

Vorwort

Der Anstoß zur vorliegenden Arbeit kam aus verschiedenen Beobachtungen und Erfahrungen während eines mehrjährigen Pfarramts im bernischen Kirchendienst. In der großen Agglomerationsgemeinde wurde in vielen Begegnungen und Gesprächen ein lebhaftes Interesse an Religiosität oder Spiritualität spürbar, das jedoch keineswegs mit einem ähnlich großen Interesse an unseren kirchlichen Angeboten einherging. Im Gegenteil: Es schien, als würde sich eigenes religiöses Suchen geradezu dadurch besonders qualifizieren, dass es sich nicht entlang der traditionellen Überzeugungen bewegte, sich nicht innerhalb kirchlicher Strukturen abspielte. Der eigene Weg, die eigene Wahrheit und das eigene Leben wurden gegenüber der kollektiven, konfessionell verfassten Glaubensbewegung der Kirche betont und vertreten.

Die umfänglichen integrativen Bemühungen von Großkirchen, Suchenden einen Ort für ihre religiöse Orientierung zu bieten, schienen und scheinen nur wenig zu fruchten. Zwar genießen die institutionalisierten Kirchen gesellschaftlich gesehen einen recht guten Ruf,¹ aber kaum einer geht hin, kaum einer macht mit.

Anders scheint die Lage bei freikirchlichen Bewegungen zu sein. Hier engagiert sich eine Mehrheit der Mitglieder. Sie besucht die gottesdienstlichen Feiern und gestaltet sie mit, sie pflegt Beziehungen untereinander und teilt eine gemeinsame Spiritualität. Nähere Kontakte zu entsprechenden Kreisen lassen jedoch erkennen, dass dieser erste Eindruck oft täuscht. Gerade traditionelle Freikirchen haben durchweg mit ähnlichen Schwierigkeiten zu kämpfen wie die Großkirchen. Manch viel versprechender Mitgliederzuwachs erweist sich bei näherem Hinsehen in beträchtlichem Maß als Binnenbewegung. Vermag eine Kirche dennoch eine gewisse Anziehungskraft zu entfalten – etwa durch erlebnisorientierte Angebote –, dann will die längerfristige Einbindung der neuen Mitglieder nur selten gelingen.

Die Frage stellt sich also, wie sehr sich spirituell interessierte Zeitgenossen überhaupt noch für verbindliche kirchliche Gemeinschaft interessieren, und wie sie sich für die Mitgliedschaft in einer Kirche gewinnen resp. aktivieren lassen.

- Wie muss „Kirche“ beschaffen sein, damit sie für die religiöse (Neu-)Orientierung zeitgenössischer entkirchlichter Personen in Frage kommt?
- Welche Selbstklärungen muss sie vornehmen und an welchen kulturellen Kontexten muss sich ihre Theologie und Verkündigung mitorientieren?
- Wo sind Öffnungen resp. Abgrenzungen vorzunehmen, um den christlichen

1 A. Dubach in: R. J. Campiche, *Die zwei Gesichter der Religion*, S. 167: „Die Mitgliedschaft in einer Kirche gehört nach wie vor zu den unproblematischen Selbstverständlichkeiten in unserem Lande. Bei allem Wandel in der Einstellung und im Verhalten den Kirchen gegenüber lässt sich heute eine hohe Akzeptanz der Kirchen ausmachen.“

Glauben auch im dritten nachchristlichen Jahrtausend zu praktizieren und ihm ein zeitgemäßes Forum sowie ein eigenständiges Profil zu verleihen?

Am Anfang der hier vorliegenden Untersuchung stand also ein Bedürfnis, den Puls unserer Zeit, die ablaufenden Prozesse und Veränderungen, einigermaßen angemessen zu verstehen und für die theologisch-ekkesiologische Reflexion fruchtbar zu machen.

In der Schlussphase meiner Arbeit erschien 2004 Roland J. Campiches religionssoziologische Studie *Die zwei Gesichter der Religion*. Sie bestätigt einige der wesentlichen Schlüsse meiner Situationsanalyse zur Lage der Kirchen in der Postmoderne. Diese Bestätigung hat mich bestärkt und mich bezüglich der Relevanz meiner Folgerungen ermutigt. Persönlich sehe ich die Lage der Großkirchen in der Schweiz freilich weniger optimistisch als Campiche – die Zahlen seiner statistischen Erhebung belegen jedenfalls einen ungebrochenen Rückgang kirchlich-christlicher Religiosität.

Der eigentliche Teil der vorliegenden Arbeit beginnt aber dort, wo Campiches Bericht aufhört: Beim Aufzeigen möglicher Wege, wie sich die gegenwärtige Ausgangslage zur kirchlichen *Erneuerung* nutzen lässt.

Dass dabei eine recht eigenständige Auseinandersetzung mit der Thematik entstanden ist, liegt zum einen daran, dass die gegenwärtige Zeit von kirchlich-theologischer Seite her äußerst kontrovers beurteilt wird. Es fehlt gänzlich eine auch nur einigermaßen einheitliche Auffassung über das Phänomen *Postmoderne*. Allzu rasch tendieren theologische Stellungnahmen zu vorschnellen Antworten oder beschränken sich auf die innertheologische Auseinandersetzung. Begriffe wie *Wertezwergfall*, *Beliebigkeit* und *Narzissmus* verraten eine Voreingenommenheit den aktuellen Entwicklungen gegenüber, die kaum zu einer fundierten Auseinandersetzung motiviert.

Kontroverse Einschätzungen, voreilige Schlüsse und vor allem oft auch eine gewisse Polemik lassen die Frage aufkommen, ob die Zeit bereits reif sei, auf die *conditio postmoderna* christliche Antworten geben zu wollen, ob nicht zunächst vertieft an der Analyse der Problematik zu arbeiten wäre, etwa anhand zeitgenössischer Denkgänge sowie soziologischer Befunde. Vielleicht ließe sich durch eine unvoreingenommene Betrachtung ganz neuen theologischen Ansätzen ein Weg bereiten.² Der Versuch einer solchen Analyse sowie einige mögliche Folgen, die sich daraus für Kirchen, christliches Glaubensverständnis und Theologie als Wissenschaft ergeben, machen den Hauptteil der vorliegenden Arbeit aus.

Auf die Darstellung und Diskussion gängiger religionspädagogischer Konzepte habe ich verzichtet. Die Entscheidung fiel bereits in der Einarbeitungsphase zu dieser Untersuchung, und zwar hauptsächlich aus vier Gründen:

2 Einen guten Überblick über unterschiedliche theologische Zugänge zum Phänomen „Postmoderne“ bietet D. Schneider-Stengel, *Christentum und Postmoderne. Zu einer Neubewertung von Theologie und Metaphysik*, Münster 2002.

- Zum einen findet sich bereits eine Fülle von Abhandlungen zu den Ansätzen der modernen Religionspädagogik. Hier eine weitere Rezension beizusteuern, schien mir nicht notwendig.³
- Zum zweiten liegt der Schwerpunkt neuerer religionspädagogischer Arbeiten hauptsächlich auf dem Bereich des kirchlichen Unterrichts bzw. der kirchlichen Kinder- und Jugendarbeit.⁴ Mein Interesse dagegen galt einer spezifischen *kirchlichen Erwachsenenbildung*, die sich nicht einfach als Fortsetzung oder Verlängerung des kirchlichen Unterrichts versteht.
- Drittens ist die *kirchliche* Einbindung neuerer erwachsenenpädagogischer Konzepte weitgehend nicht geglückt, was beispielsweise unsere Auseinandersetzung mit den Ansätzen der *Gemeindepädagogik* zeigt.⁵ Es ist meines Erachtens notwendig, in dieser Hinsicht mit einer neuen Fragestellung anzusetzen.
- Viertens steht hinter den heute gängigen religions- und gemeindepädagogischen Entwürfen immer noch ein weitgehend aufgeklärt-modernes Bildungsverständnis, bei dem sich mir ganz grundsätzlich die Frage stellt, wie zeitgemäß ein solches im postmodernen Kontext noch sein kann, resp. ob es die gesellschaftlichen und kulturellen Folgen der Postmoderne adäquat zu erfassen vermag. Das Programm von *Karl Ernst Nipkows* „konvergenztheoretischem Orientierungsmodell“ und seinen diversen Adaptionen etwa verrät konstant einen impliziten Anspruch, entkirchlichten Menschen Bescheid geben zu können über „den Sinn“ von Texten und deren „angemessene“ Aktualisierung „für die heutige Zeit“. Das Programm der „Elementarisierung“ von Bibeltexten fußt auf der Grundüberzeugung, im überlieferten Textbestand der Bibel Wichtiges von Unwichtigem scheiden zu können und zu müssen. Man will „die neuzeitliche Geschichte“ reflektieren.⁶ Dieser Anspruch jedoch führt zu einem Unverständnis neueren, „postmodernen“ Entwürfen gegenüber, die eine *prinzipielle* Offenheit und Vieldeutigkeit von Texten sowie das Ende einer objektivierenden „Geschichte“ behaupten. Konsequen-

3 Stellvertretend für viele andere Werke verweise ich hier auf J. Kunstmann, *Religion und Bildung*, 2002, der nebst einer umfänglichen Bestandsaufnahme der gegenwärtigen religionspädagogischen Diskussion auch eine sorgfältige Analyse des Religions- und des Bildungsbegriffs vornimmt.

4 Vgl. etwa die Arbeit von H. G. Heimbrock, *Religionsunterricht im Kontext Europa. Einführung in die kontextuelle Religionsdidaktik in Deutschland*, Stuttgart, 2004.

5 Vgl. Kap. 2.4.4.

6 Vgl. dazu auch z. B. die Konzeption von F. Schweitzer et al. *Entwurf einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik*, Gütersloh 2002, ders. (Hg.) et al. *Religionspädagogik im 21. Jahrhundert*, Gütersloh 2004. Die Autoren bemühen sich, ihr Anliegen einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik „aus der christlich-konfessionellen Ecke“ herauszuholen. Damit beanspruchen sie freilich implizit eine Betrachtungsposition, die Religion gleichsam von außen zu reflektieren vermag und dadurch Zugang zu den Innenräumen unterschiedlicher religiöser Konstruktionen findet. Diesem Anspruch jedoch widerspricht die postmoderne Ideologiekritik zu Recht, wie wir in der Auseinandersetzung mit dem konstruktivistischen Denkansatz in Kap. 5.2 zeigen werden.

terweise gerät postmodernes Denken denn auch rasch unter kirchlich-theologischen Beschuss – z. B. unter den Vorwurf der „Beliebigkeit“, wobei notorisch übersehen wird, dass *Postmoderne* nicht einfach ein bestimmtes Stadium „der Moderne“ darstellt. Es handelt sich vielmehr um eine eigenwillige Verselbständigung von Moderne, welche diese ebenso weiterführt wie aufsprengt und dadurch auch einen neuen Zugang zur Gottesfrage impliziert.⁷

Ich bin daher der Überzeugung, dass wir den hermeneutischen Brückenschlag nicht mehr von *innen* her, d. h. von der christlichen Botschaft zur Gesellschaft versuchen müssen, sondern von *außen* her. Es geht gerade nicht nur um die Frage, wie Christen mit der „Postmoderne umzugehen“ haben, sondern auch darum, was „Postmoderne“ aus dem Christentum macht, welche Aspekte des christlichen Glaubens sich im neuen kulturellen Kontext als relevant erweisen resp. überhaupt erst (wieder)entdeckt werden. Dass ein solches Vorgehen nicht zwingend zu religiöser Beliebigkeit und einer „kirchlichen Nischenpolitik“ führt, sondern im Gegenteil das Forum für eine christliche Replik und eine dezidiert christliche *Gegenbewegung zum Zeitgeist* eröffnet, versuche ich aufzuzeigen. Zum Entwickeln und Erproben einer solchen Gegenkultur bietet kirchliche Erwachsenenbildung gute Möglichkeiten.

Meine Überlegungen möchte ich daher als im Wesentlichen *prolegomenatisch* verstanden wissen, wobei ich den Begriff nicht im gängigen Sinne einer systematisch-theologischen Begriffsklärung verwende. Vielmehr möchte ich anhand einer sorgfältigen Analyse des Übergangs von einer modernen in eine postmoderne Kultur einen *neuen Zugang* zum religionspädagogischen Denkansatz vorschlagen. Dieser übernimmt die Fragestellung der Postmoderne und wendet sich damit christlicher Tradition, Spiritualität und Botschaft zu:

- Welchem Zweck dient Kirche?
- Wozu ist Glaube hilfreich?
- Was ist der konkrete Nutzen theologischen Denkens?

Christentum mit einer solchen – funktionalen – Fragestellung zu konfrontieren, ist unabdingbar in einem kulturellen Kontext, der weithin so denkt. Kirche als Selbsthilfegruppe, Glaube als Lebenshilfe, Theologie als Aufschlüsselung der christlichen Sinnpotentiale – mit diesem Anspruch nähern sich postmoderne Sinnsuchende den christlichen Quellen, mit oder ohne kirchlichen Segen und gewiss nicht zwingend unter geistlich-theologischem Geleit. Eine strukturelle „Aufschlüsselung“ christlicher Glaubensaussagen könnte daher mehr sein als eine theologische Konzession an den Zeitgeist. Sie könnte christlicher Theologie Türen öffnen zu den Erzählungen, zu den Gleichnissen und Bildern, zur Begegnung mit Christus und zur *communio sanctorum*.

7 Vgl. dazu unsere Begriffsklärung in Kap. 2.2.

Diese Aufschlüsselung des Christentums bildet einen ersten (selbst)reflexiven Schritt. Ein zweiter muss ihm folgen. Er besteht in einer *Wiedereinbindung* von Glaubenden in den Strom der Tradition und der Geschichte. Wie lässt sich eine solche Einbindung bewerkstelligen? Was gewinnen Glaubende durch sie? Die Doppelaufgabe christlicher Theologie in der Postmoderne besteht meiner Auffassung nach also darin, die *Strukturen* des christlichen Glaubens verstehbar zu machen und so dann wieder in ein Größeres, in eine Geschichte einzubetten. Dieses Unterfangen stelle ich – in Abgrenzung zum postmodernen *Markt-Credo* der totalen Verfügbarkeit – unter das Leitmotiv der *Unverfügbarkeit* Gottes, des Menschen und des Glaubens durch das Evangelium.

Meine Gedanken, Überlegungen und Argumentationen wollen zur Auseinandersetzung anregen, zu Rede und Gegenrede, zum Weiterdenken und Weiterentwickeln.

Die religionspädagogische Situierung dieser Arbeit entspringt daher nicht einfach der Absicht, theologische Wahrheiten didaktisch für die heutige Zeit aufzubereiten. Insofern ist sie von ihrem Ansatz her wohl atypisch. Sie geht aus der Überzeugung hervor, dass Kirche von Anfang an eine *lehrende*, immer jedoch auch eine *lernende* Bewegung war (und wieder werden muss), dass christlicher Glaube neue sprachliche und gedankliche Ausdrucksformen braucht (und finden wird), dass Theologie neu hören⁸ und lesen lernen muss (statt vorwiegend zu reden und zu schreiben). Dem Verzicht auf eine Auseinandersetzung mit gängigen religionspädagogischen Arbeiten liegt alles Besserwisserische fern. Vielmehr verstehe ich meinen Beitrag als Versuch, Religionspädagogik von einer weitgehend aufs Individuelle ausgerichteten Fragehinsicht zu entkoppeln und wieder *kirchlich* zu situieren. Denn Christentum der Postmoderne wird in *kirchlichen Kontexten* neu gefunden und in einem tiefgreifenden diskursiven Lehr-Lernprozess tradiert werden, in welchem Glaube verkündigend sich selbst reflektiert und sich selbst reflektierend verkündigt.

Im 1. Kapitel geht es mir zunächst um den Versuch, die gegenwärtige kulturelle Ausgangslage westlicher Gesellschaften darstellend und erläuternd zu beschreiben. Dabei gehe ich von der Hypothese eines umfänglichen *Destabilisierungsprozesses* aus, den die moderne Welt durchläuft (Kap. 1.1.2). Ich habe mich für diesen Begriff entschieden, weil er mir vergleichsweise neutral erscheint (im Gegensatz etwa zu anderen oft angetroffenen Begriffen wie z. B. Auflösungsprozess, Destruktion, Zerfließen etc.). Ein zweiter Grund für meine Begriffswahl liegt darin, dass sich dadurch zahlreiche Phänomene der *Postmoderne* als Begleiterscheinung einer *einheitlichen Dynamik* verstehen lassen. Ich bin mir wohl bewusst, dass wir mit „Destabilisierung“ in der Regel *instabilere* gesellschaftliche und politische Kontexte assoziieren, als wir sie in den westlichen Gesellschaften antreffen. Verglichen mit

8 Vgl. Röm 10,17.

Ländern, in denen die öffentliche Ordnung kaum mehr funktioniert resp. gar nie richtig funktioniert hat, verläuft unser Alltagsleben verhältnismäßig geordnet.

Gleichzeitig gilt jedoch, dass „Destabilisierung“ ein relativer und ein relationaler Begriff ist. Dieselbe Ausgangslage, die in anderen Ländern als stabil aufgefasst würde, kann im traditionell gefestigten abendländischen Kontext sämtliche Folgeerscheinungen einer instabilen Situation zeitigen, wie z. B. Unsicherheit, Abschottung, generelle Kurzfristigkeit – andererseits aber auch Individualität und Flexibilität (denn eine destabilisierte Situation braucht sich nicht *per se* negativ auf das gesellschaftliche Leben auszuwirken). Anlass und Folgen dieser spezifischen „post-modernen“ Instabilität aufzuspüren und zu beschreiben, ist daher das Anliegen des ersten Teils dieser Arbeit (Kap. 1.1 bis 1.3).

Meine Gedanken setzen bei offensichtlichen und kaum zu bestreitenden Beobachtungen ein, die ich dann auf eine Grundgegebenheit (*Destabilisierung*) zurückzuführen suche. Gelingt dies einigermaßen schlüssig, darf die Destabilisierungshypothese als verhandelbare Annahme gelten.

Die Entscheidung, die instabiler gewordene Moderne als *Postmoderne* zu bezeichnen, fiel nicht leicht. Zum einen wird der Begriff in einer ganzen Reihe von Bedeutungen und zur Bezeichnung von sehr unterschiedlichen, sich z. T. widersprechenden Ansichten verwendet. Das *post* enthält eine polemische, antimodernistische Spitze und ist gleichzeitig Ausdruck einer gewissen Verlegenheit: Das Neue lässt sich lediglich durch eine Überholung des Alten (und durch das überholte Alte) ausdrücken. Zudem nehmen programmatische wie pragmatische Postmoderne-Verständnisse immer wieder implizite oder explizite Wertungen vor, was den Begriff zusätzlich belastet und ihn nicht gerade für die unvoreingenommene Betrachtung eines gesellschaftlich-kulturellen Phänomens prädestiniert.⁹

Dennoch: Die weite Verbreitung des Begriffs macht ihn – versehen mit einigen nötigen Klärungen (vgl. Kap. 2.2.1–2.2.4) – tauglich zur Beschreibung der Ausgangslage im westlich-kulturellen Kontext. Und im Gegensatz zur *Moderne*, die sich durch ihre *Fortschrittsideologie* grundsätzlicheren Formen der Selbstkritik gegenüber schon fast programmatisch verschlossen hat, kann gerade das *Bewusstsein* um die Unschärfe und die Schwierigkeiten, die der *Postmoderne*-Begriff mit sich bringt, zum vorsichtigen Umgang mit ihm führen, was die Gefahr seiner Ideologisierung tendenziell verringert (sie ist freilich nie gänzlich gebannt).

Die Suche nach einer Klärung und einer schärferen Konturierung des *Postmoderne*-Begriffs führte mich zum Denken des sogenannten *Strukturalismus* resp. des *Poststrukturalismus* (Kap. 2.1).

9 Der Postmoderne-Begriff hat in mehreren Bereichen größere Resonanz und charakteristische Ausformulierungen gefunden (Literaturwissenschaft, Philosophie, Soziologie). Eine umfangreiche Darstellung muss in dieser Arbeit entfallen, für eine gründliche Darstellung der verschiedenen Rezeptionen und Definitionen von „Postmoderne“ vgl. P. V. Zima, *Moderne – Postmoderne*, Tübingen und Basel 1997.

Strukturalismus bezeichnet einen sozial- und humanwissenschaftlichen Denkansatz des 20. Jahrhunderts, der, ausgehend von *Ferdinand de Saussure*, großflächige Systeme in kleinste, sie konstituierende Elemente zerlegt und danach deren Beziehungen und Funktionen zueinander untersucht (z. B. Sprache, kulturelle Bräuche, Volkserzählungen, literarische Texte). Dem *Strukturalismus* eigen ist dabei eine streng *synchrone* Betrachtungsweise (Ebene des vorfindlichen Textes), mit deren Hilfe er die *metaphysischen* Anteile in der traditionell *diachronen* Sicht (Ebene einer „Geschichte“) zu überwinden sucht. Denn das *historische* Bewusstsein *interpretiert* das Vorfindliche als geschlossene, rational determinierte Abfolge und bindet es in den übergeordneten Deuterrahmen einer „Entwicklung“ ein.

Der *strukturalistische* Denkansatz dagegen versucht, ganz auf der Ebene der bloßen *Strukturen* zu bleiben und insbesondere das Verhältnis von Sprache, Denken und Wirklichkeit zu erforschen. Dadurch gewinnt er ein charakteristisches Sprach- und Wirklichkeitsverständnis, das einen neuen Zugang zur klassisch-philosophischen Fragestellung eröffnet.

Es geht dabei im Wesentlichen um die Erkenntnis, dass Wirklichkeit stets *durch Sprache* codiert wird. Nicht nur zu den *Dingen* fehlt uns ein unmittelbarer Bezug (was *Kant* bereits erkannte), sondern auch zum *Denken*. *Ganzheiten* wie „Mensch“, „Welt“ oder „Geschichte“ sind gedankliche *Konstrukte*. Richtet man das Augenmerk auf ihre „Bausteine“, dann findet sich dort immer nur Sprache und nichts anderes. Von der klassisch-philosophischen Beschäftigung mit der Frage nach dem *Sein* verlagert der strukturalistische Denkansatz seine Fragestellung folglich auf den Aufbau und die Organisation des menschlichen *Denkens* in Sprache. Anfänglich existiert dabei die Hoffnung, es ließe sich eines Tages durch eine möglichst umfängliche Analyse kultureller Bräuche und gedanklicher Systeme eine Art *Code* ausfindig machen, der die menschliche Denktätigkeit beim Aufbau von Sprachen und Klassifikationssystemen in grundsätzlicher Weise offenbaren würde.

Es ist *Michel Foucault*, der diese Hoffnung als Erster zerstört, in ihr sogar das ganze Erbe des metaphysischen Denkens wiederfindet: Die stillschweigende Überzeugung, dass Vielfalt stets von einem *Ursprung* abgeleitet werden könne, der Glaube, dass sich Welt und Wissen, Erkennen und Sprechen auf eine letztlich eindeutig erkennbare *Wirklichkeit* beziehen müssten – all dies ist Ausdruck jenes metaphysischen Einheitsprinzips, das schon die Aufklärung (fälschlicherweise) mit ihrer Religionskritik überwunden zu haben meinte. Der *Strukturalismus*, der sich als Weiterentwicklung des modernen Wissenschaftsverständnisses sah, vermochte der Metaphysik also letztlich nicht zu entgehen.

Michel Foucault überführt nun durch eine umfängliche Ent-teleologisierungsarbeit den *strukturalistischen* Denkansatz in einen *poststrukturalistischen* Zustand: Es gibt keine Objektivitäten, keine Einheiten, keine Identitäten – der Anspruch auf sie erweist sich in jedem Fall als „ideologisch“¹⁰. Hinter allen einbindenden Struk-

10 Dieser Begriff braucht nicht *per se* negativ konnotiert zu sein. Er bezeichnet in der vorliegenden Arbeit lediglich einen weltanschaulich beeinflussten geschlossenen Sinnzusammenhang.

turen und verbindlichen Aussagen verbirgt sich letztlich stets nur die Verwaltung, Verteilung und Vermehrung von *Macht*.

Auf der Suche nach zeitgenössischen Deutungen der gegenwärtigen Situation westlicher Gesellschaften bin ich auf die Schriften weiterer *poststrukturalistischer* Denker gestoßen. Ihr ideologiekritisches Hinterfragen christlich-westlich-rationalistischer Denkstrukturen sowie die unterschiedlichen Versuche zu deren planmäßiger Destruktion dürfen wohl als charakteristisch gelten für die *Postmoderne*-Bewegung. *Jean-François Lyotard* und *Jacques Derrida*, die *Foucaults* Ansatz aufnehmen, entwickeln daraus je eigene gedankliche Systeme, in denen sie die Metaphysik bis in ihre strukturellen Bereiche hinein aus dem westlichen Denken zu tilgen beabsichtigen. Eine ausführliche Beschäftigung mit den Ansätzen der drei genannten Autoren würde den Rahmen der vorliegenden Arbeit bei weitem sprengen. Neben zahlreichen eigenen Publikationen reicht die Flut der Sekundärliteratur mittlerweile ins Uferlose. Da das eigentliche Ziel meiner Untersuchung nicht in der Auseinandersetzung mit dem Poststrukturalismus oder dessen Kritik am christlich-abendländischen Denken besteht, habe ich mich darauf beschränkt, die für meine Thematik relevanten Grundanliegen anhand einiger weniger Schriften *exemplarisch* aufzuzeigen. Dies ist möglich, weil die Argumentation in den Veröffentlichungen der genannten Autoren streckenweise redundant verläuft.

Als Einstieg in die Thematik habe ich *Jean-François Lyotards* Ansatz gewählt, da dieser mit seinem expliziten Bezug auf den *Postmoderne*-Begriff einen ersten Blick auf den westlichen Zeitgeist eröffnet (Kap. 2.2). In seinem wohl bekanntesten Buch *Das postmoderne Wissen* (frz. *La condition postmoderne*) ortet *Lyotard* den Ausgangspunkt von Postmoderne in einem „Zerbruch der großen Erzählungen“. Damit meint er jene unhinterfragten Überzeugungen, mit denen jedes gesellschaftliche System die in seinem Kontext geltenden Auffassungen begründet. Von einem „Ende“ solcher Meta-Narrativen, wie *Lyotard* es annimmt, wären Kirchen insofern direkt betroffen, als das Christentum seit dem frühen Mittelalter die westliche(n) Großerzählung(en) mitkonstituiert hat.

Doch *Lyotards* Hypothese lässt sich anzweifeln und damit auch seine Folgerungen. Ich werde aufzuzeigen versuchen, dass der neuere Kapitalismus wesentliche Merkmale einer „Großerzählung“ aufweist, dass *Lyotard* dies im Grunde genommen auch weiß, es aber nicht wahrhaben will. Die marktwirtschaftliche Systematik böte also (wenn dem so ist) die übergeordnete Struktur, durch die sich Werte, Haltungen und Auffassungen heute allgemein verständlich ausdrücken lassen. Wenn diese meine Einschätzung stimmt, scheitern sowohl *Lyotards* Konzept einer „Paralogie der Sprachspiele“¹¹ (in: *Das postmoderne Wissen*) als auch seine Theorie des „Widerstreits“¹² (in: *Der Widerstreit*). Statt eines sich frei entfaltenden Wissenspluralis-

11 Vgl. S. 81, Fußnote 172.

12 J. F. Lyotard, *Der Widerstreit*; *Lyotard* unterscheidet zwei Formen kontroverser Auseinandersetzungen: Den *Rechtsstreit* (*litige*), der durch einen Richter entschieden wird, und den *Widerstreit* (*différend*), der nicht entschieden werden kann, ohne dass einer der beiden Parteien

mus würde eine reine *Marktgesetzlichkeit* über Wahrheit, Bedeutung und Autorität von Auffassungen bestimmen: Angebot und Nachfrage würden einen funktionalen Legitimationsmodus für Ansichten, Aussagen und Lehren schaffen. Dass es im postmodernen Kontext dazu gekommen ist, werde ich zu belegen suchen.

Um eine Verbindung von *Lyotards* theoretischen Überlegungen und der gesellschaftlichen Situation herzustellen, ziehe ich soziologische Arbeiten von *Ulrich Beck* heran, der im Grunde genommen *Lyotards* Ansatz auf die gesellschaftliche Analyse überträgt, dabei jedoch in seiner Untersuchung *Risikogesellschaft* auch die Folgen der kapitalistischen Logik auf die Menschen mitbedenkt und beschreibt (Kap. 2.3). *Becks* Untersuchungen führen zu einem vertieften Einblick in die gesellschaftlichen Folgen der Postmoderne. Er sieht mit der gegenwärtigen Situation ein Ende der stabilen gesellschaftlichen Großgruppen gekommen und sieht den *Einzelnen* als die „*lebensweltliche Reproduktionseinheit des Sozialen*“¹³.

Doch sein Modell einer radikalen gesellschaftlichen Vereinzelung greift zu kurz. Es lassen sich in den westlichen Gesellschaften durchweg noch soziale Kollektive ausmachen. Sie entstehen sogar neu und nicht nur auf Grund von zielgerichteten Initiativen oder konkreten Anliegen, wie *Beck* annehmen möchte. Ein hoher, strukturell verankerter Individualismus ist in westlichen Gesellschaften zwar eine Tatsache, doch führt er nicht zur Auflösung von Gruppen, sondern eher zu ihrer Neubildung. Die neuen Bewegungen ertragen dabei oftmals erhebliche Unterschiedlichkeiten unter ihren Mitgliedern und stabilisieren sich durch ein Grundgefühl affektiver Zugehörigkeit. Für die Individualisierungshypothese dagegen, wie *Beck* sie vertritt, finden sich – fast zwei Jahrzehnte nach der Publikation von *Risikogesellschaft* – kaum Anhaltspunkte. Auch seine Prognose, dass es wohl zu einer „Rückkehr zur Industriegesellschaft“ kommen werde, hat sich so nicht bewahrheitet. Gerade das postmoderne Denken macht deutlich, dass es ein „Zurück“ nicht geben kann. Stattdessen lässt sich feststellen, dass die westlichen Gesellschaften im Paradigma der *Dienstleistung* durchaus neue Wege der Kapitalisierung gefunden haben. Diese betreffen jedoch weniger die Industrien als das Wissen und die Regelung der Zugänge dazu.

Kirchen sind dabei zu Teilnehmenden an einem religiösen *Markt* geworden, dessen Logik und Steuerung sie nicht mehr selbst bestimmen. Die Kunst, als „Kirche“ auf diesem Markt zu überleben, wird darin bestehen, sich seiner Strukturen zu bedienen, ohne sich seine Logik aufzwingen zu lassen. Es geht darum, anhand von Marktmechanismen und ihrer Wirkung auf die Menschen die *Logik des Evangeliums* transparent werden zu lassen. Dies ist die Forderung einer *ersten* von insgesamt *drei Thesen* der vorliegenden Arbeit. Sie lautet, dass Kirchen der Postmoderne lernen müssen, den Markt als strukturelle Ausdrucksmöglichkeit für ihr *Proprium* und ihr

Unrecht zugefügt wird. Allein die Zulassung und sogar die entschiedene Förderung möglichst vieler Aussagen und Ansichten sorgt nach *Lyotard* für eine Art Ausgleichseffekt und – in letzter Konsequenz – zu einer Vermehrung von „Gerechtigkeit“.

13 U. Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, S. 119 (Hervorhebung des Autors).

jeweiliges Profil zu *instrumentalisieren* (Kap. 2.4.7–2.4.8). Sie müssen sich dem Paradoxon stellen, ihre Überzeugungen zu verkaufen ohne sie zu veräußern. Sie müssen neu buchstabieren lernen, was es bedeutet, „in der Welt, aber nicht von dieser Welt“ zu sein¹⁴. Sie müssen ihre Wahrheit auf Bedürfnisse hin konkretisieren und zugleich deutlich machen, weshalb ihr Wahrheitsverständnis nicht auf einer funktionalen Betrachtungsweise basiert und niemals in ihr aufgehen wird. Eine konkrete Vorstellung, wie das vor sich gehen könnte, findet sich anhand einiger Beispiele in Kap. 2.4.

Michel Foucaults Denken, dem ich als Zweites nähere Aufmerksamkeit widme, beschäftigt sich nach anfänglichem Bemühen um eine Art „postmetaphysischer“ Geschichtsschreibung mit der Analyse gesellschaftlicher *Macht* (Kap. 3.1). Unter dem Einfluss von *Nietzsches* Schriften bewegt er sich dabei zunehmend von der Frage nach der *Legitimierung* von Macht hin zu den konkreten Strategien ihrer Verteilung, ihrer Aneignung und Vermehrung. Er entwirft dabei ein rein *synchrones* Gesellschaftsbild.

Gerhard Schulzes kultursoziologische Untersuchung *Die Erlebnisgesellschaft* dagegen weist das Vorhandensein traditioneller und neuer gesellschaftlicher Großgruppen empirisch nach. Der Entwurf lässt freilich auch etwas von der permanenten Versuchung transparent werden, eigene Wertungen in strukturelle Gliederungen einzubauen (Kap. 3.2). Selbst (oder gerade) in „weichen“, scheinbar offenen Kategorien spiegeln sich Anschauungen, Präferenzen und Vorentscheide des Forschenden wider und lassen sich, bei entsprechender Fragestellung, ohne weiteres aufspüren. *Schulzes* Interpretation des von ihm erhobenen Datenmaterials verrät auf der Streckbank einer *poststrukturalistischen* Ideologiekritik hintergründige Überzeugungen und stillschweigende Vor-Urteile. Es sind vielleicht doch nicht so sehr die von den einstigen Klassen und Schichten hergeleiteten, relativ stabilen *Milieus*, in welche sich postmoderne Gesellschaften aufgliedern, sondern *Bewegungen*, die je und je auf Grund gemeinsamer Interessen und konkreter Angebote zusammenfinden. Die Einsicht, dass die Distinktion der verschiedenen *Milieus* nicht mehr nach äußeren Gegebenheiten, sondern nach innenorientierten Motiven erfolgt, kann entweder so interpretiert werden, dass Menschen gleicher gesellschaftlicher Gruppen ähnliche Auffassungen und Präferenzen entwickeln, oder aber dahingehend, dass sie sich auf Grund von bestimmten Ähnlichkeiten oder Übereinstimmungen ihrer Lebensweise gruppieren – mit entsprechenden damit einhergehenden Abgrenzungen.

Der französische Soziologe *Michel Maffesoli* sucht nach Möglichkeiten, vorfindliche gesellschaftliche Gruppierungen ins Zentrum seiner Betrachtung zu rücken, *ohne* sie den traditionellen *Milieus* zuzuordnen. In seinem Buch *Le temps des tribus* legt er einen *neotribalistischen* Entwurf vor und eröffnet damit die Möglichkeit, den *Stamm* als eine angemessene Kategorie in die Untersuchung postmoderner Gesellschaften einzubeziehen und die Gesetzmäßigkeiten seiner

¹⁴ Joh 17,11–15.

Stabilisierung, seines Wachstums und seiner Ausbreitung gewissermaßen „am Objekt“ zu studieren (vgl. Kap. 3.2.6).

Gerade das tribalistische Modell eröffnet in seiner Konkretheit eine spannende Perspektive auf neuere kirchliche Bewegungen: Neu entstehende Kirchen entsprechen oft dem Modell des *Stammes*, dessen Mitglieder eine gemeinsame *existentielle Ästhetik*¹⁵ verbindet (übereinstimmende Gesinnungen, Überzeugungen, Anschauungen). Dass es dabei auch identische Erfahrungen und (mit Gewinn) viele Verknüpfungsmöglichkeiten mit Traditionssträngen der abendländischen Geschichte gibt, versuche ich argumentativ aufzeigen (Kap. 3.3).

Foucaults Kritik an der untergründigen metaphysischen Strukturierung des modernen Geschichtsverständnisses stellt im Zusammenhang mit unserer Fragestellung nicht nur die Einheitlichkeit und Beständigkeit des christlichen Glaubens in Frage („Glaube“ als jene Summe von intersubjektiven Überzeugungen, die den Status verbindlicher Glaubensaussagen erhalten haben), sondern vor allem auch dessen *historische* Legitimierung (die Auffassung des Glaubens als einer kohärenten, sich historisch „entwickelnden“ Bewegung). Die tribalistische Sichtweise eröffnet Möglichkeiten der Kombination von *synchronen* (ästhetischen oder funktionalen) und *diachronen* (historischen) Aspekten bei der Bildung von sozialen Gruppen und bei der Entwicklung ihres Selbstverständnisses.

„Christlicher Glaube“ lässt sich zunächst *strukturell* als ein bestimmtes *Widerfahrnis* resp. als Übernahme einer bestimmten *Grundansicht* aufschlüsseln. Die neutestamentlichen Reich-Gottes-Gleichnisse, die das Bild des Tauschs sowie des Suchens und Findens aufnehmen, eröffnen einen Weg, die Erlösungsstruktur des Evangeliums in die Vorstellungswelt des Marktes zu übersetzen: Die Entdeckung des Gottesreichs führt zu jenem *Tausch*, der Menschen der Totalität des Marktes enthebt (Kap. 3.3.1). Gott als der Unverfügbare begründet auch eine letzte Unverfügbarkeit der Menschen und sichert dadurch ihr Wesen als von Gott Angesprochene und aus der Totalität des Marktes Herausgerufene.¹⁶ Unverfügbarkeit bedeutet aber auch, dass Glaube vielschichtige Formen annehmen wird, und dass er sich nicht mehr exklusiv aus Geschichte und Theologie heraus begründet (Kap. 3.3.2). Er äußert sich faktisch in einer selbstverwirklichenden, einem höheren Zweck dienenden Tätigkeit – einer Art „Gottverwirklichung“ durch den Menschen (Kap. 3.3.3). Die geschichtliche Verankerung scheint verzichtbar geworden zu sein. Um den absehbaren Folgen eines ungeschichtlichen Glaubensverständnisses (z. B. der abgehobenen Arroganz oder kirchlichen Systemblindheit) entgegenzuwirken, wird es nötig sein, Kirchengeschichte neu aufzurollen, und zwar

15 M. Maffesoli, *Le temps des tribus*, S. 201: „L’abri, le refuge comme réalité souterraine, mais non moins souveraine, de toute vie en société. La *puissance* de la socialité répondant, sans forcément s’opposer, au *pouvoir* de la structure économico-sociale. (...) il existe une responsabilité bien plus concrète qui est celle de l’espace vécu, du territoire commun. (...), celle-ci est le fait du petit nombre puisqu’ elle est issue d’une expérience partagée. Ce que je propose d’appeler un *esthétique* existentiel.“ (Hervorhebungen des Autors).

16 Jes 43,1.

in ihrer *Vielgeschichtlichkeit* (Kap. 3.3.4–3.3.5). Das Bekenntnis zu Jesus Christus hat von jeher auf eine Vielzahl von sehr unterschiedlichen Bewegungen identitätsstiftend gewirkt, und dies wird zweifellos auch weiterhin der Fall sein. Diese Vielstimmigkeit gilt es wahrzunehmen und transparent zu machen. Aus ganz unterschiedlichen Betrachtungsperspektiven heraus lassen sich sowohl Differenzen als auch bleibende Inhalte des Christentums geschichtlich herausarbeiten, was zu einem neuen, *reflexiven* Glaubensverständnis führt. *Stämme* ertragen Unterschiede und Verschiedenheiten und können sich dennoch untereinander als zusammengehörig erfahren. Hat sich das Grundgefühl prinzipieller Familiarität einmal eingestellt, überbrückt es eine Vielzahl von Differenzen. Es könnte eine Zeit anbrechen, in der *Ökumene* nicht mehr auf Durchbrüche von oben oder auf den Segen kirchlicher Leitinstanzen warten muss, sondern aus einem Bewusstsein grundsätzlicher Zusammengehörigkeit an der Basis entsteht und sich von ihr her verwirklicht. Postmoderne Formen des christlichen Glaubens könnten also gerade durch ihre Ausdifferenzierung auch ein neues Bewusstsein um eine – alle Differenzen überragende – *Zusammengehörigkeit* entwickeln, ohne zwingend neue Orthodoxien zu schaffen (oder gegen Häresien zu kämpfen). Es käme zu einer Übernahme von theologischer und kirchlicher Verantwortung durch die *Laien*.

Die *zweite* These dieser Arbeit erhebt die Forderung, die *strukturelle und historische Vielstimmigkeit* des christlichen Glaubens aufzuarbeiten (Kap. 3.3.6). Dies kann zum einen durch eine synchrone Übertragung von Glaubensprinzipien in Sprache, Bilder und Erfahrungen der Postmoderne geschehen (z. B. Glaube als Tausch; „Reich Gottes“ als Bereich, von dem aus eine spezifische Reflexion des Markt-Kontextes möglich wird). Es beinhaltet aber auch Prozesse der *Rückführung* christlicher Glaubensauffassungen auf Stränge der kirchengeschichtlichen *Tradition*. Bei diesem Postulat gehe ich von der Auffassung aus, dass es im breiten Strom „des Christentums“ nach zweitausend Jahren permanenter Ausdifferenzierung kaum noch wirklich „Neues unter der Sonne“ gibt, und dass ungezählte Varianten des christlichen Bekenntnisses sich mit Bewegungen innerhalb des Christentums in Verbindung und ins Gespräch bringen lassen.

Die Auseinandersetzung mit *Jacques Derrida* (Kap. 4.1) konfrontiert mit einem Wirklichkeitsverständnis, das so neu nicht ist, wie es auf den ersten Blick den Anschein haben könnte. Neu daran ist lediglich der enge Bezug zur geschriebenen Sprache („Schrift“) und die Radikalität, mit der *Derrida* eine bleibende Differenz zwischen sprachlichen Begriffen und den von ihnen bezeichneten Gegenständen behauptet. Vorläufer des *derridaschen* Differenzdenkens finden sich in der abendländischen Geistesgeschichte seit der Antike. Sie begegnen uns in gnostischen, mystischen oder esoterischen Bewegungen und treten dort mit alternativen Arten des Wissens und des Glaubens aus dem Schatten des traditionellen rationalen Denkens sowie des mit ihm einhergehenden realistischen Wirklichkeitsverständnisses.¹⁷ Die

17 Vgl. dazu die Rekapitulation der Thematik in: U. Eco, *Die Grenzen der Interpretation*, S 59ff.

sogenannte *Hermetik* fasst ab dem 2. Jahrhundert *Wahrheit* und *Sinn* als etwas auf, das der Sprache stets entgleitet und sich der denkerischen Logik hartnäckig entzieht. Diesen Ansatz treibt *Derrida* auf die Spitze mit dem Ziel, die klassische abendländische Gestalt des Denkens radikal zu destruieren und einem neuen Wirklichkeitsverständnis den Weg zu bereiten.

Derridas Denken hat vor allem auch die neueren Sozialwissenschaften geprägt. Unter seinem Einfluss haben viele Forschende begonnen, den *Textbegriff* auf die soziale Wirklichkeit zu übertragen. Jeder kulturell gestaltete Kontext enthält Codierungen, die sich dechiffrieren lassen. *John Fiske*, ein australischer Kultursoziologe, ortet im bewussten Spiel mit der Mehrdeutigkeit sozialer Codes lustvolle Erfahrungen (*pleasure*) emanzipativer Macht. In der bewussten Absetzung der eigenen Interpretation von der vorherrschenden kulturellen Ideologie entdeckt er eine Art *Dekonstruktion*, die der Einzelne als Verweigerung und zugleich als Freiheit erfährt (Kap. 4.2).

Marktanbieter im westlich-kapitalistischen Umfeld sind gezwungen, diesem Bedürfnis nach *missbräuchlicher* Verwendung ihrer Angebote zu entsprechen. Sie tun es durch möglichst mehrdeutig interpretierbare Produkte, die sich als „offene“ Texte ganz unterschiedlich verstehen lassen. So entsteht in der Interdependenz von Anbietern und Kunden die westliche *Popularkultur*, welche sich in TV-Serien, Konsumartikeln, Einkaufszentren etc. *einschreibt* und von der Masse je und je individuell *gelesen* wird.

Es erscheint auf den ersten Blick erstaunlich, dass *Derridas* Überlegungen gerade auch in der neueren *theologischen* Forschung auf reges Interesse gestoßen sind und dort teilweise bereitwillige Aufnahme gefunden haben. Eine Erklärung dafür könnte in der *prophetischen* Tradition des jüdisch-christlichen Glaubens liegen, die sich aus einem grundsätzlichen Misstrauen allen unhinterfragten Hierarchien gegenüber speist. *Derridas* Angriff auf den expliziten Anspruch der Hermeneutik, historische Texte *angemessen* zu verstehen, lässt *Dekonstruktivismus* (als Bloßlegung der ideologischen Konstruktion hinter allen Auslegungen) als eine Art „prophetischen Einspruchs“ erscheinen. Die nicht geringen Konzessionen, welche die moderne Theologie an den Rationalismus zu leisten bereit war (z. B. durch eine „Entmythologisierung“ biblischer Wirklichkeitsauffassungen), die Einsicht, wie leicht sich durch eine „wissenschaftliche“ Exegese Andersdenkende als „unwissenschaftlich“ disqualifizieren lassen, sowie ein Grundgefühl, wieder einmal „über die Bücher gehen“ zu müssen, (ver)föhren TheologInnen zur *Dekonstruktion*.

Gewiss eine der radikalsten und konsequentesten Adaptionen von *Derridas* Denken auf die Theologie legt *Mark C. Taylor* mit seinem Buch *Erring* vor, das im Grunde genommen das klassische theologische Denken abzuschließen beansprucht und ein neues Zeitalter der *A/theology* einleiten will (Kap. 4.3.2). *Taylors* Entwurf vermag jedoch nicht zu überzeugen. Theologie lässt sich nicht einfach durch ihre Umwandlung in eine *A/theology* aus der Sackgasse herausführen, in die der Dekonstruktivismus sie hineinmanövriert. Schon gar nicht auf jene programmatische Weise, wie *Taylor* dies tun will. Bezeichnenderweise hat *Erring* zwar (und

gerade auch unter VertreterInnen nichttheologischer Geisteswissenschaften) einen Achtungserfolg erzielt, jedoch seit seinem Erscheinen 1984 keinerlei Fortsetzung erfahren.

Derrida selbst geht es (mindestens vordergründig) nicht um die Auseinandersetzung mit theologischen Fragen. Wenn überhaupt, will er seinen Ansatz als Fortsetzung einer striktesten Form von negativer Theologie verstanden wissen.

Dennoch eröffnet Dekonstruktion auch neue Möglichkeiten zu theologischen Äußerungen: Es lassen sich „offene“ Texte nämlich in vielen Fällen auch dezidiert „christlich“, d. h. aus einer christlich-interpretativen Warte heraus lesen. „Christliche“ Lesarten suchen z. B. nach Mustern von *Erwählung*, *Vergebung* und *Erlösung* in populären Texten. Sie verwenden Vorfindliches zum Aufzeigen christlich-spiritueller Wahrheiten, der Logik des Herzens und des Glaubens. „Christliche Interpretation“ erweist sich in vielem als eine besondere Art, Begebenheiten, Widerfahrnisse und Situationen aufzufassen. Es entsteht ein interpretativer, narrativer Diskurs, der in seinem Kern „theologische Auslegung“ ist. Er erzählt und deutet, schafft Zusammenhänge und Verbindungen zwischen unterschiedlichen Texten, die ohne diese spezifische Art der Lektüre nicht bestünden resp. nicht gesehen würden (Kap. 4.3.5). Solche Auslegung darf auch (und bewusst) an den offensichtlichen oder vermuteten Aussageintentionen *des Autors* vorbei- oder über diese hinausgehen. Sie will zeigen, welche Aussagen und Inhalte sich unter einer *christlichen Leseperspektive* im Text einfinden. Sie lädt ein, christliche Wahrheit entlang der Linien und Lücken offener Texte zu entdecken und nachzuzeichnen. Dass eine solche Auslegepraxis nicht mit programmatischem Ernst anzugehen ist, sondern ergiebiger und glaubwürdiger als kreativ-spielerisches Projekt betrieben wird, macht die Auseinandersetzung mit einer Auslegung von Joh 4,1–42 durch den amerikanischen Theologen *Stephen D. Moore* deutlich (Kap. 4.3.3). Die Starrheit und Voraussagbarkeit seiner Auslegung führt uns zu einer prinzipiellen Unterscheidung von *dekonstruktivistischer* und *dekonstruktiver* Lektüre. Erstere führt die Dekonstruktion rigoros durch, so dass die Texte fast monoton die philosophischen Überzeugungen des Dekonstruktivismus wiederholen. Letztere dagegen eröffnet mannigfaltige Möglichkeiten der kreativen und spannenden Re-Lektüre biblischer Texte.

Diese Beobachtungen und Überlegungen führen zur *dritten* These dieser Arbeit, welche die Aufgabe postmoderner Theologien in einem zweifachen Bemühen sieht: Statt, wie in der Moderne, biblische Texte durch eine vermeintlich neutrale wissenschaftlich-atheistische Methodik „recht“ auslegen zu wollen, könnte gerade durch Dekonstruktion möglichst viel von der Vielfalt und dem inneren Reichtum der Bibel zutage treten (Kap. 4.3.7). Dabei lässt sich solche Lektüre durchaus vor Beliebigkeit schützen, etwa durch die Ausarbeitung und Ausdifferenzierung von sogenannten *christlichen Codes*. Mit diesen Codes, die durch systematische Reflexion christlicher Glaubensauffassungen zustande kommen, lassen sich dann wiederum profane Texte „christlich“ lesen. Das christliche Zeugnis würde also wesentlich in einer spezifischen Art bestehen, Vorkommnisse, Lebenslagen, Situationen von der Botschaft des Evangeliums her auf Gott hin zu deuten.

Die bis dahin angestellten Gedanken, insbesondere aber die Auffassung von Theologie als *Wahrnehmungs-* und *Deute-Arbeit* von Umständen und Ereignissen, führen uns zur *Wahrheitsfrage* resp. zur grundsätzlichen Frage nach dem Wesen und dem Wirklichkeitsbezug von Denk- und Glaubenssystemen.

- Kommt in christlich-theologischen Entwürfen tatsächlich (göttliche) Wahrheit zum Ausdruck, oder handelt es sich dabei um reine Interpretamente, um gedankliche *Konstrukte*, die eine bestimmte Art von Wirklichkeit vielleicht erst *hervorbringen*?
- Stellt sich am Ende gar heraus, dass man der Komplexität des Problems durch ein simples *Entweder-oder*-Denken gar nicht gerecht zu werden vermag?

Weil diese Frage in ihren Grundzügen geklärt werden muss (jedenfalls so weit sie ein *theologisches* Selbstverständnis betrifft), schien es mir notwendig, in Kapitel 5 das Verhältnis zwischen einem postmodernen, *konstruktivistischen* Wirklichkeitsverständnis und einem modernen, *realistischen* zu untersuchen und die wichtigsten Unterschiede darzulegen (Kap. 5.1). Der mittelalterliche christliche Wahrheitsbegriff basiert auf einem *ontologischen* Denk- und Sprachverständnis (d. h. auf der Auffassung, dass sich Wirklichkeit durch Denken genuin erfassen und durch Sprache adäquat ausdrücken lasse). Er verträgt sich nur sehr beschränkt mit einer konstruktivistischen Wirklichkeitsauffassung, insbesondere dann nicht, wenn diese das Denken und die Sprache so sehr ins Zentrum stellt, dass der Mensch gewissermaßen zum alleinigen Schöpfer seiner Welt, seines Glaubens und seines Gottes wird. Wir werden zunächst den gedanklichen und historischen Anfahrtsweg zum Konstruktivismus anhand einiger Stationen kurz nachzeichnen (Kap. 5.1.1–5.1.5) und dann, anhand der Arbeiten von *Paul Watzlawick*, die Argumentation des Konstruktivismus exemplarisch aufzeigen (Kap. 5.2.1–5.2.2). Insbesondere wird es darum gehen, den blinden Fleck im konstruktivistischen Denken offen zu legen und die Ausschließlichkeit der Alternative „*Realismus oder Konstruktivismus*“ aufzubrechen. Statt eines exklusiven *Entweder-oder* spricht viel dafür, die Frage nach der Wirklichkeit als im Letzten *unbeantwortbar* anzunehmen und realistische wie konstruktivistische Einsichten dort fruchtbar werden zu lassen, wo sie sich als dienlich erweisen, z. B. Konstruktivismus in der pädagogischen Arbeit. Es ist m. E. die letzte Konsequenz aus dem konstruktivistischen Denkansatz, diesen selbst als ein gedankliches Konstrukt aufzufassen und eben dadurch die *Möglichkeit* realistischer Wirklichkeitserkenntnis offen zu halten.

Ein Lernen, das als Konstruktionsprozess aufgefasst wird, als Vorgang also, der letztlich der „Selbstkonstruktion eines autonomen Subjekts“¹⁸ dient, eröffnet ein weites Feld für neue pädagogische Denkansätze. Sie überwinden das moderne

18 Vgl. M. Baumann, *Bibeldidaktik als Konstruktion eines autonomen Subjekts*, in: G. Lämmermann, et al. (Hg.) *Bibeldidaktik in der Postmoderne. Klaus Wegenast zum 70. Geburtstag*, S. 37.

Lehrziel einer „erfolgreichen Stoffvermittlung“ und die nachaufklärerische „Kind-Königs-Ideologie“¹⁹ und konzentrieren sich darauf, ein Lernumfeld zu schaffen, das anregt zum Auswählen, Verarbeiten und Integrieren von neuem Wissen. In der Begrifflichkeit von *Martin Bubers* dialogischem Ansatz lässt sich dieses Ziel so ausdrücken, dass es je zu einer *dialogischen* Beziehung zwischen dem Lernenden, der Lehrperson und den Lerngegenständen kommen muss. Dieser *Ich-Du*-Zugang zum Stoff, der durch eine *Ich-Du*-Begegnung mit der Lehrperson möglich wird, erlaubt es dem Lernenden, eigenständige Objektivierungen (*Ich-Es*) vorzunehmen und sich durch diese eigene Auswahl und Verarbeitung des Wissens selbst zu konstituieren resp. zu konstruieren.

Buber hält meiner Meinung nach eine passable Lösung für die Problematik von Wahrnehmung und Wirklichkeit bereit, indem er realistische und konstruktivistische Auffassungen als *zwei verschiedene Zugänge* zur Wirklichkeit beschreibt: Die dialogische Begegnung hat es mit der „wirklichen“ Wirklichkeit zu tun, die anschließende Reflexion dagegen mit gedanklichen Konstrukten (vgl. Kap. 5.3.3). Im Bewusstsein dieser Doppelgestalt menschlicher Wahrnehmung lässt sich – gerade auch im wissenschaftlichen Arbeiten oder bei der Beschäftigung mit theoretischen Lehren – die *Ich-Du*-Relation fördern und wiedergewinnen, die im objektivierenden Denken über weite Strecken verloren geht. Die Ebene des *Unmittelbaren* kommt erneut ins Spiel und kann zu jenen überraschenden Einsichten führen, die durch das Denken in gedanklichen Systemen tendenziell verhindert und verbaut werden. Was neuere epistemologische und wissenschaftstheoretische Entwürfe *methodisch* oder *ethisch* einfordern, nämlich eine *Außensicht* auf das eigene Denken und Forschen zu entwickeln, lässt sich in Wirklichkeit *spielerisch* entdecken.

Dieses spielerische Element tut auch in der christlichen und kirchlichen Bildungsarbeit Not. Ein unbefangener Zugang zu den theologisch-dogmatischen Konstrukten, ihre *Dekonstruktion* und *Rekonstruktion* kann dazu führen, dass Menschen sich unvermittelt im *Inneren* jener Denksysteme wiederfinden, die sie zuvor zerlegt und wieder zusammengesetzt haben (Kap. 5.3.5). Im kritisch-analytischen Durchleuchten und im anschließenden Rekonstruktionsprozess nehmen Menschen teil an christlichen Glaubensüberzeugungen und werden mitunter selbst Teil davon. Die Unverfügbarkeit dieses Vorgangs lässt sich mit dem Begriff der *Offenbarung* meiner Meinung nach adäquat beschreiben und dürfte wesentlich mit dem Offenbarungsverständnis der dialektischen Theologie korrespondieren. „Offenbarung“ meint die Erfahrung eines Eingenommen-Werdens, einer „Innerung“ in das vielgestaltige und plural ausgeformte Konstrukt „des“ christlichen Glaubens. In der Unterscheidung von *Innensicht* und *Außensicht* bezüglich religiöser Aussagen und Überzeugungen sehe ich die gedankliche Grundlage für ein postmodernes Glaubensverständnis. Es evoziert für das Christentum den dialogischen Austausch

19 D. h. jenen Ansatz, der in Anlehnung an Rousseaus *Emile* von der Überzeugung ausgeht, dass das Kind die Lerngegenstände selbst zu bestimmen und die Lehrperson sich nach dem Lernenden zu richten habe.

über den biblischen Gott und über christliche Überzeugungen, es fördert die Auseinandersetzung mit dem Glauben und ermöglicht den Einlass in seine Wirklichkeit. Zu diesem Dialog werden Kirchen nicht dadurch finden, dass sie sich pluralistisch öffnen, sondern dadurch, dass sie neue Zugänge ins *Innere* des christlichen Glaubens erschließen.

Dazu taugen idealerweise kleinere *kirchliche* Gruppen, in denen eine Art „Laborsituation“ des Glaubens entstehen kann. Menschen müssen Möglichkeiten bekommen, „Kirche im Vollzug“ zu erfahren, um sich mit Kirche auseinanderzusetzen – gemeinschaftlich, prozesshaft und praktisch. Solche „Kirchenlaboratorien“ müssten zum einen *eigenständig* funktionieren, d. h. nicht einfach zum Mitgliederwerbungsprogramm einer kirchlichen Organisation gehören; sie müssten zum anderen zeitlich klar *abgegrenzt* sein, um der Prozesshaftigkeit ihres Anliegens einen entsprechenden Ausdruck zu verleihen. Schließlich wären Kontakte zu *bestehenden Kirchen* zu schaffen, falls in der „Laborsituation“ bei Einzelnen ein Bedürfnis nach beständiger und bleibender kirchlicher Gemeinschaft entsteht. Um angesichts solcher Forderungen nicht im Unkonkreten zu verbleiben, habe ich im hier vorliegenden Entwurf die Idee einer *Kirche als Projekt* entwickelt (vgl. Kap. 6). Sie beansprucht, postmoderne Lebensgefühle und Glaubensverständnisse aufzunehmen und sie kirchlich zu situieren.

Viele neue kirchliche Konzepte sind in den letzten Jahren entstanden: auf Kasualien und religiöse Bildung ausgerichtete „Kirche bei Gelegenheit“ (*Michael Nüchtern*), Kirche als ästhetisch-kulturelle Darbietung (*Albrecht Grözinger*), Kirche als Hausgemeinde (*Wolfgang Simson*) etc. Mit meiner mehrheitlich kritischen Analyse will ich sie nicht allesamt als unangemessen oder undurchführbar deklassieren – ebenso wenig, wie ich meinen eigenen Vorschlag als den einzig gangbaren Weg für die Kirchen erachte. Es ist wohl schon so, wie *Hans Küng* schreibt, dass sich im Bereich der Kirche unterschiedliche *Paradigmata*²⁰ nicht in jenem strikten Sinne ausschließen, wie es in den Naturwissenschaften der Fall ist.²¹ Doch lohnt es sich, erkennbare oder absehbare Schwachstellen in bestehenden und neuen ekklesiologischen Entwürfen klar zu benennen. Darüber hinaus ist es gewiss erlaubt, dem heutigen Bestand kirchlicher Modelle ein weiteres beizufügen. So will der vorliegende Entwurf zur experimentellen Freiheit in der Suche nach gelebter christlicher Frömmigkeit im postmodernen Kontext anregen. Dass diese Freiheit nicht zur Abschottung von bestehenden Kirchen führt, ist ein wesentliches Anliegen von „Projektkirche“ und könnte eine ihrer entscheidenden Stärken werden. Sie ermöglicht gleichzeitig Erneuerungsprozesse für traditionelle Kirchen wie auch „Re-Traditionalisierungsprozesse“ für postmoderne Zeitgenossen.

20 Zum Paradigmen-Begriff vgl. die Darlegung von T. S. Kuhns Denkansatz in Kap. 5.1.3.

21 H. Küng, *Projekt Weltethos*, S. 157: „Denn anders als in der Naturwissenschaft, wo das alte Paradigma (etwa das des Ptolemäus) durch das neue (das Kopernikanische) abgelöst wurde, kann im Bereich der Religion das neue (das reformatorische oder das moderne) neben dem alten (dem altkirchlichen oder dem mittelalterlichen) fortbestehen.“

Meine *Konkretion* der vorangehenden Einsichten und Hypothesen erfolgt nur in groben Zügen. „Projektkirche“ soll kein ausgereiftes Konzept, wohl aber eine Art „Nagelprobe“ für die vorliegende Arbeit und ihre gedanklichen Ergebnisse sein. Sie nimmt wesentliche Punkte meiner Untersuchung auf und integriert sie in ein mögliches Gesamt. In solcher Konkretion stellt „Projektkirche“ ein „Angebot“ dar, durch welches christlicher Glaube „populartheologisch“ ausdifferenziert und zugleich zeugnishaft-diakonisch erprobt werden kann. Die Umsetzung und Durchführung meines Entwurfs lässt meine Beobachtungen und Folgerungen überprüfbar werden und bietet ein Mittel zur *Kritisierbarkeit* meiner Analyse und der daraus gezogenen Schlüsse, wie sie *Karl Popper* für geisteswissenschaftliche Theorien gefordert hat.²²

Es wird daneben gewiss weitere und auch gänzlich andere Formen von postmodernen Kirchen geben, insofern erhebt der hier vorgelegte Entwurf keineswegs Anspruch auf Exklusivität. In allen Möglichkeiten, wie Kirche in den westlichen Gesellschaften künftig aussehen könnte, scheint mir „Kirche als Projekt“ allerdings eine naheliegende und praktikable Variante zu sein: Sie stellt eine lokale Initiative nach übergeordnetem Grundmuster dar und schafft Gruppierungen, die mit Hilfe methodischer Anleitungen eine eigenständige Lektüre der alten Glaubenszeugnisse praktizieren.

Dabei wird die wissenschaftliche Theologie nicht ausgegrenzt. Sie ist gefordert, ihren Teil zu solchen Auseinandersetzungen beizutragen – einerseits in Form von Anregungen, Anleitungen und Hintergrundinformationen, andererseits durch die Sammlung und Auswertung neu entstehender Text- und Glaubensauslegungen. So könnte ein prozessuales Miteinander entstehen, bei dem sich (z. B. via neue Kommunikationskanäle wie das Internet) die theologische Reflexion und die kirchliche Praxis neu miteinander zu verbinden beginnen. „Projektkirchen“ werden Auslegegemeinschaften sein, deren spezifische Re-Lektüren biblischer und kirchlicher Texte das *Amen* eines Kollektivs erfordern. In solchen postmodernen christlichen Kleingruppen könnte ganz unauffällig die Einsamkeit der modernen wissenschaftlichen Auslegung, die Spezialisierung des theologischen Diskurses sowie die schleichende Entgleitung der Theologie aus dem kirchlichen Leben überwunden werden.

Die vorliegende Arbeit enthält keine ausformulierte Theologie und keine Ekklesiologie „der Postmoderne“. Es werden Fakten sortiert, eine Ausgangslage wird analysiert, ein Feld abgesteckt für eine Neuformulierung von Kirche und Theologie unter der Voraussetzung einer spezifischen „postmodernen“ Instabilität. Mit meinen Ausführungen will ich zu kirchlichen Lernprozessen anregen, in denen die Erkenntnisse der theologischen Forschung nicht passiv rezipiert, sondern engagiert aufgenommen und eigenständig verarbeitet resp. weiterentwickelt werden. Denn ich bin überzeugt, dass es künftig weniger die Universitäten und Fakultäten sein werden, in denen sich kirchliche Theologie ausformuliert und aktualisiert, als die Kirchen, *Stämme*, Lese- und Lebensgemeinschaften, die der Fachtheologie ihre

22 Mehr dazu und zu Poppers Denken vgl. Kap. 5.1.2.

Aufgaben stellen. In der Mitte von Zeichenlesern und Zeichensetzern wird theologisches Wissen nachvollzogen, auf seine Tauglichkeit hin geprüft und angewandt. Es wird der wissenschaftlichen Theologie wohl anstehen, solche Initiativen nicht einfach als Trivialien zu behandeln oder sie allenfalls kritisch belehren zu wollen, sondern sie hörend, dienend und herausfordernd zu begleiten.

Die moderne Theologie hat in den vergangenen zweihundert Jahren die historischen Dokumente des Glaubens nach wissenschaftlichen Standards analysiert und unter einer modernen Fragestellung umfänglich aufgearbeitet. Diese Aufgabe war wichtig und richtig; sie darf im Wesentlichen als abgeschlossen gelten. Heute stehen wir vor einem neuen Kapitel des theologischen Fragens und Forschens, das eben erst begonnen hat. Es führt von den klaren Erkenntnissen und Aussagen zur Vielschichtigkeit der Bilder und der Texte *zurück*. Es verlagert sich von der Belehrung hin zu konstruktiven gegenseitigen Lern-/Lehr-Prozessen. Primäres methodisches Instrument postmoderner christlicher Theologie wird eine zeitgemäße und *kirchliche Religionspädagogik* sein.

Das Ziel der vorliegenden Arbeit ist klar. Und es ist klar begrenzt: Es besteht im Versuch, eine kulturelle Befindlichkeit zu beschreiben, diese auf die theologische Fragestellung hin anzuwenden und einige Möglichkeiten der Verknüpfung mit Geschichte und Tradition zu skizzieren. In der Praxis werden sich daraus neue Möglichkeiten für christliche Kirchen, Glaubensverständnisse und Theologien ergeben. Ich hoffe, mit meinem Entwurf Anreize für ein vertieftes Weiterdenken der Problematik und für die Weiterentwicklung möglicher Lösungen geschaffen zu haben.

Die Einbettung von „Kirche“ in den Strom postmoderner Spiritualität, die Möglichkeit einer Re-Traditionalisierung des Glaubens sowie die Rückkehr des theologischen Denkens ins kirchliche Leben scheinen mir auf jeden Fall eine verheißungsvolle Perspektive dafür zu sein.

Meinen herzlichen Dank möchte ich an dieser Stelle Prof. Dr. Maurice Baumann für seine wohlwollende und förderliche Begleitung im Entstehungsprozess dieser Arbeit aussprechen. Ebenfalls zu aufrichtiger Dankbarkeit verpflichtet bin ich meinem Freund und Kollegen Pfr. Christian Zurschmiede, der mir zu vielen weiterführenden Gedanken und Impulsen verholfen hat. Meine Frau Doris sowie weitere Freunde und Bekannte haben mich im Lauf der Jahre immer wieder in meinem Anliegen bestärkt, mich ermutigt und mein Schreiben mit Wohlwollen und kritischem Interesse begleitet. Auch ihnen sei herzlich dafür gedankt! Mein Dank gilt im weiteren der UniBern Forschungsstiftung sowie der reformierten Kirche Bern, Jura, Solothurn, die mit großzügigen Druckkostenzuschüssen die Publikation der vorliegenden Untersuchung erleichtert haben. Herrn Florian Specker danke ich herzlich fürs Lektorat.

Rohrbach, im Herbst 2005, Alex Kurz