

Forum Ethik

Religion in der Erlebnisgesellschaft – Kirche im Abseits?

Von Peter Bubmann

In vielen Bereichen der Gesellschaft zeigt sich eine starke Erlebnisorientierung. Dieser Tendenz kommen auch Elemente des DEKT entgegen. Der Autor, Jahrgang 1962, Vikar der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, arbeitet im ständigen Ausschuß für Abendmahl, Gottesdienst, Fest und Feier beim DEKT mit. Der folgende Beitrag ist die überarbeitete und erweiterte Fassung eines Vortrags vor dem Katholischen Akademikerverband in Graz im November 1994.

»Gottes Geist befreit zum Leben.« So lautete die Losung des Deutschen Evangelischen Kirchentages im Jahre 1991 und signalisierte damit ein erstarkendes Interesse am Lebensbegriff, das über die im engeren Sinn bioethischen und ökologischen Fragestellungen hinausreicht. Der theologische Buchmarkt folgt seither dem neu entfachten religiösen Lebenstrend mit Titeln wie »Der Weg in das Leben«, »Gottesliebe und Lebenslust«, »Der Geist des Lebens«, »Getanztes Leben« oder »Leben im Angebot – das Angebot des Lebens«. Diese Annäherungen an den Geist des Lebens sind indessen auf dem Markt der Lebensmöglichkeiten harter Konkurrenz ausgesetzt: Medien, Werbung, Konsum- und Freizeitindustrie bemächtigen sich ihrerseits des Lebens, um es sofort zum *Erleben* zu stylen: Erlebnisreisen, Erlebnisbäder, Erlebnisparks ... Passend zum Trend hat der Bamberger Kulturosoziologe Gerhard Schulze die griffige Formel von der »Erlebnisgesellschaft« in Umlauf gebracht. Während in den neuesten Auflagen theologischer Lexika der Begriff »Erlebnis« im Unterschied zu älteren Enzyklopädien (etwa der RGG) nicht mehr zu finden ist, tritt das Erleben in der Alltagskultur ins Zentrum der Lebensgestaltung und feiert als religiöses Erleben im Kontext ganzheitlicher Spiritualität und neuer Mystik fröhliche Auferstehung. Die theologische Theorie hingegen hat mit dem Erlebnisboom ihre Schwierigkeiten, brechen hier doch sofort alte Konflikte um das Verhältnis von Glaube und Erfahrung, Kirche und Welt sowie Religion und Kultur wieder auf. Zu fragen ist, wie sich das Angebot des Lebens im Geiste Jesu Christi zum Erlebnis-Geist der spät- oder postmodernen Konsumgesellschaft verhält, ob es also zu Wechselbeziehungen und Schnittmengen zwischen Erlebnisgesellschaft und christlichem Leben kommen kann.

1 Eine Theorie der Erlebnisgesellschaft

Gerhard Schulze hat 1992 seine Untersuchung »Die Erlebnisgesellschaft. Kulturosoziologie der Gegenwart«¹ vorgelegt. »»Erlebe dein Leben!« ist der kategorische Imperativ unserer Zeit.« (59) – So lautet in einem Satz zusammengefaßt Schulzes Diagnose der bundesdeutschen gesellschaftlichen Befindlichkeiten Ende der achtziger Jahre des 20. Jahrhunderts. Das Leben sei »schlechthin zum Erlebnisprojekt geworden« (13). Spiel und Genuß, schönes und faszinierendes Leben werden zu primären Zielen der Existenz.

Das war nicht immer so. Insbesondere in der Notzeit nach dem 2. Weltkrieg herrschte nach Schulze eine Außenorientierung vor. Damals ging es vornehmlich darum, wenigstens die nötigen materiellen Grundlagen fürs Überleben zu erarbeiten. Die gesamte Wirklichkeitswahrnehmung war durch ökonomische Kategorien geprägt. Entsprechend mußte die Befriedigung innerer Erlebniswünsche zurückstehen. Seit der Mitte der sechziger Jahre entwickelt sich dann zunächst in den jugendlichen Subkulturen eine stärker innenorientierte Lebensauffassung. Diese Innen- und Erlebnisorientierung hat sich nach Schulze heute allgemein durchgesetzt. Erst der Übergang von einer Mangel- und Notsituation nach dem 2. Weltkrieg zu einer Luxus- und Konsumgesellschaft hat also den Wandel von der *Überlebens-* zur *Erlebensorientierung* möglich gemacht. Mit dem materiellen Reichtum hat sich die Art der Wirklichkeitswahrnehmung und des Erlebens verändert. »Erleben wird vom Nebeneffekt zur Lebensaufgabe.« (55) Die Gestaltung inneren Erlebens wird planmäßig betrieben, alles Äußere fürs Innwendige funktionalisiert. Schulze nennt das die »Erlebsrationalität« (35). »Der Mensch wird zum

Manager seiner eigenen Subjektivität, zum Manipulator seines Innenlebens.« (40) Das läßt sich leicht am Konsumverhalten verdeutlichen. Längst gibt es für jedes Bedürfnis zahlreiche Konsumangebote. Die Wahl zwischen Produkten, die in etwa den gleichen Gebrauchswert besitzen, wird durch den möglichen inneren Erlebnisgewinn entschieden. Gekauft wird, was ästhetisch anspricht und in die Inszenierung der eigenen Innerlichkeit hineinpaßt.

Das Projekt eines erlebnisreichen, schönen Lebens hat nach Schulze allerdings auch seine Schattenseiten. In der Welt des Überflusses, der vielfältigen Wahlmöglichkeiten und Erlebnisangebote entstehen für den Erlebnissuchenden neue Probleme. Zum einen stößt die Erforschung der eigenen Wünsche und Erlebnisneugier an Grenzen. Unsicherheiten über das eigene Wollen bleiben, und auch die Erfüllung der Erlebniswünsche auf dem Wege des Konsums ist von Unsicherheit bedroht. Liefert das Konsumangebot wirklich die passende innere Befriedigung? Hält es, was es verspricht?

Angesichts solcher Unsicherheiten und Enttäuschungsrisiken und angesichts der überfordernden Fülle an Wahlmöglichkeiten meldet sich bei vielen Menschen ein starkes Bedürfnis nach einfachen Ordnungsmustern des Erlebens, äußert sich also ein zunehmender *Orientierungsbedarf*. Hier setzen Schulzes Forschungen an. Er will die verborgenen Ordnungen offenlegen, die auch in der Situation einer pluralen und individualisierten Konsumgesellschaft noch die Entstehung sozialer Großgruppen ermöglichen. Schulzes These ist, daß es heute nicht mehr primär die Stellung im ökonomischen Prozeß, also in der hierarchisch gegliederten Arbeitswelt, ist, die zur sozialen Schichtbildung führt, sondern daß der Lebensstil (neben Alter und Bildungsgrad) über die Zugehörigkeit zu sozialen Großgruppen entscheidet. Unter Stil versteht er dabei die situationsübergreifenden, sich wiederholenden alltagsästhetischen Handlungsweisen eines Menschen (vgl. 103). Stil dient der Sicherung des Erlebens, weil feste Routinen des Erlebens ausgebildet werden. Stil entlastet also von eigener Unsicherheit und ermöglicht persönliche Identitätsausbildung. Stil und Identität hängen zusammen, weil heute nach Schulze die »Identität eine zentrale ästhetische Komponente« (102) besitzt.

Als wesentliche Bestandteile des Stils betrachtet Schulze die Art des Genusses, daneben die Art der Wahrnehmung sozialer Unterschiede und sozialer Abgrenzung

(«Distinktion») und schließlich die Lebensphilosophien, d. h. die grundlegenden Wertvorstellungen, die im Konsumverhalten immer auch mitenthalten sind. Genuß, Distinktion und Lebensphilosophie: Diese drei Komponenten steuern die Ausbildung eines persönlichen Stils. Die persönliche Stilbildung erfolgt jedoch nicht unabhängig von den Stilausprägungen anderer Menschen, sie orientiert sich vielmehr an kollektiven Mustern des Erlebens. Drei typische Erlebnis-Muster, nämlich das Hochkultur-, das Trivial- und das Spannungsschema beschreibt Schulze ausführlicher.

Im *Hochkulturschema* erfolgt der ästhetische Genuß primär kognitiv und kontemplativ. Ausgegrenzt wird alles Barbarische und Unkultivierte. Die Lebensphilosophie folgt entsprechend dem Grundsatz der Perfektion.

Das Genießen im *Trivialschema* ist hingegen körperbetonter, aber behäbig; die Wiederholung des Schlichten steht im Zentrum; *Gemütlichkeit* ist hier der Leitbegriff. Entsprechend erfolgt die Abgrenzung gegen alles Fremde und Exzentrische. Und die Lebensphilosophie orientiert sich an der Sehnsucht nach *Harmonie*.

Das *Spannungsschema* leitet sich primär aus der Jugendgegenkultur und Popkultur der siebziger Jahre her. Der Genuß ist stark *körperlich* geprägt, zum gelungenen Erleben sind ständige *Neuheit* und *Abwechslung* nötig. Die Abgrenzung gilt entsprechend den Langeweilern, den Spießern, Etablierten und Biederen. Die Lebensphilosophie ist narzistisch, *Selbstverwirklichung* steht im Zentrum.

Wichtig ist nun, daß diese drei Erlebnismuster nur abstrakte Orientierungsmarken bilden, an denen sich die sozialen Milieubildungen ausrichten. Die typischen Erlebnisschemata stellen so etwas wie die drei Koordinaten eines Erlebnisraumes dar, in dem sich soziale Gruppen durch ihre Nähe oder Ferne zu den drei Erlebnisschemata formieren.

Damit sich soziale Milieus bilden können, bedarf es nach Schulze einfacher, schnell erkennbarer Zeichen, die die Milieuzugehörigkeit signalisieren. Schulzes These ist, daß es insbesondere der Erlebnisstil, das Lebensalter und der Bildungsgrad sind, die auf die Milieuzugehörigkeit hinweisen. Andere Zeichen wie etwa die Stellung im Produktionsprozeß, der Lebensstandard oder die Religion spielen keine dominante Rolle mehr (vgl. 193). Durch Unterschiede in Stil, Alter und Bildung lassen sich also verschiedene

Milieus erkennen und beschreiben. Schulze hat eine Typologie von fünf Milieus erstellt (vgl. 277-333). Es existieren drei ältere (nach absteigendem Bildungsgrad: Niveau-, Integrations- und Harmoniemilieu) und zwei jüngere Milieus (Selbstverwirklichungs- und Unterhaltungsmilieu). Die Altersgrenze zwischen diesen Milieus liegt bei etwa 40 Jahren. Diese Konstruktion von fünf Milieus ist selbstverständlich eine typologische Abstraktion des Soziologen Gerhard Schulze. Der Blick des beobachtenden Wissenschaftlers auf die Milieus ist ein anderer als die Selbstwahrnehmung der Menschen im Alltag. Und das Wissen um die eigene Zugehörigkeit zu einem Milieu sowie die Ausbildung einer kollektiven Milieu-Identität sind nach Schulzes Beobachtung keinesfalls selbstverständlich. Vor allem gibt es keine objektiv gültige und von allen Menschen geteilte Sicht der Milieuverteilung und der Verhältnisse der Milieus zueinander. Weil die Weltwahrnehmung und der Lebens- bzw. Erlebnisstil sich innerhalb der Milieus an je anderen Grundkoordinaten ausrichtet, kommt es nach Schulze zu einer *fundamentalen Struktur gegenseitigen Nichtverstehens* zwischen den Milieus (vgl. 364, 408). Die gegenseitige Wahrnehmung der Milieus ist gekennzeichnet durch Nichtbegreifen der anderen und durch gegenseitige Abgrenzung. Allerdings führen die Gegensätze im Unterschied zum Generationenkampf der 70er Jahre nicht mehr zu aggressiven Auseinandersetzungen. Man lebt kopfschüttelnd und achselzuckend aneinander vorbei.

Schulze verbindet seine Milieutheorie mit einer Analyse des *Erlebnismarktes*. Er interpretiert das Wachstum der Erlebnisangebotsbranche als Folge der zunehmenden Innenorientierung der Menschen in der Überflußgesellschaft und diagnostiziert eine innengerichtete Modernisierung (vgl. 418ff.), die zur Ausbildung einer spezifischen »Erlebnisrationalität« (419) führt. Die Erlebnisanbieter stellen sich auf die innenorientierte Erlebnisrationalität ein und entwerfen ihre Produkte entsprechend. Sie folgen dabei allerdings weiterhin der außenorientierten ökonomischen Rationalität. Auf dem Erlebnismarkt kommt es daher zu einem Zusammentreffen unterschiedlicher Rationalitäten: der innenorientierten Rationalität der Erlebniskonsumenten sowie der außenorientierten Rationalität der Anbieter (hinzu kommen noch die auf Selbstdarstellung zielende Rationalität von Künstlern und Interpreten sowie die politi-

sche Rationalität kulturpolitischer Steuerungsversuche). Die Marktbeziehung zwischen Anbietern und Kunden ist nach Schulze nun keineswegs gleichberechtigt. Auf Dauer setzt sich die Rationalität der Anbieter durch. Die Konsumenten nehmen die dadurch entstehende Fremdsteuerung durch die Anbieter gerne in Kauf, weil ihnen auf diesem Wege die Qual der Erlebnismahl erleichtert wird (Schulze: »Suggestion gehört zum Service«, 443).

Unter den Bedingungen des Erlebnismarktes geraten nach Schulze auch alle kulturpolitisch geförderten Alternativangebote unter den Systemzwang des Marktes. Denn das Publikum konsumiert Erlebnisse, egal von wem sie kommen, immer nach der gleichen Erlebnisrationalität. Die Kulturpolitik reagiert darauf zunehmend so, daß sie sich selbst den Systemimperativen des Erlebnismarktes beugt und zu einem Erlebnisanbieter unter vielen wird. So kommt es zwar zu einer »kulturpolitische(n) Enklave im gesamtgesellschaftlichen Erlebnisangebot. Durch die Einrichtung dieser Abteilung [also der kulturpolitisch geförderten Erlebniskultur; P.B.] wird das Kaufhaus aber nicht beseitigt, sondern erweitert.« (525)

Schulze ist mit Bewertungen und Therapievorschlägen hinsichtlich der Zukunft der Erlebnisgesellschaft zurückhaltend. Bei erster Lektüre mag er als Prophet und Apologet des Status quo und der marktorientierten Erlebnisgesellschaft erscheinen. Einige wenige Anmerkungen lassen jedoch eher eine resignative, gelegentlich auch zynisch wirkende Grundhaltung erkennen. Schulze ist sich völlig darüber im klaren, daß die innenorientierte Erlebnisfixierung die real existierenden sozialen und ökologischen Probleme ignoriert. Krankheit, Tod, Katastrophen, Kriege, Verbrechen, Umweltprobleme und Ähnliches werden nach seiner Diagnose im neuen Erlebnis-Paradigma entweder ästhetisiert und damit fürs eigene Erleben entschärft oder überhaupt verdrängt (vgl. 69f.). Durch die Fixierung auf die Erlebnisrationalität sei die Fähigkeit geschwunden, »wieder hinter die Innenorientierung zurückzugehen zu einer auf Bedingungen des Überlebens gerichteten Orientierung, die der objektiven Situation angemessen wäre. So stark scheint die Fixierung zu sein, daß eine Umorientierung wohl erst nach einer Häufung radikaler Bedrohungserfahrungen zu erwarten ist.« (70) Zudem dreht sich die Dynamik der Erlebnisspirale immer höher. Immer intensiver wird die

Erlebnisdichte und die Geschwindigkeit des Erlebniskonsums. Um zu authentischem Erleben zurückzufinden und die Erlebnisfähigkeit zu erhalten, müßte eigentlich – so Schulze – der Weg der Askese eingeschlagen werden (vgl. 117). Das ist jedoch nicht in Sicht.

Schulze schreibt die Schuld am gegenwärtigen Zustand der Erlebnisgesellschaft primär den Erlebnismachern zu und schließt so letztlich mit einer Art Publikumsbeschimpfung (vgl. 522; 548f.). Nicht die gesellschaftlichen Umstände seien für den gegenwärtigen Zustand der Erlebnisgesellschaft verantwortlich zu machen, sondern das Publikum selbst. Deshalb lautet sein Schlußsatz: »Wir, das Publikum, müssen erkennen, daß wir die Situation, in der wir uns befinden, nicht anders verdienen.« (549)

Diese Theorie der Erlebnisgesellschaft ist nicht ohne Widerspruch geblieben. Kritisiert werden kann, daß für Schulze der freie Erlebnis-Markt trotz seiner paradoxen Wirkungen als unverrückbare Geschäfts- und Lebensgrundlage der bundesrepublikanischen Gesellschaft gilt. Die Outsider dieses Marktes, Kranke, Behinderte, Außenseiter, Kinder, Alte, Arbeitslose und Ausländer fallen nicht ins Gewicht oder sind bereits methodisch aus der Studie ausgeschlossen (vgl. 389). Ebenso bleiben die weltwirtschaftlichen Kosten und ökologischen Folgen der Erlebnisgesellschaft ausgeblendet. Zu prüfen wäre überdies, ob die Ergebnisse Schulzes (die auf Feldstudien im Bereich Nürnberg aus der Mitte der 80er Jahre beruhen), für die gesamtdeutsche Gesellschaft der 90er Jahre überhaupt noch repräsentativ sind. Hinweise auf das Existieren einer neuen Armut bzw. einer Zwei-Drittel-Gesellschaft allein können allerdings Schulzes Diagnose noch nicht aus den Angeln heben. Denn auch bei denjenigen, die nicht über die finanziellen Möglichkeiten zur Partizipation an der Erlebniswelt der Konsumgesellschaft verfügen, muß die Erlebnisorientierung ja nicht notwendigerweise wieder der Überlebensorientierung weichen. Der Erlebnismarkt prägt auch die Wirklichkeitsmodelle und Sehnsüchte derjenigen, die nicht an ihm partizipieren.

2 Religion in der Erlebnisgesellschaft

Während Gerhard Schulze in seiner Studie religionssoziologische Erwägungen sorgsam ausspart und es so zu einem sonderba-

ren Blackout hinsichtlich kirchlicher bzw. religiöser Erlebniswelten (von der der kirchlichen Jugendkultur über die Kirchenmusik bis zur Esoterikszene) kommt, haben Soziologen wie Heiner Barz, Peter L. Berger, Andreas Feige, Franz-Xaver Kaufmann, Thomas Luckmann u. a. das religiöse Leben und Erleben in der spätmodernen Gesellschaft ausdrücklich thematisiert (wobei über den dabei zugrundegelegten Religionsbegriff keineswegs allgemeiner Konsens herrscht).

Unter den Bedingungen von Säkularisierung, Modernisierung, Individualisierung und Pluralisierung wird nach den Analysen dieser Autoren die Kirche zu einer Anbieterin unter vielen auf dem Markt der Lebensmöglichkeiten. Aus der früher selbstverständlich übernommenen Religion der Mütter und Väter wird eine Möglichkeit, die gewählt sein will.

Aber nicht nur das »daß«, sondern auch das »wie« des Glaubens wird heute durch die subjektive Wahl und die individuellen Bedürfnisse gesteuert. Dabei schiebt sich – wie insbesondere die Studien zur Religiosität von Jugendlichen zeigen – die *Erlebnisdimension* von Religion in den Vordergrund der Wahrnehmung und Inanspruchnahme von Religion. Unter der programmatischen Überschrift »Das Heilige Diesseits« resümiert etwa H. Barz die Tendenz zu einer neuen nach-christlichen Glücks-Religion. Während das Christentum verdunste, etablierte sich eine Angebots-Religiosität zum Zwecke der Optimierung des privaten Glücks.² Wenn Kirche überhaupt noch positiv wahrgenommen werde, dann – so Barz – meist im Sinne eines »spirituellen Partyservices«, der an einigen Schlüsselpunkten der Biographie die atmosphärisch passenden Rituale bereitzustellen habe.³

Während so Religion in bestimmten (zu meist esoterischen) Varianten durchaus ihre Nische im Kaufhaus der Erlebnisgesellschaft erhält, stehen die christlichen Kirchen nach religionssoziologischer Lesart weithin im Abseits. Allerdings ist die Tendenz zur Erlebnisreligion auch an der kirchlichen Frömmigkeitspraxis nicht spurlos vorübergegangen. Das läßt sich in Deutschland insbesondere an demjenigen soziologischen Ort beobachten, an dem sich die kirchlichen Avantgarde-Strömungen sichtbar bündeln. Es ist dies der Deutsche Evangelische Kirchentag, der alle zwei Jahre fünf Tage lang stattfindet (vergleichbar ist teilweise auch der Katholikentag) und der als »vorläufige Kirche« (Harald Schroeter) zukünftige Entwicklungen der Kirche vorwegnimmt.

In der Geschichte des Deutschen Evangelischen Kirchentags läßt sich besonders in den letzten Jahren eine zunehmende Erlebnisorientierung feststellen. Dabei können nach meinen Beobachtungen fünf Erlebnisdimensionen unterschieden werden:

1. Wie Schulze allgemein für die jüngeren Milieus die hohe Bedeutung von Körperlichkeit festgestellt hat, so läßt sich an den Kirchentagsbesuchern ein großes Bedürfnis nach *vitalistisch-ekstatischen* Erlebnissen beobachten. Tanz und Bewegung sind gefragt. Die Körperentfremdung des Christentums wird abgelehnt.

2. Heutige Erlebniswünsche zielen in den jüngeren Milieus, die sich am Spannungsschema orientieren, häufig auf die spielerisch-spontane Erzeugung von Spannung. Der Kirchentag bietet hier Möglichkeiten *spielerisch-schöpferisch* orientierten religiösen Erlebens, meist in kleineren Workshops und in den Formen lebendiger Liturgie.

3. Die Individualisierung der Lebenswelten bringt es mit sich, daß die Möglichkeiten elementarer Solidaritätserfahrungen schwinden. Vor allem die Großveranstaltungen des Kirchentages bieten hier noch *kommunikativ-solidarische* Erlebnismöglichkeiten, d. h. intensive Gruppen- und Gemeinschaftserfahrungen, die identitätsstiftend und integrierend wirken können.

4. Spätestens seit 1991 haben sich Formen heilender Liturgie auf den Kirchentagen und damit Elemente *seelsorglich-heilenden* Erlebens etabliert. Immer deutlicher wird gesehen, daß das leiblich-seelische Wohl zum biblisch verkündigten Heil in einer Wechselbeziehung steht.

5. Lange Zeit war es unter dem Einfluß der Theologie Karl Barths in der protestantischen Theologie verpönt, vom *religiös-spirituellen Erleben* des Heiligen zu sprechen. Das nur Abgedrängte kehrt nun mit aller Macht wieder. Die Meditationszentren des Kirchentages waren in den letzten Jahren gut besucht. Eine neue ökumenische Mystik ist im Werden. Taizé-Lieder und -Liturgien sind das bekannteste äußere Zeichen dafür.

Zusammenfassend läßt sich festhalten, daß die zunehmende Erlebnisorientierung vor den Kirchentüren nicht haltmacht. Zu fragen bleibt dabei allerdings, ob der unscharfe Erlebnis-Begriff die Differenzen zwischen sehr unterschiedlichen Erfahrungsprozessen in Kirche, Religion und Erlebnisgesellschaft nicht vorschnell ein ebnet. Eine Unterscheidung der Erlebnis-Geister scheint unumgänglich. Wie reagiert die Theologie in dieser Situation?

3 Erlebnisgesellschaft und Erlebnisreligion aus theologischer Perspektive

Die Diagnose der Erlebnisgesellschaft stellt zunächst einmal die Systematische Theologie verschärft vor die Problematik des Verhältnisses von Glaube und religiöser Erfahrung. Der von Gerhard Schulze im Bereich des alltagsästhetischen Verhaltens beobachtete Trend zur Innenorientierung hat ja in gewisser Hinsicht seine religiösen Vorläuferformen in der pietistischen, romantischen und liberalen Hinwendung zur frommen Subjektivität und Innerlichkeit des christlichen Lebens. »Es glänzt der Christen inwendiges Leben ... sie scheinen ertötet den äußeren Sinnen und führen das Leben des Glaubens von innen.«⁴ Auffallend ist hier allerdings die Entgegensetzung von innerem Heilserleben und äußerlich-sinnlicher Welterfahrung. In der liberalen Theologie rückt ab Schleiermacher das religiöse Erleben – zunächst unter Leitbegriffen wie »Anschauung«, »Gefühl« und »Selbstbewußtsein« – ins Zentrum der theologischen Systeme vor. Das religiöse Erleben wird dabei auf den individuell-subjektiven, innerlichen »Verkehr des Christen mit Gott«⁵ konzentriert und als Ergriffensein von der Liebe Gottes verstanden, die das eigene Leben zum Aufleben bringt. In diesem Sinne findet sich schließlich auch beim bekanntesten Repräsentanten des Kulturprotestantismus, Adolf (von) Harnack, ausdrücklich das Stichwort von der »erlebte(n) Religion«⁶, die neben dem Christusbekenntnis und dem brüderlich-reinen ethischen Leben die Urgemeinde charakterisierte. Harnack ordnet allerdings das sinnlich-religiöse Erleben sofort der geistigen Zucht unter und relativiert es somit. In der religionswissenschaftlichen und religionsphänomenologischen Schule (Rudolf Otto, van der Leuw u. a.) hingegen erhält es den Rang des religiösen Basisphänomens. Otto analysiert es mithilfe der Kategorien der Erfahrung des Heiligen und des numinosen Gefühls. Was er zunächst allgemein für die Religion aufzeigt, weist Otto dann als Grund auch des christlichen Glaubens und Bekenntnisses nach: Das »Eindrucksmäßige, das *Erlebnis*-mäßige dieses Glaubens«⁷ steht an der Wurzel der christlichen Religion. Und so schließt sich für ihn konsequent die Leitfrage an, wie wir heutigen Menschen an Jesus Christus »zum *Erlebnisse* des ›Heiligen in der Erscheinung‹ kommen«⁸.

Bekanntlich haben die Durchsetzung der Dialektischen Theologie sowie die Erfahrungen mit dem nationalsozialisti-

schen Mißbrauch quasireligiöser Erlebnisrituale dazu geführt, daß die Theologie des religiösen Erlebens (jedenfalls in der deutschsprachigen systematischen evangelischen Theologie) weithin in die Defensive geriet.

Erst die neu gewachsene ökologische Sensibilität für die Gemeinschaft allen Lebens auf der Erde ab den 70er Jahren, die Aufbrüche zu ganzheitlicheren spirituellen Formen im Kontext von New Age-Bewegung und charismatischer Bewegung ab den 80er Jahren, schließlich die postmoderne Tendenzen zur vollständigen Ästhetisierung der (stark medial bestimmten) Lebenswelten in den 90er Jahren haben die Theologie dazu genötigt, sich dem religiösen Erleben wieder stärker zuzuwenden. Das geschieht in unterschiedlichen Diskussionszusammenhängen.

Die Wort-Gottes-Theologie hat in ihren neoorthodoxen wie hermeneutischen Spielarten an Einfluß verloren, weil das Wort wie die Sprache in der Gesellschaft insgesamt in die Krise geraten sind und Wort und Wirklichkeit immer stärker auseinanderklaffen. Wo das Wort nicht mehr trägt, schlägt die Stunde einer Wiederbelebung und Erneuerung religiöser *Symbolkultur*. Im Blick auf Schulzes Studie wäre genauer zu erforschen, welche Bedeutung religiöse Symbole für das religiöse (Er-)Leben im Kontext der Erlebnisgesellschaft besitzen können, inwiefern sich das symbolisch vermittelte religiöse Erleben von den erlebnisrational gestylten Produkten des Erlebnismarktes unterscheidet und unterscheiden muß.

Ein zweiter Diskussionszusammenhang betrifft die Forderung, das Verhältnis von *Glaube und Kultur* (bzw. Ästhetik) neu zu bestimmen.⁹ Dabei muß es heute darum gehen, über die Tendenz zur Diastase von Glaube und Kultur in der frühen Dialektischen Theologie und über die allzu enge Verbindung beider im Kulturprotestantismus, aber auch über die ontologische Verklammerung bei Paul Tillich, hinauszukommen. Eine theologische Kulturtheorie der Gegenwart wird einerseits die Pluralisierung der Kulturbereiche, andererseits die Ambivalenzen der meisten Kulturphänomene wahrzunehmen haben. Weder kann sich die christliche Gemeinde aus der Erlebnisgesellschaft einfach verabschieden, noch kann sie deren Kulturprodukte durch religiöse Tiefeninterpretation bruchlos integrieren. Es wird darum gehen, trotz des Wissens um die eigene Partikularität mit Selbstbewußtsein das tradierte christliche Angebot des Lebens öffentlich bereitzu-

halten und gleichzeitig mit wachen Sinnen im kulturellen Kontext Erkenntnisse und Handlungsweisen zu suchen, die dem Evangelium entsprechen. Als theologische Basis einer solchen Kulturtheorie empfiehlt sich eine Neuinterpretation der Lehre vom Heiligen Geist. Die pneumatologischen Entwürfe von Jürgen Moltmann und Michael Welker¹⁰ bedürften der kulturtheologischen Weiterführung.

In der Praktischen Theologie wie in der Ethik hat die *Ästhetik* neue Aufmerksamkeit gefunden, verstanden im weiteren Sinn als Lehre von der Wahrnehmung wie im engeren Sinn als Theorie des Schönen oder der künstlerischen Gestaltung. Dem entspricht auch ein verstärktes Interesse an Liturgie und Ritual. Zunehmend wird auch die Bedeutsamkeit von Fest, Feier, Kunst und Liturgie für das christliche Ethos erkannt bzw. eine Modellethik empfohlen, die literarische oder andere Modelle gelungenen Lebens ins Zentrum der ethischen Theorie und Praxis rückt. Es zeigt sich hier ein Trend, der Kirche die Begegnung und Auseinandersetzung mit zumeist hochkulturellen Formen der verschiedenen Künste als Therapeutikum anzuempfehlen, um den Abseitsfallen der Erlebnisgesellschaft zu entgehen und authentische religiöse Transzendenzerfahrungen zu vermitteln.

Angesichts der Ergebnisse der Studie von Gerhard Schulze zur Erlebnisgesellschaft legen sich einige Rückfragen an die dargestellte theologische Forschungslage nahe.

Religionswissenschaft wie systematische Theologie hätten genauer zu klären, welche Folgen der Paradigmenwechsel von der Schrift- zur audiovisuellen Erlebnis-kultur für das religiöse Erleben bzw. die christliche Frömmigkeit hat. Viele Äußerungen zur ästhetischen Kontextualisierung des Glaubens kranken daran, daß die schriftzentrierte hochkulturelle Lebenswelt der Autoren gleichsam automatisch den Referenzrahmen theologischer Zeitanalysen abgibt. Nur so läßt sich auch erklären, daß zumeist die moderne Literatur oder Bildkunst als Ausgangspunkt der Überlegungen zur Verhältnisbestimmung von Ästhetik und Theologie dienen (und nicht etwa Film, Fernsehen oder Popmusik). Die Kontextualisierung christlichen Glaubens und christlicher Theologie müßte sich jedoch auf alle vorhandenen kulturellen Lebenswelten und Milieus beziehen. Kritisch zu fragen wäre überdies, ob die Flucht in die hohe Kunst nicht übersieht, daß auch der Kunstbetrieb von den

paradoxen Systemzwängen des Erlebnismarktes erfaßt wird. Nötig ist es jedenfalls, genauer zu prüfen, inwieweit sich auch in massenmedial-populärkulturellen ästhetischen Erlebnisangeboten Modelle gelingenden Lebens entdecken und theologisch interpretieren lassen.

Natürlich kann es nicht einfach darum gehen, die milieuspezifischen Wahrnehmungs- und Erlebensmuster kirchlicherseits zu verdoppeln und die Lebensbotschaft des Evangeliums dem Geist des Erlebnismarktes zu opfern. Schulzes Äußerungen zur paradoxen Situation aller kulturpolitischen Angebote im Zusammenhang des Erlebnismarktes sollten Warnung genug sein, die Zukunft des christlichen Glaubens und der Kirchen nicht unbesehen aufseiten religiöser Erlebnisproduktion zu suchen. Denn Glauben folgt nicht einfach den Spielregeln der Erlebnisrationalität, und Kirche ist mehr als lediglich eine religiöse Bedürfnis- oder Erlebnisanstalt. Die Verkündigung des Reiches Gottes in Wort und Sakrament geschieht heute jedoch zwangsläufig im strukturellen Rahmen der Erlebnisgesellschaft. Die milieugebundenen Erlebnisorientierungen sind daher der spezifische Kontext heutiger Evangelisierung, von Theologie und Gemeindearbeit.

Die Ekklesiologie wie die Lehren vom Gemeindeaufbau werden sich unter diesen Bedingungen vor allem der Frage zu stellen haben, welchen Stellenwert die kulturellen »Adiaphora« im christlichen Leben spielen können und sollen und inwiefern ein Zerfallen der Kirche in Milieugemeinden vermieden werden kann. Das Schlagwort von den »Richtungsgemeinden« geht ja bereits um. Dabei spielen nicht allein Bekenntnisunterschiede, sondern auch kulturelle Differenzen (etwahn-sichtlich der musikalischen Gestaltung von Gottesdiensten) zumindest unterschwellig eine erhebliche Rolle. Ausgehend von der paulinischen Charismenlehre und den Leib-Christi-Gedanken wären Recht und Grenze der milieuspezifischen kulturellen Vielfalt in Gottesdienst und Gemeindeleben zu bestimmen.

Wer kulturkritischen Verfallstheorien anhängt, wird in der gegenwärtigen Erlebnisgesellschaft vermutlich den Untergang des christlichen Abendlandes sehen: Brot und Spiele für die Massen – und das alles in sinnbetäubendem Überfluß bei chaotisch-paradoxem Zusammenwirken unterschiedlicher Rationalitäten.

Demgegenüber möchte ich die Formel »Brot und Spiele« produktiv für den Brück-

kenschlag und für die kritische Auseinandersetzung zwischen Theologie und Erlebnisgesellschaft nutzen. Jesus hat sich selbst als das Brot des Lebens bezeichnet (Joh 6,35); die Lebensfülle, die er schenkt, ist von anderer Art als die Glücksversprechen der Erlebnisindustrie. Gleichzeitig weist dieses Brot des Lebens in die Verantwortung, mit allen Menschen auf dieser Erde das tägliche Brot zu teilen. Jegliche einseitige Fixierung auf das eigene Innenleben wird hier von vornherein aufgebrochen hin zum gemeinsamen Gottesdienst und damit gleichzeitig zu diakonischem Dienst und sozialem Engagement. Das Ethos des gemeinsamen Überlebens ist mit der Spiritualität des Erlebens der Heiligkeit Gottes unmittelbar verknüpft. Christliches (Er-)Leben ereignet sich dabei in der vierfachen Relationalität von Gottes-, Mitmensch-, Selbst- und Umweltbezug und bewegt sich zwischen Erinnerung, Vergegenwärtigung und Erwartung des Lebens Jesu Christi. Die Quelle christlichen Erlebens ist der Heilige Geist Gottes. Die spezifisch christliche »Erlebensrationalität« besteht darum nicht in der möglichst effektiven Herstellung ästhetischer Innenwelten, sondern im Hoffen, Warten und Beten um die Präsenz des Heiligen Geistes. Dazu gehört neben prophetischer Kritik an unheilvollen Strukturen der Erlebnisgesellschaft auch eine gesteigerte Sensibilität der Wahrnehmung für Spuren des befreienden, heilenden, tröstenden, verbindenden und aufbauenden Wirkens des Geistes in der inner- wie außerkirchlichen Kultur. Insbesondere die spielerische Dimension des Geistwirkens ist in diesem Zusammenhang zu beachten. Im religiösen Spiel der Liturgie gelangt die Hoffnung auf das Reich Gottes zur Darstellung. Hier wird der Geist des Lebens gefeiert und spielerisch erlebt – mit allen Sinnen. Solche spielerische Lebensverdichtung ist nicht auf die Zeiten kultischer Rituale begrenzt. Das Spielfeld des Heiligen Geistes reicht weit in die Erlebnisgesellschaft hinein.

Allerdings: Keine wie auch immer geartete Strategie kirchlich-religiöser Erlebnisrationalität kann den Kairos des Geistes Jesu Christi inmitten der Erlebnisgesellschaft herbeizwingen. Eine oberflächliche Anpassung kirchlicher Religiosität an die Erlebnisgesellschaft (etwa im Sinne amerikanischer TV-Evangelisationen) führt nur ins spirituelle Abseits. Es dürfte sich jedoch lohnen, aufmerksam zu bleiben für die Spuren des gegenwärtigen Wirkens des Heiligen Geistes in den kultu-

rellen Formen der Erlebnisgesellschaft. Denn die Gleichnisse des Himmelreichs sind vielgestaltig. Und auch auf den verschlungenen Pfaden der Erlebniskultur kann der Weg in das Leben führen.

- 1 Frankfurt; New York 1992. Die Seitenangaben im folgenden Text beziehen sich auf die 2. Aufl. (1992) dieser Studie. Vgl. die vorweggenommene Zusammenfassung: Gerhard SCHULZE: Alltagsästhetik und Lebenssituation: eine Analyse kultureller Segmentierungen in der Bundesrepublik Deutschland. In: Kultur und Alltag/ hrsg. von H.-G. Soeffner. Göttingen 1988, 71-92. (Soziale Welt; Sonderband 6),
- 2 Vgl. H. BARZ: Postmoderne Religion, am Beispiel der jungen Generation in den Alten Bundesländern. Opladen 1992, 255. (Forschungsbericht Jugend und Religion; 2).
- 3 Vgl. aaO, 173 u. 176 (hier auch der Begriff »Spirituelle Partyservice«).
- 4 Christian Friedrich Richter, aus Strophen 1 und 5 des Liedes »Es glänzet der Christen inwendiges Leben« (1704; in: EKG Nr. 265).
- 5 Vgl. insbesondere die systematischen Klärungsversuche zum religiösen Erlebnisbegriff bei W. HERRMANN: Verkehr des Christen mit Gott im Anschluß an Luther dargestellt (1886). 7. Aufl. Tübingen 1921; ders.: Religion (1905), in: Schriften zur Grundlegung der Theologie (Theologische Bücherei; 36)/ hrsg. von P. Fischer-Appelt. Teil I, München 1966, 282-297. Vgl. zusammenfassend den Artikel »Erlebnis, religiöses« von G. v. der Leeuw u. W. d. Boor, in: RGG2, Bd. 2, (Tübingen 1928), Sp. 254-258.
- 6 Adolf von HARNACK: Das Wesen des Christentums: sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Facultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten. 3. Aufl. Leipzig 1900, 103.
- 7 Rudolf OTTO: Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, Nachdruck der ungekürzten Sonderausgabe 1979 (Beck'sche Reihe; 328), München 1987 [zuerst 1917], 187.
- 8 AaO, 195 (Hervorhebung i. Orig.).
- 9 Vgl. W. E. MÜLLER: Religion und Kultur: Thesen zu einem schwierigen Verhältnis. in: Kirche im Abseits?: Zum Verhältnis von Religion und Kultur/ hrsg. von R. Bürgel; H. A. Müller; R. Volp. Stuttgart 1991, 28-38. Als geschichtlichen Überblick vgl. F. W. GRAF; K. TANNER: Das religiöse Fundament der Kultur: zur Geschichte der neueren protestantischen Kulturdebatte. In: Protestantismus als Kultur/ hrsg. von R. Ziegert. Bielefeld 1991, 7-66.
- 10 Jürgen MOLTSMANN: Der Geist des Lebens: eine ganzheitliche Pneumatologie, München 1991; Michael WELKER: Gottes Geist: Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn 1993.