

## Gelebtes Christentum jenseits der Kirche: ein Überblick über Theorien und Phänomene

### 1 »Christentum« und »Kirche« – Vorüberlegungen

»Freies Christentum«, »anonymes Christentum«, »Christentum ohne Kirche« – diese Begriffe entstammen einer Debatte, die seit fast 250 Jahren über das Verhältnis von »privater« und kirchlich-»öffentlicher Religion« (so der Aufklärungstheologe Johann S. Semler) geführt wird: Inwiefern ist der je eigene, frei angeeignete christliche Glauben auf inhaltliche oder strukturelle Vorgaben der kirchlichen Institution(en) angewiesen? Kann es ein individuell oder gemeinschaftlich gelebtes Christentum ganz ohne den Bezug auf »Kirche« geben? Die zahlreichen Theorien, die hierzu in Theologie und Religionssoziologie gebildet worden sind, haben ihrerseits das neuzeitliche Verständnis von »Christentum« und »Kirche« nachhaltig geprägt.

Der folgende Überblick konzentriert sich auf die gegenwärtigen empirischen Phänomene eines von den großen Kirchen (mehr oder weniger) unabhängigen Christentums; er muss jedoch, um diese Verhältnisse angemessen beschreiben zu können, auch einige theoretische und historische Horizonte jener Fragestellung skizzieren. Die Aufmerksamkeit liegt dabei ganz auf den deutschen Entwicklungen, und hier etwas mehr auf dem evangelischen Bereich.

Dass ein gelebtes Christentum gegenwärtig auch ohne kirchlichen Bezug möglich erscheint, lässt sich zunächst auf gesellschaftsstrukturelle Entwicklungen zurückführen, kann also soziologisch beschrieben werden. In dieser Perspektive sind dezidiert individuelle Formen des Glaubens zunächst ein Spezialfall der allgemeinen *Individualisierung*, die – so hat es Ulrich Beck<sup>1</sup> beschrieben – spätestens seit den 1960er Jahren die Einzelnen aus allgemein-institutionellen Vorgaben freisetzt und sie dazu nötigt, ihre gesamte Lebensführung, ihre sozialen Bindungen wie ihre Überzeugungen in eigener, nicht mehr delegierbarer Verantwortung zu gestalten. Auch christliche Religion kann, ja muss sich von den kirchlich-institutionellen Vorgaben distanzieren: Der Glaube wird unhintergebar individualisiert (s.u. 2).

1 Ulrich Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt a.M. 1986; Ders. / Elisabeth Beck-Gernsheim (Hg.), *Risikante Freiheiten. Individualisierung in modernen Gesellschaften*, Frankfurt a.M. 1994.



Sodann kann die Individualisierung ihrerseits als Ausdruck einer allgemeineren Entwicklung begriffen werden: der ›funktionalen Differenzierung‹ der Gesellschaft in verschiedene Sphären oder Funktionssysteme (Wirtschaft, Politik, Bildung, Kunst etc.), die – vor allem seit dem 19. Jahrhundert – immer unabhängiger voneinander werden und je eigene Organisationstypen (Unternehmen, Parteien, Schulen etc.) ausbilden. Auch die christlichen Kirchen werden sukzessive zu eigenen, partikularen Organisationen. Christliches Leben vollzieht sich dann nicht mehr nur in der Kirche, sondern kann auch *im Kontext anderer Organisationen* entstehen, etwa im Bildungsbereich, in den Massenmedien oder der Wohlfahrtspflege (s.u. 3).

Die Möglichkeit eines ›Christentums jenseits der Kirche‹ kann allerdings auch *theologisch* begriffen werden. Zur Freiheit des Glaubens gehört, das wird seit der Aufklärung immer wieder betont, auch die Freiheit von der kirchlichen Institution; und seit den 1960er Jahren ist dieser Gedanke immer deutlicher von verschiedenen Seiten aufgegriffen worden: Bilden die freien Assoziationen mündiger Christen (Trutz Rendtorff), die engagierten Gruppen, die sich ›in der Welt‹ für Gerechtigkeit und Freiheit einsetzen (Dorothee Sölle), die nicht selten *kirchenkritischen Gruppen* nicht so etwas wie die eigentliche Sozialform des modernen Christentums (s.u. 4)?

Zahlenmäßig bedeutsamer ist schließlich eine Entwicklung, die sich theologiegeschichtlich auf die Erweckungsbewegung zurückführen lässt. Je mehr das kirchliche Leben eine soziale Eigendynamik entwickelt, je anspruchsvoller die Teilnahme am Leben der Gemeinde erscheint – desto deutlicher bildet sich im Gegenzug ein dezidiert ›unkirchliches‹ Christentum heraus, das ›nur noch‹ gelegentlich, etwa am Heiligabend oder anlässlich von Amtshandlungen den Kontakt mit der Institution sucht. Die großen Mitgliedschaftsuntersuchungen seit den 1970er Jahren haben die Einstellungen dieser ›treuen Kirchenfernen‹ genauer bestimmt; und sie haben erkennen lassen, dass dieses Christentum vor allem im familiären Kontext gelebt wird (s.u. 5).

Betrachtet man die hier skizzierten Formen eines gelebten christlichen Glaubens jenseits der Kirche genauer, dann wird deutlich: Auch dort, wo sie sich ausdrücklich von den Vorgaben jener Institution distanzieren, bleiben sie doch von den organisatorischen Strukturen, den Ritualen und Texten der großen Kirchen geprägt. Umso wichtiger dürfte es für die kirchlich Verantwortlichen – und nicht zuletzt für christliche Religionslehrkräfte – sein, die Bedeutung(en) von ›Kirche‹ für jene Formen gelebten Christentums genauer zu bestimmen.



## 2 Christentum im Kontext religiöser Individualisierung

In den 1990ern ist das Theorem einer religiösen Individualisierung breit diskutiert worden,<sup>2</sup> und zwar vor allem unter Rekurs auf den religionssoziologischen Ansatz von *Thomas Luckmann*.<sup>3</sup> Ihm zufolge codiert Religion die Erfahrungen der Selbstüberschreitung (Transzendenz) in »andere Wirklichkeiten« zu einer komplexen »Weltsicht« auf die Ganzheit möglicher Erfahrung. Diesen anthropologisch-allgemeinen Religionsbegriff kombiniert Luckmann mit der These, dass Religion in der Moderne nicht mehr einen allgemeinverbindlichen, »heiligen Kosmos« präsentieren kann, sondern die *sinnhafte Ganzheit des Individuums* zum Thema macht. Träger der Religion sind dann primär nicht mehr die Kirchen, sondern die Einzelnen; Religion wird pluralisiert und »privatisiert« – und insofern gesellschaftlich »unsichtbar«. Dieser strukturellen Transformation entspricht ein inhaltlicher Wandel: Es sind nun die Themen des individuellen Lebens: Partnerschaft und Familie, Erfolg und Scheitern, Krankheit und Tod, die den wesentlichen Stoff der religiösen Kommunikation bilden.

Der Luckmann-Schüler *Hubert Knoblauch* hat diesen Ansatz weitergeführt und konkretisiert.<sup>4</sup> Die Privatisierung der Religion zeigt sich vornehmlich in dem enorm wachsenden Interesse an »spirituellen« Phänomenen, und zwar nicht nur im esoterisch-außerchristlichen Bereich, sondern auch im Christentum selbst – Knoblauch verweist auf Marienwallfahrten, missionarische Events oder die Taizébewegung. Soziologische Kennzeichen dieser spezifisch modernen Religionsform sind der »tendenziell antiinstitutionelle (antikirchliche) Charakter [...], ihre Art des Anti-Dogmatismus, die Ganzheitlichkeit, die Popularisierung und der entschiedene Subjektivismus, der sich durch eine ausgeprägte Erfahrungsbetontheit auszeichnet«<sup>5</sup>. Neu gegenüber Luckmann ist zum Einen der Hinweis auf die Bedeutung einer subjektiv-authentischen, unmittelbar alle Sinne ergreifenden, *außergewöhnlichen Erfahrung*. Zum Anderen akzentuiert Knoblauch die gegenwärtige *Popularisierung* der Religion, deren Themen, Bilder und Protagonisten massenmedial kommuniziert und mit Bedeutung aufgeladen werden.

2 Schlüsseltexte der Diskussion finden sich in dem programmatischen Band *Karl Gabriel* (Hg.), *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung*. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität, Gütersloh 1996. Empirische Belege liefert besonders eine Schweizer Untersuchung: *Alfred Dubach / Roland J. Campiche* (Hg.), *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz*. Ergebnisse einer Repräsentativumfrage, Zürich/Basel 1993.

3 Vgl. vor allem *Thomas Luckmann*, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a.M. 1991 (zuerst New York, 1967); eine knappe Zusammenfassung bietet *Ders.*, *Privatisierung und Individualisierung*, in: *Gabriel*, *Religiöse Individualisierung*, a.a.O. (Anm. 2), 17–28, eine gute Einführung *Hubert Knoblauch*, *Thomas Luckmann*, in: *Volker Drehsen u.a.* (Hg.), *Kompendium Religionstheorie*, Göttingen 2005, 239–247.

4 Vgl. *Hubert Knoblauch*, *Populäre Religion*. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt a.M. 2007.

5 *Knoblauch*, *Religion* (s.o. Anm. 4), 124.



Dass die moderne Individualisierung der Religion einem Grundzug des christlichen Glaubens entspricht, hat *Wilhelm Gräb* immer wieder herausgestellt.<sup>6</sup> Finden sich in der gegenwärtigen massenmedialen Alltagskultur zahlreiche Rekurse auf die christliche Überlieferung, dann liegt das an der »humanen Evidenz christlich-religiöser Lebensdeutung«<sup>7</sup>: Sie symbolisiert nicht nur die Ganzheit individuellen Lebens, sondern kann – mit dem Verweis auf das Kreuz Jesu – auch dessen »Anomieerfahrungen«: biographische Brüche, Scheitern und Schuld integrieren. Die »antinomische« Beantwortung der Identitätsfrage bedient sich der christlichen Motive von Sünde und Rechtfertigung, von Schöpfung und Erlösung – aber so, dass der Glaube sich von den tradierten Formeln, den kirchlich-dogmatischen Vorgaben immer aufs Neue kritisch distanziert, um eine eigene, unbedingt tragfähige Lebensdeutung zu finden.

Weil die Realisierungen eines solchen Glaubens zunächst »unsichtbar« (Thomas Luckmann), nämlich privat, transitorisch und vor allem unendlich vielfältig sind, lassen sich ihr Umfang und ihre faktische Bedeutung empirisch schwer nachweisen.<sup>8</sup> Gleichwohl können Phänomene genannt werden.

Exemplarisch sei auf die zunehmende Verbreitung des *Pilgerns* verwiesen.<sup>9</sup> Bestseller etwa von Paulo Coelho (1987, dt. 1999) oder Hape Kerkeling (2006), neuerdings auch TV- und Kinofilme wie »Dein Weg« (USA/SP 2010) haben den spanischen Jakobsweg populär gemacht; in Deutschland wird ein immer dichteres Netz »alter« oder auch neu angelegter Pilgerwege ausgebaut und lebhaft genutzt. Für einige Tage oder mehrere Wochen setzen sich Einzelne und kleinere Gruppen einer intensiven körperlichen Erfahrung aus, die von den Meisten »spirituell« – als Widerfahrnis einer (mehr oder weniger) tiefgreifenden biographischen Transformation – gedeutet wird. Im Deutungsrahmen der je eigenen Lebensgeschichte werden dabei auch Rituale und Texte der christlichen Tradition, kirchliche Gebäude und Gottesdienste in Anspruch genommen.

Ein anderes Beispiel kirchlich-institutionell dezidiert abständiger Christentumspraxis stellt die individuelle *Nutzung von Kirchengebäuden* dar.<sup>10</sup> Markante Kirchenräume, die außerhalb von Gottesdiensten oder

6 *Wilhelm Gräb*, Religion als Deutung des Lebens. Perspektiven einer Praktischen Theologie gelebter Religion, Gütersloh 2006.

7 *Gräb*, a.a.O., 46ff – die folgenden Zitate a.a.O., 43 und 42.

8 Das hat vor allem *Detlef Pollack* immer wieder herausgestellt, vgl. die Aufsätze in *Ders.*, Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003; v.a. 149–182.

9 Vgl. schon *Knoblauch*, Religion (s.o. Anm. 4), 175ff; dazu *Detlef Lienau*, Sich fremd gehen. Warum Menschen pilgern, Ostfildern 2009; *Christian Kurrat* und *Patrick Heiser* (Hg.): Pilgern gestern und heute. Soziologische Beiträge zur religiösen Praxis auf dem Jakobsweg, Berlin 2012.

10 Vgl. *Anna Körs*, Zur gesellschaftlichen Bedeutung von Kirchenräumen in Zeiten religiöser Relativierung, in: *PrTh* 49 (2014), 29–37; *Helge Adolphsen* und *Andreas Nohr* (Hg.), Sehnsucht nach heiligen Räumen, Darmstadt 2003; *Thomas Erne* und *Peter Schütz* (Hg.), Die Religion des Raumes und die Räumlichkeit der Religion, Göttingen 2010.



Konzerten geöffnet sind, werden von Einzelnen wie von Gruppen mit touristischen, vor allem ästhetischen Interessen aufgesucht. In der spezifischen »Atmosphäre« dieser Gebäude ergeben sich – gesucht oder unerwartet – häufig auch Momente religiöser Erfahrung und religiöser Praxis: ein stilles Gebet, das Anzünden einer Kerze oder ein gemeinsamer Gesang. Seitens der Institution wird das wachsende Interesse am Kirchenraum museums- wie religionspädagogisch begleitet; gleichwohl gilt auch hier: Was sich – jenseits des Gottesdienstes – im Kirchenraum vollzieht, das sind unhintergebar individuelle Erfahrungen und Deutungen. Auch für andere Formen eines individualisierten Christentums, etwa für Meditationskurse, Fastengruppen oder Klosteraufenthalte lässt sich sagen: Mit ihrem strikten Erfahrungs- und Biographiebezug, auch mit ihrer massenmedialen Prägung lösen sich diese Glaubensvollzüge einerseits – mehr oder weniger explizit – von den inhaltlich-dogmatischen Vorgaben der Institution; andererseits jedoch wird hier – im Rahmen einer strikt individuellen Religionspraxis – vielfach auf die überlieferten Texte und die Protagonisten der Kirche rekurriert, vor allem aber auf ihre liturgischen und architektonischen Strukturen.

### 3 Christentum im Kontext anderer Organisationen

In seinem »Grundriss der Praktischen Theologie« hat Dietrich Rössler vom »kirchlichen Christentum«, das sich in Gottesdienst und Pfarramt zeigt, nicht nur das »individuelle«, sondern zugleich »das gesellschaftliche oder öffentliche Christentum« unterschieden: als Inbegriff »aller Lebensformen und kulturellen Manifestationen, in denen sich die christliche Religion repräsentiert«<sup>11</sup>. Rössler begreift das öffentliche Christentum vor allem *institutionstheoretisch*, als implizite Dimension allen gesellschaftlichen Lebens, und verweist exemplarisch auf die »religiösen Gehalte, die [...] unerkannt etwa in einer Unterrichtsstunde über deutsche Literatur (mit-)vermittelt werden« oder »die in einem beiläufigen Gespräch zwischen der Krankenschwester und einem todkranken Patienten enthalten sind«. Im Folgenden soll – im Anschluss an die Soziologie der funktionalen Differenzierung – die gesellschaftsallgemeine Präsenz des Christentums eher *organisationstheoretisch* bestimmt werden: Welche ausdrücklich christlichen »Lebensformen« (Rössler) lassen sich jenseits der Kirche, in anderen sozialen Organisationsformen ausmachen?

An den *allgemeinbildenden Schulen* ist das Christentum bekanntlich vor allem durch den kirchlichen Religionsunterricht und seine Lehrkräfte präsent. Die organisierte Kirche ist hier durch die Mitarbeit an den Lehrplänen sowie die förmliche Beauftragung und die Fortbildung der Lehr-

11 Dietrich Rössler, Grundriss der Praktischen Theologie, Berlin / New York 1986, 81; ebd. auch das folgende Zitat.



kräfte stark involviert; auch in der Gestalt von Schulpfarrerinnen bzw. -pfarrern und natürlich als Thema des Unterrichts tritt die Kirche in der Schule auf. Gleichwohl kann sich im schulischen Rahmen – und zwar nicht nur im Religionsunterricht, sondern ggf. im gesamten »Schulleben«<sup>12</sup> – eine eigene, eben schulspezifische Form christlicher Religionspraxis entwickeln. Diese kann, was ihre spezifischen Themen und die religiöse Prägung sowohl der Schüler wie der Lehrkräfte angeht, durchaus in erhebliche Distanz zur kirchlichen, vor allem gemeindlichen Organisation treten; erst recht dann, wenn im Schulleben auch andere Lehr- oder Beratungskräfte für die ethischen und seelsorglichen Anliegen des Christentums eintreten.

Im Bereich der *organisierten Wohlfahrtspflege* ist die christliche Religion mit zwei starken Verbänden, Caritas und Diakonie, präsent. Vor allem letztere steht – seit ihren Ursprüngen im Vereins- und Missionswesen des 19. Jahrhunderts – der verfassten Kirche tendenziell kritisch gegenüber;<sup>13</sup> ja sie begreift sich nicht selten als »eigentliche«, weil wirk-same und sichtbare Kirche. Dazu passt, dass Diakonie wie Caritas bis heute durch Ordens- und andere Gemeinschaften von hoher religiöser Verbindlichkeit geprägt sind. Inzwischen sind beide vor allem einer ökonomischen, marktförmigen Organisationslogik unterworfen; die personelle und finanzielle Bindung an die verfasste Kirche wird deswegen schwächer. Umso bedeutsamer wird innerhalb der karitativen Unternehmen die Frage nach einer eigenen, organisationsspezifischen Spiritualität;<sup>14</sup> hier treten dann bestimmte religiöse Themen – etwa Leiden, Krankheit und Sterben, Behinderung und Inklusion – und Rituale in den Vordergrund.

Auch in den *Massenmedien* hat die christliche Religion spezifische Organisations- und Darstellungsformen angenommen.<sup>15</sup> Dabei sind die verfassten Kirchen in Deutschland einerseits strukturell recht einflussreich; im öffentlich-rechtlichen System von Rundfunk und Fernsehen, zum Teil auch im privaten Sektor sind sie in Aufsichtsgremien vertreten und haben das Recht auf eigene »Verkündigungssendungen«. Auf der anderen Seite hat sich seit den 1960er Jahren ein eigener, mitunter recht kirchen-

12 Vgl. dazu Bernd Schröder, Religionspädagogik, Tübingen 2012, 659ff.

13 Vgl. Gerhard K. Schäfer / Volker Herrmann, Geschichtliche Entwicklungen in der Diakonie, in: Günter Ruddat / Gerhard K. Schäfer (Hg.), Diakonisches Kompendium, Göttingen 2005, 36–67, bes. 55ff.

14 Vgl. Beate Hofmann / Michael Schibilsky (Hg.), Spiritualität in der Diakonie. Anstöße zur Erneuerung christlicher Kernkompetenz, Stuttgart 2001; Joachim Reber, Spiritualität in sozialen Unternehmen. Mitarbeiterseelsorge, spirituelle Bildung, spirituelle Unternehmenskultur, Stuttgart 2009.

15 Vgl. aus unterschiedlichen Perspektiven Nicolai Hannig, Die Religion der Öffentlichkeit. Kirche, Religion und Medien in der Bundesrepublik 1945–1980, Göttingen 2010; Arno Schilson, Medienreligion, Tübingen/Basel 1997; Wilhelm Gräß, Sinn fürs Unendliche. Religion in der Mediengesellschaft, Gütersloh 2002.



kritischer »Religionsjournalismus« entwickelt,<sup>16</sup> der die Kirchen wie das christliche Leben insgesamt in einer spezifischen Weise in den Blick nimmt. Bedeutsam erscheinen hier vor allem einzelne Personen, die durch ihre gesellschaftliche Prominenz und/oder durch ein besonderes Schicksal, eine besonders starke Überzeugung oder eine besondere Lebensform von (emotionalem) Interesse sind. Es liegt auf der Hand, dass das »normale« Gemeindeleben in den Massenmedien weniger präsent ist als »ungewöhnliche« Gestalten des Christentums. Das gilt im Übrigen – mutatis mutandis – auch für das Internet.<sup>17</sup>

Insgesamt sind die verschiedenen Gestalten eines »öffentlichen Christentums« in Deutschland zwar nach wie vor erheblich durch inhaltliche Vorgaben, strukturelle Verflechtungen und Repräsentanten der Institution geprägt. Gleichwohl bildet sich in verschiedenen sozialen Organisationen ein christliches Leben aus, dessen Themen und Strukturen vor allem durch den jeweiligen Kontext bestimmt sind. Die Akteure dieser christlichen Lebensformen stehen – ungeachtet ihrer formalen Zugehörigkeit zur verfassten Kirche – dieser nicht selten distanziert-skeptisch gegenüber; die wiederholte Beschwörung einer »Partnerschaft zwischen Schule und Kirche« oder zwischen »Diakonie und Gemeinde« markiert gerade die kulturelle Distanz zwischen öffentlichem und kirchlich-gemeindlichem Christentum.

#### 4 Kirchenkritisches Christentum – engagierte Gruppen

Wird die organisatorische Ausdifferenzierung und Individualisierung des Christentums *theologisch begriffen*, dann liegen ihre Wurzeln spätestens in der Aufklärung. Vor allem Trutz Rendtorff hat darauf hingewiesen,<sup>18</sup> dass das aufgeklärte Streben nach Emanzipation und Mündigkeit nicht nur politisch und wissenschaftlich, sondern auch religiös ausgerichtet war: Im städtisch-liberalen Bürgertum bildet sich ein zunehmend selbstbewusstes Christentum, das sich kritisch von kirchlich »vorstrukturierten Orientierungen« absetzt.<sup>19</sup> In den Lesezirkeln, den diversen karitativen Initiativen und missionarischen Vereinen des 19. Jahrhunderts gewinnen diese amtskritischen und zugleich religiös entschiedenen Glaubenswei-

16 Vgl. Hannig, Die Religion der Öffentlichkeit (s.o. Anm. 15), 109ff.

17 Vgl. hierzu nur Bernd-Michael Haese, Art. Internet. Medienentwicklung / Bedingungen religiöser Kommunikation / Virtuelle Gemeinschaft / Kirchliche Internetpraxis, in: Wilhelm Gräß / Birgit Weyel (Hg.), Handbuch Praktische Theologie, Gütersloh 2007, 310–321.

18 Vgl. etwa Trutz Rendtorff, Christentum ohne Kirche? Zur Überwindung einer falschen Alternative, in: Ders. Theorie des Christentums. Historisch-theologische Studien zu seiner neuzeitlichen Verfassung, Gütersloh 1972, 140–149.

19 Rendtorff, Christentum (s.o. Anm. 18), 142.



sen höchst wirksame soziale Gestalt<sup>20</sup> – und zwar in »liberalen« ebenso wie in konservativen Spielarten, im Vereinskatholizismus wie in der evangelischen Erweckung.

Im Kontext der 1960er Jahre hat Dorothee Sölle dieses engagierte, auf die Verbesserung sozialer wie kirchlicher Zustände zielende Christentum als »Kirche der Hoffenden« qualifiziert.<sup>21</sup>

»Als ich ein Kind war, brachte man mir bei: Christ ist, wer zur Kirche geht. Als ich erwachsen wurde, merkte ich, dass Christus nicht nur in der Kirche ist, weil er sozusagen inkognito, unter anderem Namen in der Welt lebt und handelt, weil er dort ist, wo Menschen anders als zuvor, wirklicher und befreiter leben, und weil er dort gekreuzigt wird, wo Menschen um ihr Leben gebracht werden – in welcher Form auch immer.«

Lebt Christus vor allem in den sozialen Aufbrüchen und Protesten der Gegenwart, so ist eine verfasste Kirche zu kritisieren, die von den Gläubigen »bestimmte Vorleistungen« verlangt: einen bürgerlichen Lebensstil, traditionelle Überzeugungen und Gemeinschaftsformen. Dagegen betont Sölle die Existenz eines Christentums auch dort, wo der Christus-»Name nicht genannt«, seine Präsenz »keineswegs immer bewusst« werde.<sup>22</sup> Zugleich gilt jedoch: »Die Kirche außerhalb kann überhaupt nur entdeckt werden von der sichtbar verfassten Kirche her. Ohne deren Wirklichkeit, an die sie anknüpfen und der sie widersprechen kann, wäre sie nicht, was sie ist.«<sup>23</sup>

Solche theologischen Figuren erlauben es, das bis heute wachsende Feld *vielfältig engagierter christlicher Gruppen* zu würdigen: Hier sind die kirchlichen Friedens- und Umweltgruppen der späten DDR ebenso zu nennen wie diverse politische Solidaritätskreise und Selbsthilfegruppen, die sich im Gemeindehaus treffen, oder die missionarischen, teils evangelikalischen Bewegungen zwischen Groß- und Freikirchen. So unterschiedlich diese Gruppen im Einzelnen sind – gemeinsam ist ihnen doch, wie sich an Gesprächsprotokollen auch empirisch zeigen lässt, eine im besten Fall »spannungsreiche«, meist aber kritische »Beziehung zur Kirche«.<sup>24</sup>

20 Vgl. Michael Häussler, Art. Vereinswesen/Kirchliche Vereine, in: TRE 34, 2002, 639–654.

21 Vgl. Dorothee Sölle, Kirche außerhalb der Kirche (1965), in: *Dies.*, Die Wahrheit ist konkret, Olten / Freiburg i.Br. 1967, 117–129, hier 121. Das folgende Zitat a.a.O., 120.

22 Sölle, Kirche (s.o. Anm. 21), 122. Hier sind Bezüge deutlich zu Rahners bekannter These des »anonymen Christentums«, vgl. zuerst Karl Rahner, Die anonymen Christen, in: *Ders.*, Schriften zur Theologie, Bd. 6, Einsiedeln 1965, 545–554; dazu Nikolaus Schwedter, Der »anonyme Christ« in der Theologie Karl Rahners, in: Mariano Delgado u.a. (Hg.), Theologie aus Erfahrung der Gnade. Annäherungen an Karl Rahner, Berlin 1994, 72–94.

23 Sölle, Kirche (s.o. Anm. 21), 127 – die vorhergehenden Zitate dort, 120.

24 Kornelia Sammet, Vergemeinschaftung in Gruppen: Lebensstile, Gruppenidentität und Abgrenzungen, in Jan Hermelink / Ingrid Lukatis u.a. (Hg.), Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft,



Hier kommen offenbar gruppendynamische und religiöse Motive zusammen: Zwar nutzt man Inhalte, Personal, nicht selten auch die Infrastruktur der kirchlichen Organisation – zugleich jedoch bildet sich die spezifische Identität der Gruppe gerade dadurch, dass man sich selbst als die »eigentliche« Kirche, als »bessere« christliche Gemeinschaft begreift – jenseits eines zu engen bzw. zu wenig profilierten Gemeindelebens.

## 5 Kirchendistanziertes Christentum – Familienreligion

Seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert müssen sich die Großkirchen nicht nur mit den Anfragen engagierter christlicher Gruppen auseinandersetzen, sondern mehr noch mit einer wachsenden »Unkirchlichkeit« breiter Bevölkerungsschichten, die – ohne sich das Christsein absprechen zu lassen – nur noch gelegentlich, vor allem zu Amtshandlungen und Festgottesdiensten in die Kirche kommen. Ob dieses Verhalten eher auf religiöser Überzeugung oder auf Gewohnheit beruht, ob es Unglauben oder eher die Abwehr gestiegener kirchlicher Ansprüche ausdrückt – das wird seit über 200 Jahren kontrovers diskutiert.<sup>25</sup>

Durch die großen Mitgliedschaftsumfragen, die seit Anfang der 1970er Jahre zunächst durch beide Großkirchen unternommen, dann allein von der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) in regelmäßigen Abständen fortgesetzt wurden, sind die Konturen jener »Kirchendistanz« immer deutlicher geworden:<sup>26</sup> Die »treuen Kirchenfernen« beteiligen sich nicht an Sonntagsgottesdienst und Gemeindeleben, sind aber an Taufe, Konfirmation, Trauung und Bestattung stark interessiert; sie sind zurückhaltend gegenüber Kernpunkten der kirchlichen Lehre wie Auferstehung oder Sündenvergebung, behaupten aber ausdrücklich ihren christlichen Glauben; und sie unterstützen den Konfirmandenunterricht wie die kirchliche Diakonie auch dann, wenn sie selbst keinen Trost (mehr) von der Kirche erwarten.

Wie sind diese Befunde, die ja in der alltäglichen Erfahrung leicht zu bestätigen sind, nun zu erklären? In einer ausgedehnten praktisch-theologischen Debatte hat sich die Einsicht durchgesetzt, dass dieses Einstellungs- und Verhaltensmuster vor allem auf die erhebliche Distanz zurückgeht zwischen dem Alltag der organisierten Kirche, der von Pfarrern wie gemeindlich Engagierten als »Heimat« erlebt wird, und dem Alltag der meisten Mitglieder, in dem die kirchliche Institution allenfalls

Bd. 2: Analysen zu Gruppendiskussionen und Erzählinterviews, Gütersloh 2006, 59–136, hier 131.

25 Vgl. Jan Hermelink, Art. Kirchlichkeit, in: RGG<sup>4</sup>, Bd. 4, 2001, Sp. 1376–1378.

26 Vgl. die Zusammenfassung der Erträge in Klaus Engelhardt u.a. (Hg.), *Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh 1997, 19–49.



als eine »fremde Heimat« vorkommt.<sup>27</sup> Auch im Alltag der »distanzierten« Mitglieder jedoch wird christlicher Glauben gelebt – und zwar vor allem dort, wo dieser Alltag durch familiäre Bindungen bestimmt ist. In seiner Untersuchung über »Familie und Religion« hat Michael Domszen herausgestellt:

»Maßstab kirchlicher Partizipation ist die alltagspraktische und lebensgeschichtliche Relevanz religiöser Angebote. [...] Unter der Familienperspektive ist die Stützung familialer Gemeinschaft von besonderer Bedeutung. Dabei geht es in erster Linie um die Begleitung von [...] verunsichernden Situationen [...] und die Stärkung der familialen Interaktion [...].«<sup>28</sup>

Selbst dort, wo die Eltern nicht (mehr) formale Mitglieder der Kirche sind, werden daher die kirchlichen Kasualien, dazu familienorientierte Gottesdienste und Gemeindeangebote gern in Anspruch genommen; auch inhaltlich ist weithin eine – freilich diffuse – Orientierung am christlichen Glauben erkennbar. Vor allem aber sind abendliche Gebetsrituale vor dem Einschlafen der Kinder offenbar weit verbreitet.<sup>29</sup> Und das ausdrücklich religiöse Gespräch, etwa über den Tod, über den Sinn des Lebens oder über Scheitern und Schuld wird – das hat die jüngste Mitgliedschaftserhebung ergeben – überwiegend mit Ehepartnern, anderen Familienmitgliedern und Freunden, also gleichsam mit »Wahlverwandten« geführt; Pfarrerinnen bzw. Pfarrer und andere kirchliche Mitarbeiter sind weitaus seltener involviert.<sup>30</sup> Insgesamt lassen die empirischen Erhebungen sehr deutlich erkennen: Was aus der Sicht der kirchlichen Institution als eine »unbestimmte« oder »distanzierte« Form der Beteiligung erscheint, kann aus Sicht der Betroffenen selbst als eine klar konturierte, von familiären Interessen und Themen bestimmte Form des Christentums gelten.

Die familiär gelebte Religion lässt insofern das gleiche, in sich spannungsvolle kirchliche Beziehungsmuster erkennen, das auch die anderen,

27 Vgl. Gerhard Rau, Das Alltägliche und das Außeralltägliche. Kirchenmitgliedschaft als Bewusstseinsphänomen, in: Joachim Matthes (Hg.), Kirchenmitgliedschaft im Wandel. [...] Beiträge zur zweiten EKD-Umfrage »Was wird aus der Kirche?«, Gütersloh 1990, 183–198; Joachim Matthes, »Fremde Heimat Kirche«: ein doppel-sinniges Bild, in: Ders. (Hg.), Fremde Heimat Kirche – Erkundungsgänge. Beiträge und Kommentare [...], Gütersloh 2000, 23–37.

28 Michael Domszen, Familie und Religion. Grundlagen einer religionspädagogischen Theorie der Familie, Leipzig 2004, 188.

29 In einer repräsentativen Untersuchung von (zu etwa zwei Dritteln konfessionsgebundenen) Familien in der Deutschschweiz ergab sich, dass zum Abendritual nicht nur Geschichten (47%) und Lieder (34%) gehören, sondern oft auch ein Gebet (37%); vgl. Christoph Morgenthaler, Abendrituale. Tradition und Innovation in jungen Familien, Stuttgart 2011, 52.

30 Vgl. Birgit Weyel / Gerald Kretzschmar u.a., Religiöse Kommunikation und ihre soziale Einbettung, in: Engagement und Indifferenz. Kirchenmitgliedschaft als soziale Praxis. [Erste Ergebnisse der] V. EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft Hannover 2014, 24–31.



oben skizzierten Formen gelebten Christentums auszeichnet: Zu den inhaltlich-konfessorischen Vorgaben der verfassten Kirche, auch zu ihren spezifischen Kommunikationsstilen und Gemeinschaftsformen treten diese Glaubensformen in faktische, mitunter ganz ausdrückliche Distanz. Wo es jedoch seinem eigenen, lebensweltlich bzw. organisatorisch geprägten Interessen entspricht, nimmt das gegenwärtige Christentum nicht nur die kirchlich tradierten Motive, Erzählungen und Rituale in Anspruch, sondern kann jeweils auch auf die Gebäude, die Personen und die Bildungsangebote der verfassten Kirche zurückgreifen. Ohne einen solchen strukturellen Bezug auf die kirchliche Institution ist das Christentum, so scheint es, auch in der spätmodernen Gesellschaft weder lebens- noch tradierungsfähig. Umgekehrt jedoch gilt: Nur wo die weit verbreitete, soziologisch wie theologisch rekonstruierbare Skepsis gegenüber allen inhaltlich oder sozial exklusiven Vorgaben ernst genommen wird, kann das Handeln im Namen der Kirche, kann auch der von ihr (mit) verantwortete Unterricht hoffen, ein selbst verantwortetes und selbst gelebte Christentum zu fördern.

Dr. Jan Hermelink ist Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Georg-August-Universität Göttingen.