

## *Lebenswelt – Kategorie und Fetisch theologischer Erwachsenenbildung*

*Wo der heilige Geist ausging,  
redet man mit mechanischen Zungen.  
Th.W. Adorno*

Begriffe, die einst in kritischer Absicht entwickelt wurden, enden, einmal losgelöst von jenem gedanklichen Gefüge, dem sie ihre spezifische Bedeutung verdanken, als Phrase. Jenes traurige Ende widerfuhr dem Begriff der Lebenswelt, zumal im Kontext der theologischen Erwachsenenbildung, die sich ihres reflexiven Moments zu schämen beginnt: Der Gedanke stört den reibungslosen Ablauf einer Welt, in der die Menschen kaum mehr leben, und Religion die Funktion erhalten hat, darüber hinwegzutrusten. Theologie, die ihren Namen verdient – und zwar hinsichtlich beider Komponenten ihres Begriffs –, hat dem Widerstand zu leisten. Die folgenden Ausführungen sollen in drei Schritten den Begriff der Lebenswelt untersuchen: seine *Bedeutung* bei *Husserl*, der ihn einführte, *Schütz* und *Luckmann*, die ihn handlungstheoretisch erweiterten (I), seine sozialphilosophische *Problematik* (II) und, wenigstens in groben Umrissen, die *Konsequenzen* für die theologische Erwachsenenbildung (III).

### **I.**

*Edmund Husserl* konzipierte in seiner letzten großen Arbeit „Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie“ (1935/36) den Lebensweltbegriff als bewußte Kritik einer positivistischen Verengung der Wissenschaft. Wenn *Husserl* von einer „Krisis der Wissenschaften“ spricht, so ist damit nicht die Erfolglosigkeit wissenschaftlicher Arbeit gemeint, im Gegenteil: Der Siegeszug der Mathematik, der Natur- und „konkreten“ Geisteswissenschaften steht *Husserl* deutlich vor Augen. Der „ernstlichen und sehr notwendigen Kritik“<sup>1</sup> unterliegt vielmehr die ausschließliche Fixierung auf sogenannte Tatsachen. „Bloße Tatsachenwissenschaften machen bloße Tatsachenmenschen.“<sup>2</sup> Trotz ihres Erfolges sind die Wissenschaften in ihrer positivistischen, auf die bloße Ordnung der Tatsachen reduzierten Gestalt zur Irrelevanz verurteilt. „In unserer Lebensnot – so hören wir – hat diese Wissenschaft uns nichts zu sagen. Gerade die

---

1 *Edmund Husserl*, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (1935/36) = *Husserliana*. Gesammelte Werke, Band VI, hg. v. *Walter Biemel*, Haag 1962, 3. 2 Ebd., 4.

Fragen schließt sie prinzipiell aus, die für den in unseren unseligen Zeiten den schicksalsvollsten Umwälzungen preisgegebenen Menschen die brennenden sind: die Fragen nach Sinn oder Sinnlosigkeit dieses ganzen menschlichen Daseins.<sup>3</sup> Es fällt an dieser Stelle auf, daß *Husserl* den Begriff der „Lebensnot“ primär im Kontext der sogenannten „Sinnfrage“ gebraucht, nicht jedoch in einem sehr vitalen und näher liegenden Sinn: in dem der Notwendigkeit der Subsistenzsicherung. Die Wissenschaften, insbesondere Naturwissenschaft und Technik, aber ihnen nachfolgend auch die Geisteswissenschaften, entspringen den Veranstaltungen intelligenter Selbsterhaltung, und es wäre ein wichtiger Einwand, daß Wissenschaften, die sich nur auf die Ordnung der Tatsachen und die Optimierung der Naturbeherrschung beschränken, diesem bloß naturwüchsigen Dasein immer noch angehören.

Noch sehr vorsichtig in diese Richtung gehen allerdings Überlegungen Husserls in Auseinandersetzung mit Kant. Husserl versucht zu zeigen,

„daß die Kantischen Fragestellungen der Vernunftkritik einen unbefragten Boden von Voraussetzungen haben, die den Sinn seiner Fragen mitbestimmen. ... Natürlich ist vorweg mit den Kantischen Fragestellungen die alltägliche Lebensumwelt als seiende vorausgesetzt, in der wir alle, auch ich der jeweils Philosophierende, bewußtseinsmäßig Dasein haben, und nicht minder die Wissenschaften, als Kulturtatsachen in dieser Welt mit ihren Wissenschaftlern und Theorien.“<sup>4</sup>

Mag diese Einsicht als geradezu banal erscheinen, so muß doch an sie erinnert werden, wenn sie in Vergessenheit gerät. Dies lebensweltliche Reich des Subjektiven, so *Husserl*, habe bislang keine „objektive Wissenschaft, keine Psychologie ... keine Philosophie“ eigens thematisiert, obwohl es gerade Sache der Kantischen Philosophie war, die subjektiven Möglichkeitsbedingungen der erfahrbaren und erkennbaren Welt aufzuzeigen.<sup>5</sup> Eine Wissenschaft, die sich auf reine Tatsachenerkenntnis beschränkt, reicht an dieses komplexe Feld lebensweltlicher Subjektivität, die „sich selbst als menschliche, als Bestand der Welt, objektiviert“,<sup>6</sup> nicht heran. Der vorwissenschaftliche Bereich der Lebenswelt ist darum vorab *phänomenologisch* zu erschließen als „ein Reich der ursprünglichen Evidenzen“,<sup>7</sup> die in ihr Recht zu setzen sind. *Husserl* gewahrt die Ablösung der Mittel von den Zwecken, die Zurichtung alles Lebendigen nach Methoden, die sich ihren Objekten gegenüber, aller Betonung der Empirie zum Trotz, verselbständigen haben. Dies ist der kritische Impuls, der von Husserls Arbeit ausging. Er wurde – mit soziologischem Interesse – aufgegriffen von Alfred Schütz und Thomas Luckmann in ihrer umfangreichen Studie „Strukturen der Lebenswelt“.

3 Ebd.

4 Ebd., 106f.

5 Ebd., 114.

6 Ebd., 116.

7 Ebd., 130.

Was *Husserl* als unerhellte Voraussetzung auch noch der Kantischen Vernunftkritik bezeichnet hatte, wird hier zu erhellen versucht: Lebenswelt als jene „kulturelle Sinn-schicht, die physische Objekte erst zu Gegenständen der naiven Erfahrung macht“ und die zugleich „die alltägliche Sozialwelt“ bildet.<sup>8</sup> Es ist dies die „natürliche Einstellung“, in welcher weder die Gegebenheit der Objekte noch die soziale Wirklichkeit in einem fundamentalen Sinne problematisch werden: die Welt des täglichen Lebens gilt weitgehend fraglos.

„Ich werde in sie hineingeboren und ich nehme es als gegeben an, daß sie vor mir bestand. Sie ist der unbefragte Boden aller Gegebenheiten sowie der fraglose Rahmen, in dem sich mir die Probleme stellen, die ich bewältigen muß.“<sup>9</sup>

Lebenswelt ist keine „ungeordnete Mannigfaltigkeit“, sondern eine „je schon“ vorgefundene noetische, soziale, religiöse und moralische Ordnung, ein Sinnzusammenhang, dessen intersubjektive Geltung stets supponiert wird. Die Selbstverständlichkeit, mit welcher das Subjekt sein Lebens- und Handlungsumfeld als immer schon gegeben voraussetzt, gibt der Lebenswelt einen geradezu mythischen, überzeitlichen Charakter: das Moment des Gewordenseins ebenso wie die gesamtgesellschaftliche Kontextualisierung und Relativierung lebensweltlicher Zusammenhänge werden ausgeblendet.<sup>10</sup> Die Totalität lebensweltlicher Vermittlungen bleibt weitgehend undurchsichtig; deren Erhellung forderte eine Distanzierung, welche die Selbstverständlichkeit, mit welcher Lebenswelt sich gegeben ist, aufhobe.<sup>11</sup> Das Selbstverständliche aber ist in Wahrheit das Dunkle, das die Spur seiner Herkunft verwischt und vergessen macht. Die von Menschen produzierten Formen sozialer Interaktion erscheinen als naturgegeben. Die lebensweltliche Perspektive beruht also auf Abstraktionen, welche gesellschaftlich durchaus in Dienst genommen werden können und „erwünscht“ sind.

Es objektiviert sich in der Lebenswelt eine verständigungsorientierte, pragmatisch ausgerichtete Rationalität, deren Schemata nur im Ausnahmefall einer schockartigen, unerwarteten Erfahrung erschüttert und dann auch modifiziert werden. Solche Modifikation steht aber im Dienst der Integration irritierender Erfahrungen und damit im Kontext einer *Erhaltung* des lebensweltlichen Gefüges.<sup>12</sup> Lebenswelt ist eine spezifische Form, Wirklichkeit zu verarbeiten; sie ähnelt gleichsam einem sowohl subjektiv als auch intersubjektiv tätigen „Verdauungsorgan“ von Wirklichkeit, das mit dem wesentlich

---

8 *Alfred Schütz / Thomas Luckmann*, Strukturen der Lebenswelt, Band 1, Frankfurt/M. 1979, 47.

9 Ebd., 25f.

10 Eben dies meint hier der Begriff des Mythischen, den ich im Sinne *Roland Barthes* gebrauchen möchte. Nach *Barthes* ist es gerade Kennzeichen des den Alltag bestimmenden und strukturierenden Mythos, „historische Intention als Natur zu gründen“ (*Roland Barthes*, *Mythen des Alltags*. Deutsch von *Helmut Scheffel*, Frankfurt/M. 1964, 130); vgl. auch *Rudolf Engkert*, *Religiöse Erwachsenenbildung. Situation, Probleme, Handlungsorientierung*, Stuttgart–Berlin–Köln 1992, 359f.

11 Vgl. *Schütz/Luckmann*, Strukturen 1, 209-211.

12 Vgl. ebd., 36f.

komplexeren gesellschaftlichen System die Doppelfunktion von Assimilation und Ausscheiden teilt.

Ein *wissenschaftlicher* Zugang zur Wirklichkeit eröffnet sich dort, wo die lebensweltlichen Zusammenhänge erschüttert sind und ihre Evidenz verloren haben; die fortschreitende Differenzierung und Arbeitsteilung der Gesellschaft kann sich mit der naiven Einstellung zur Wirklichkeit nicht begnügen. An die Stelle überkommener Denk- und Verhaltensmuster treten in der Wissenschaft die strenge Kontrolle der Methode und die Öffnung des Gegenstandsbereichs ins Unendliche.<sup>13</sup>

Wissenschaft löst aber Lebenswelt nicht einfach ab, sondern koexistiert mit ihr und soll ihrer lebensweltlichen Voraussetzungen nach *Husserl* eingedenk bleiben.

Die Konzentration auf die *subjektive* Konstitution der Lebenswelt, wie sie in *Husserls* Phänomenologie vorgenommen wird, erfährt bei *Schütz* und *Luckmann* zwar eine *intersubjektive*, handlungstheoretische Erweiterung, doch fehlt die gesellschaftstheoretische Vermittlung; vielmehr wird umgekehrt Gesellschaft „aus der Binnenperspektive der Lebenswelt als Netz kommunikativer vermitteltler Kooperationen“ dargestellt (*Habermas*<sup>14</sup>). Es entsteht der Anschein eines geschlossenen, sich selbst gegebenen Zusammenhangs, wie er vormoderne oder kleinbürgerliche Lebensformen kennzeichnet.<sup>15</sup>

## II.

Diese Unmittelbarkeit und Evidenz, mit welcher die lebensweltliche Wirklichkeit sich gibt, wird ihres Scheincharakters überführt, wenn der Lebensweltbegriff gesellschaftstheoretisch erweitert, d. h. auf die Struktur und Dynamik moderner Gesellschaften bezogen wird; es beginnt die „Entmythologisierung“ der Lebenswelt.<sup>16</sup> Der Schein einer eigenen, für sich selbst bestehenden Welt wird offenbar, wenn die Anforderungen technischer, administrativer und vor allem ökonomischer Subsysteme in die Lebenswelt selbst eingreifen. Wohl sind auch moderne Gesellschaften auf lebensweltliche Ressourcen, welche sie wie die natürlichen aufzehren, angewiesen, doch gewinnen Technik, Verwaltung und Wirtschaft, letztere gleichsam als Zentrum und Modell gesellschaftlicher Rationalität und Realität, eine Eigendynamik, die oft genug über die lebensweltlichen Erfordernisse und Interessen hinweggeht.

---

13 Vor allem im Neukantianismus ist dies mit Nachdruck hervorgehoben worden. Es kann, wie *Paul Natorp* ausführte, „von keinem ‚gegebenen‘ Gegenstande mehr die Rede sein; also auch nicht von Erkenntnis als bloßer Analyse dieses Gegebenen. Gerade der Gegenstand vielmehr ist Aufgabe, ist Problem ins Unendliche. Und also ist Erkenntnis, als auf den Gegenstand gerichtet, notwendig Synthesis in Kants Sinne, d. h. Erweiterung, beständiger Fortgang.“ (*Paul Natorp*, Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften, Leipzig/Berlin 1910, 18.)

14 Vgl. *Jürgen Habermas*, Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bände, Frankfurt/M. 1987, Band 2, 223.

15 Vgl. auch *Englert*, Erwachsenenbildung (Anm. 10), 291-337.

16 Aber schon die Konfrontation lebensweltlicher Schemata mit anderen Geltungsansprüchen, sozialen, religiösen und kulturellen Kontexten, wie es in modernen pluralistischen Gesellschaften unvermeidlich ist, erschüttert die Evidenz des vertrauten Umfelds, seiner Denk- und Handlungsmuster.

Theorien, die Gesellschaft von der Lebenswelt her konzipieren, basieren, wie *Jürgen Habermas* zeigte, auf drei problematischen Voraussetzungen:

- a) der Autonomie der Handelnden,
- b) der Unabhängigkeit der Kultur und
- c) der „Durchsichtigkeit der Kommunikation“.<sup>17</sup>

Von den tief in die Lebenswelt reichenden Imperativen des gesellschaftlichen Systems ist nirgends die Rede. Die so gewonnene „Konkretion“ erweist sich als Trug und in Wahrheit als *Abstraktion*, was entscheidend den kritischen Gehalt des Lebensweltbegriffs tangiert: Der gesellschaftliche Zusammenhang wird eher verdunkelt als erhellt. Die lebensweltliche Perspektive verfestigt die Verselbständigung des gesellschaftlichen Systems gegenüber den Subjekten.

Was *Habermas* die „Entkoppelung von System und Lebenswelt“ nennt,<sup>18</sup> ist real und Schein zugleich: real, weil die lebensweltliche Einflußnahme auf die Dynamik von Technik, Administration und Ökonomie sehr gering ist und letztere vom Bewußtsein der Menschen nur als äußere Macht registriert werden; Schein, weil auch das gesellschaftliche System auf lebensweltliche Reproduktion angewiesen ist und – hier seien nur die sogenannten Massenmedien genannt – in die Lebenswelt tief hineinwirkt. Lebenswelt wird so nicht nur deformiert, sondern dient auch, als reduzierte Perspektive, die Entferntes als vertraut und Gewordenes als von jeher Gegebenes erscheinen läßt, der ideologischen Rechtfertigung der Gesellschaft.<sup>19</sup> Darüber hinaus sind auch die rechtlichen und administrativen Netze eng um die Lebenswelt gesponnen, so daß *Habermas* umgekehrt von einer „Kolonialisierung der Lebenswelt“ sprechen kann, die gleichsam die Kehrseite der Verselbständigung des gesellschaftlichen Getriebes darstellt.<sup>20</sup>

Angesichts dieses Befundes wird es auch zweifelhaft, ob noch ungebrochen von einer lebensweltorientierten Erwachsenenbildung zu sprechen ist. Kann eine depravierte Lebenswelt, die sich zudem oft genug in spießiger Weise gegen ihre gesellschaftlichen Vermitt-

---

17 *Habermas*, Theorie 2, 224.

18 Vgl. ebd., 229-293.

19 Gerade durch die Abstraktion vom gesellschaftlichen Zusammenhang in der lebensweltlichen Perspektive verlängert sich Gesellschaft in den Alltag hinein und gewinnt den Schein des Vertrauten. Gesellschaft wird für das Bewußtsein zum von jeher Gegebenen. Dies ist die Funktion der Alltags-Mythen. „Der Mythos“, bemerkt Barthes, „leugnet nicht die Dinge, seine Funktion besteht im Gegenteil darin, von ihnen zu sprechen. Er reinigt sie nur einfach, er macht sie unschuldig, er gründet sie als Natur und Ewigkeit, er gibt ihnen eine Klarheit, die nicht die der Erklärung ist, sondern die der Feststellung ... Er schafft die Komplexität der menschlichen Handlungen ab und leiht ihnen die Einfachheit der Essenzen, er unterdrückt jede Dialektik, jedes Vordringen über das unmittelbar Sichtbare hinaus, er organisiert eine Welt ohne Widersprüche, weil ohne Tiefe, eine in der Evidenz ausgebreitete Welt, er begründet eine glückliche Klarheit“ (*Barthes*, Mythen, 131f.).

20 Vgl. *Habermas*, Theorie 2, 489-547. – Indem *Habermas* jedoch ein dialektisches Modell der widerspruchsvollen gesellschaftlichen Wirklichkeit zugunsten einer Theorie des kommunikativen Handelns verabschiedet, verliert seine Analyse an kritischer Schärfe; vgl. dazu *Rolf Johannes*, Über die Welt, die *Habermas* von der Einsicht ins System trennt, in: *Gerhard Bolte* (Hg.), Unkritische Theorie. Gegen *Habermas*. Lüneburg 1989, 39-66.

lungen abdichtet und gerade so den ärgsten politischen und sozialen Tendenzen zuarbeitet,<sup>21</sup> die Norm pädagogischer und didaktischer Theorien abgeben? Wolfgang Lücks Plädoyer für die „Froschperspektive“, d. h. die Beschränkung auf die engste Umwelt, und der Verzicht auf die Vermittlung lebensweltlicher Wirklichkeit zur Gesellschaft<sup>22</sup> muten wie die Stilisierung der mythischen Struktur der Lebenswelt zum didaktischen Prinzip an: die „glückliche Klarheit“, von der *Barthes* sprach. Daß die Menschen Experten ihrer Lebenswelt seien, muß angesichts der unter ihrer Arbeitslast zusammenbrechenden Beratungsstellen und diversen Praxen als Fiktion und Wunschvorstellung bezeichnet werden. Differenzierter als bei *Lück* stellt sich die lebensweltorientierte Begründung kirchlicher Erwachsenenbildung bei *Berthold Uphoff* dar. Deutlich erkennt *Uphoff* die fortschreitende Pluralisierung der Lebenswelt(en) in den modernen Gesellschaften, angesichts derer die personale „Identität eine permanente Aufgabe“ darstellt, deren Lösung von der Erwachsenenbildung zu unterstützen ist.<sup>23</sup> Lebenswelt bildet nicht mehr jene Einheit und Selbstverständlichkeit wie noch bis in die Mitte dieses Jahrhunderts hinein. Jene Pluralisierung wird von *Uphoff* eher positiv bewertet, und in der Tat sollten die Freiheitspotentiale, die darin liegen, nicht übersehen werden. Immerhin könnten sie das mythische und ideologische Moment der Lebenswelt fortschreitend auflösen. Freilich ist hier der Konjunktiv zu beachten; die Möglichkeit ist nicht schon als Wirklichkeit zu supponieren. *Uphoff* kann ohne wesentliche Abstriche diesen Pluralisierungsprozeß nur deshalb als Befreiung interpretieren,<sup>24</sup> weil er von den ökonomisch-technischen Bedingungen abstrahiert, die Moderne einseitig negativ und die sogenannte Postmoderne, die jene Pluralisierung angeblich ermöglicht, ebenso einseitig positiv bewertet: „Die Moderne ist geprägt durch einen „Technomorphismus“, dessen beherrschendes Leitprinzip die ökonomisch-technische Rationalität darstellt. Das postmoderne Handlungsparadigma ist hingegen geprägt von sozio-kultureller Rationalität.“<sup>25</sup> Das Selbstverständnis der „Postmoderne“ wird kurzerhand mit der sozialen Wirklichkeit identifiziert, die offenbar nur das Produkt von „Leitprinzipien“ und „Handlungsparadigmen“, die ihre Theoretiker wie Parolen ausgeben, ist. So kann *Uphoff* unbekümmert von der „Wiedergewinnung einer angemessenen Wertorientierung“<sup>26</sup> reden.

---

21 Vgl. hierzu die noch immer lesenswerte Studie von *Hermann Glaser*, *Spieß-Ideologie. Von der Zerstörung des deutschen Geistes im 19. und 20. Jahrhundert* (1964), ergänzte Ausgabe, Köln 1974.

22 Vgl. *Wolfgang Lück*, *Einführung in Ansatz und Methoden lebensweltorientierter Erwachsenenbildung*, in: *Erwachsenenbildung* 2/1991, 65-67.

23 *Berthold Uphoff*, *Kirchliche Erwachsenenbildung. Befreiung und Mündigkeit im Spannungsfeld von Kirche und Welt*, Stuttgart–Berlin–Köln 1991, 157. Zu beachten ist, daß der Begriff der *kirchlichen* Erwachsenenbildung umfassender ist als der der theologischen: Er bezeichnet das „trägerspezifische“ Profil, in welches die theologischen Themen eingeschlossen sind, die aber nur einen Teilbereich neben z. B. politischen, philosophischen, sozialen, literarischen und ästhetischen Fragen ausmachen.

24 Vgl. ebd., 118f.

25 Ebd. (an *Koslowski* anknüpfend).

26 Ebd., 118.

Ulrich Beck, der bei Uphoff eine mehr dissertationskosmetische Rolle spielt, hatte den Prozeß der Individualisierung und Pluralisierung kritischer gesehen, indem er ihn auf die Zwänge der Marktabhängigkeit zurückführte<sup>27</sup> und nicht auf neue „Leitprinzipien“. Traditionelle Lebensformen und soziale Einheiten zerbrechen, weil sie den ökonomischen und technischen Erfordernissen grenzenloser Flexibilität der Individuen nicht mehr genügen können. In der Tat existiert nicht mehr die *eine* Lebenswelt; sie löst sich auf in eine Vielzahl von Handlungszusammenhängen, in denen sich das Individuum unabhängig von der tatsächlichen gesellschaftlichen Konstellation, in der es sich befindet, als sein eigener Manager wahrnimmt. Es entsteht das, was Beck – und zwar gerade nicht in einem moralisierenden Sinne – ein „ichbezogenes Weltbild“ nennt: eine drastische Reduzierung von Wahrnehmung. Wirklichkeit erscheint nur noch stark fragmentarisiert – und zwar auf der diachronen als auch auf der synchronen Ebene;

„die Zeithorizonte der Lebenswahrnehmung verengen sich immer mehr, bis schließlich im Grenzfall *Geschichte zur ewigen Gegenwart* schrumpft und sich alles um die Achse des eigenen Ichs, des eigenen Lebens dreht. Andererseits nehmen die Bereiche ab, in denen gemeinsam verfaßtes Handeln das eigene Leben affiziert, und es nehmen die Zwänge zu, den eigenen Lebenslauf selbst zu gestalten, und zwar auch und gerade dort, wo er nichts als das Produkt der Verhältnisse ist.“<sup>28</sup>

Die Lebensweltperspektive verengt sich trotz „Informationsgesellschaft“ und sanftem Tourismus auf den ganz und gar abstrakten Punkt des Ichs, das, als auf sich selbst angewandte instrumentelle, ökonomische Vernunft, Gesellschaft repräsentiert. Lebensgestaltung als *Zwang* unterscheidet sich von den traditionell geregelten Biographien dadurch, daß der *Schein* der Autonomie als Anbieter seiner selbst auf dem Markt gewahrt wird, dadurch aber das Zwanghafte dem Bewußtsein verdeckt bleibt oder nur in Krisen offenbar wird. Das Individuum, einst oberste Kategorie bürgerlicher Kultur und demokratischen Selbstverständnisses, wird zur kulturellen Fassade, so wie sich hinter den entkernten Gründerzeithausfronten moderne Kaufhäuser verbergen.

Der chimärische Charakter der Lebenswelt wird damit offenbar. Ein unkritischer Lebensweltbegriff arbeitet dem „ichzentrierten Weltbild“ zu und erhebt es zur Norm, anstatt die Subjekte aus diesem Gefängnis zu befreien. Die kritische Intention des Lebensweltbegriffs läßt sich nur retten, wenn er auf den gesellschaftlichen Zusammenhang bezogen wird. Die „Froschperspektive“ ist zum kritischen Gebrauch und im Interesse einer emanzipatorischen Erwachsenenbildung, die angeblich alle wollen, untauglich. Sie verlängert

27 Vgl. Ulrich Beck, Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne, Frankfurt/M. 1986, 208-219.

28 Ebd., 216. Damit geht Autonomie über in Schein. Die Transformation von Lebenswelten in „Erlebniswelten“ muß gedeutet werden auf dem Hintergrund wachsender Abhängigkeit vom Markt, und zwar sind die Individuen Anbieter ihrer selbst und umworbene Kunden, die gleichsam das Zwischenlager der Überproduktion bilden (vgl. auch Hans-Joachim Höhn, Moderne Lebenswelt und christlicher Lebensstil. Kultursoziologische Reflexionen, in: Rudolf Engert u. a. [Hgg.], Christlicher Glaube als Lebensstil [FS Gottfried Bitter], Stuttgart u. a. 1996, 15-34, bes. 21ff.).

nur den Schein, anstatt den Menschen zu helfen, ihn aufzuhellen. So wundert es nicht, daß an die Stelle von Analysen ein Katalog von Phrasen tritt, wenn es um Ziele und Methoden kirchlicher Erwachsenenbildung geht: der „Bezug auf das Ganze“, die Beschwörung der „Ganzheitlichkeit“,<sup>29</sup> die „Option für das Subjekt“, die „Schaffung von Erlebniswelten“. Aber auch alte Bekannte aus dem schon von Adorno dechiffrierten Jargon der Eigentlichkeit wie die „Begegnung“, das „echte Gespräch“, der „Auftrag“ und andere „Edelsubstantive“ (Adorno) gehören zum serienreifen Theoriedesign, das Kritik substituiert, anstatt sie voranzutreiben. Der notwendige kritische Gedanke wird einer pragmatischen Ausrichtung der Theorie geopfert. Die Scheinkonkretheit, die hier erzeugt wird, gehört selbst zu den Symptomen jener Krankheit, von der sie kurieren will.

### III.

Dieser fetischerte Lebensweltbegriff spielt in Theorie und Praxis theologischer Erwachsenenbildung eine unguete Rolle, da zum einen die sozialphilosophische Sensibilität bei Theologen oft nur schwach ausgeprägt ist, zum anderen eine pragmatische Ausrichtung theologischer Erwachsenenbildung dazu ermuntert, unbesehen bei den Vorstellungen und Bedürfnissen der potentiellen Teilnehmer anzusetzen, ungeachtet dessen, daß nur sehr selten jene Distanz zu sich selbst besteht, die eigenen Bedürfnisse als problematisch oder gar als „gemacht“ zu durchschauen.

Von *theologischer* Erwachsenenbildung ist hier die Rede. Auch wenn man den Begriff der Theologie über den engeren Bereich der Wissenschaft hinausführt, mithin nicht nur diskursive, sondern auch narrative Formen aufnimmt, ist das *reflexive Moment*, das heißt, die Distanzierung des Glaubens zu sich selbst, zentral. Dieser stellt ja nicht einfach das schlechthin andere zur Vernunft dar, sondern eine spezifische Gestalt *mimetischer* Rationalität (im Unterschied zur diskursiven), die im theologischen Gedanken sowohl zu einem ihr gemäßen Ausdruck drängt als auch in diesem Akt sich von sich selbst distanziert. Wo solche Distanz zugunsten schlechter Unmittelbarkeit, etwa im Kultus des „Erlebnisses“ und in der ihm entsprechenden „Erlebnisreligion“ aufgegeben wird, hat auch Theologie keinen rechten Platz mehr und wird als „verkopft“ entweder aus der Religion ausgeschieden oder doch als unbedeutende Größe angesehen. Solche Erlebnisreligion *reagiert* auf die Krise sowohl der Subjektivität als auch der Tradition.

Die *Krise des Subjekts* wird am oben skizzierten „ichzentrierten Weltbild“ flagrant. Die Kontraktion der Lebenswelt, die sich nur noch auf den abstrakten Nukleus, das Ich, begrenzt, führt zu einer Verarmung der Erfahrung, der Emotionalität und der intellektuellen Fähigkeit, denn seinen Reichtum bildet das Subjekt gerade in der Entäußerung an dasjenige, das ihm nicht gleicht, aus.

---

<sup>29</sup> Vgl. hierzu *Werner Eichingers* helle Kritik: Wider das Gerede von der „Ganzheitlichkeit“, in: KEB Info-Dienst, Nr. 1 (März 1993), 7f.



Die *Krise der Tradition* ist schon vielfach thematisiert und beklagt worden. Greifbar wird sie im leisen Verschwinden des Christentums aus lebensweltlichen Zusammenhängen: Weder hat es noch eine grundlegende Bedeutung für die gesellschaftliche und lebensweltliche Praxis, noch reproduziert es sich auf dieser Ebene: Einst selbstverständliche Elemente religiöser Sozialisation treten mehr und mehr zurück. Zentrale Gehalte der Tradition sind nicht nur seit den Anfängen der Aufklärung problematisch geworden, sondern oft gar nicht mehr präsent.<sup>30</sup> Dem Subjekt fällt die Aufgabe zu, diese sich (neu) zu erschließen und intellektuell redlich zu verantworten, d. h. ein Stück weit selbst theologisch zu arbeiten. Kann dies aber nach den oben skizzierten Analysen vorausgesetzt werden? Ideosynkratisch wird auf die Zumutung reagiert, Religion überhaupt in Begründungszusammenhänge zu stellen. Soll doch gerade Religion den Verlust von Erfahrung, Gefühl und Nähe kompensieren. Theologische Reflexion wirkt in dieser Funktionalisierung, die selbst Ausdruck instrumenteller Vernunft ist, nur störend. Nachdem die Rede von „Zersetzung“ im Zusammenhang mit der Forderung nach Argumentation und rationaler Kontrolle anrühlich geworden ist, zieht man sich lieber auf die prinzipielle Unhinterfragbarkeit persönlicher Erfahrungen und Überzeugungen zurück.

Theologische Erwachsenenbildung, die sich dies *normativ* vorgeben läßt, wird selbst zu einem Teil kulturindustrieller Religion.<sup>31</sup> Die Krise von Subjektivität und Tradition nötigt dazu, *fundamentaltheologische* Fragestellungen stärker in die religionspädagogischen Überlegungen einzubeziehen. Dies betrifft nicht nur die Wahl von Themen, welche der Fundamentaltheologie zugeschlagen werden, sondern ebenso die Frage nach den Zielen, den Methoden und der notwendigen Selbstkritik theologischer Erwachsenenbildung. Eine Reihe von Problemen verdienen eine Diskussion auf dem Niveau, das *von der Sache her* und nicht durch das Diktat der Operationalisierbarkeit geboten ist:

- die Frage nach dem gesellschaftlichen Ort, den das Christentum *heute* einnimmt;
- die geschichtlich-gesellschaftliche Konstitution eines „Hörers des Wortes“;

---

30 Auf dem Hintergrund dieser doppelten Krise fällt eine Antwort auf die Frage nach einem durchgängigen christlichen „Lebensstil“ schwer. Als Manager seiner Arbeitskraft wird das Individuum zu einem „Selbst-Marketing“ genötigt, dem noch die persönliche Identität als Verlust marktgerechter Flexibilität erscheinen muß. „Lebensstil“ und „Identität“ sind die wechselnden Schaufenster der Verkaufagentur, die jeder selbst ist. Markt-konforme Selbsterhaltung vernichtet das Selbst, dem die Anstrengungen der Erhaltung gelten. *Rudolf Englert* fragt denn auch präzise, wie groß der Grad der Freiheit sei, „über die der einzelne bei der Ausbildung seines Lebensstils“ verfüge, entfernt sich sodann aber zu rasch von den Analysen *Webers*, *Simmels* und vor allem *Bourdieu*s (vgl. *Rudolf Englert*, Christlicher Lebensstil als religiöses Bildungsziel? Religionspädagogische Perspektiven, in: *ders. u. a.* [Hgg.], Christlicher Glaube [vgl. Anm. 27], 75-93, hier: 76-79; *Englert* hat sich dem Problem theologischer Erwachsenenbildung ausführlich gewidmet in seiner Studie: Religiöse Erwachsenenbildung, a. a. O. [Anm. 10]).

31 Siehe hierzu *René Buchholz*, Religion als Ware. Über religionskonsumtive Tendenzen der späten Moderne, in: *Günter Rißer u. a.* (Hgg.), Wege der Theologie: an der Schwelle zum dritten Jahrtausend (FS *Hans Waldenfels*), Paderborn 1996, 125-138.

- die religionspädagogischen Konsequenzen, die sich aus einem im Umfeld des II. Vatikanischen Konzils entwickelten Offenbarungsbegriffs ergeben;<sup>32</sup>
- die Bedeutung eines religiösen und theologischen Primats des Objekts als Kritik sowohl der Verabsolutierung endlicher, von Menschen produzierter Phänomene als auch der Präntionen des Subjekts in einem theologischen, erkenntniskritischen und praktischen Sinne;
- Religion als „Unterbrechung“, als Krisis und Kritik problematischer Kontinuitäten und Selbstverständlichkeiten;<sup>33</sup>
- die Notwendigkeit einer *kompetenten* Auseinandersetzung mit anderen Religionen und den darin erhobenen Geltungsansprüchen;
- die Diskussion neuzeitlicher Religionskritik, der nach wie vor eine kathartische Bedeutung zukommt.

Was die theologische Erwachsenenbildung betrifft, so bedarf vor allem der vierte Punkt, die Bedeutung eines theologischen Primats des Objekts, einer genaueren Erklärung. Gemeint ist damit nicht die Rückkehr zur Reproduktion von Lehrsätzen und Doktrinen, sondern die theoretisch wie praktisch bedeutsame Forderung, daß weder der Gottesbegriff noch die Geschichte religiöser Tradition(en) zum Projektionsschirm und zur Funktion des Subjekts gemacht werden dürfen.

Wohl schließt das neuzeitliche Prinzip der Subjektivität die bloße Unterwerfung unter unerhellte Autorität aus, und zwar noch in ihrer sublimsten Gestalt, der allen Begründungszusammenhängen entzogenen „Entscheidung“, als welche der Glaube gelegentlich charakterisiert wurde.<sup>34</sup> Ist also nichts ohne die subjektive Vermittlung zu denken, und zwar in einem transzendentalen wie empirischen Sinne, so geht doch das Vermittelte in der Vermittlung nicht auf, sondern bildet gleichsam einen „harten Kern“, ein „Etwas“, ohne das Vermittlung nicht möglich wäre. Anders reduzierte sich Subjektivität auf die leere Wiederholung ihrer selbst. Ob freilich die christlichen Traditionen sich als ein solcher „harter Kern“ erweisen, darüber entscheidet keineswegs deren Verwertbarkeit im gesellschaftlichen und lebensweltlichen Gefüge. In der Reduzierung aller Wahrheit auf das Kriterium der Utilität geht nicht nur hinter dem Rücken des selbstherrlichen Subjekts gesellschaftliche Rationalität in die Konstitution auch des religiösen Bewußtseins ein,

---

32 Hier ist vor allem der Abschied von einem instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnis zu nennen; vgl. *Max Seckler*, Der Begriff der Offenbarung, in: HFTTh 2, 60-83; *Hans Waldenfels*, Einführung in die Theologie der Offenbarung, Darmstadt 1996, bes. 83-143.

33 Vgl. hierzu auch *Johann Baptist Metz*, Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz 1992, 166.

34 Vgl. hierzu auch die luzide Kritik *Wolfhart Pannenberg*s am hypostasierten Entscheidungsbegriff einer existentialphilosophisch inspirierten Wort-Gottes-Theologie, in: *ders.* u. a., Offenbarung als Geschichte, Göttingen 1982, 135-137, 144f., sowie die Beiträge „Einsicht und Glaube“ und „Glaube und Vernunft“, in: *ders.*, Grundfragen systematischer Theologie, Göttingen 1979, 223-236 und 237-251.

sondern es verwandelt sich darüber hinaus Subjektivität in Superstition, welche Abhängigkeiten schafft, nicht aber aufhebt.

Die monotheistische Ausrichtung, welche die späteren, nachexilischen Schichten der Thora als Resultat einer langen Entwicklung prägt, verbunden mit dem Fremdgötterverbot, dessen aktualisierende Verlängerung das Verdikt über alle Verabsolutierung des Endlichen darstellt, wird im Neuen Testament nicht aufgelöst, sondern christologisch reinterpretiert.<sup>35</sup>

Dies ist die *biblische Grundlage* und Artikulation eines genuin theologischen Primats des Objekts, und die Frage nach dem theologischen Charakter eines Gedankengefüges entscheidet sich daran, ob alle seine Momente um diese Mitte offen oder verdeckt gruppiert sind wie in einem Kraftfeld, nicht aber primär an der Wahl einschlägiger Begriffe und schon gar nicht an der Verwendung des klappernden Jargons der Eigentlichkeit, der sich selbst an die Stelle des ausgeführten Gedankens setzt und Unmittelbarkeit durch schale Termini suggeriert.

*Systematisch* wird der Primat des Objekts auch im Begriff des Geheimnisses,<sup>36</sup> das Gott bleibend für den Menschen ist, ausgedrückt. Auch hier ist kein Edelsubstantiv kulturindustrieller Neo-Mystik gemeint, sondern die *prinzipiell unaufhebbare* Inkommensurabilität Gottes *in* den subjektiven und intersubjektiven Vermittlungen. Die Theologie beginnt nicht einfach mit dem Hinweis auf den Geheimnischarakter Gottes, der schlechterdings jenseits aller historischer, sozialer und diskursiver Vermittlungen anzusiedeln wäre; er dient nicht zur Rationalisierung modischer Denkfaulheit, sondern wird vielmehr durch alle diese Vermittlungen hindurch erschlossen. Stünde er am Anfang aller Reflexion, gleichsam als Denkverbot, so hätte er einen eindeutig repressiven Zug, und der Verdacht läge nahe, der Mensch stünde hier nur staunend vor einem von ihm selbst produzierten „Geheimnis“, das dann allerdings nichts anderes wäre als das ihm selbst dunkle eigene Denken und Handeln. Was es also mit der Inkommensurabilität Gottes auf sich hat, steht gar nicht von Anfang an fest, sondern kann erst innerhalb der Vermittlungsprozesse näher bestimmt werden, und erst im Resultat ist sie als von Anfang an präsent offenbar. So trägt auch hier der Gottesbegriff, wie er in der jüdischen und christlichen Tradition entwickelt wurde, wenig zur synthetischen Behaglichkeit bei. Denn es ist damit zugleich gesagt, daß eine Fremdheit bleibt, die auch durch die Rede von der Liebe und Güte Gottes nicht schon verschwindet.<sup>37</sup>

---

35 In diesen Kontext gehört auch das Bilderverbot, welches „auf seine Weise die Transzendenz dieses Gottes, der in seinem absoluten ‚Allein-Gott-Sein‘ alles Menschliche übersteigt“, wahrt (vgl. *Christoph Dohmen*, Das Bilderverbot. Seine Entstehung und seine Entwicklung im Alten Testament, BBB 62, Frankfurt/M. 1987, 284).

36 Vgl. vor allem die Beiträge *Karl Rahners* in seinen „Schriften zur Theologie“ (Einsiedeln u. a. 1954ff.): Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie (Band V, 51-99); Über die Verborgenheit Gottes (Band XII, 285-305); Warum läßt Gott uns leiden? (Band XIV, 450-466).

37 Auch die *Selbstoffenbarung* Gottes besagt ja nicht, daß Gott in seiner Offenbarung zum völlig vertrauten und durchschaubaren Gegenüber wird, sondern hält in der Vermittlung zugleich die unendliche Distanz fest.

Diese Fremdheit kann wohl verdrängt und unterschlagen werden, so daß man aus pastoralstrategischen oder religionspädagogischen Gründen einen Gott *konstruiert*, mit dem die Menschen umstandslos sich identifizieren können, in dem sie ihresgleichen sehen und der die beschädigte Lebenswelt jeweils milieugerecht ästhetisiert. Gott ist ein vertrauter Faktor im „ichzentrierten Weltbild“ geworden: Gott als Projektion. Hier geht Verkündigung, die oft genug zur Rechtfertigung schlechter Kompromisse herhalten muß, in Reklame über, und Religion fällt die Aufgabe zu, dem marktkonformen Leben Sinn einzuhauchen. Die fortgeschrittensten Formen kulturindustrieller Religion können ohnehin auf den Gottesbegriff verzichten.

*Fremd* sind freilich auch jene Texte und Traditionen geworden, denen normative und explikative Bedeutung zukommt: biblische und kirchliche Überlieferungen. Dieser Umstand bereitet lebensweltorientierten Ansätzen die größten Schwierigkeiten. Die historisch-kritische Methode als Versuch, diese Texte zu erschließen, erfreut sich denn auch keiner großen Beliebtheit, da sie eine doppelte Distanzierung vornimmt: sowohl dem Text als Dokument einer vergangenen Epoche als auch den eigenen Interessen gegenüber. Auch wenn das positivistische Wissenschaftsideal nicht übernommen werden kann und Geschichte weder eine Ansammlung von sogenannten Fakten ist noch nach „ehernen Gesetzen“ sich abspielt,<sup>38</sup> wird auch hier die Unmittelbarkeit aufgehoben, das Vertraute und Selbstverständliche problematisch.

Das Bedürfnis, wie es im Jargon heißt, „sich selbst im Text wiederzufinden“, ähnelt hingegen der Reaktion von Kleinkindern, die sich auf älteren Familienphotos vermissen. Fertige Vorstellungen und Interessen werden in die Texte projiziert, um sie von diesen, nunmehr mit der Aura des Heiligen Textes versehen, wieder zu empfangen. So ist das Objekt nur der Spiegel einer narzißtisch regedierten Subjektivität, die, weil sie selbst nur instrumentelle Vernunft repräsentiert, unerfüllt bleibt. Sie erschöpft sich nämlich nur in Wiederholungen ihrer selbst, ohne je zum objektiven Moment vorzudringen. *Selbstreflexivität* könnte sehr wohl ein kritisches Potential freisetzen;<sup>39</sup> solange sie jedoch gänzlich im Zeichen selbsterhaltender Vernunft steht und die Reflexion deren Bannkreis nicht verlassen kann, greift instrumentelles Denken auch auf die religiösen Phänomene als gegenwärtige und historische über. Falsche Konkretion und Unmittelbarkeit schiebt sich zwischen Subjekt und Objekt, die gerade als Einheit unterschieden sind.<sup>40</sup>

38 Vgl. hierzu schon *Georg Simmel*, Die Probleme der Geschichtsphilosophie (1892), in: *ders.*, Gesamtausgabe, hg. von *Otto von Rammsstedt*, Band 2, Frankfurt/M. 1989, 297-421, besonders 355-360.

39 Vgl. hierzu *Buchholz*, Religion, 137.

40 Damit wird keinem „gegenständlichen“ Gottesbegriff das Wort geredet. Der Versuch jedoch, hinter dieser in sich unterschiedenen Einheit von Subjekt und Objekt auf eine Ebene reiner Unmittelbarkeit zurückzugreifen, muß scheitern. Beschädigte Subjektivität hypostasiert sich entweder oder streicht sich verzweifelt durch, versucht, sich selbst zu vergessen. In beiden Fällen wird das, was anders ist, gänzlich verfehlt.

Diese erkenntnistheoretischen Überlegungen, die auch die Analyse des religiösen Bewußtseins betreffen, reichen bis in didaktische Probleme hinein, ist doch Didaktik nicht als Universalwissenschaft oder jenseits des sachlichen Gehalts zu konzipieren; vielmehr ist sie angewandte Erkenntnistheorie.

Der Kultus des Konkreten, der die historische Distanz perhorresziert, fördert nur Chimären zutage, als setzte der Begriff des Konkreten nicht in Wahrheit die Vermittlung, durch welche aus der abstrakten Einzelheit erst das Konkrete wird, voraus. Gegen Hans Joachim Schoeps hatte schon Gershom Scholem in einem theologisch höchst bedeutsamen Sinne die Fragwürdigkeit des Konkretismus betont:

„Das Wort Gottes in seiner absoluten symbolischen Fülle wäre, wenn anders es zugleich auch *unmittelbar* (undialektisch) bedeutend wäre, zerstörend. ... Ist doch das absolut Konkrete das Unvollziehbare schlechthin ...“<sup>41</sup>

Dies ist von theologischer Seite gegen die von Scholem so genannte „Erlebnisideologie“<sup>42</sup> vorzutragen; eine Kritik, die schließlich auch auf das Bedürfnis nach religiöser Kompensation lebensweltlicher Verluste anzuwenden ist. Ausgeschlossen sind damit auch die üblichen Konzessionen an „kunstgewerbliche Neureligiosität“,<sup>43</sup> deren Nähe zur Kulturindustrie heute offenbar ist.

Sehr wohl aber können dort, wo in einem erkenntnistheoretischen und theologischen Sinne der Primat des Objekts beachtet wird, Erfahrungen gemacht werden, die über die ewige Wiederkehr des Gleichen hinausführen. Die Inkommensurabilität Gottes als Apriori religiöser Lernprozesse, die Eigenständigkeit biblischer Texte, d. h. auch, die Anerkennung ihrer geschichtlichen Distanz, die mitunter befremden mag, verbürgt erst, daß es noch Neues zu entdecken gibt. Das Fremde schreckt ja nicht nur ab, es fasziniert auch, und wo es nicht vorab schon nach den persönlichen Bedürfnissen zugerichtet und entstellt wird, tritt es aus seinem Inkognito heraus; hier erst gibt es, wenn man so will, etwas „zu erleben“.

Damit wird auch deutlich, daß dort, wo religiöse Traditionen Gegenstand von Bildungsprozessen werden, redlich nur von *theologischer Bildung* gesprochen werden kann. Was darüber hinausreicht, liegt jenseits des bloß Gemachten und didaktisch Realisierbaren. Wo aber das reflexive Moment weit genug getrieben wird, könnte es vielleicht einmal umschlagen in eine Nähe zum Gegenstand, die allemal größer ist als die der angedrehten Unmittelbarkeit und des Erlebniskultes. Über dieses „Vielleicht“ führt keine didaktische Anstrengung hinaus.

Die scheinbare Gegebenheit des Alltäglichen und die ihm entsprechenden Formen und Inhalte eines auf sich selbst zurückgeworfenen Bewußtseins, in das Lebenswelt transformiert wird und das so auch Gesellschaft monadologisch repräsentiert, bedürfen der Kritik

---

41 *Gershom Scholem*, Briefe, Band I (1914-1947), hg. v. *Itta Shedletzky*, München 1994, 469. Dies tangierte für *Scholem* auch den Offenbarungsbegriff: „Die Offenbarung ... ist bei aller Einmaligkeit doch ein *Medium*. Sie ist als Absolutes, Bedeutung Gebendes, aber selbst Bedeutungsloses, das *Deutbare*, das erst in der kontinuierlichen Beziehung auf die Zeit, in der Tradition sich auseinanderlegt“ (ebd.). Damit ist nicht nur der Offenbarungspositivismus, sondern auch jeder existentialistische Konkretismus prinzipiell ausgeschlossen.

42 Ebd., 49.

43 Der Begriff stammt von *Theodor W. Adorno* (Gesammelte Schriften, Band 20, hg. v. *Rolf Tiedemann*, Frankfurt/M. 1986, 483f.).

und Irritation, nicht aber der theologischen Rechtfertigung und Überhöhung. Vielmehr ist auch theologische Erwachsenenbildung die Probe auf die These, daß die zentralen Gehalte der christlichen Tradition solche fruchtbaren Irritationen noch auszulösen vermögen.

Der Versuch hingegen, die verlorene lebensweltliche Evidenz des Christentums durch „Erlebnisse“ und religiös getönte Ästhetisierung der beschädigten Lebenswelt wieder herzustellen, muß scheitern. Das auch bei vielen Teilnehmern beliebte Jargonvokabular – die synthetischen Herztöne, die Verniedlichung Gottes, die zelebrierte „Betroffenheit“ – wütet in der religiösen Sprache wie der sprichwörtliche Elefant im Porzellanladen. Sprache ist nicht indifferent gegen ihren Mißbrauch; Begriff und Sache verschließen sich gegen die Phrase. So ergibt sich aber die Aporie, daß die traditionellen Termini zum geschichtlichen Augenblick in stärkster Spannung stehen und nur noch bedingt verständlich sind, ihrer Reflexion, d. h. der Brechung und Distanzierung bedürfen, um überhaupt bedrückt werden zu können, zugleich aber eine neue Sprache keineswegs zur Verfügung steht. Denn zum einen kann kein Begriff, kein Urteil mehr die ungebrochene Allgemeinheit und gesellschaftliche Verbindlichkeit des Christentums suggerieren: Selbstverständlich wurde, daß nichts davon mehr selbstverständlich ist. Zum anderen aber haben die Versuche, die verlorene Unmittelbarkeit sprachlich zu beschwören, die Situation nur verschärft und die Tradition dem Geschwätz überantwortet, sie reif gemacht für ihre kulturindustrielle Adaption und Verwertung.

Was über arrangierte Stimmungen und fröhliche Projektionen zur Hebung der subjektiven Befindlichkeit hinausgeht, überdauert im Medium der Reflexion.<sup>44</sup> Innerhalb der Reflexion ist Subjektivität, Inbegriff der Vermittlung, präsent, kommt aber nur dort zu sich selbst, wo sie in diesem Prozeß das andere gelten läßt, ohne es sich gänzlich zu assimilieren; Denken ist kein Verdauungsprozeß, sondern ein Vorgang, in dem Subjekt und Objekt durcheinander vermittelt sind und wechselseitig einander beeinflussen, ohne daß das eine zum Unterfall des anderen wird. Der Gottesbegriff selbst könnte sich als ein Modell herrschaftsfreier Erkenntnis erweisen, dem auch didaktische Konzeptionen zu genügen haben.

Vielleicht kann theologische Erwachsenenbildung, eingedenk ihres spezifischen Primats des Objekts, den neu sich konstituierenden „Absolutismus der Wirklichkeit“ (Blumenberg) durchbrechen und das falsche Absolute durchschauen helfen. Lebensweltliche Fra-

---

44 Auch wenn hier eine wesentlich kühlere Luft weht, als es den Teilnehmererwartungen entspricht, so ist doch gerade die Kühle und Distanz der Reflexion, welche allemal Erwachsenen zumutbar ist, das Inkognito, in welches sich eine noch vertretbare Rede von Gott zurückgezogen hat, gleichsam als „anonyme Spiritualität“. Eine solche Form der Theologie, die Eingang in die Erwachsenenbildung finden muß, ist wohl erheblich unpräntentöser als alle beschworene Nähe und Unmittelbarkeit, doch stellt sie in den Worten *Karl Rahners* eine Theologie dar, „mit der wir leben können“, und von der er meinte, „daß sie schon Anfang und Vorgeschmack des ewigen Lebens ist, auf das wir hoffen“ (*Rahner*, Schriften XV [Anm. 35], 116). Von jenem Glück, das in solchem Denken sich einstellt und das Verweisungscharakter besitzt, wäre auch in der Erwachsenenbildung etwas zu vermitteln, wenn nicht bloß Bildungs- und Glaubensgüter oder gar „Erlebnisse“ vermarktet werden sollen.

gen können durchaus den Ausgangspunkt solcher Anstrengungen bilden, niemals aber ihre Grenze. Theologische Erwachsenenbildung hat Lebenswelt zu entmythologisieren, nicht zu vergötzen. Ist Lebenswelt aus soziologischen und theologischen Gründen nicht schlechthin Norm der theologischen Erwachsenenbildung, so kommt sie nur als kritisch vermitteltes Moment zu ihrem Recht. Lebensweltlich relevant ist nur, was über Lebenswelt hinausreicht.