

Postmoderne Religiositäten

Herausforderung für Pastoral und Theologie

Maria Widl

Von „Postmoderne“ ist heute fast in jedem Aufsatz oder Zeitungsartikel gleich im ersten Absatz die Rede, und dort immer zusammen mit dem Wort „Beliebigkeit“. Damit meint man, das Thema der Postmoderne schon ausreichend im Blick zu haben. Ich möchte Ihnen zuerst zeigen, dass dieser Begriff etwas Konkretes und Differenziertes bedeuten kann. Es geht mir also darum, qualifiziert von „Postmoderne“ zu sprechen. Mein Fach ist die Pastoraltheologie. Deshalb werde ich den Fokus darauf richten, wo man Postmoderne konkret erleben kann, was Postmoderne als konkrete kirchliche Erscheinungsform bedeutet, und nicht bloß als philosophisches Konstrukt oder ein wie immer gearteter soziologischer oder sonstiger Versuch, sich mit der heutigen Zeit zu beschäftigen.

In einem nächsten Schritt will ich mit Ihnen darüber nachdenken, was postmoderne Religiosität konkret ist, und wie man diese postmoderne Religiosität beschreiben kann. Dabei wird sich zeigen, dass postmoderne Religiosität nicht nach herkömmlichen Prinzipien beschreibbar ist. Wir haben es mit einer ganz eigenen Logik der Religiosität zu tun.

Schließlich ist zu fragen, was sich damit an neuen Prioritäten, an neuen Herausforderungen, an neuen Perspektiven zeigt. Sie erscheinen derart neu und anders, dass wir anfangen müssen, sie erst wahr und ernst zu nehmen, bevor wir uns ihrer Logik so nähern können, dass wir als Kirche damit konstruktiv und nicht nur defensiv umgehen können.

Zum Begriff der Postmoderne¹

Was also ist „Postmoderne“? Man muss als erstes feststellen, dass es kein Begriff ist, den die Kirche erfunden hätte, er kommt ursprünglich aus der Architekturdebatte. Er geht auf die Beobachtung zurück, dass es seit einiger Zeit eine Architekturentwicklung gibt, die sich von der Logik der Moderne in gewisser Hinsicht distanziert. Nach dieser Logik waren funktionale oder angeblich funktionale Zweckbauten zu bauen. Die Postmoderne in der Architektur hat eine völlig andere Ästhetik entwickelt, ja, sie hat angefangen, sich wieder neu zur Ästhetik zu bekennen, und hat diese Ästhetik durch eine sehr lustbetonte Mischung von Zitaten und Anleihen aus ganz verschiedenen Stilen zustande gebracht. Die bunte Mischung aus verschiedenen Stilelementen hat man in der Architekturdebatte als postmodernen Baustil bezeichnet.

Es hat dann sehr lange gedauert, bis dieser Postmodernebegriff, eher durch Zufall, in die philosophische Debatte gelangt ist. Durch Zufall deswegen, weil die Universität Quebec in Kanada den französischen Philosophen Jean-François Lyotard darum gebeten hat, anlässlich eines Universitätsjubiläums etwas Grundsätzliches über die heutige Zeit zu sagen. In diesem Zufallsprodukt einer Feierstunde hat er, weil ihm der Begriff gerade untergekommen war, von

Dr. habil. Maria Widl, Privatdozentin und Wissenschaftliche Leiterin des Pastoraltheologischen Instituts der Pfallotter, Friedberg

„Postmoderne“ gesprochen, und den Begriff konnotiert mit Informationsgesellschaft, Hypertechnisierung und vielem mehr, also gar nicht so, wie man den Begriff heute verwenden würde.

Der Begriff ist dann von Jürgen Habermas² aufgegriffen worden. In seiner Dankesrede zur Verleihung des Adorno-Preises hat er die „Postmoderne“ als sinnlosen Begriff bezeichnet, da es nach der Moderne nichts geben könne; aller Fortschritt sei ja Teil der Moderne. Die „Postmoderne“ sei also entweder bloß die Moderne oder ein Rückschritt hinter sie zurück: als Neoromantik etwa. Lyotard sah sich dadurch herausgefordert, den Begriff systematisch philosophisch anzugehen. Das daraufhin entstandene Werk heißt „Le Différend“ – auf deutsch „Der Widerstreit“³; es ist letztlich das einzige explizite, zudem selten gelesene Grundlagenwerk zum philosophischen Begriff des Postmodernen geblieben.

In der Theologie wurde der Begriff zwar zeitweilig inflationär, jedoch wenig qualifiziert gebraucht. Im Mai 1983 hat ein groß angelegtes Internationales Ökumenisches Symposium an der Universität Tübingen die Postmoderne Debatte im Kontext des Paradigmenwechsels⁴ Thema aufgegriffen.⁵ Es ist singular geblieben. Man kann mit der Postmoderne wohl nicht sehr viel anfangen; ich würde vermuten, weil die moderne Theologie dominant ist; und aus einer modernen Perspektive ist die Postmoderne nicht Besonderes, sondern nur etwas Beliebiges. Warum? Weil – und das ist nun die These, die ich verfolgen möchte – die Postmoderne einen Paradigmenwechsel darstellt.

Nun ist die Konsequenz eines Paradigmenwechsels immer, dass diejenigen, die ihn vollziehen, sich von denen, die ihn nicht vollzogen haben, immer missverstanden fühlen, und diejenigen, die

ihn nicht vollzogen haben, den Paradigmenwechsel nicht als Paradigmenwechsel, sondern als etwas Unverständliches wahrnehmen, das in ihren Augen keine Logik hat.¹ Das ist die Schwierigkeit des Umgangs mit der Postmoderne. Damit erklärt sich vielleicht auch, warum es nach wie vor eine gewissen Avantgarde vorbehalten ist, sich qualitativ mit dieser Sache beschäftigen zu wollen. In der spärlichen Debatte bzw. Zitation des Begriffs im Kontext des Theologischen, kann man drei Varianten des Verständnisses von Postmoderne unterscheiden:

- Die soziologische Beschreibung, wie sie Karl Gabriel² versucht hat. Er verwendet den Postmodernebegriff unpräzise für Bezeichnung der gegenwärtigen Phase der Moderne, ohne Bezug zur theoretischen Debatte, und schreibt daher auch „Post-Intemete“.
- Der philosophische Diskurs, der im Rahmen des Dekonstruktivismus stattgefunden hat, und der mit dem Namen von Jean-François Lyotard verbunden ist. Allerdings scheint dieser Diskurs schon wieder „out“ zu sein, weil der Dekonstruktivismus im philosophischen Diskurs nicht mehr die vorderste Front darstellt.
- Schließlich der Ansatzpunkt, mit dem ich am meisten weiterarbeite³, weil er zur Beschreibung der kirchlichen Situation hoch aufschlussreich ist: Ein Deutungsmusterkonzept, das Rudolf Englt, Religionspädagoge in Essen, in seiner Habilitationsschrift über die kirchliche Erziehungsinstitution herangezogen hat, in expliziter Aufnahme des Ansatzes von Lyotard.⁴ Er geht davon aus, dass wir heute eine Verfielung der kirchlichen Situation beobachten. Und damit komme ich schon zu dem, was Postmoderne qualitativ bedeutet: Typisch für die heutige Zeit ist, dass wir mehrere Deutungsmuster beobachten haben. Es kommt zu einer neuen Art und Qualität der Vielfalt.

Kennzeichen postmodernen Lebens

Vielfalt ist unter den Voraussetzungen der sogenannten Postmoderne nicht mehr das, was man als „bunt“ bezeichnen kann, also etwas, was sich in der Einheit als bunte Vielheit zeigt. Das ist ein Phänomen der Moderne, das wir durchaus auch im kirchlichen Kontext genießen: eine Einheit, die wir wahrnehmen können, und innerhalb deren gibt es eine bunte Vielfalt. Typisch für die Postmoderne ist aber, dass diese Vielfalt anfangs, als etwas Fremdes zu erscheinen, das man vom Eigenen abzugrenzen sucht. Man muss das Eigene im Verhältnis zum Fremden neu definieren. Diese Spannung zwischen Eigenem und Fremdem wird in der Postmoderne deshalb wichtig, weil die Vielfalt in der Postmoderne heterogen wird. Vielfalt ist nicht mehr bunt und angenehm, sondern ist das Fremde und Anstößige, sie ist die Vielfalt dessen, was man nicht mehr einholen bzw. bringen kann. Vielfalt entwickelt plötzlich eine Eigendynamik, und Einheit stellt keine Voraussetzung mehr dar, sondern wird zur Anstrengung. Das stellen wir sich im kirchlichen Kontext schon seit geraumer Zeit fest, zumindest, seit wir sehen, dass wir ununterbrochen in Kirchenkonflikten leben. Der prominenteste Kirchenkonflikt spielt sich zwischen moderner Gemeindekirchlichkeit und traditionellen Katholiken ab, die genau diese moderne Kirchlichkeit für nicht mehr christlich halten. Da zeigt sich eine Vielfalt des katholischen Verständnisses, die als anstößig und mißsam empfunden wird. Diese Auseinandersetzung geht so tief, dass manche sagen, wir hätten längst eine Kirchenspaltung. Die Frage nach

dem Zueinander von Eigenem und Fremdem kann, wie sich schon an diesem Beispiel zeigt, nicht nur akademisch diskutieren werden, weil sie vielfach existenziell betrifft. Unter der Voraussetzung, dass Vielfalt heterogen wird, stellt sich auch die Wahrheitsfrage ganz neu. Wahrheit lässt sich nicht mehr als das Eine denken. Wahrheit wird aber nicht beliebig, sondern wird mit der Heterogenität der

Um zu wissen, wer er ist, braucht der Mensch eine Religion, weil er sich nur aus sich selbst nicht begründen kann.

Vielfalt perspektivisch – was aus moderner Warte nicht leicht zu erkennen ist. Die Postmoderne entdeckt, dass es die eine Wahrheit bloß als transzendente Wahrheit gibt, als metaphysisches Konstrukt oder als den Glauben an Gott, der die eine ganze Wahrheit ist. Dass menschlicher Zugang zur Wahrheit immer relativ ist, hat die Postmoderne schon erkannt, indem sie den Zusammenhang von Erkenntnis und Interesse debattiert hat. Die Postmoderne geht aber noch einen Schritt radikaler voran und sagt: Wahrheit gibt es nur in Perspektive, und erst, wenn wir anfangen, das zu akzeptieren, kommen wir zu mehr Gerechtigkeit. Denn der Wahrheitsbegriff, der von der einen einheitlichen Wahrheit ausgeht, ist letztlich bloß ein Dominanzverhalten. Wer die Macht hat, bestimmt die Kriterien der Wahrheit. Ein postmodernes Wahrheitsverständnis bedeutet nicht Beliebigkeit, denn man kann die verschiedenen Blickwinkel unterscheiden. Es bedeutet aber, dass sich Wahrheit dadurch besser erschließt, dass man versucht, im Dialog herauszufinden, wo eine Perspektive in die andere übergeht oder Perspektiven einander widersprechen, was sich zwangsläufig aus der Heterogenität ergibt, die dahintersteht. Über die Fahrt nach der Relativität der Wahrheit hinaus wird gerade in der philosophischen Postmoderne debattiert sichtbar, dass die Postmoderne hoch religionsinteressiert ist. Und ich setze aus soziologischer Sicht hinzu: nicht nur religionsinteressiert, sondern religionsproduktiv. Die Postmoderne thematisiert Religion ganz massiv – im Gegensatz zur Moderne hier in Europa, die durch und durch von Säkularität geprägt war. Dies hat der Postmoderne den Vorwurf eingetragen, sie sei eine Art Neoromantik, ein Rückfall hinter die Aufklärung; sie vernystifiziere die Welt wieder. Interessant ist, dass die postmoderne Religiosität bei einem Philosophen, Wolfgang Iser, in den Blick kommt, der absolut kein Interesse daran hat, das Thema kirchlich oder christlich zu kommentieren. Nach Iser gehört es zum Wesen der Postmoderne, „von jedem Punkt aus mit wenigen Schritten in Zonen des Unfasslichen zu führen“.⁵ Das heißt, das Sacrum ist dem Profanum so unterlegt, dass man am Profanum nicht weit „kratzen“ muss, um mit ihm Sacrum zu landen. Ein ganz neuer Zugang der Postmoderne, der für Kirche nicht unbedeutend ist.

Formen postmoderner Religiosität

Wie sieht aber nun postmoderne Religiosität genau aus? Es handelt sich dabei um ein vielfach wahrnehmbares Phänomen, an dem deutlich wird, dass Postmoderne keine reine Metapher ist, sondern dass eine Realität dahinter steht. Ich möchte drei Ausformungen des Phänomens vorstellen, um sichtbar zu machen, wie sich postmoderne Reli-

giosität bei uns zeigt. Postmoderne Religiosität ist als Strukturprinzip wahrnehmbar. Besonders deutlich wird dies nach meiner Auffassung in den sogenannten neuen geistlichen Bewegungen, den laikalen „movimenti“.⁶ Diese Bewegungen sind hoch erfolgreich unter jungen Leuten, und zwar gerade zu einem Zeitpunkt, zu dem Pfarrgemeinden das Desinteresse der Jugend an Kirche beklagen. Gerade die movimenti sind nun auf eine Art und Weise explizit Kirche, dass es modernen Zeitgenossen schon unheimlich wird. Was fasziniert Jugendliche an diesen Bewegungen? Es sind nicht die Inhalte, die so traditional erscheinen, dass man vermuten würde, sie stammten von gestern oder sogar von vorgestern. Was fasziniert, ist ihre Gestalt, ihre Struktur, die sich von der modernen Gemeindegkirche unterscheidet. Gerade deren modernen Strukturen sind es, was viele junge nicht interessiert. Attraktiv an den Bewegungen sind ihre postmodernen Strukturen. Viele dieser Bewegungen können die jungen Leute aber bloß auf einige Jahre binden, weil irgendwann einmal der Punkt kommt, an dem sie merken, dass die inhaltlichen Inhalte ihrer Lebensselbstverständnisse nicht entsprechen. Es ist demnach nicht die Bewegung sich, sondern die Strukturform der Bewegung, die bestimmte Arten von Bewegungen interessant macht.

An den movimenti ist also eine ganz explizit kirchliche Variante von postmoderner Religiosität zu beobachten, die eine Art von ziemlich theologischer „Volksfrömmigkeit“ darstellt. Dieser Begriff kann verdeutlichen, worin die Faszination, aber auch die Ambivalenz dieser Phänomene liegt.

Eine zweite Variante von postmoderner Religiosität ist die sogenannte „Esoterik“ – „sogenannt“ deshalb, weil dieses Phänomen mit klassischer Esoterik so gut wie nichts zu tun hat, und vor allem, weil unsere dogmatisch-kirchlichen Argumente gegen die klassische Esoterik auf diese sogenannte „Esoterik“ nicht passen.

Auf der Fahrt vom Bahnhof zur Katholischen Akademie sind mir Plakate aufgefallen; irgendwo gibt es bald eine Esoterik-Messe, also eine Verkauf- und Vorabveranstaltung. Auf solchen Messen wird alles mögliche angeboten: von Duftfläschchen bis zum Biobrot. Schon daran wird sichtbar, dass Esoterik keinen einheitlichen Inhalt hat, sondern divergent und zudem synkretistisch angelegt ist.

Ein drittes Moment ist für postmoderne Religiosität kennzeichnend. Es gibt eine neue Art von gesellschaftlich ungeheurer mächtiger Religion, die sich massiv dagegen wehren würde, als solche wahrgenommen zu werden: die Religion der globalisierten Märkte, mit den Spielregeln des Profits, des Konsums und dem Gott des Geldes. Erst wenn wir als Kirche anfangen, zu erkennen, dass wir hier einer neuen Religion gegenüberstehen, werden wir auch anfangen, wieder interessant und propheetisch zu werden.⁷

Zur Charakteristik postmoderner Religiosität

Kann man diese höchst unterschiedlichen Phänomene als religiös bezeichnen? Wir sind dann gewöhnt, Religiosität inhaltlich, also dogmatisch zu beschreiben – als ein festes Gefüge von Glaubensaussagen und Glaubenswahrheiten, die in sich einigermäßen widerspruchsfrei sind und sich in einer Religion kondensieren. Das entspricht in unserer Logik, Religionen wahrzunehmen, seit wir anfangen, das Christentum als Religion zu bezeichnen. Letzteres ist ein modernes Phänomen, denn solange in unserem Kulturkreis alle Christen waren,

hat keiner überlegt, ob man das Christentum als Religion bezeichnen könnte. Das setzt voraus, dass man das Religiöse aus der Institutionenperspektive wahrnimmt, es bestimmt durch Strukturen von Kirche, Priesterschaften, Lehrgebäuden, Lehrabteilungen, Theologen usw. Dieser Religionsbegriff ist durchaus legitim. Wir haben uns daran gewöhnt, auch das Christliche im Sinne dieses Religionsbegriffs zu verstehen, obwohl es in eigentlich schon eine Relativierung der eigenen Position beinhaltet, das Christentum auf eine Ebene mit anderen Religionen zu stellen. Nun ist es aber eine Errungenschaft der Moderne, nicht zuletzt auch des II. Vatikanums, dass das Religiöse sich hin zur Perspektive der Person und des Menschen verschiebt. Das heißt, es wird wahrgenommen, dass Religion vor allem etwas ist, was den Menschen in seiner Existenz betrifft, was ihn zur Person macht und ihn in sich selbst und seiner Personenqualität wahrnehmen lässt. Die veränderte Sichtweise von Religion als etwas, das an Existenzgrund des Menschen wurzelt, weg von der Konzentration auf Religion als Institution und Dogma, bedingt, dass auch die Frage nach dem, was Religion ausmacht, anders gestellt wird. Sie ist nicht mehr durch eine systematisierte Dogmatik zu beantworten, denn es gibt keinen Menschen, der dogmatisch vollständig glaubt. Die Existenz der Person im Verhältnis zu Gott hat eine andere Dynamik und eine andere Logik als die Summe eines dogmatischen Lehrgebäudes. Unter dieser Perspektive auf Religion – meines Erachtens eine notwendige Voraussetzung dafür, sich heute dem Phänomen der Religion nähern zu können – müssen wir fragen: Wie beschreibt man dann Religion, wenn man sie in der Existenz des Menschen festmacht? Die Religionswissenschaft hat sich daher dazu entschlossen, neben einem substantiellen Religionsbegriff, der die Inhalte, die Dogmatik, die Lehrgebäude und die Institutionen im Blick hat, auch einen funktionalen Religionsbegriff zu verwenden. Damit kommen folgende

Das Gemeinschaftsmodell der Postmoderne ist nicht das Modell des Clans und auch nicht das der Familie, sondern es ist das Modell des Netzwerks.

Fragen in den Blick: Was bedeutet Religion für Menschen? Welche Funktion erfüllt Religion im Leben eines einzelnen Menschen bzw. im Leben einer Gesellschaft, in der eine bestimmte Religion verankert ist? Wo ist Religion für den Menschen unverzichtbar? Anhand eines solchen funktionalen Religionsbegriffs stellt sich heraus, dass die entsprechenden Funktionen nicht bloß durch Religionen im herkömmlichen Sinn, also solchen, die durch Kirchen vertreten werden, erfüllt werden können, sondern auch durch Religiosität, die von irgendwelchen Sektten, Sondergruppen, Strömungen oder sonst etwas erzeugt wird. Es wird deutlich, dass Menschen sich selber zusammenstellen können, was diese Funktionen dann letztlich für sie erfüllt, man spricht in diesem Zusammenhang von Patchwork-Religiosität oder Basterreligion. Von einer funktionalen Religionsbegriff her kann man auch Phänomene wie die globalisierte Wirtschaft und das von ihr propagierte Denken als quasireligiös deuten – eben als Religion des Marktes und des Profits. Das ist die Religion vieler Menschen, die Scheinbar absolut nicht für religiöse Fragen ansprechbar sind.

Ich kann mich bei meinen weiteren Überlegungen auf Franz-Xaver Kaufmann stützen, den großen katholischen Religionssoziologen, der die Kirche und ihr Denken über gesellschaftliche Strukturen seit dem Konzil geprägt hat. Er spricht von sechs Funktionen von Religion, die mir sehr hilfreich erscheinen, um zu beschreiben, was postmoderne Religiosität nun ist.

1. Identitätsstützung und Identitätsstiftung

Es ist typisch für Religion, dass sie dem Menschen sagt, wer er ist. Um zu wissen, wer er ist, braucht der Mensch eine Religion, weil er sich nur auf sich selbst heraus nicht begründen kann; er will sich immer einordnen in irgendetwas, was ihm sagt, was er ist. Im klassischen religiösen Verständnis drückte sich im Christentum Identitätsstiftung in der Überzeugung aus: Ich bin Kind Gottes. Man hat somit ein Verständnis dafür entwickelt, an seinen Platz gestellt zu sein. Unter postmodernen Voraussetzungen funktioniert das völlig anders. Identitätsstiftung geschieht durch den Blick auf das, was wesentlich ist im Hinblick auf die Person. Man fragt, was Menschensein konstituiert, und geht von der Voraussetzung aus, dass man sich zu diesem Wesentlichen irgendwie bekehren muss, damit die eigene Identität dadurch gesichert wird.

Die Frage nach dem Wesentlichen wird ganz unterschiedlich beantwortet. In der Profireligion sagt man: Das Wesentliche am Leben ist, Spaß zu haben, wer Spaß hat, ist ein Mensch, und wer nicht, ist selber schuld. In der sogenannten Esoterik ist es eher diese Chiffre vom Abenteuer, das in die Tiefe des Wesentlichen des Seins führt, also irgendetwas Kosmologisches in sich hat. Bei den Bewegungen ist es ganz stark existenziell verstanden, da ist eher die Idee „Gott liebt mich, und daher bin ich“ der Kern des Wesentlichen.

2. Handlungsführung

An die Frage nach der eigenen Identität schließt die Frage nach dem an, was ich tun soll. Was ist ein rechtes Leben? Wie soll ich leben? Soziologisch formuliert geht es um Handlungsführung. Die Vorstellung von der Gotteskindschaft war mit dem Gedanken verbunden, an einen bestimmten Platz gestellt zu sein, an dem man sich behaupten muss, an dem man geprüft wird. Sich so zu verhalten, wie es dem entspricht, was mein Stand ist, dem, wo ich hingestellt bin, das ist Anstand. Und dieser Anstand war definiert durch eine Mischung aus bürgerlichen und kirchlichen Regeln, die man nicht wirklich auseinanderhalten konnte, weil auch die bürgerlichen Anstandsregeln stark von Kirche mitgeprägt waren.

Dies hat sich in der modernen Kirchklichkeit sehr stark hin zur Frage nach dem persönlichen autonomen Gewissen verschoben. Moderne Kirchklichkeit denkt noch immer sehr stark im christlichen Zusammenhang, stellt aber die bürgerlichen Anstandsregeln – deren Idee von der Handlungsführung – nicht mehr so stark in den Mittelpunkt, sondern fragt nach einer Ethik. Diese ist autonom, nämlich über das Gewissen des Einzelnen begründet.

Für Postmoderne stellt sich die Frage nach der Handlungsführung als Frage nach der Berufung. Warum? Die Identität ist dadurch konstituiert, dass man nach dem Wesentlichen fragt, von dem her man sich versteht. Und wenn es darum geht, was man lebt, muss man fragen: Was bin ich selber im Verhältnis zu diesem Wesentlichen? Es ist also die Frage danach, was ich als Ganzes bin, so dass ich nicht jedes Mal darüber nachdenken muss, was ich jetzt tun oder lassen soll, sondern dass ich einer Berufung

folge, dem roten Faden in meinem Leben, meiner „Mission“, wie die Leute dann sagen. Diese Frage nach der eigenen Berufung wird zu einem Schlüsselthema für die Postmoderne. Es wird dann wieder unterschiedlich gefüllt, je nachdem, wo sich die Leute vorerren.

3. Kontingenzbewältigung

Menschen fragen auch, wie sie damit umgehen sollen, dass es heute nicht so einfach ist, zu sein. Das ist die Frage danach, wie man mit Leid, Schicksal und Tod umgehen soll, also mit den Dingen des Lebens, von denen man hofft, dass sie nicht in den Alltag einbrechen, sondern aber nicht erspart bleiben. Es gehört ganz wesentlich zur Religion, damit umgehen zu können. Im klassischen kirchlichen Kontext hieß die Lebenshilfe dafür: auflauern, im Schmerz Jesu Christi, im Schmerz der Muttergottes aufzopfern. Das war ein Sich-Einordnen in das Leid, das Gott selbst mitgetragen hat. Die moderne Theologie hingegen pflegt die Frage eher philosophisch anzugehen und die Leid-, Schicksals- und Todesfrage als Theoziefrage zu problematisieren.

Die Frage nach der eigenen Berufung wird zu einem Schlüsselthema für die Postmoderne.

ren, als die Frage, warum ein guter Gott uns leiden lassen kann usw. Diese Theoziefrage ist die moderne Bearbeitung, die aber noch immer im Kontext des Religiösen steht. Unter postmodernen Voraussetzungen ist Kontingenzbewältigung ganz massiv an Vertrauen gekoppelt, an eine Art Grund- oder Urvertrauen. Bei den Traditionalen, indem sie sich im emotionalen Sinn in den Muttermantel Mariens entwickeln. Bei den Esoterikern durch ein enormes Urvertrauen in die göttliche Macht und ihre Pädagogik, die schon weiß, wie sie einen zur Tiefe des Lebens führt. Dieses Grundvertrauen hat in der postmodernen Konsumreligion ganz besondere Ausprägungen. Die Leute gehen von der Voraussetzung aus: Es wird mir schon irgendetwas einfallen. Wenn man Menschen, die sich der Spätschicht schreiben, fragt, wie sie mit Problemen umgehen, sagen sie achselzuckend: Mein Gott, so groß werden sie nicht sein. Und sollte ich mich doch nicht mehr hauseinsehen, dann bringe ich mich halt um.

Ob sie das jemals realisieren könnten, oder ob die Leute dann merken, dass sie in solchen Situationen doch stärker am Leben hängen, als sie gedacht haben, ist eine andere Frage. Aber es gibt zumindest eine enorme rhetorische Pragmatik. Man glaubt, mit jeder Situation leicht fertig zu werden. Diese Chiffre des Urvertrauens prägt, im Gegensatz zu Skepsis oder gar Zynismus der Moderne, das Postmoderne ganz deutlich.

4. Sozialintegration

Jede Religion leistet für den Menschen Gemeinschaftsbildung und fügt ihn in diese Gemeinschaft ein. Die Variante dieser Gemeinschaftsbildung hieß im Christlichen immer Kirche, im modernen Zusammenhang Gemeinde, darin eingebordnet ist die Familie, der Clan. Das Christentum hat uns in unserer Kultur verlässliche Strukturen geschaffen, damit der Einzelne eingebordnet ist in ein Gefüge, in dem er sicher geboren ist und dem er gleichzeitig nicht entkommt.

Das Gemeinschaftsmodell der Postmoderne ist nicht das Modell des Clans und auch nicht das der Familie, sondern

es ist das Modell des Netzwerks. Und aus dem Netzwerkmodell wird sehr deutlich, dass unter postmodernen Voraussetzungen Gemeinschaft immer etwas Selbstgemachtes und Selbstgeschafftes ist und nicht etwas, wo man hineingestellt und hineingegeben ist. Dementsprechend sind postmoderne Menschen viel individualistischer, als das bisher selbstverständlich war.

5. Kosmisierung

Religion eröffnet dem Menschen einen größeren Horizont, verweist aus der kleinen, alltäglichen Welt auf etwas Größeres und Weiteres. Sie stellt den Zusammenhang her zwischen dem, was ich erlebe, und dem, was ich nicht erlebe, aber was auch Welt ist. Sie eröffnet immer einen größeren Zusammenhang. Im Christlichen heißt das dann: Wir sind alle in Jesus Christus Geschwister, weil Gott unser gemeinsamer Vater ist. Über diesem weltweiten Band ist der Himmel angeheftet, sodass auch die Verstorbenen einbezogen sind und Gott selbst. Das ist immer die Kosmisierung des Religiösen in christlichen Sinn gewesen.

Im postmodernen Sinn wird diese Kosmisierung durch etwas geleistet, was man die Faszination des Machbaren nennen könnte. Postmoderne Menschen sind davon überzeugt, dass man im Wesentlichen alles machen und alles in den Griff kriegen kann. Sie sind sogar davon überzeugt, dass der Mensch religiöse Gefühle braucht, sie sich aber auch besorgen kann, wenn er sie braucht. Das impliziert eine ausgesprochen selbstbewusste Art und Weise, mit dem Leben umzugehen. Die positive Seite davon ist, dass postmoderne Leute mit größter Selbstverständlichkeit annehmen, dass der ganze Kosmos irgendwo gut erfüllt ist. Von daher haben sie mit Wundern oder mit Himmelsvorstellungen absolut keine Probleme; sie sind fest davon überzeugt, dass das Göttliche nie weit weg ist.

6. Weltstanzierung

Religion bietet immer die Möglichkeit, hinter die Logik des Alltäglichen und seiner Sachzwänge zurückzutreten und nach dem Eigenlichen zu fragen. Diese Weltstanzierung hat die christliche Religion immer geleistet durch den Jenseitsglauben, durch die Vorstellung davon, dass wir eigentlich dafür berufen sind, ins Jenseits zu gelangen, dass also alles Weltliche, was uns widerfährt, nur beschränkt wichtig, nur beschränkt tragisch ist, und dass wir daher nicht bloß für das irdische Leben, sondern vor allem für ein ewiges Leben bestimmt sind. In der Moderne ist die Antwort auf die Frage, was Weltstanzierung bedeuten könnte, oft auf die Chiffre hinausglauben, das Leben sei ein Leben zum Tode; dahinter geht es jedenfalls nichts, was sich analytisch feststellen ließe.

Postmoderne Menschen treten hinter die Logik des Alltäglichen und der Sachzwänge zurück und aus ihr heraus, indem sie sich fragen: Wo gibt es göttliche Kraft, um mit Welt umgehen und fertig werden zu können? Sie verstehen diese Kraft immer auch als Verbindung von menschlicher, denkerischer Kraft und von spiritueller, göttlicher Kraft – ein ganz eigenartiges und schwieriges Konglomerat.

Neue Prioritäten

Welche Prioritäten und Herausforderungen für Kirche und Glauben ergeben sich aus den verschiedenen Dimensionen postmoderner Religiosität? Dazu vier Anmerkungen; sie folgen Fragen, die Menschen sich stellen, um ihr Leben gestalten zu können: die Wahrheitsfrage, die Sinnfrage, die Zielfrage und die Frage nach dem Weg.

1. Die Postmoderne geht diese Fragen auf eine spezifische Art und Weise an; die Wahrheitsfrage dadurch, dass sie auf der Suche nach Relevanz ist. Der Schlüssel dazu heißt „Orientierungswissen“. Postmoderne Leute fragen nicht nach der Wahrheit schlechthin, wie sie sagen: Die haben alle Institutionen systematisiert, die findet man im Internet und in der Bibliothek; die kann ich jederzeit nachschlagen. Was sie aber interessiert, ist die Bedeutung, die Relevanz von etwas, die aber muss erschlossen werden – allerdings nicht von amtlichen Autoritäten. Dazu haben postmoderne Menschen viel zu viele Autoritäten im Blick, die alle Wahrheit verkünden und sich dabei auch noch widersprechen. Für postmoderne Leute ist es jedenfalls nicht unterscheidbar, welche Autorität nun die höhere wäre. Deshalb fragen sie nach Relevanz. Sie folgen damit der Perspektive der Moderne, das Erkennen dem Interesse folgt, fragen aber weiter: nämlich nach dem Zeugnis. Wahr ist für sie, was bezuget wird. Damit geht es auch um die Glaubwürdigkeit und die Authentizität der Bezeugenden.

Diese neue Wahrheitsperspektive nimmt der Kirche vor allem die Möglichkeit, mit Autorität die Wahrheit zu sagen. Doch sie schafft ganz neue Möglichkeiten, auch wenn diese etwas ungewisser sind, weil sie von uns fordern, zu bezeugen, was unser Christsein ausmacht, und zwar nicht hauptsächlich mit Worten, sondern hauptsächlich mit unserem Leben. Das entspricht der Erfahrung von Eltern, die feststellen müssen, dass ihre Kinder nie von ihnen lernen, was sie ihnen sagen, sondern immer bloß das, was sie ihnen vorleben. Und genau dieser Logik folgt auch die Postmoderne.

2. Die Frage nach dem Sinn wird von Postmodernen in der Chiffre der Lebenshilfe gesucht – nicht für die dramatische Suche nach Lebens, sondern Hilfe zum Glück des Lebens. Mit einer Unmenge von Glücksangeboten konfrontiert, fragen sie sich, was nun wirklich glücklich macht. Dabei sind sie fest davon überzeugt, dass sie ein Recht auf Glück haben, zumindest im Normalfall. Auf die Kirche bezogen heißt das: Der Anspruch, ein Vergnügen zu vertreten, also eine ohnehin schon nicht angenommen. Die postmoderne Anfrage lautet: Sind wir nun zu einem gelegentlichen, einem glücklichen Leben berufen oder nicht? Wenn ja, dann sagt uns, wie das geht.

Die Werbung erzählt ihnen das ununterbrochen. Da taucht irgendetwas in einem Wellmeer oder ewiger Wüste auf, und führt sie in das absolute Lebensglück. Die Werbung verbreitet permanent die Botschaft, dass das höchste Glück darin besteht, bestimmte Produkte zu konsumieren. Die Leute wissen eigentlich ganz genau, dass ihnen die Werbung Märchen erzählt, aber Märchen waren schon immer etwas Faszinierendes, auch wenn man gewusst hat, dass sie nur Märchen sind. Die Kirche geht vielfach davon aus, dass sie dazu da ist, Menschen in Not und Leid beizustehen. Selbst diejenigen, die von Kirche gar nichts halten, schätzen sehr, wie caritativ sie ist. Die Kehrsite davon, dass wir Spezialisten für das Leid der Welt sind, ist, dass postmoderne Leute sagen: „Es ist toll, dass es euch gibt; aber hoffentlich brauchen wir euch nicht.“ Was sie suchen, ist eine Religion, die ihnen zeigt, wie Glück geht. Diese Frage nach dem Glück ist keineswegs so oberflächlich, wie sie oft klingt. Wo sie tiefgründig und ernsthaft gestellt wird, fragt sie nach dem Gelingen des Lebens – auf eine ganzheitliche Art und Weise – und unter der Voraussetzung, dass Le-

*zusammen, dass ihnen die Werbung Märchen erzählt. Aber Märchen waren schon immer etwas Faszinierendes**

benüglück immer Spirituelles in sich hat. An die postmoderne Überzeugung, dass das ganze Leben, soll es glücken, einen spirituellen Aspekt haben muss, schließen sich mitunter scheinbar eigenartige Fragen an, etwa: Wie richte ich meine Wohnung so ein, dass sie ein spiritueller Ort ist? Diese Frage ist kirchlich nicht vermittelbar, sie trifft auf den völlig falschen Fuß. Antworten geben etwa Angebote wie Feng Shui, oft auf äußerst banale, meistens auf kommerzialisierte Weise. Wir müssen uns als Kirche von postmodernen Menschen sagen lassen: „Akzeptiert: Das ist für euch keine Frage. Nur, wenn meine Fragen für euch keine Fragen sind, was soll ich dann bei euch?“ Dann muss ich mich woanders umschaun.“

Postmoderne Menschen haben keine Schwellenängste. Nur halten sie Kirche für viel zu niederschwellig, für völlig unqualifiziert, ihre Fragen zu beantworten, weil wir sie noch nicht einmal verstehen. Sie haben das Gefühl, dass sie weit über unserem Differenzierungsgrad des Denkens stehen. So kommt es zu einem sondernen Aneinanderbeidrehen. Ein Beispiel: Ein Mann hat mir erzählt, er beschäftige sich seit 20 Jahren mit Astrologie und sei irgendwann an den Punkt gekommen, wo er wissen wollte, was die Kirche darüber denkt. Er hat es nicht geschafft, irgend jemanden zu finden, der fähig war, ihm zu sagen, wo er nachschauen kann, wer etwas dazu weiß, oder ob es dazu ein Buch gibt. Es ging gar nicht einmal darum, dass jeder Pfarrer eine Antwort darauf wissen sollte. Er hatte irgend jemanden gesucht, der nicht bloß sagt: So ein Blödsinn, sondern der eine Ahnung davon hat – noch dazu, wo man schließlich in allen Klosterbauten astrologische Zeichen finden kann, also klar ist, dass man dort in früheren Zeiten etwas über Astrologie wusste. Er wollte zumindest wissen, in welchem Verhältnis das, was man damals davon gewusst hat, zum modernen, vernünftigen Denken steht. Ignoranz gegenüber ihren Fragestellungen ist für postmoderne Leute nichts, was zu einer Institution Vertrauen erschöpfen lässt.

Fragen nicht zu verstehen, ist ein typisches Zeichen für einen Paradigmenwechsel. Da hat sich etwas so grundsätzlich geändert, dass man die Fragen der anderen nicht versteht, sondern kopfschüttelnd darvorsteht und sich fragt: Was wollen die eigentlich?

3. Menschen stellen sich immer die Frage nach dem Ziel des Lebens. Für post-

moderne Menschen geht es dabei vor allem um die Verheilung, nach der jemand lebt. Auch hier zeigt sich ein Wandel gegenüber Bisherigem. Kernthema unseres kirchlichen Lebens war in Bezug auf das Lebensziel immer der rechte Glaube Martin Luther hat dies quasi als „Aufsatz“ moderner Theologie und Kirchlichkeit, auf den Punkt gebracht: Wie finde ich einen gerechten Gott? Wie geht rechter Glaube? Als weiterer Meilenstein im theologischen Denken kann die Befreiungstheologie mit ihren Fragen nach dem gerechten Menschen und der Liebe gelten. Die Frage nach der Liebe bewegt das moderne theologische Denken ganz massiv.

Nach Glaube und Liebe liegt in der Reihe der göttlichen Tugenden die Hoffnung, sie ist die Frage der Postmoderne. Sie ist auf der Suche nach Gründen der Hoffnung, und deshalb sucht sie nach dem, was Verheißung sein könnte, und fragt, aus welcher Verheißung wir leben. Wieder eine Frage, die man in der Kirche kaum oder nicht versteht.

Postmoderne Leute identifizieren sich mit meiner Sache, bis irgendwann mal der Punkt kommt, an dem es für sie nicht mehr „passt“ und sie etwas anderes machen.

4. Die Frage nach dem Weg nimmt in der Blick, womit sich Menschen beschäftigen. Unter postmodernen Voraussetzungen heißt der Schlüsselbegriff dazu: Berufung. Postmoderne Leute wollen nicht einfach einen Job, wollen nicht einfach dieses und jenes tun, sondern suchen den „roten Faden“. Warum? Sie erleben das Leben in einer enormen, heterogenen Vielfalt. Jeden Tag und jede Stunde etwas anderes; da bin ich wie ein Blatt im Wind hin- und hergezogen. Wenn ich das vermeiden will, muss ich mich entweder in einen stillen Winkel zurückziehen, wo es nicht zieht und wo das Blatt schön liegen bleibt. Oder ich muss lernen, einen roten Faden, eine gewisse Logik in mein Leben zu integrieren, sodass ich, egal, womit ich mich beschäftige und was auf mich zukommt, den Boden unter den Füßen behalte. Das ist die Grundidee der Berufung und der Verständnishintergrund für das, was unter postmodernen Voraus-

setzungen Verbindlichkeit schaffen kann. Der Postmoderne wird dauernd vorgeworfen, sie sei unverbindlich – und zwar deshalb, weil sie nicht verbindlich ist auf die Logik, die wir bisher kennen; in kirchlichen Zusammenhängen: auf die Logik einer Dogmatik. Es ist unmöglich, die Vielfalt des Gedankengut postmoderner Religiosität in irgendeine Logik zu bringen. Diese Religiosität ist nicht dogmatisierbar, sie ist unverbindlich gegenüber einem solchen Denkgelände und einer Institution, die sich einem solchen Denkgelände verpflichtet weiß. Analog dazu sind postmoderne Menschen unverbindlich im Verhältnis zur Kirche: Sie sind unverbindlich in Bezug auf die moderne Logik der Gemeinschaft, auch der Pfarrgemeinde. Warum? Weil ihre Verbindlichkeit eine Verbindlichkeit auf ihre Berufung ist. Das heißt, eine Verbindlichkeit auf das, von dem her sie schrittweise entdecken, was das Ihre, das Eigentliche, das Wesentliche ist. Wenn wir das theologisch gutwillig verstehen, kommt dabei eine Charismen-Lehre heraus. Postmoderne Leute sind verbindlich auf das, was sie von Gott her sein sollen, was also ihr Charisma ist und einen roten Faden in ihr Leben hineinbringt. Sie identifizieren sich mit einer Sache, bis irgendwann einmal der Punkt kommt, an dem es für sie nicht mehr „passt“ und sie etwas anderes machen. Das alles zusammen führt sich an den roten Faden ihres Lebens an. Sie sind also verbindlich in Bezug auf ihre Identität, die sie durchaus im Kontext des Göttlichen wahrnehmen, wie immer man das dann konkreter beschreiben kann. Sie sind aber nicht bereit, verbindlich zu sein auf irgendwelche Gesellschaften oder Bürokratien. Sie sind nicht bereit, den bürokratischen Spielregeln des Kirchlichen zu folgen – etwa jeden Sonntag am Gottesdienst teilzunehmen –, und auch nicht bereit, der geselligen Verbindlichkeit des Kirchlichen zu folgen – du gehst zu uns, wenn du immer da bist, wenn bei uns etwas los ist.

Herausforderung Postmoderne

Was kommt unter dem Strich heraus, wenn wir als Kirche anfangen, uns mit dieser Art von Postmoderne zu beschäftigen? Die Postmoderne ist eine Situation, die hoch religionsinteressiert und hoch religionsproduktiv ist. Aber es ist eine Situation, in der man nicht nur auf Kirche gewartet hat, sondern in der Kirche herausgefordert ist, zu akzeptieren, dass sie sich auf dem Punkt befindet, auf den sie nicht wollte. Vor Weihnachten werden überall rund um die Kirchen die Weihnachtsmärkte aufgebaut. Wir können das machen, was man oft sieht: Wir sperren die Kirche einfach zu, und der Markt findet rundum statt. Dafür mag es gute Gründe geben. Aber wir könnten uns vielleicht auch etwas anderes einfallen lassen. Wir könnten akzeptieren, dass wir mitten auf dem Markt sind. Ein offensiver Umgang damit wäre, zu sagen: Wir haben das mit Abstand schönste Gebäude mitten am Markt. Machen wir es was daraus? Das Weihnachtsfest haben wir erfunden. Wieso lassen wir uns das eigentlich wegnehmen? Die Postmoderne könnte uns dazu zwingen, auf offensive Art und Weise unseren Glauben zu vertreten und eine neue Variante von Apologetik zu entdecken, nämlich eine positive und konstruktive Apologetik, eine Apologetik, die die Fragen der Leute wahrnimmt und lernt, sie so zu beantworten, dass es authentisch christlich ist – wenn auch ganz anders, als wir es bisher gewohnt waren. □

* Es ist hier nicht der Raum, auf die philosophische Debatte um die Begrifflichkeit der Postmoderne auch nur ansatzweise einzugehen, da der Fokus unseres Beitrags eher die Ebene der religiösen Phänomene liegen soll. Zur Begrifflichkeit im Kontext des Dekonstruktivismus vgl. MARIA WIDL, Pastoralie Weitenbeologie: transversal entwickelt mit der Sozialpastoral (Praktische Theologie heute 48), Stuttgart: Kohlhammer 2000, Kap. 3.

1. HABERMAS, J.: Die Moderne – ein unvollendetes Projekt, in: Ders., Kleine Politische Schriften (I/IV), Frankfurt: Suhrkamp 1981, 44-64.

2. JEAN FRANCOIS LYOTARD, Der Widerstreit (Supplemente 6), München: Fink 21989 [1983].

3. Vgl. KING H./TRACY D. (Hg.), Theologie – wohn? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma (Ökumenische Theologie 11), Zürich: Benziger/Gütersloh: Verlagshaus 1984, dies. (Hg.), Das neue Paradigma von Theologie. Strukturen und Dimensionen (Ökumenische Theologie 13), Zürich: Benziger/Gütersloh: Verlagshaus 1989.

4. So schon der grundlegende Theoretiker des Paradigmenwechsels, ursprünglich im Kontext einer Wissenschaftstheorie, THOMAS KUHN, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, zweite revidierte und um das Postscriptum von 1969 erweiterte Auflage, Frankfurt: Suhrkamp 1976. Die erste deutsche Auflage erschien 1967, das Original Chicago 1962.

KARL GABRIEL, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (Ökumenische Theologie 14), Freiburg: Herder 1992. Neben dem philosophischen Ansatz von Wolfgang Iser, der die Postmoderne als „Lektüre der Transversalität, der dafür einen begrifflichen Hintergrund leistet, der die Benutzung des Begriffs rechtfertigt und zudem mehrere auch pastoral relevante Implikationen hat. Es ist hier nicht der Raum, darauf einzugehen. Vgl. WOLFGANG WELSCH, Unsere postmoderne Moderne, Berlin: Akademie 1997.

5. RUDOLF ENGLERT, Religiöse Erwachsenenbildung. Situation – Probleme – Handlungsorientierung (Praktische Theologie heute 7), Stuttgart: Kohlhammer 1992.

6. Wolfgang Welsch, Unsere postmoderne Moderne, Berlin: Akademie 1997.

7. Vgl. Christ werden – Kirche leben – Welt gestalten. Zum Selbstverständnis des Gesprächskreises neuerer geistlicher Gemeinschaften in der katholischen Kirche, 1994; HANS PETER HEINZ, Reflexion und Reform tun not. Was die kirchlichen Bewegungen in Deutschland bewegen, HfK 53 (12/99), 626ff.; FRIEDERIKE VALENTIN/ALBERT SCHMITT (Hg.), Lernen in der Kirche. Neue geistliche Bewegungen, Mainz: Grinewald 1988. Neue Gruppierungen im Schweizer Katholizismus. Ein Handbuch, hg. v. SPI und NIK, Zürich: NZN 2000.

MARIA WIDL, Geistliche Bewegungen in der ED Wien. Laienfrömmigkeit zwischen Tradition und Postmoderne, in: Informations Theologie Europa 11 (2002), 147-159.

8. Vgl. MARIA WIDL, „Volksfrömmigkeit“ für: HANS GASPER/JOACHIM MÜLLER/FRIEDERIKE VALENTIN (Hg.), Leitkonzepte neuer religiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen, Freiburg: Herder 2004.

9. Vgl. MARIA WIDL, Schmuckreligion. Neue Religiöse Kulturformen als Herausforderung für die Praxis der Kirchen (Europäische Hochschulschriften. Reihe XXIII Theologie 501), Frankfurt: Lang 1994; dies., Eothen, in: Lektüren der Religionspädagogik, hg. v. Norbert Meike / Folkert Riekers, Neukirchen: Neukirchener 2001, Bd. 1, 475-47.

10. Vgl. THOMAS RÜSTER, Der unverwechselbare Gott. Theologie nach der Entfaltung von Christentum und Religion (QD 181), Freiburg: Herder 2008; vgl. MARIA WIDL, Keine fremden Güter neben mir... Praktisch-theologische Überlegungen zur christlichen Religionskritik in der Postmoderne, in: Burghard der Burg Rothenburg am Main 2001, 24-27.

11. Zu Religionsbegriff und Religionsdebatte mit grundlegender Literatur vgl. MARIA WIDL, Religiosität, in: HANNS PETER HEINZ (Hg.), Megareligion? Überlegungen zu einem gesellschaftlich und kirchlich angemessenen Religionsbegriff aus praktisch-theologischer Sicht, in: REGINA POLAK (Hg.), Megareligion? Neue Religionen in Europa, Ostfildern: Schwabenverlag 2002, 448-461.

12. FRANZ XAVER KAUFMANN, Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, München: Mohr 1989.