

den. Sie erweisen sich „als geschichtlich wahr in der Beziehung zu dem originären Geschehen wie in ihrer Leistungsfähigkeit für das Heil der Menschen und seiner Welt, das in der Heilsbotschaft angesagt ist“.¹⁶ Kritisch zu reflektieren bleibt hier gegenüber Fahlbusch freilich, dass es neben unterschiedlichen *modi* der Heilsbotschaft auch das Kirchen und Christen Trennende als Sünde und Folge menschlicher Schuld gibt. Dies zu überwinden, ist das legitime Bemühen der Ökumene.

Nicht selten vertreten christliche Kirchen implizit oder explizit die Auffassung, dass ihre konfessionelle Identität die Identität der Kirche/Gemeinde Jesu Christi schlechthin sei. Diese Überzeugung führt dazu, dass sich Konfessionalität zum Konfessionalismus verhärtet. Der Konfessionalismus ist darauf fixiert, die christliche und kirchliche Identität, die sich in der konfessionellen Identität ausdrückt, zu verfestigen und integralistisch zu bewahren. Konfessionalität hingegen ist die Anerkennung der Zugehörigkeit zu einer geschichtlich gegebenen Kirche, Freikirche und Gemeinschaft. In diesem Sinne ist sie eine positive Eigenschaft. Für ein authentisches Christsein muss konfessionelle Identität freilich christliche Identität sein. Das bedeutet, in einer immer wieder zu vollziehenden Umkehr zu Jesus Christus sowie in der Offenheit gegenüber anderen geschichtlichen Gestaltwerdungen christlicher und kirchlicher Identität zu leben, die auf Gemeinschaft im Glauben gerichtet ist.¹⁷

3. Konfessionelle Identitäten als relationale und dynamische Größen

Der evangelische Theologe und Religionswissenschaftler Carl Heinz Ratschow hat bekanntermaßen Konfessionen als semiotische Kathedralen bestimmt und die These vertreten, dass Konfessionen jeweils umfassende systematisch geschlossene Gesamtanschauungen des christlichen Glaubens bilden. Ratschow hat gesehen, dass konfessionelle Identitäten auf einen grundlegenden Zusammenhang von Selbst-, Welt- und Gottesanschauungen zielen, die sich wiederum in Kultus, Ethos, Spiritualität und Sozialgestalt niederschlagen.¹⁸ Allerdings sind Konfessionen und konfessionelle Identitäten stärker relationale und dynamische – und damit auch erweiterbare und veränderbare – Größen, als dies in Ratschows Überlegungen zum Ausdruck kommt.

Insbesondere die kongregationalistisch verfassten klassischen Freikirchen wie auch neuere Freikirchenbildungen orientieren sich in ihrem

¹⁶ Erwin Fahlbusch, Abschied von der Konfessionskunde? Überlegungen zu einer Phänomenologie der universalen Christenheit, in: Gottfried Maron (Hg.), Evangelisch und Ökumenisch. Beiträge zum 100jährigen Bestehen des Evangelischen Bundes (Kirche und Konfession 25), Göttingen 1986, 456–493.

¹⁷ Vgl. Reinhold Bernhardt, Konversive Identität. Gedanken zur ökumenischen Theologie, angeregt durch die Groupe des Dombes, in: Helmut Gehrke / Makarios Hebel / Hans-Walter Stork (Hg.), Wandel und Bestand. Denkanstöße zum 21. Jahrhundert. FS Bernd Jaspert, Paderborn/Frankfurt a. M. 1995, 275–286.

¹⁸ Vgl. Ratschow, Konfession, 419–426.

Selbstverständnis nicht in erster Linie an der geschichtlich gewordenen Gestalt der Kirche, sondern suchen immer wieder neu nach der kontextuellen Verwirklichung der Kirche. Sie verstehen sich als Kirchen bzw. Gemeinde Jesu Christi im Prozess. Das bedeutet freilich noch nicht, dass es ihnen gelingt, nicht nur Sozialformen eines bestimmten Milieus zu reproduzieren, sondern Gemeinschaftsformen christlichen Glaubens zu etablieren, welche der Individualität und Diversität von Menschen und ihren Biografien gerecht werden.¹⁹ So konnte in einer religionssoziologischen Studie zu Problemlagen und Maßnahmen der Mitgliederbindung in deutschen Minderheitskirchen u. a. am Beispiel des Bundes Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland gezeigt werden, wie pfadabhängig diese Freikirchen von ihrer religiös-kulturellen Tradition im Blick auf ihre Fähigkeit und Bereitschaft zur reflexiven Selbst- und Situationswahrnehmung sind.²⁰

Die Bedeutung konfessioneller Identitäten aktualisiert sich im Wahrnehmen, Darstellen und Reflektieren der eigenen Geschichte, wobei zum Fortbestand einer konfessionellen Identität der Prozess kritischer Hinterfragung ebenso gehört wie die sich daran anschließenden Selbstverständigungsdiskurse. Prozesse, in denen sich die Bedeutung der konfessionellen Identität aktualisiert, haben nicht nur eine theologisch-ekklesiologische, sondern auch eine organisationssoziologische Dimension. Denn christliche Kirchen, Gemeinschaften und Gruppen sind auch intermediäre Organisations- und Vernetzungsformen, in denen verschiedene Logiken zum Aufbau und zur Stabilisierung der konfessionellen Identitäten beitragen.²¹

Nicht zuletzt aktualisiert sich die Bedeutung konfessioneller Identitäten im Rahmen von interkonfessionellen und ökumenischen Begegnungen, Gesprächen und Diensten. Der gemeinsame christliche Glaube, der sich in unterschiedliche konfessionelle Identitäten ausdifferenziert, ist grundsätzlich offen für die anderen und die Welt. Der evangelische Theologe Peter Steinacker hat 1981 in einer fundamentalen Studie zu den Kennzeichen der Kirche darauf aufmerksam gemacht, dass sich die an Jesus Christus, den Erlöser der Welt glaubende Gemeinde „nicht partikular auf nationale, rassische oder geografische Grenzen oder Vorbedingungen zurückziehen“²² kann. Dies aber bedeutet, dass alle konfessionelle Identitäten unter dem Anspruch stehen, „Partikularität und Katholizität miteinander zu verbinden“.²³

¹⁹ Vgl. *Christian Grethlein*, Art. Freikirchen, Praktisch-theologisch, in: RGG⁴ III, Tübingen 2000, 326–328, hier: 327.

²⁰ Vgl. *Dennis Kuhl*, Problemlagen und Maßnahmen der Mitgliederbindung in deutschen Minderheitskirchen – Ein Vergleich, in: *EvTh* 76/1 (2016), 34–49.

²¹ Vgl. *Wolfgang Streeck*, Vielfalt und Interdependenz. Überlegungen zur Rolle von intermediären Organisationen in sich verändernden Umwelten, in: *KZfSS* (1987), 471–495 und *Karl Gabriel*, Liquid Church? Organisationssoziologische Anmerkungen, in: *PThI* 34 (2014), 44–56, hier: 52–56.

²² *Peter Steinacker*, Die Kennzeichen der Kirche, Berlin/New York 1982, 260 f.

²³ *Michael Bünker* (Hg.): *Schrift – Bekenntnis – Kirche. Ergebnis eines Lehrgesprächs der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa*, Leipzig 2013, 41.

Konfessionelle Identitäten sind somit keine ahistorischen Größen. Sie sind prinzipiell erweiterbar und veränderbar. Sie (re-)konstituieren sich innerhalb bestimmter Kontexte. Ihre Bedeutung aktualisiert sich in Prozessen, die von theologisch-ekklesiologischen Überlegungen und der Bindung an tradierte Botschaften ebenso bestimmt sind wie von organisationssoziologischen Parametern, zu denen Mitgliedschaftsbindung, die Stellung in der Gesellschaft und die Sicherung von Ressourcen gehören.

4. Konturen freikirchlicher Identitäten

Konfessionelle Identitäten sind im freikirchlichen Kontext dynamische aber auch fluide Größen, die andauernd transformatorischen Prozessen ausgesetzt sind. Dies ist in religiöser Hinsicht u. a. durch transkonfessionelle und transnationale Missions- und Erneuerungsbewegungen bedingt. Beispiele dafür sind der Evangelikalismus, die charismatische Bewegung und die sog. Pfingstbewegung.²⁴ Hinzu kommt in religiöser Hinsicht in vielen Freikirchen in ihre konfessionelle Identität eingeschriebenes religiöses Motiv, das in der Pietismus Forschung durch den Historiker Markus Matthias freigelegt wurde. Der Pietismus, der auf einen Teil der klassischen Freikirchen in Deutschland und Europa zum Wurzelboden gehört, entwickelte sich, so Matthias, zu „einer utopischen, prinzipiell nie zum Ziel kommenden Bewegung“. Denn einerseits soll der Pietismus eine universale und dauerhafte Reform über die Veränderung – d. h. Bekehrung, Wiedergeburt, Heiligung – von Individuen darstellen, und andererseits ist „jeder erreichte Christianisierungsgrad wieder Anlass für ein neues ‚entschiedeneres‘ Christentum“ und muss zu einer neuen christlichen Identitätsbildung führen.²⁵

Neben diesen inhärenten und transkonfessionellen religiösen Bedingungen für die Dynamik und Fluidität freikirchlicher Identitäten sind aber auch identitätsstabilisierende Basisprinzipien zum Selbstverständnis und zur Selbstorganisation auszumachen. Und zwar im Sinne eines Referenzrahmens, der unterschiedliche Ausdrucksformen, Praktiken und Interpretationen des christlichen Glaubens aus sich heraussetzt, integrieren oder ggf. auch abstoßen kann.

²⁴ „Pfingstbewegung“ wird oftmals in einem umfassenden Sinn als Bezeichnung für klassische Pfingstkirchen, charismatische Gruppen und sogenannte neo-pentekostale Kirchen gebraucht. Vgl. Jörg Haustein, Die Pfingstbewegung als Alternative zur Säkularisierung? Zur Wahrnehmung einer globalen religiösen Bewegung des 20. Jahrhunderts, in: Archiv für Sozialgeschichte 51 (2011), 533–552. Zur charismatischen Bewegung siehe Peter Zimmerling, Charismatische Bewegungen (UTB 3199), Göttingen 2009; siehe auch: Gunars Ansons (Hg.), Dokumente aus der evangelikalen, der aktionszentrierten und der charismatischen Bewegung, Frankfurt a. M. 1976.

²⁵ Markus Matthias, Bekehrung und Wiedergeburt, in: Hartmut Lehmann / Ruth Albrecht (Hg.), Glaubenswelt und Lebenswelten. Geschichte des Pietismus, Bd. IV, Göttingen 2004, 49–82, hier: 50 f.

Im Anschluss an eine aktuelle Stellungnahme der Vereinigung Evangelischer Freikirchen zum Reformationsjubiläum 2017 lässt sich eine spezifische Verbindung, Glaubensform und Sozialgestalt als gemeinsames Identitätsmerkmal geltend machen, die in einer umfassenden und auf die Gesellschaft hin offenen Weise, Glaubens-, Gewissens- und Religionsfreiheit miteinander verschränkt. Der Bestimmung des Glaubens als „persönlicher Glaube an Jesus Christus“ und „gelebtes Vertrauen in Gott“²⁶ korrespondiert einerseits eine zumeist exklusive Mitgliedschaftsregulierung – der strikte Glaube an Jesus bildet nicht selten auch die Grenze aller missionarischen Öffnungsstrategien. Andererseits ist eine solche Bestimmung des Glaubens in Freikirchen unauflöslich in Bildungsprozesse verwickelt, die auf Eigenreflexion und Eigenverantwortung abzielen. Denn persönliche Freiheit und die Verantwortung zur Gestaltung des Lebens aus dem Glauben ist ein konstitutives Element freikirchlichen Selbstverständnisses.

Freikirchliche Identitäten gewinnen somit Kontur durch den deutlichen Akzent, den sie auf die menschlichen Rezipienten der christlichen Botschaft und die von ihnen frei gewählte Gemeinschaft setzen.²⁷ In der Gegenwart stehen sie damit in der Regel für gesellschaftliche Prozesse, die sich den Prinzipien der Glaubens- und Gewissensfreiheit samt ihren sozialen Implikationen (Menschenrechte) verpflichtet wissen. „Als Ausdruck unseres Glaubens engagieren wir uns für Menschenrechte, für Religions- und Gewissensfreiheit, für Frieden, Respekt und Chancengleichheit.“²⁸

Konturen freikirchlicher Identitäten ergeben sich zudem durch die Basisprinzipien der kongregationalistischen Gemeindemodelle. Zu ihnen gehören das in der Lehre und im gottesdienstlichen Leben Gestalt gewinnende Priestertum aller Glaubenden, das partizipatorische und ortsgemeindliche Strukturprinzip sowie das Prinzip der Trennung von Staat und Kirche. Diese Prinzipien sind relativ elastisch und können daher gut in neue Räume und gesellschaftliche Gegebenheiten inkulturiert werden.²⁹ Sie sind freilich im Blick auf die inhaltliche Ausrichtung offen, sodass unterschiedliche und teilweise gegenläufige Ausrichtungen von Gemeinschaften und neueren Freikirchen durch diese Prinzipien verbunden sind und der Begriff ‚Freikirche‘ zu einer rein soziologischen Kategorie mutiert. So findet Modernitätskritik als inhaltliches Merkmal neuerer Freikirchenbildungen ebenso wie das Bemühen um eine neue Inkulturation des christlichen Glaubens in den Kontext einer beschleunigten Moderne statt.

Von außen, religionswissenschaftlich betrachtet, tritt darin die kontingenzenverarbeitende Funktion der Religion ebenso in Erscheinung

²⁶ VEF, Glaube, 139.

²⁷ Siehe dazu *Andrea Strübind*, Die „Kirche der Freien“. Der Kongregationalismus als Kirchenreformmodell – 400 Jahre Baptismus, in: MD 60 (2009), 103–109.

²⁸ VEF, Glaube, 139.

²⁹ So *William Brackney*, der von einer „Baptifizierung“ in anderen kirchlichen Traditionen spricht, die sich sukzessiv für das ortsgemeindliche Strukturprinzip öffnen. *Ders.*, Die baptistische Geschichte. Rückblick und Vorschau, ZThG 15 (2010), 172–184, hier: 183.

wie die Sehnsucht nach Emotionalität und beziehungsreichen Gemeinschaftserfahrungen. Von innen betrachtet stehen wir theologisch vor der Herausforderung, diese Vielfalt freikirchlicher Identitäten differenziert wahrzunehmen, ihre Rückbindungen an den Ursprung und die Geschichte des christlichen Glaubens zu reflektieren und sie theologisch zur christlichen Identität und der Identität der Kirche Jesu Christi ins Verhältnis zu setzen.

Bibliografie

- Ansons, Gunars* (Hg.), Dokumente aus der evangelikalen, der aktionszentrierten und der charismatischen Bewegung, Frankfurt a. M. 1976
- Bernhardt, Reinhold*, Konversive Identität. Gedanken zur ökumenischen Theologie, angeregt durch die Groupe des Dombes, in: *Gehrke, Helmut/Hebeler, Makarios/Stork, Hans-Walter* (Hg.), Wandel und Bestand. Denkanstöße zum 21. Jahrhundert. FS Bernd Jaspert, Paderborn/Frankfurt a. M. 1995, 275–286
- Brackney, William*, Die baptistische Geschichte. Rückblick und Vorschau, in: *ZThG* 15 (2010), 172–184
- Bünker, Michael* (Hg.), Schrift – Bekenntnis – Kirche. Ergebnis eines Lehrgesprächs der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa, Leipzig 2013
- Dangel, Silke*, Konfessionelle Identität und ökumenische Prozesse. Analysen zum interkonfessionellen Diskurs des Christentums, Berlin/Boston 2014
- Fahlbusch, Erwin*, Abschied von der Konfessionskunde? Überlegungen zu einer Phänomenologie der universalen Christenheit, in: *Maron, Gottfried* (Hg.), Evangelisch und Ökumenisch. Beiträge zum 100-jährigen Bestehen des Evangelischen Bundes (Kirche und Konfession 25), Göttingen 1986, 456–493
- , Kirchenkunde der Gegenwart (ThW 9), Stuttgart 1979
- Frieling, Reinhard*, Art. Protestantismus, in: *Thönissen, Wolfgang* (Hg.), Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde, Freiburg i. Br. 2007, 1099
- Gabriel, Karl*, Liquid Church? Organisationssoziologische Anmerkungen, in: *PThI* 34 (2014), 44–56
- Gehrke, Helmut/Hebeler, Makarios/Stork, Hans-Walter* (Hg.), Wandel und Bestand. Denkanstöße zum 21. Jahrhundert. FS Bernd Jaspert, Paderborn/Frankfurt a. M. 1995
- Geldbach, Erich*, Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung, 2. völlig neu bearb. Aufl., Göttingen 2005
- Grethlein, Christian*, Art. Freikirchen, Praktisch-theologisch, in: *RGG⁴ III*, Tübingen 2000, 326–328
- Gruppe von Dombes*, Für die Umkehr der Kirchen. Identität und Wandel im Vollzug der Kirchengemeinschaft, Frankfurt a. M. 1994
- Haustein, Jörg*, Die Pfingstbewegung als Alternative zur Säkularisierung? Zur Wahrnehmung einer globalen religiösen Bewegung des 20. Jahrhunderts, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 51 (2011), 533–552
- Hempelmann, Reinhard*, Freikirchenforschung und die Erforschung „neuer Freikirchen“, in: *Freikirchen Forschung (FF)* 25 (2016), 164–172
- Iff, Markus*, Die Evangelischen Freikirchen, in: *Oeldemann, Johannes* (Hg.), Konfessionskunde, Paderborn/Leipzig 2015, 296–390

- Kuhl, Dennis*, Problemlagen und Maßnahmen der Mitgliederbindung in deutschen Minderheitskirchen – Ein Vergleich, in: *EvTh* 76/1 (2016), 34–49
- Körtner, Ulrich H. J.*, Ökumenische Kirchkunde. Lehrwerk Evangelische Theologie (LETh 9), Leipzig 2018
- Laeyendecker, Leo*, Art. Denomination, *EKL*³ I, Göttingen 1986, 812–814
- Lehmann, Hartmut / Albrecht, Ruth* (Hg.), Glaubenswelt und Lebenswelten (Geschichte des Pietismus IV), Göttingen 2004
- Maron, Gottfried* (Hg.), Evangelisch und Ökumenisch. Beiträge zum 100-jährigen Bestehen des Evangelischen Bundes (Kirche und Konfession 25), Göttingen 1986
- Matthias, Markus*, Bekehrung und Wiedergeburt, in: *Lehmann, Hartmut / Albrecht, Ruth* (Hg.), Glaubenswelt und Lebenswelten (Geschichte des Pietismus IV), Göttingen 2004, 49–82
- Neumann, Burkhard / Stolze, Jürgen* (Hg.), Freikirchliche und römisch-katholische Perspektiven, Paderborn/Göttingen 2017
- Oeldemann, Johannes*, Umkehr als Wesensmerkmal christlicher Identität, in: *Neumann, Burkhard / Stolze, Jürgen* (Hg.), Freikirchliche und römisch-katholische Perspektiven, Paderborn/Göttingen 2017, 141–164
- (Hg.), Konfessionskunde, Paderborn/Leipzig 2015
- Pally, Marcia*, Die Neuen Evangelikalen in den USA. Freiheitsgewinnen durch fromme Politik, Berlin 2010
- Ratschow, Carl Heinz*, Art. Konfession/Konfessionalität, *TRE* XIX, Berlin/New York 1990, 419–426
- Richey, Russell E.* (Hg.), Denominationalism, Nashville (TN) 1977
- Steinacker, Peter*, Die Kennzeichen der Kirche, Berlin/New York 1982
- Stolz, Jörg / Favre, Olivier u. a.* (Hg.), Phänomen Freikirchen. Analyse eines wettbewerbsstarken Milieus (*CULTuREL* 5), Zürich 2014
- Streeck, Wolfgang*, Vielfalt und Interdependenz. Überlegungen zur Rolle von intermediären Organisationen in sich verändernden Umwelten, in: *KZfSS* (1987), 471–495
- Strübind, Andrea*, Die „Kirche der Freien“. Der Kongregationalismus als Kirchenreformmodell – 400 Jahre Baptismus, in: *MD* 60 (2009), 103–109
- Thönissen, Wolfgang* (Hg.), Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde, Freiburg i. Br. 2007
- VEF* (Hg.), Freikirchenhandbuch. Informationen–Texte–Berichte, Wuppertal 2004
- (Hg.), Glaube an Christus befreit. 500 Jahre Reformation: Botschaft der Vereinigung Evangelischer Freikirchen, in: *MD* 67/6 (2016), 139
- Voigt, Karl Heinz*, Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert) (*KGE* III/6), Leipzig 2004
- Voß, Klaus Peter*, „Neue Freikirchen“ aus freikirchlicher Sicht, in: *ders.*, Ökumene und freikirchliches Profil, Berlin 2008, 63–70
- , Ökumene und freikirchliches Profil, Berlin 2008
- Zimmerling, Peter*, Charismatische Bewegung (*UTB* 3199), Göttingen 2009

Zugänge zu Religion und Religiosität in der späten Moderne und die Bedeutung der Konfessionalität

Joachim Willems

1. Was ist Konfession(alität)?

Wenn wir heute den Begriff ‚Konfession‘ verwenden, dann meinen wir in der Regel ‚evangelisch‘ und ‚katholisch‘, wenn es gut läuft auch ‚orthodox‘. ‚Konfessioneller‘ Religionsunterricht beispielsweise ist ein Religionsunterricht, der nicht, wie in Bremen oder England, auf religionskundlicher bzw. religionswissenschaftlicher Grundlage im Klassenverband unterrichtet wird, sondern ein Unterricht „in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften“ (Art. 7 Abs. 3 Grundgesetz), für den, mindestens der Theorie nach, die evangelischen Schülerinnen und Schüler von den katholischen, vielleicht auch den muslimischen, getrennt unterrichtet werden, während die anderen Mitschüler in den Ethik- oder Philosophie-Unterricht bzw. in Werte & Normen gehen. Diese Verwendung des Begriffs geht auf das 19. Jahrhundert zurück und nimmt „kirchliche Absonderungen innerhalb des Christentums“ in den Blick, „die sich als eigenständige kirchliche Körperschaften organisieren“.¹

Dass unterschiedliche Kirchen als ‚Konfessionen‘ bezeichnet werden, ist weniger selbstverständlich, als es uns erscheinen mag: Der Begriff ‚Konfession‘ meint ‚Bekenntnis‘, etwa als Augsburger Bekenntnis, *Confessio Augustana*. Carl Heinz Ratschow weist darauf hin, dass es eine Eigenart der lutherischen Reformation sei, „ihre Überzeugungen in Bekenntnissen [...] auszusprechen“ und „Prediger auf Bekenntnisse“ zu verpflichten. Andere Kirchen kennen keine vergleichbare „Bekenntnisbindung“. So nehme in der römisch-katholischen Kirche „das Dogma auf dem Hintergrund des Lehramtes“ die Stelle des Bekenntnisses ein.²

Vor diesem Hintergrund kann man mit Hans-Martin Barth im Blick auf ‚Konfession(alität)‘ den „Gemeinschaftsaspekt“ vom „Bekenntnisstand“³ unterscheiden.

Zum einen ist ‚Konfession‘ dann eine spezifische und historisch kontingente Art der Vergemeinschaftung: Eine Gruppe von Menschen, Überzeugungen, Praktiken und so weiter wird unter einem Begriff wie ‚evangelisch‘ oder ‚katholisch‘ zusammengefasst. Auch wenn die dabei entstehenden

¹ Carl Heinz Ratschow, Art. Konfession/Konfessionalität, in: Theologische Realenzyklopädie XIX, Berlin/New York 1990, 419–426, hier: 419.

² Ebd.

³ Hans-Martin Barth, Konfessionslos glücklich. Auf dem Weg zu einem religionstranszendenten Christsein, Gütersloh 2013, 123.

Grenzziehungen willkürlich erscheinen mögen – man kann sie theologisch kritisieren oder kulturwissenschaftlich dekonstruieren –, so sind sie doch soziale Realität und als Deutungskategorien wirkmächtig. Der kulturwissenschaftliche Blick freilich zeigt, dass Konfessionen in diesem Sinne in sich heterogen sind und allenfalls Familienähnlichkeiten aufweisen, dass sie sich historisch verändern und dabei im Austausch sind mit anderen Konfessionen und Religionen, mit zeittypischen kulturellen oder politischen Einflüssen. Konfessionskulturen entwickeln sich ja durch das Handeln von Menschen, die an konfessionskulturellen Diskursen partizipieren, darüber hinaus aber auch an anderen gesellschaftlichen Diskursen. Menschen internalisieren so Kultur und schaffen gleichzeitig Kultur, auch Konfessionskultur; sie werden geprägt durch Kultur, auch Konfessionskultur, und prägen diese ihrerseits. Das hat beispielsweise zur Folge, dass deutsche Katholiken und deutsche Protestanten in den Augen eines Betrachters mehr Gemeinsamkeiten haben können, als deutsche und polnische Katholiken. Oder dass sich ein liberaler katholischer Christ einem liberalen Protestanten enger verbunden fühlen kann, als einem traditionalistischen Katholiken. Ähnlichkeiten und Unterschiede liegen dabei quer zu den Konfessionsgrenzen. Dass folglich der Bezug auf eine *Confessio*, ein Bekenntnis, nur ein Faktor der Vergemeinschaftung unter vielen ist, ist offensichtlich. Gemeinschaft kann auch auf andere Art und Weise konstituiert, konstruiert und imaginiert werden. Ein Beispiel wäre es, konfessionelle und ethnische Identitäten miteinander zu koppeln, wie es in einigen multiethnischen und multireligiösen Staaten der Geschichte und Gegenwart verbreitet war: So fällt für viele Menschen in Russland ‚russisch‘ und ‚orthodox‘ in eins, und analog dazu ‚evangelisch‘ und ‚deutsch‘ oder ‚polnisch‘ und ‚katholisch‘.⁴ Demgegenüber bleiben die konfessionstypischen theologischen Feinheiten nebensächlich.

Zum anderen beinhaltet das Wort ‚Konfession‘ aber weiterhin einen Bezug auf ein Bekenntnis. Wenn wir von ‚Konfession‘ und ‚Konfessionalität‘ sprechen, kann das – und theologisch sollte es das vielleicht auch – beinhalten, dass eine Gruppe den eigenen christlichen Glauben auf eine bestimmte Art versteht und sich dazu bekennt. Die Konfessionen sind dann

„Gesamtanschauungen christlichen Glaubens [...], deren Unterschiede zwar an einzelnen Punkten sichtbar werden. Diese Einzelunterschiede, um die es im ersten Augenblick zu gehen scheint, sind *signa* einer Gesamtschau, die sich in einer Einzelabweichung anzeigt. Man kann diese Einsicht an allen konfessionellen Sonderungen zeigen. Nicht einzelne sog. Unterscheidungslehren sind Grund von Sonderungen, sondern ein konfessionsverschiedenes Gesamtverständnis des Evangeliums. Jedes dieser konfessionsverschiedenen Gesamtverständnisse bildet in sich eine geschlossene und in sich auch stimmige Einheit.“⁵

⁴ Vgl. *Joachim Willems*, *Lutheraner und lutherische Gemeinden in Russland. Eine empirische Studie über Religion im postsowjetischen Kontext*, Erlangen 2005.

⁵ *Ratschow*, *Konfession*, 421.

Konfessionalität steht damit in einer Spannung: Zum einen geht es um die Frage des angemessenen Gesamtverständnisses des Evangeliums. Wer diese Frage als Einzelner oder als Gruppierung ernst nimmt, kann nicht darauf verzichten, Position zu beziehen und damit auch andere Positionen *nicht* zu beziehen. (Daraus folgt natürlich nicht unbedingt, dass das Recht dieser anderen Positionen bestritten werden müsste. Aber das ist ein anderes Thema.) Zum anderen wäre es Hybris und Sünde, wenn man sich anmaßt, wissen zu wollen, wer zur Kirche im theologisch gehaltvollen Sinne gehört, also zum Leib Christi. Zumindest im Rahmen evangelischer Theologie erscheint es mir notwendig, keine Kirche oder Konfession mit der universalen Kirche gleichzusetzen, zumal die verschiedenen Kirchen und christlichen Religionsgemeinschaften Jesus Christus als das Haupt der *einen* Kirche bekennen. Zum christlichen Bekenntnis müsste daher gehören, Konfessionalität zu relativieren. Das gilt im Übrigen auch deshalb, weil es ja nicht die in den Gottesdiensten und Liturgien der verschiedenen Kirchen gesprochenen oder gebeteten Bekenntnisse sind, die die Konfessionskirchen konstituieren. Theologisch recht verstanden, reagieren Menschen, die ein Bekenntnis sprechen, damit auf den Akt von Kirchenbildung durch Gott selbst: Kirche wird nicht zu Kirche, weil Menschen sich entscheiden, gemeinsam einen Verein zu bilden, sondern der Heilige Geist ‚macht‘ Kirche und wirkt den Glauben im Menschen; Gott selbst handelt in der Taufe und lässt Menschen Teil der Kirche, Teil des Leibes Christi werden – nicht ein menschlicher Amtsträger oder ein zu Taufender selbst.

2. Was kennzeichnet Religion und Religiosität in der späten Moderne?

In vier Punkten soll nun knapp skizziert werden, welche typischen Merkmale von Religion und Religiosität im gegenwärtigen Europa von Religionssoziologen beschrieben werden. Zur Illustration soll eine Anzeige aus dem Kursangebot des Oldenburger ‚Rosenhauses‘ dienen. Dort stellt sich eine Frau als „Kundalini Yogalehrerin von 3HO/KRI“⁶ und als „Xsund Coach von proenergetic mit der neuen Energiemedizin“⁷ vor. Ihr Angebot erläutert sie wie folgt:

„[...] Yoga und Meditation öffnen den Weg zum eigenen Selbst. In ihrem Meditationsabend beginnt sie mit leichten Yogaübungen für das körperliche Wohlbefinden. Atemübungen lassen die Teilnehmer zur Ruhe kommen, um sich schließlich auf eine Meditation mit dem ‚Universe‘ einzulassen. Der Universe ist ein nach neuesten Erkenntnissen der Quantenphysik aufgebautes Regulations-

⁶ 3HO = 3H Organisation. 3H steht für healthy, happy, holy. Der Verein versteht sich als „Berufs- und Ausbildungsverband für Kundalini Yoga in Deutschland“. Die Internet-Seite des Vereins verweist auf Yogi Bhajan, der den Sikhismus im Westen verbreitet hat. Vgl. <https://www.3ho.de>. KRI ist die Abkürzung für das „Kundalini Research Institute“.

⁷ Rosenhaus. Halbjahresprogramm Januar bis Juli 2016, 21.

gerät. Die Teilnehmer können mit dem Universe leichter in tiefe Meditation und schließlich zu sich selbst finden.⁸

2.1. Religiöse Plausibilitätserzeugung in der späten Moderne

Peter L. Berger, ein Klassiker der Religionssoziologie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, hat schon vor vierzig Jahren die These vom sog. ‚Zwang zur Häresie‘ vertreten.⁹ Berger definiert Modernität als „beinahe unfaßbare Expansion des Bereichs im menschlichen Leben, der Wahlmöglichkeiten offensteht“.¹⁰ Modernität ist damit nicht einfach der Gegensatz zu Nicht-Modernität, sondern gesellschaftliche Verhältnisse oder auch Milieus sind graduell als mehr oder weniger modern zu charakterisieren. Etwas holzschnittartig kann man das deutlich machen am Beispiel von sexuellen Beziehungen, Familienplanung und Familiengestaltung: Auch wenn aus methodischen Gründen gesicherte Zahlen dazu fehlen, kann man davon ausgehen, dass Jugendliche und junge Erwachsene heute eine viel größere Auswahl an Sexualpartnern haben als vor hundert Jahren und auch mehr Möglichkeiten zu sexuellen Kontakten mit unterschiedlichen Personen. Gleichzeitig ist es heute besser steuerbar, ob ein sexueller Kontakt zu einer Schwangerschaft führt oder nicht – und auch, ob und wann eine Schwangerschaft oder Elternschaft ohne sexuellen Kontakt zustande kommt. Ebenso gibt es für die Art und Weise des Zusammenlebens zweier Personen – ob mit ihren Kindern oder ohne Kinder – heute eine Vielzahl an Optionen: verheiratet oder nicht, eine oder zwei Personen erwerbstätig, in streng monogamen oder ‚offenen‘ Beziehungen, mit der Option zur Trennung oder Scheidung. Dieses Beispiel zeigt, dass unterschiedliche Faktoren den Zuwachs an Wahlmöglichkeiten bedingen, zum Beispiel soziale Konventionen, technische Entwicklungen, die mehr Mobilität ermöglichen, und Innovationen im Blick auf Entwicklung von Verhütungsmitteln und in der Reproduktionsmedizin.

Die faktisch gegebene Menge an Optionen wirkt sich nun auch auf das Bewusstsein aus: Berger schreibt, das moderne Bewusstsein ziehe „eine Bewegung vom Schicksal zur Wahl nach sich“.¹¹ Diesen Zuwachs an Optionen und dieses Bewusstsein, wählen zu können, ist nun allerdings ambivalent; deshalb spricht Berger vom *Zwang* zur Häresie. Häresie bezeichnet hier keine Irrlehre und Ketzerei, sondern die Wahl (*αἵρεσις*; *haireisis*).¹² Wir können nicht nur wählen, wir *müssen* wählen – und sind damit auch dafür verantwortlich, was wir wählen und wie wir leben. Deshalb bedeutet Modernität einerseits zwar Befreiung, andererseits aber auch Angst und

⁸ Ebd.

⁹ Vgl. Peter L. Berger, *Der Zwang zur Häresie: Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1980.

¹⁰ Ebd., 16.

¹¹ Ebd., 24.

¹² Vgl. ebd., 40.

Entfremdung.¹³ Wenn mir über Tinder oder andere Dating-Plattformen im Internet unüberschaubar viele potenzielle Partnerinnen und Partner begegnen können (oder ich auch nur diesen Eindruck bekomme), dann wird immer der Zweifel an mir nagen, ob diese eine Frau tatsächlich die sympathischste, attraktivste, am besten zu mir passende ist. Werde ich Vater, dann bin ich oder sind wir dafür verantwortlich, *dass* und *wann* wir ein Kind bekommen. Und weil es eine Unmenge an Untersuchungen während der Schwangerschaft gibt und dabei die Möglichkeit, eine Schwangerschaft abzuberechnen, sind wir auch dafür verantwortlich, wenn dieses Kind behindert ist. Dann wird es schwerer davon auszugehen, dass dieses Kind mein Schicksal ist oder mir von Gott anvertraut. Wie dieses Kind ist, wird zu unserer Verantwortung, vielleicht unserer Schuld. Das ist zumindest das, was unter den Bedingungen von Moderne nahe liegt zu denken und zu glauben.

Statistiken zur religiösen Zugehörigkeit zeigen zwar, dass das Wissen, dass es unterschiedliche Religionen gibt, nicht gerade zu einer Vielzahl von religiösen Konversionen führt. (Partnerinnen und Partner werden vermutlich häufiger gewechselt als die Religion oder Weltanschauung.) Aber der Zwang zur Häresie wirkt sich auch im Religiösen aus: Konnte man in geschlossenen Milieus noch davon ausgehen, dass bestimmte religiöse Traditionsbestände selbstverständlich waren und galten, so wird das schwierig, wenn wir wissen, dass andere etwas anderes glauben. Auch wenn ich in der Religion meiner Eltern und Großeltern bleibe, ändert sich die Art und Weise, *wie* ich dieser Religion angehöre. Eine Glaubensüberzeugung ist heute schwerlich deshalb plausibel, weil eine Autorität wie ein Pastor sie aus einer Autorität wie der Bibel herleitet oder weil alle Menschen in meinem Umfeld diese Überzeugung teilen. Denn warum sollte der Pastor mit der Behauptung, Gott sei in Jesus Christus Mensch geworden und für mich am Kreuz gestorben, grundsätzlich glaubwürdiger sein, als der islamische Prediger, der sich auf den Koran bezieht? In dieser Situation muss Plausibilität anders erzeugt werden. Kurz gesagt, ist es dann wahrscheinlich, dass *das* als plausibel gilt, was individuell unmittelbar einleuchtet, überzeugt, gefällt oder nützt. Wenn viele Autoritäten auf viele Traditionen verweisen, liegt es zum Beispiel nahe, sich auf die eigene Erfahrung zu verlassen.¹⁴

Das Beispiel aus dem Rosenhaus in Oldenburg zeigt, wie sich ein religiöses Angebot darauf einstellen kann: Hier verlangt niemand, an etwas zu glauben, weil es in einem Buch steht. Stattdessen die Einladung: Mach bei ein paar „leichten Yogaübungen“ mit, und du wirst sehen, dass sich „körperliche[s] Wohlbefinden“ einstellt und du „zur Ruhe“ kommst (s. o.). Probiere es aus, ob es stimmt! Wenn nicht, kannst du immer noch ein anderes Angebot wahrnehmen.

¹³ Vgl. ebd., 35.

¹⁴ Vgl. ebd., 46.

Die Bedeutung der eigenen Erfahrung erklärt die Attraktivität vieler buddhistischer Angebote im Westen, die (zumindest vordergründig) auf Metaphysik und religiöse Weltbilder verzichten und stattdessen Erfahrungsräume beim Meditieren eröffnen. Damit wird unmittelbar überprüfbar, ob mir diese Praxis etwas bringt oder nicht. Ähnliches gilt für viele charismatische Gemeinden, die nicht nur Gottes Präsenz dort versprechen, wo zwei oder drei in Seinem Namen versammelt sind, sondern die versprechen, dass diese göttliche Präsenz unmittelbar erlebt werden wird. Die Haltung, die mit solchen Praktiken einhergeht, folgt tendenziell den Regeln des Konsums: Ich mache, was mir gefällt, solange das Preis-Leistungs-Verhältnis stimmt. Bleibt das Erlebnis aus, kann ich mich ja weiter auf dem Markt der religiösen Angebote umschauchen.

2.2. Tendenz zur Hybridisierung

Wenn religiöse Vorstellungen und Handlungen nicht mehr als selbstverständlich tradiert werden oder abgesichert sind durch sozialen Konsens, Autoritäten oder andere außerreligiöse Faktoren, dann liegt es nahe, einzelne Elemente aus einem vormals möglicherweise in sich geschlossenen Ganzen von Vorstellungen und Handlungen herauszulösen. Denn das, was mich unmittelbar überzeugt, weil es mit meinem Lebensgefühl übereinstimmt, ist ja nicht eine Religion als ganze, sondern ist ein bestimmtes Bündel spiritueller Übungen, eine Überzeugung, die mir sympathisch ist, ein Merksatz, der mich anspricht. Thomas Luckmann hat darauf bereits in seinem Buch über *Die unsichtbare Religion* hingewiesen. Luckmann argumentiert, dass im Zuge der funktionalen Differenzierung von Gesellschaft und der Ausdifferenzierung unterschiedlicher Rollen Religion vor allem in der Privatsphäre ihren Platz finde.¹⁵ Dort aber würden individuelle Präferenzen das Verhalten lenken, so dass es zu einer Konsumorientierung des Einzelnen im Blick auf Religion komme. Luckmann verwendet gar den Begriff „Verbraucherpräferenzen“.¹⁶ Die traditionellen religiösen Themen würden damit zu Bestandteilen in einem „Warenlager religiöser Repräsentationen“,¹⁷ und zwar neben anderen Themen aus der populären Kultur. Aus diesem Fundus könnten und müssten Individuen ihre eigenen ‚letzten‘ Bedeutungen auswählen, so dass sich zahlreiche individuelle und leicht zerbrechliche private Systeme ‚letzter‘ Bedeutung entwickeln würden.¹⁸ Gert Pickel spricht in diesem Zusammenhang von einer Individualisierung, die zum „Entstehen synkretistischer Überzeugungssysteme“¹⁹ führen würde: „Die Sammlung unterschiedlicher religiöser Bestandteile ergibt dann indi-

¹⁵ Vgl. Thomas Luckmann, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a. M. 1991, 127.

¹⁶ Ebd., 148.

¹⁷ Ebd., 145.

¹⁸ Vgl. ebd.

¹⁹ Gert Pickel, *Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche*, Wiesbaden 2011, 181.

viduelle Kombinationen, die unter den Bezeichnungen der ‚Bastelreligion‘ oder ‚Patchwork-Religiosität‘ diskutiert wird.²⁰

Das Beispiel aus dem Rosenhaus Oldenburg zeigt genau diese Kombination von religiösen und populären Elementen in einer *bricolage*, einer Bastelei: Yoga und Meditation verweisen auf indische Religionen, ebenso möglicherweise die Atemübungen; Kundalini Yoga wird im Kontext von Buddhismus und Hinduismus praktiziert. Der erwähnte Verein ‚3HO‘ steht in der Tradition des Sikhismus, der selbst wiederum hinduistische und islamische Elemente verbindet. Die Atemübungen kann man aber auch, wie die „neue Energiemedizin“, als säkulare therapeutische Praxis verstehen. Hinzu kommen Verweise auf Naturwissenschaften oder das, was die Anbieterin oder ihre Kunden dafür halten. Solche Kombinationen und fließenden Übergänge zwischen Religion, Therapie und (vorgeblicher) Wissenschaft sind gerade typisch für Sinngebungen und damit auch für Religiosität in der Gegenwart. Sie ermöglichen es den Individuen, egal, ob sie sich als religiös oder nicht-religiös verstehen, einen Zugang zu diesem wahlweise spirituellen oder therapeutischen Angebot zu finden.

2.3. Technisch-naturwissenschaftliche Weltbilder

Neben der Erzeugung von religiöser Plausibilität durch die Ermöglichung von Erfahrung gibt es eine weitere Möglichkeit, Plausibilität zu erzeugen, nämlich den Bezug auf Wissenschaft und Technik. Vertreter einer Säkularisierungsthese gehen davon aus, dass „die Ausbreitung von *Rationalisierung* und rationalistischem Denken [...] religiöse Erklärungen in das Reich des Unplausiblen“ verweise und zunehmend Bereiche okkupiere, „die früher religiösen Deutungen und Erklärungen ausgesetzt waren“²¹. Dass das plausibel ist, kann man beispielsweise feststellen, wenn man sich anschaut, für wie absurd vielen Menschen die Rede von Gott als Schöpfer erscheint angesichts von naturwissenschaftlichen Erklärungen zur Entstehung des Universums und zur Entwicklung des Lebens. Die Anzeige der Yogalehrerin zeigt, dass man sich gerade aus diesem Grund auf Naturwissenschaften beziehen kann, um ein religiöses oder spirituelles Angebot plausibel zu machen. Auch das sagt einiges aus über Religiosität in der späten Moderne, die eben solcher Plausibilisierungen bedarf. Das wird offensichtlich, wenn man sich die Situation umgekehrt vorstellt: Niemand würde erwarten, dass ein Naturwissenschaftler religiöse Deutungen verwendet, um eine naturwissenschaftliche Aussage plausibel zu machen. Natürlich ist unser Beispiel unfreiwillig komisch, weil die naturwissenschaftlichen Bezüge so ungenau daher kommen: Der Name des Geräts, „Universe“, die Betonung, dass es nicht nur auf neuen, sondern sogar auf „neuesten Erkenntnissen“ basiert, die Verwendung des Begriffs „Quantenphysik“, der Autorität signalisiert,

²⁰ Ebd.

²¹ Ebd., 167.

den hier aber niemand verstehen soll, der vielmehr als Kontingenzformel hilft, weiteres Nachfragen zu beenden – wie zu anderen Zeiten und in anderen Kontexten möglicherweise der Verweis auf ‚Gott‘ und ‚Gottes Willen‘. Aber auch auf höherem intellektuellen Niveau ließen sich zahlreiche Beispiele dafür anführen, wie eine religiöse Aussage mit dem Verweis auf ‚die Wissenschaft‘, am besten ‚die Naturwissenschaft‘ vermeintlich ‚bewiesen‘ wird.

2.4. Tendenz zur Entkirchlichung und zum Rückgang von Religiosität

Der religionssoziologische Begriff der Säkularisierung behauptet, bei allen Unterschieden in verschiedenen Säkularisierungstheorien, dass Religion „in den sich modernisierenden Gesellschaften an sozialer Bedeutung“²² verliere. Einige der bereits beschriebenen Phänomene sind, von der Säkularisierungsthese aus betrachtet, Teilaspekte des Säkularisierungsprozesses. Ich möchte darüber hinaus auf zwei weitere Aspekte oder Dimensionen von Säkularisierung eingehen, nämlich den Relevanzverlust religiöser Institutionen (Entkirchlichung), und den (von Säkularisierungstheoretikern diagnostizierten) Rückgang auch von individueller Religiosität, also religiösem Glauben und religiösen Praktiken.²³

Zunächst zum Relevanzverlust religiöser Institutionen. Einen gesamtgesellschaftlichen Trend zur Entinstitutionalisierung gibt es nicht nur im Bereich des Religiösen, wie die zurückgehenden Mitgliederzahlen bei Parteien und Gewerkschaften zeigen. Für die beiden großen Kirchen – die Diözesen der römisch-katholischen Kirche in Deutschland und die Gliedkirchen der EKD – gilt, dass ihnen 1950 noch über 95 % der Bevölkerung angehört haben, gegenwärtig nur noch gut die Hälfte. Zwar liegt dies zum Teil an einer vor allem migrationsbedingten demografischen Verschiebung (die Mitgliederzahlen in religiösen Institutionen wie den islamischen Verbänden und den orthodoxen Kirchen sind im Vergleich zu 1950 deutlich gestiegen), vor allem aber an der großen Gruppe der Konfessionslosen, die über ein Drittel der Bevölkerung ausmachen.²⁴ Und auch bei den nominalen Kirchenmitgliedern gibt es eine Lockerung des Bezugs zur Institution und zur gemeinschaftlichen religiösen Praxis. So zumindest kann man den deutlichen Rückgang des Gottesdienstbesuchs interpretieren: Gingen in Westdeutschland 1963 noch 55 % der Katholiken regelmäßig zum Gottes-

²² Ebd., 137.

²³ Es geht hier also, mit Karel Dobbelaere, um die Säkularisierung auf der Organisations-ebene und auf der Individualebene. Daneben beschreibt Dobbelaere die gesellschaftliche Säkularisierung, die sich unter anderem in der funktionalen Differenzierung von Gesellschaft zeigt; vgl. die Darstellung bei *Pickel*, Religionssoziologie, 160–164.

²⁴ Vgl. *Detlef Pollack / Olaf Müller*, Religionsmonitor – Verstehen was verbindet. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland. Bertelsmann Stiftung, Gütersloh 2013, 32; *Evangelische Kirche in Deutschland: Gezählt 2018. Zahlen und Fakten zum kirchlichen Leben*, Hannover 2018, https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/Gezaehlt_zahlen_und_fakten_2018.pdf, 4 [14.01.2019].

dienst, so 1999 nur noch 26 %. Unter den westdeutschen Protestanten lagen die Zahlen derer, die regelmäßig zum Gottesdienst gingen, 1963 bei 15 %, und 1999 nur noch bei 7 %. In beiden Kirchen ging der Wert also um mehr als die Hälfte zurück.²⁵ Und dies ist, wohl gemerkt, der relative Wert; die absoluten Zahlen von Kirchgängern sind also noch deutlich stärker zurückgegangen. So nehmen nur knapp 5 % der EKD-Gemeindeglieder am ersten Advent an einem Gottesdienst teil.²⁶ Religion und Religiosität, zumindest in ihren institutionalisierten Formen, sind also für immer mehr Personen nicht attraktiv. Das hat mit Konfession insofern etwas zu tun, als internationale Vergleiche zeigen, „dass katholisch geprägte Gesellschaften eher in der Lage sind ihre Mitglieder zu halten als dies im Protestantismus der Fall ist“.²⁷

Mit diesen Zahlen zur Entinstitutionalisierung und Entkirchlichung ist freilich noch nicht belegt, dass es tatsächlich einen Rückgang von individueller Religiosität gibt. Es wäre ja möglich, dass die Menschen, die aus den Kirchen ausgetreten (oder nie eingetreten) sind oder die als Kirchenmitglieder nicht in die Gottesdienste kommen, dennoch religiös sind. An dieser Stelle kommen wir zu der Frage nach der Definition von Religion. Denn von dieser Definition hängt ab, ob man einen Rückgang, gar ein Absterben von individueller Religion und Religiosität diagnostizieren mag oder nicht. Wer Religion und Religiosität anhand der Teilnahme an Gottesdiensten misst, muss davon ausgehen, dass Religion verschwindet. Eine solche Form von Kirchensoziologie hat Thomas Luckmann schon in den 1960er Jahren scharf kritisiert, weil dabei Kirchlichkeit unzulässigerweise mit Religiosität gleichgesetzt werde. Luckmann plädiert dagegen für einen weiten Religionsbegriff, der dann aber so weit werden kann, dass Menschsein ohne Religion gar nicht gedacht werden kann. Dies ist der Fall, wenn Luckmann schon „das Transzendieren der biologischen Natur durch den menschlichen Organismus“²⁸ als religiöses Phänomen bezeichnet. Damit ist schon der Definition nach ausgeschlossen, dass Religion an Relevanz verlieren könnte. Ein derart weiter Religionsbegriff verliert damit einerseits an Trennschärfe, ermöglicht aber andererseits auch, den religiösen Gehalt vordergründig nichtreligiöser Phänomene in den Blick zu bekommen.

Aufschlussreich ist in diesem Kontext ein Studie, der zufolge sich zwar nur 22 % der befragten Jugendlichen als ‚religiös‘ bezeichnen, aber 41 % als ‚gläubig‘.²⁹ Offensichtlich hängt die religiöse Ansprechbarkeit nur zum Teil davon ab, ob jemand sich selbst als religiös attribuiert; eine praktisch-theo-

²⁵ Vgl. *Detlef Pollack*, Säkularisierung – Ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003, 164.

²⁶ Vgl. *EKD* (Evangelische Kirche in Deutschland), *Gezählt 2018: Zahlen und Fakten zum kirchlichen Leben*, Hannover 2018, 15.

²⁷ *Pickel*, *Religionssoziologie*, 157.

²⁸ *Luckmann*, *Religion*, 86.

²⁹ Vgl. *Friedrich Schweitzer u. a.* (Hg.), *Jugend – Glaube – Religion. Eine Repräsentativstudie zu Jugendlichen im Religions- und Ethikunterricht*, Münster 2018, 70.

logische Aufgabe ist es daher, Sprachformen zu finden, um im Kontext von Kirchengemeinden oder Religionsunterricht mit Menschen ins Gespräch zu kommen, die sich als nicht-religiös definieren, möglicherweise aber als gläubig, spirituell, an existenziellen Fragen interessiert.

3. Konfession(alität) in der späten Moderne? – Theologische Reflexionen und Konsequenzen

Im Anschluss an diese kurze Skizze zu einigen Charakteristika von Religion und Religiosität die Frage, was das alles mit Konfession und Konfessionalität zu tun hat.

Zunächst scheint mir offensichtlich, dass die Bedeutung von Konfessionen als „kirchliche Absonderungen innerhalb des Christentums“ (s. o.) an Bedeutung verlieren. Wer für sich ‚passende‘ Motive aus unterschiedlichen religiösen und nicht-religiösen Kontexten zusammenbringt und sich stärker an eigenen Erfahrungen orientiert als an konfessioneller Tradition und Autorität, für den relativiert sich der Gemeinschaftsaspekt von Konfession. Dasselbe gilt, wenn die Institution Kirche unwichtiger wird, da heute vermutlich vor allem die Kirchen die Träger eines konfessionellen Bewusstseins sind. Und ebenso dürfte bei einem Rückgang an individueller Religiosität der Faktor Konfession an Bedeutung verlieren. Schließlich gilt in einer pluralen Gesellschaft, dass das Bewusstsein für die Kontingenz der eigenen Konfessionszugehörigkeit wächst und damit die Selbstverständlichkeit schwindet, evangelisch oder katholisch, lutherisch oder baptistisch oder was auch immer zu sein. Anders als in konfessionell tendenziell geschlossenen Milieus wissen wir: Wäre ich in eine andere Familie hinein geboren worden, hätte ich möglicherweise eine andere Religion oder Konfession. – Das gilt zumindest, soweit nicht die konfessionelle Identität gestärkt wird durch die Verbindung mit anderen, sich überlagernden Identitäten, wie typischerweise in Diaspora-Situationen.

Aus diesen Überlegungen könnte man den Schluss ziehen, dass es zu den Merkmalen der heutigen Zeit gehören müsse, Konfessionalität nicht attraktiv zu finden. Deshalb möchte ich darauf hinweisen, dass Konfession trotzdem weiterhin faktisch eine Rolle spielt und dass die Christen gut daran täten, auf die Kategorie Konfession nicht zu verzichten, sondern daran zu arbeiten, angemessen damit umzugehen. Dabei wäre m. E. folgendes zu berücksichtigen:

(1.) Zunächst einmal gilt, empirisch betrachtet: Auch in der späten Moderne gibt es kein Christentum außerhalb von konfessionellen oder konfessionskulturellen Traditionslinien. Hans-Martin Barth beschreibt in seinem Buch *Konfessionslos glücklich: Auf dem Weg zu einem religionstranszendenten Christsein* (Gütersloh 2013) verschiedene Beispiele für Christen, die sich als konfessionsfrei oder nicht-kirchlich verstehen, die allerdings oft gerade dabei ein sehr protestantisches Profil offenbaren, sei es liberal- und kultur-

protestantisch, sei des pietistisch-individualistisch geprägt.³⁰ Zugleich betont Barth mit Zinzendorff, dass Christsein angewiesen ist „auf das gegenseitige Zeugnis, auf ‚mutuum colloquium‘ und die ‚consolatio fratrum‘ (sc. et sororum), auf den wechselseitigen Austausch und die geschwisterliche gegenseitige Ermutigung“³¹ so dass auf gemeinsames Bekenntnis bezogene Gemeinschaft (und damit Konfessionalität) zugleich empirisch und theologisch unverzichtbar ist.

(2.) Für Menschen und Gruppen eröffnet die Beschäftigung mit konfessionellen Traditionen und die eigene Positionierung dazu einen spezifischen Raum, um ihre (individuellen und kollektiven) religiösen Überzeugungen und Praktiken zu reflektieren. ‚Konfession‘ ist dann eine sinnvolle Reflexionskategorie, und zwar auch für Personen und Personengruppen, die sich keiner Kirche oder keinem Bund von Gemeinden zugehörig fühlen, sondern für sich in Anspruch nehmen, ‚einfach nur Christ‘ zu sein und sich an der Bibel zu orientieren, nicht an nach-biblichen Bekenntnissen oder kirchlichen Traditionen. In den Diskursen der Konfessionsgemeinschaften arbeiten Menschen seit Jahrhunderten an der Kohärenz von Glaubensvorstellungen, indem sie theologische Sätze und Systeme formulieren und den eigenen Glauben auf Widersprüche, Spannungen und Unstimmigkeiten hin prüfen – eine Aufgabe, die jeden Einzelnen überfordern müsste, die mir aber als essenziell erscheint für einen reflektierten, tragfähigen Glauben.

Zu dieser Reflexion gehört die theologische Arbeit an der Auslegung der Bekenntnisse und ihrer einzelnen Formulierungen – Was heißt es beispielsweise, heute von Gott als dem Schöpfer des Himmels und der Erden zu sprechen? –, aber auch die Auseinandersetzung mit der Sprachform ‚Bekenntnis‘ als einer spezifisch religiösen Sprachform, also neben z. B. naturwissenschaftlichen oder moralischen Sprachformen. Dazu gehört die Klärung von Fragen wie: Ist Bekennen eine Erklärung, dass man bestimmte religiös kontextualisierte Tatsachenbehauptungen als ‚richtig‘ oder ‚wahr‘ ansieht? Oder eine Antwort auf eine Gnadenzusage Gottes? Oder eine Form des Gotteslobs? Oder eine Form, derjenigen Art und Weise Ausdruck zu verleihen, wie ich meine Stellung in der Welt und mein Verhältnis zur Welt, meinen Mitmenschen und mir selbst verstehe? Schließlich gehört zu dieser theologischen Reflexion eine Klärung des Verhältnisses von Individuum und Gemeinschaft innerhalb einer Konfession und nach außen, denn: „Spätestens seit der Aufklärung [hat] sich die Spannung zwischen ‚offiziellem‘ Bekenntnis und persönlichem Glauben gezeigt“.³² Wie viel Zustimmung zu einem Bekenntnis ist also nötig, um dazuzugehören? Und wie gestaltet man die Beziehungen zu denjenigen, die nicht dazugehören wollen oder sollen? Dies sind theologische Fragen, die als solche zu bearbeiten sind.

³⁰ Vgl. Barth, *Konfessionslos*, 120–132.

³¹ Ebd., 124.

³² Ebd., 126.

Hans-Martin Barth weist in diesem Zusammenhang darauf hin, dass „dem Christentum und besonders dem Protestantismus“ eine „Transzendierens-Richtung“ eigen sei, nämlich „über die konkrete Gestalt des Religiösen hinaus“,³³ und in diesem Sinne auch über Konfessionsgrenzen hinaus. Eine Theologie, die weiß, dass Gott „nur als seinstraszendend gedacht werden“ kann und deshalb auch als konfessions- und sogar religionstraszendend, muss die Kategorie ‚Konfession‘ relativieren:³⁴ Gott ist größer als die Grenzen einer konkreten kirchlichen Gemeinschaft oder als ein spezifischer christlicher ‚Dialekt‘, und Gott ist auch größer als die Formulierungen eines Bekenntnisses.

Freilich sind auch dies wieder theologische Formulierungen, die ihre Plausibilität nur für diejenigen entfalten, die sich auf einen denkenden Glauben einlassen (wollen). Unter den Bedingungen von Plausibilisierung in der späten Moderne zeigt sich mit der systematisch-theologischen zugleich die praktisch-theologische Herausforderung: Zwar gibt es, wie Niklas Luhmann betont, in der funktional differenzierten Gesellschaft „keine nichtreligiösen Gründe mehr [...], sich zu einer Religion zu bekennen“.³⁵ Zugleich aber verschwindet die Dimension von Sinnfragen auch in einer technisch-naturwissenschaftlichen Welt nicht einfach. Und solche Fragen können nicht durch die Naturwissenschaften, die Politik oder das ökonomische System bearbeitet werden. Deshalb haben Angebote zur religiösen Bildung die Aufgabe, den im weiten Sinne religiösen Bereich der Lebens- und Weltdeutungen offen zu halten, gerade in seiner Unterschiedenheit von Wissenschaft oder Ökonomie. Innerhalb dieses religiösen Modus der Weltbegegnung und Welterschließung stellt sich die doppelte Aufgabe, erstens die Plausibilität von Religion verständlich, vielleicht sogar nachvollziehbar zu machen, damit Religion, zweitens, überhaupt erst zum Gegenstand des angemessenen Nachdenkens werden kann.³⁶ Dabei muss sich die Religionspädagogik auf spezifische Zugänge zur Religion und Religiosität in der späten Moderne einstellen, unter anderem dadurch, dass sie interweltanschauliche Dialoge und interweltanschauliches Lernen ermöglicht, in das auch Menschen, die sich selbst als nicht-religiös verstehen, ihre Lebensdeutungen so einbringen können, dass diese ins Gespräch kommen mit religiösen Lebensdeutungen, theologischen Überlegungen und der biblischen Botschaft.

(3.) Wenn man empirisch feststellen kann, dass der Bezug auf Konfession an Bedeutung verliert, und wenn es auch theologische Gründe dafür gibt, die Kategorie ‚Konfession‘ zu relativieren, aber christlicher Glaube und christlichen Leben gleichzeitig auf Gemeinschaft angewiesen sind, wären

³³ Ebd., 225.

³⁴ Ebd., 228.

³⁵ Niklas Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 2002, 136.

³⁶ Vgl. Bernhard Dressler, *Darstellung und Mitteilung. Religionsdidaktik nach dem Traditionsabbruch*, in: Thomas Klie / Silke Leonhard (Hg.), *Schauplatz Religion. Grundzüge einer Performativen Religionspädagogik*, Leipzig 2003.

dann andere, neue Formen der Vergemeinschaftung als Alternative sinnvoll? Aus einer evangelischen Sicht wäre es problematisch, wenn Vergemeinschaftung sich vollziehen würde über einen gemeinsamen Bezug auf ein (z. B. päpstliches) Lehramt oder eine gemeinsame ethnische Identität. Aber auch die faktisch zu beobachtenden Formen der sozialen Ausdifferenzierung und neuen Gemeinschaftsbildungen innerhalb und außerhalb des Christentums über den Bezug auf eine gemeinsame Orthopraxie und Moral oder auf ästhetische Stilfragen halte ich für problematisch, wenn damit ein spezifisch religiöser Modus der Weltbegegnung durch einen moralischen oder ästhetischen ersetzt wird.³⁷

Fraglich ist allerdings auch, ob ‚das Evangelische‘, das ohnehin nie in einer einzigen Institution vereinigt war, auf die gegenwärtige Form von Landeskirchen oder auch Gemeindebünden angewiesen ist. Hier lassen sich, wie bei anderen Subkulturen (denn Protestantismus kann als christliche Teilkultur verstanden werden), durchaus ‚freiere‘, lockerere, unverbindlichere Formen vorstellen: Bunte Landschaft von Gemeinden und Gemeindeverbänden, die sich irgendwie als evangelisch verstehen, sich mehr oder weniger anerkennen, mehr oder weniger kooperieren, mit fließenden Grenzen und Uneinigkeit darüber, wer noch dazugehört, wer schon nicht mehr. Dabei müsste man sich die Vor- und Nachteile vor Augen halten, und mir scheint, dass dann die Nachteile überwiegen: Es würde entweder wesentliche Ressourcen binden, wenn man permanent Verhältnisbestimmungen vornehmen müsste, oder es würde zu Vereinzelung und Provinzialisierung kommen, wenn jede Gruppierung ‚ihr eigenes Ding‘ macht. Zugleich wäre alles gefährdet, was nur gemeinsam möglich ist, zum Beispiel die Kooperation mit dem Staat beim Religionsunterricht oder die Organisation von höherer theologischer Bildung.

Ein Thema für einen eigenen und anderen Beitrag wäre die Frage, welche Formen von christlicher Vergemeinschaftung jenseits von Konfessionalität sich bereits durch die Verbreitung des Internets herausgebildet haben und in naher Zukunft herausbilden werden. Mit Sicherheit verstärkt das Internet den von Peter L. Berger beschriebenen Zwang zur Häresie und auch die beschriebenen Tendenzen zur Hybridisierung und Entkirchlichung. Dies kann zu neuen Formen von Gemeinschaft führen, die ohne zeitgleiche leibliche Präsenz mehrerer Personen an einem Ort auskommen, sondern sich eher in virtuellen Kommunikationsgemeinschaften mit offenen Teilnehmungsstrukturen realisieren. Vermutlich aber wird in absehbarer Zeit das Bedürfnis nach nicht-virtueller Begegnung nicht verschwinden, vielleicht sogar im Kontext einer Erlebnisorientierung und Eventisierung eher noch stärker werden.³⁸ Das

³⁷ Vgl. z. B. die Ethisierung des Bekenntnisses, wenn die Friedensfrage angesichts von Massenvernichtungswaffen oder das Verhältnis zum Apartheid-Regime in Südafrika zum *status confessionis* wird; vgl. Marco Hofheinz, *Ethik – reformiert! Studien zur reformierten Reformation und ihrer Rezeption im 20. Jahrhundert*, Göttingen 2017, 209 f.

³⁸ Vgl. Hubert Knoblauch, *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt a. M./New York 2009, 252–255.

würde bedeuten, dass einerseits Kommunikationsgemeinschaften im Internet neben und verwoben mit Orts- und Personalgemeinden und temporären Gemeinschaftserlebnissen bei Events existieren und dass dabei etwaige Trennungen von konfessionellen Kommunikationsräumen noch weiter aufgebrochen werden. Andererseits fördert, wie wir jetzt schon sehen, die räumlich entgrenzte Kommunikation im Internet die Bildung neuer Nischen, weil sich für jedes ausgefallene Interesse, jeden Geschmack, auch jede absurde Verschwörungstheorie genügend Gleichgesinnte finden, die sich neben oder sogar gegen das positionieren, was außerhalb ihrer Kreise gemacht und gedacht wird. Ob man die dabei entstehenden Diskursgemeinschaften mit dem Begriff der Konfession angemessen beschreiben kann, ist fraglich. Das verbindende Moment sind dabei nicht unbedingt mit religiöser Semantik beschriebene Überzeugungen, sondern eher spezifische, von Mainstream-Diskursen unterschiedene Elemente der Weltdeutung, die aber durchaus eine bekenntnishaft Funktion bekommen können, um zwischen der eigenen Gruppe und den Anderen zu unterscheiden.

Bibliografie

- Barth, Hans-Martin*, Konfessionslos glücklich. Auf dem Weg zu einem religions-transzendenten Christsein, Gütersloh 2013
- Berger, Peter L.*, Der Zwang zur Häresie: Religion in der pluralistischen Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1980
- Dressler, Bernhard*, Darstellung und Mitteilung. Religionsdidaktik nach dem Traditionsabbruch, in: *Klie, Thomas / Leonhard, Silke* (Hg.), Schauplatz Religion. Grundzüge einer Performativen Religionspädagogik, Leipzig 2003
- EKD (Evangelische Kirche in Deutschland)*, Gezählt 2018: Zahlen und Fakten zum kirchlichen Leben, Hannover 2018
- Hofheinz, Marco*: Ethik – reformiert! Studien zur reformierten Reformation und ihrer Rezeption im 20. Jahrhundert, Göttingen 2017
- Knoblauch, Hubert*, Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft, Frankfurt a. M./New York 2009
- Luckmann, Thomas*, Die unsichtbare Religion, Frankfurt a. M. 1991
- Luhmann, Niklas*, Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt a. M. 2002
- Pickel, Gert*, Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche, Wiesbaden 2011
- Pollack, Detlef*, Säkularisierung – Ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland, Tübingen 2003
- / *Müller, Olaf*, Religionsmonitor – Verstehen was verbindet. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland. Bertelsmann Stiftung, Gütersloh 2013,
- Ratschow, Carl Heinz*, Art. Konfession/Konfessionalität, in: Theologische Realenzyklopädie XIX, Berlin/New York 1990, 419–426
- Schweitzer, Friedrich u. a.* (Hg.), Jugend – Glaube – Religion. Eine Repräsentativstudie zu Jugendlichen im Religions- und Ethikunterricht, Münster 2018
- Willems, Joachim*, Lutheraner und lutherische Gemeinden in Russland. Eine empirische Studie über Religion im postsowjetischen Kontext, Erlangen 2005