“

23 Campiche, a. a. O., S. 117.

24 Campiche, a. a. O., S. 255: „In Sachen Religiosität spielen die Medien anscheinend eine von den religiösen Organisationen relativ unabhängige regulierende Rolle. Diese Rolle ist ambivalent. Auf der einen Seite (...) setzen die Medien hauptsächlich religiöse Leader in Szene und privilegieren spektakuläre Ereignisse im Bereich des Religiösen. Auf der anderen Seite (...) tendieren sie mit der Art ihrer Präsentation zur Akzentuierung der Stereotypen. (...) Ihr Einfluss auf kognitiver Ebene scheint hingegen begrenzt und kommt vorab dann zum Tragen, wenn das Publikum mit ihm nicht vertrauten Aspekten konfrontiert wird: Sekten, neu religiöse Bewegungen oder der lokalen Kultur fremde Religionen.“

25 Gewiss existiert immer noch eine latente „Sektenangst“, doch scheint sich die Ablehnung nicht mehr so sehr um häretische Lehrmeinungen oder ungewohnte Frömmigkeitsstile zu gruppieren, sondern vor allem um Ängste vor Kontrollverlust, gewalttätigem Fanatismus etc.

Dennoch werden viele der neueren Bewegungen ihres Daseins oft nicht recht froh. Zwar kommt ihnen zugute, dass sie sich theologisch weit weniger auf die Moderne eingelassen haben als die Volkskirchen. Dies verleiht ihnen nun, da die modernen Institutionen ins Kreuzfeuer der postmodernen Kritik geraten sind, einen unverbrauchten, frischen Nimbus. Während sich Großkirchen auf Grund ihres institutionellen Status lange in relativer Sicherheit wiegen konnten, mussten Freikirchen und religiöse Sondergruppen lernen, durch zeitnahe Formen auf einem „Markt der religiösen Anbieter“ zu bestehen. Dieser Vorsprung wirkt sich nun, da die religiöse Monopolstellung der Großkirchen schwindet, in mancherlei Hinsicht günstig aus.

Dennoch bringt die dezidierte Angebotsorientierung auch Nachteile mit sich. Sie äußern sich vor allem in der geringen Heterogenität unter den Teilnehmenden („Gleichgesinnte“) und, damit verbunden, in einer gewissen theologischen Einseitigkeit (z. B. als Bedürfnis nach Rückbindung und [Re-]Stabilisierung). Beteiligungskirchen stehen zudem in der Pflicht, ihre (zahlenden) Mitglieder bei Laune zu halten und sich permanent nach deren Bedürfnissen zu richten. In Rundbriefen verschiedener Freikirchen finden sich bezeichnenderweise immer wieder Appelle zu Verbindlichkeit und Treue, was eine recht hohe Binnenbewegungsrate vermuten lässt. Leider existieren dazu keine genaueren Untersuchungen.

Die Situation gegenwärtiger Beteiligungskirchen lässt es jedenfalls als nicht gegeben erscheinen, dass diese zum Modell für die Erneuerung der *Volkskirchen* in der Postmoderne tauglich oder hilfreich wären. Zwar haben Vertreter der sogenannten *Gemeindeaufbaubewegung* bereits vor Jahren entsprechende Entwürfe vorgelegt, in denen durch die gezielte Förderung und Entwicklung von *freikirchlichen* Parallelstrukturen die Volkskirchen zu neuem Leben erwachen sollen.²⁶ Doch sind die entsprechenden Modelle vielerorts am hartnäckigen Widerstand der traditionellen Kirchenglieder gescheitert, die vor allem das „Zweiklassenchristentum“ bemängelt haben, zu dem missionarischer Gemeindeaufbau führe. In vielen Kirchengemeinden wurden dadurch Gespräche und Begegnungen statt gefördert eher blockiert und verhindert. Kritisch-distanzierte Kirchenglieder bekommen Vorbehalte gegen ihren Glauben zu spüren, geistlich Erweckte dagegen fühlen sich oft durch die Institution nicht genügend wahrgenommen, werden durch die verfestigten Strukturen entmutigt und wandern schließlich in Freikirchen ab.

Doch selbst wenn missionarischer Gemeindeaufbau gelingt, handelt man sich dabei das Grundproblem ein, mit dem die Beteiligungskirchen heute zu kämpfen haben: die direkte, permanente und strukturell schlecht abzufedernde Abhängigkeit von einer *Kerngruppe engagierter Mitglieder*. Wird diese Gruppe sich ihrer Bedeutung bewusst, kommt es aus ihrem Kreis leicht zu Ansprüchen und Forderungen an das

²⁶ Vgl. dazu etwa F. Schwarz, Chr. A. Schwarz, *Theologie des Gemeindeaufbaus*. Die Autoren versuchen, bestehende Kirchen in Brutstätten für „Ekklesia“, d. h. Bekenntnisgruppen umzuwandeln. „Weil wir Ekklesia wollen und von ihrem Wirken Veränderung erwarten, konkretisieren wir die Aufgabe der Ekklesia in der Kirche (...). Die Ekklesia sollte in ihrer Arbeit vorhandene kirchliche Institutionen konsequent nutzen. Die Wahrnehmung ihrer Aufgabe zeigt sich in kritischer Distanz zur Kirche und in einem engagierten Wirken in ihr.“ (S. 76).