

Religiosität in der Postmoderne – Die Erwachsenenbildung vor der Herausforderung einer „Weltentheologie“

Maria Widl



Maria Widl

Unser Kulturkreis war in den letzten Jahrhunderten weitestgehend durch christentümliche Verhältnisse geprägt, in denen die Religion alle Lebensbereiche durchwob. Im Zuge der modernen Ausdifferenzierung – die sich faktisch erst nach der Überwindung der Nachkriegszeit durchsetzte – zieht sich das Christliche in die Kirchen zurück¹. Dieser „Verkirchlichung des Christlichen“² entspricht als Kehrseite eine Entkirchlichung der Gesellschaft. Die „Säkularisierungsthese“ postulierte, dass mit zunehmender Durchsetzung von Aufklärung und Emanzipation das Religiöse zu einer Restgröße wird. Sie hat sich nicht bewahrt: Weder der systematische Atheismus des real existierenden Sozialismus noch der praktische Atheismus des kapitalistischen Konsumismus machten Religiosität obsolet. Faktisch zeigte sich die Entkirchlichung der Gesellschaft durch

sikantenstadt, von der Kelly's Family bis zur Seifenoper) und Liturgien sportlicher Art (Fußball, Autorennen). Sie haben ihre Götter, ihre Zeremonien und ihre Devotionalien. Die säkulare Heilslehre von Wirtschaft und Erfolg vergöttert das Geld und fordert ungeniert ihre Opfer (Natur, Lebenschancen) bis zur Sklaverei im Dienst der globalen Shareholder-Values. Die modernen Kulte (Körperkulte, Freizeitkulte, Konsumkulte) versprechen ein Heil, das sich faktisch in Unheil kehrt, ohne dass davon abgesehen würde.

Der „Verkirchlichung des Christlichen“ entspricht als Kehrseite eine „Entkirchlichung der Gesellschaft“. Religion wird für die Öffentlichkeit unsichtbar.

eine Privatisierung der Religion, sie wurde für die Öffentlichkeit „unsichtbar“³.

Parallel dazu bildet sich eine medial gestützte Pseudoreligiosität. In ihr befrieden Liturgien die religiöse Sehnsucht; Liturgien kultureller (von der bürgerlichen Hochkultur bis zum Mu-

Heute sind es medial gestützte Pseudoreligiositäten und ihre Liturgien, die die religiöse Sehnsucht der Gegenwart befriedigen.

Diese modernen Entwicklungen der Verkirchlichung des Christlichen, der Säkularisierung der Gesellschaft und der Ausbreitung säkularer Pseu-

doreligiositäten erhalten in postmodern werdenden Zeiten eine neue Gestalt und Dynamik⁴. Sie soll in einem ersten Schritt an drei Gesichtspunkten gezeigt werden: der innerkirchlichen Vervielfachung der Deutungsmuster, der Ästhetisierung des Zugangs zum Glauben und der Ausgestaltung eines „esoterischen“ religiösen Marktes, der auch kirchlich engagierte Personen anzusprechen vermag. In einem zweiten Schritt werden diese Entwicklungen als „postmodern“ analysiert. Drittens sind Konsequenzen für Theologie und Erwachsenenbildung zu ziehen.

1. Eine postmodern werdende religiöse Landschaft

Für die meisten Menschen ist der Glaube nicht vor allem durch die öffentliche Anteilnahme an den Riten und Haltungen der Kirche gekennzeichnet, sondern durch mehr oder weniger persönlich gestaltete Formen individueller Religiosität⁵. Dadurch vervielfachen sich die Glaubensstile und die religiösen Werthaltungen; auch innerhalb der Kirchen. Die Gestalten des Glaubens und die Erwartungen an die eigene Kirche werden pluri-form. *Rudolf Englert* hat dieses Phänomen als Ausfaltung von drei miteinander unvereinbaren „Deutungsmustern“ beschrieben⁶: Neben einer

1 Vgl. Gabriel K.: Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (= QD 141), Freiburg 1992.

2 Vgl. Kaufmann F.-X.: Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg 1979.

3 Vgl. Luckmann T.: Die unsichtbare Religion, Frankfurt 21991 (orig. 1967).

4 Zum Grundsätzlichen vgl. Widl M.: Religiosität. In: Handbuch Praktische Theologie, hg. v. Haslinger H. u.a., Bd. 1: Grundlagen, Mainz 1999, 352–362.

5 Entsprechend favorisieren die Soziologen heute die „Individualisierungsthese“; vgl. Krüggeler M./Stolz F. (Hg.): Ein jedes Herz in seiner Sprache... Religiöse Individualisierung als Herausforderung für die Kirchen. Kommentare zur Studie „Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz“, Band 1, Zürich/Basel 1996.

6 Vgl. Englert R.: Religiöse Erwachsenenbildung. Situation – Probleme – Handlungsorientierung (= Praktische Theologie heute Bd. 7), Stuttgart 1992.

gewissen Zahl von *traditionell* Gläubigen, die an einem platonistischen Ordnungsgefüge im Namen Gottes festhalten, bilden sich in den Kirchen ein *modernes* und ein *transmodernes* Deutungsmuster aus. Die *Modernen* betonen die persönliche Gottesbeziehung und die biographisch fortdauernde dialogische Suche nach dem sich bewahrheitenden Glauben in lebendiger Gemeinschaft. Die *Trans-*

tionmilieu und das einfache, sicherheitsbedachte Harmoniemilieu. Alle drei haben ihre spezifische kirchliche Beheimatung. Dagegen sind die zwei jungen Milieus kirchlich unbeachtet: das intellektuell anspruchsvolle Selbstentfaltungsmilieu und das materialistische Unterhaltungsmilieu. Die oft beschworene „Tradierungskrise“ des Glaubens ist nicht primär ein ethisches Problem, sondern ein

mit der Macht des Göttlichen rechnen, weil uns die menschlichen Göttlichkeitsanmaßungen in den Ruin führen;

Netzwerk: Die neue verbindliche Gemeinschaftsform ist das Zusammensein kleiner homogener Gruppen, die sich mit weltanschaulich ganz anders gearteten Gruppen projektbezogen zeitweilig zusammenschließen.

Auch innerhalb der Kirche kommt es zu einer Vervielfachung der Glaubensstile und religiöser Werthaltungen. Für die Lebendigkeit des kirchlichen Glaubens in der Postmoderne wird es entscheidend sein, ob man diese neue Art von esoterischer Volksreligiosität kritisch unterscheidend als neue Gestaltungsweisen des Glaubens einzubinden vermag.

modernen treibt die Sehnsucht nach einer ganzheitlich ausgestalteten, von mystischer Gotterfahrenheit und politischem Ernst durchdrungenen und in heiterer Gelassenheit gelebten Religiosität über alle Konfessionsgrenzen hinweg. Diese kirchliche Pluralität ist konfliktiv, was in den letzten Jahre regelmäßig auch in öffentlich ausgetragenen Streitfragen sichtbar wird.

Anders beschreibt Michael Ebertz die religiöse Landschaft unserer postmodern werdenden Gesellschaften⁷. Im Nachvollzug der Clusterung von Schulze sieht er fünf differente ästhetische Milieus und einen Bruch nach Altersgruppen. Drei älteren Milieus stehen zwei junge mit Personen bis zum Alter von etwa 40 Jahren gegenüber. Die drei älteren Milieus sind das bildungsbürgerliche Niveaumilieu, das mittelständisch-gesellige Integra-

ästhetisches. Die Form, wie die Älteren ihren Glauben gestalten und ihre Kirche lieben, spricht die Jüngeren nicht an.

Diese Jüngeren, sofern sie religiös interessiert sind, wenden sich häufig dem zu, was gegenwärtig als „Esoterik“ bezeichnet wird: eine postmoderne Religion, die sich auch in einer explizit christlichen Weise zeigt⁸. Sie orientiert sich an vier Koordinaten:

Bewusstseinswandel: Angesichts der modernen ökologischen, sozialen und globalen Krisen darf die Moderne nicht so weitermachen wie bisher, es braucht ein neues Paradigma des Wirtschaftens, des Zusammenlebens und der Weltwahrnehmung;

Ganzheitlichkeit: Der modernen linearen Rationalität ist die Logik der Beziehung, des Lebendigen, der Ästhetik, der Kreativität gleichwertig hinzuzufügen;

Spiritualität: Wir müssen wieder

Über diesen sehr engagierten Bereich hinaus existiert ein damit verwobener Markt an Lebenshilfe und Transzendenzsuche, der in seinem tendenziellen Synkretismus alle Ambivalenzen einer neuen Art von Volksreligiosität zeigt. Für die Lebendigkeit des kirchlichen Glaubens in der Postmoderne wird es entscheidend sein, diesen auch innerkirchlich vitalen Sektor, der gegenwärtig nur in Nischen seine Daseinberechtigung hat⁹, kritisch unterscheidend als neue Gestaltungsweisen des Glaubens einzubinden.

2. Zu einem philosophischen Verständnis der „Postmoderne“

Die Rede von der „Postmoderne“¹⁰ ist zum Überdruß häufig; und in der Regel ohne präzisen Begriff¹¹. Von der Sache her ist jedoch die Postmoderne nicht einfachhin mit „Beliebigkeit“ beschrieben, wie Wolfgang Welsch eindrucksvoll nachgewiesen hat¹². Vielmehr ist sie als jener Paradigmenwechsel zur gegenwärtigen Zeit innerhalb der Moderne anzusehen, an dem nicht mehr das Viele als Ausdifferenzierung des Einen angesehen werden kann, vielmehr das Viele zu einer heterogenen Pluralität gelangt,

7 Vgl. Ebertz M.N.: Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft, Freiburg 1997, bes. Kap.6.

8 Vgl. Widl M.: Sehnsuchtsreligion. Neue Religiöse Kulturformen als Herausforderung für die Praxis der Kirchen (= Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII Theologie, Bd. 501), Frankfurt 1994; dies.: Christentum und Esoterik. Darstellung, Auseinandersetzung, Abgrenzung, Graz 1995; dies.: Auf der Suche nach einem guten Leben... Praktische Herausforderungen der Esoterik für die Kirchen. In: Keller A./ Müller S. (Hg.), Esoterik als neue Volksreligion. Hat das Christentum ausgedient?, Augsburg 1998, 179–184.

9 Vgl. Widl M.: Esoterische Nischen in Katholischen Bildungshäusern und Akademien, in: Lebendige Seelsorge 49 (5/98), 277–279.

10 Die Postmoderne ist ein vergleichsweise neues Phänomen, das sich zuerst in Architektur, Literatur und Gebrauchskultur verbreitete, ehe der französische Philosoph Jean-François Lyotard 1979 den Begriff in die philosophische Diskussion brachte.

11 Es kann in diesem Zusammenhang bei weitem keine annähernd angemessene Definition entwickelt werden. Vgl. ausführlicher, wenngleich auch dort im wesentlichen auf Welsch und Lyotard gestützt: Widl M.: Pastorale Weltentheologie – transversal entwickelt mit der Sozialpastoral. (= Praktische Theologie heute Bd. 48), Stuttgart 2000, Teil 3.

12 Vgl. Welsch W.: Unsere postmoderne Moderne, Berlin 1993; ders. (Hg.): Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion, Berlin 1994.

die keinen Einheitsbegriff mehr zulässt. Dieser Postmoderne-Begriff, dem hier gefolgt werden soll, geht über das in praktisch-theologischen Zusammenhängen üblich gewordene Verständnis *Karl Gabriels* einer „Post“-Moderne hinaus, die lediglich unser jetziges Stadium durchgesetzter Moderne nach dem Ende der Christentümlichkeit meint, ohne einen Paradigmenwechsel im Blick zu haben¹³. *Welsch* differenziert sein Verständnis im Rahmen einer umfassenden philosophischen Vernunftkritik auf auch soziologisch nachvollziehbare Weise. Sein entscheidender Argumentationspunkt ist dabei die Unterscheidung von „Ausdifferenzierung“ – ganz im Sinne des gängigen soziologischen Verständnisses – und „Paradigmenpluralismus“, wobei er den *Kuhn'schen* Paradigmen-Begriff differenziert¹⁴.

Während im ersten Schritt der Ausdifferenzierung verschiedene Rationalitäten ihren je eigenen Charakter ausbilden, differenziert der zweite Schritt des Paradigmenpluralismus diese nach innen. Daraus folgt ein Pluralismus von Paradigmen, die nicht verschiedene Bereiche betreffen, sondern auf das jeweils gleiche Deutungsfeld zugreifen, aber auf verschiedene Weise. Der Dissens der Optionen führt zu einem Konflikt in den Sachaussagen; die Wahrheit des Ganzen lässt sich nicht durch wechselseitige Ergänzung verschiedener Aspekte zusammentragen. Dieser Konflikt liegt in den differentiellen Krite-riensätzen begründet. Verschiedene Paradigmen kommen über dieselbe Sache, so sie sich auf sie einigen können, noch immer zu unterschiedlichen Urteilen, weil sie andere Kriterien anlegen. Zudem bestimmen sie ihren Gegenstandsbereich unterschiedlich: was für die einen nicht mehr zum Thema gehört, ist für die anderen mit-tendrin. Der Dissens im Paradigmen-pluralismus ist weder ein Sonderfall noch ein Missgeschick, sondern der erwartbare Normalfall. Man kann ihn weder durch einen Kompromiss auf den kleinsten gemeinsamen Nenner bringen, noch zur Lösung ein die he-



Kennzeichen der Postmoderne ist ihr Pluralismus an Paradigmen, die in unauflösbarem Dissens zueinander stehen. Diese neue geistige Situation ruft nach einer neuen Denkform, die ihr gemäß ist: Die transversale Vernunft.

terogenen Ansätze nochmals umfassendes Hyperparadigma heranziehen. Es braucht daher einerseits ein Bewusstsein der Pluralität und andererseits eine „Pluralitätskompetenz“, die imstande ist, die verschiedenen Paradigmen als solche zu erkennen, deren je eigene Kriterien zu unterscheiden und sie auch nur nach diesen zu beurteilen.

Bei all der aufgezeigten Unver-rechenbarkeit und Unvereinbarkeit verschiedener Paradigmen sind diese dennoch nicht absolut heterogen, sondern haben bereits durch ihre Entstehung vorgebildete Brücken. Diese sind einerseits binnensektorielle Verflechtungen – Paradigmen bildet sich stets in Abhebung und Gegenzeichnung von anderen aus und bleiben so von ihnen bis zu einem gewissen Grad gegenabhängig. Andererseits zeigen sich transsektorielle Verflechtungen – ein Paradigma bezieht seine Grundlagen und seine Überzeugungskraft weitgehend nicht aus sich, sondern aus anderen Bereichen; was nur in sich selbst überzeugend wäre, ist psychotisch, idiotisch und egomanisch. Paradigmen sind also in und trotz ihrer Unverrechenbarkeit interparadig-matisch verfasst, sie bilden ein netzartiges Gefüge aus. In diesem kommt es allerdings zu laufenden Sinnverschie-

bungen. Entsprechend braucht es Denkformen, die von vornherein sowohl mit Verflechtungen als auch mit Irritationen rechnen und ihnen gewachsen sind – eine transversale Vernunft¹⁵.

Aus dieser Konstellation ergibt sich, daß Entscheidungen deutlich erschwert sind oder gar unmöglich scheinen, will man alle relevanten Gesichtspunkte berücksichtigen, sie nach den jeweils paradigmatischen Kriterien beurteilen und kein Metakriterium im Widerstreit zwischen den Paradigmen verwenden. Es geht also nicht mehr um Alternativen nach bestimmten Kriterien, sondern um Entscheidung zwischen einander widersprechenden Entscheidungskriterien. Das ist komplex und kompliziert. Allerdings war die bisherige Einfachheit der Entscheidungsfindung nach nur einem Kriterienkatalog auch ein Effekt von Macht und Ignoranz. Als formale Kriterien dieser neuen Art von Entscheidungsfindung können gelten: Transparenz, Bewusstsein für die Entscheidungsnotwendigkeit, Konsistenz, Prämissenhierarchie und -präferenz, Beachtung der Grenzen der Begründbarkeit innerhalb eines bestimmten Kontextes, Gespür für Zielhierarchien und Situationsadäquatheit. Unter diesen Voraussetzungen wird Gerechtigkeit zu einer Leitidee, die in der Vernunft selbst verankert und nicht erst in der Ethik angesiedelt ist.

3. Der praktisch-theologische Ertrag eines solchen Postmoderne-Verständnisses

Ohne hier auch nur annähernd die Komplexität der Postmoderne-Debatte oder auch nur der philosophischen Diskussion um sie sichtbar gemacht zu haben, seien im Blick auf drei Aspekte die praktisch-theologischen Konsequenzen angedacht.

Pluralität wird zum Paradigmenpluralismus

In einer ersten Phase der modernen Ausdifferenzierung entsteht Pluralität als bunte Vielfalt innerhalb der gesell-

13 Vgl. Gabriel 1992 (Anm 1).

14 Vgl. Welsch W.: Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft (Suhrkamp Wissenschaft 1238), Frankfurt 1996, 541–610.

15 Ebd., 613–949.

schaftlichen und kirchlichen Einheit. In einer zweiten postmodernen Phase heute emanzipieren sich die verschiedenen Standpunkte und entwickeln ihre je eigene umfassende Perspektive; etwa die globalisierte Wirtschaft. Jede dieser Perspektiven ist eine eigene Welt, ein eigenes Paradigma. Die praktische Konsequenz für die Kirche: Das Christliche, das vormodern alle Lebensbereiche durchdrang, wurde in der ersten Modernephase zu einem eigenen kirchlichen Bereich, oft bis zur Subkultur. Jetzt besteht die Herausforderung darin, typisch christliche Paradigmen für alle gesellschaftlichen und alltäglichen Lebensbereiche neu zu entwickeln, ohne daraus einen christlichen Alleinanspruch auf ethisches Verhalten abzuleiten¹⁶.

Wahrheit erschließt sich in Paradigmenverschränkung

Als Konsequenz des postmodernen Paradigmenpluralismus ist alle Wahrheit perspektivisch. Auch wenn sie allgemeingültig ist, ist sie das nur aus einem bestimmten Blickwinkel aufgrund eines bestimmten Standortes. Die eigene Perspektive ist durch die Persönlichkeit und die Umstände bestimmt und durch freie Wahl angeeignet. Es gibt nur die Wahrheit der verschiedenen Perspektiven und niemand hat eine Über-Perspektive – außer Gott selbst¹⁷. Die je größere Wahrheit ist die, die wir uns gegenseitig erschließen, indem wir – einander vertrauend – uns gegenseitig die unterschiedlichen Perspektiven und was man darin sieht, sichtbar machen. Praktisch bedeutet das für die Kirche:

Das Neue der Postmoderne ist dies: Alle Wahrheit ist perspektivisch. Christliche Wahrheit ist nicht pluralistisch beliebig – aber sie ist nur insoweit umfassend, als das Evangelium konkreten Menschen zur Berufung wird. Sie ist nicht pluralistisch beliebig, sondern persönlich verbindlich, aber auf je verschiedene Weise.

Die christliche Wahrheit ist so umfassend, als das Evangelium konkreten Menschen zur Berufung¹⁸ wird. Sie ist nicht pluralistisch beliebig, sondern persönlich verbindlich, aber auf je verschiedene Weise¹⁹.

Gerechtigkeit wird zur Leitkategorie

Wahrheit kann unter postmodernen Bedingungen nicht mehr vorge-schrieben, sie muß bezeugt werden. Deshalb wird um der Wahrheit willen die Gerechtigkeit zur zentralen Kategorie: Jede/r hat das Recht auf seine/ ihre eigene Perspektive, weil sie ihr/ sein Zugang zur Wahrheit ist; und diese ist das Mysterium ihrer/seiner Gottesbeziehung, also Berufung²⁰. Gerechtigkeit kann demnach nicht hergestellt werden, indem man sie nach irgendwelchen Maßstäben bestimmt. Denn jeder Maßstab entstammt einer Perspektive und ist damit Unrecht für alle anderen. Prak-

tisch bedeutet das für die Pastoral: Die Kirche verkündet die Wahrheit des Evangeliums nur dort, wo sie seine Gerechtigkeit übt, und so wächst das Reich Gottes mitten unter uns. Dazu Röm 14,17: „Das Reich Gottes ist nicht Fraß und Völlerei, sondern Gerechtigkeit, Frieden und Freude im Heiligen Geist.“ Diakonie ist daher eine kirchliche Grunddimension des Umgangs miteinander, nach innen wie außen. Sie bedeutet, dem je anderen konkret nach meinen Möglichkeiten so dienlich zu sein, dass es ihm nach seinen Maßstäben gut tut.

4. Postmoderne Herausforderungen für die Erwachsenenbildung

Was folgt aus dieser beginnend postmodernen Situation für die kirchliche Erwachsenenbildung? In einem ersten Schritt der Modernisierung haben sich die Lebenswelten vor der Übermacht der Institutionen in die Privatheit zurückgezogen²¹. Dies betrifft die religiös Suchenden, denen die Kirche übermächtig und für den persönlichen Glauben hinderlich wird. Dies betrifft die kirchlichen Gemeinden, die vor der Übermacht säkularer gesellschaftlicher Normen kapitulieren²². Im zweiten Schritt der beginnenden Postmoderne gewinnen die Lebenswelten ein neues Selbstbewusstsein, halten den Institutionen (vielleicht oft zu anmaßend) den Spiegel vor und gehen ihren eigenen Weg. Über kurz oder lang entstehen dabei neue Institutionen; auch in der Kirche. Auf dem Weg dorthin suchen

16 Ein solcher Zugang kann integralistisch sein; und ist es in manchen der kirchlichen Erneuerungsbewegungen. Das postmoderne Bewusstsein der Perspektivität schließt einen solchen Totalitätsanspruch aus.

17 Lyotard legt für ein solches theologisches Verständnis die philosophische Basis mit seinem Theorem vom „Ende der großen Erzählungen“; vgl. Lyotard J.F., *Der Widerstreit* (Supplemente 6), München 21989.

18 Wobei Berufung hier nicht im traditionellen Sinn den Weg in den Kleriker- oder Ordensstand meint, sondern den Vorgang der Mystagogie im Rahner'schen Sinn: wo ein Mensch dem Geheimnis seines Lebens begegnet, das Gott selbst ist; vgl. Klinger E: *Das absolute Geheimnis im Alltag entdecken. Zur spirituellen Theologie Karl Rahners*, Würzburg 1994.

19 Ein solches Verständnis scheint die *Communio* der Kirche zu sprengen. Es verweist hingegen darauf, daß die Einheit der Kirche postmodern nicht bürokratisch zu fassen ist, sondern sich in der gelebten Nachfolge Jesu Christi ereignet.

20 Mystagogie ist damit nicht bloß ein Weg der Pastoral als Seelenführung, sondern ein Weg zur Wahrheit Gottes in der Selbstevangelisierung der Kirche.

21 Zur soziologischen Theorie des Verhältnisses von Lebenswelt und Systemen vgl. Jürgen Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt 1981, 171–293; zu einer lebensweltlichen Konzeption der Praktischen Theologie vgl. Henning Luther: *Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts*, Stuttgart 1992.

22 Zur heutigen dreifachen Privatheit des Glaubens als Herausforderung vgl. Widl M: *Wie privat ist Christ/in-Sein? Über die Privatisierung in Religion und Kirche*. In: *Den Himmel offen halten – Ein Plädoyer für Kirchenentwicklung in Europa* (FS Paul M. Zulehner), Innsbruck 1999, 39–49.

kleine Gruppen und Einzelne kirchliche Nischen, in denen im Vorgriff möglich ist, was später allgemeine Normalität sein könnte. Die Institutionen der Erwachsenenbildung sind dafür hervorragende Orte²³.

Postmodern sind diese Orte insofern gewaltig aufgewertet, als sie zu Rückzugsräumen und Probestüben neu experimentierter Glaubensweisen werden – und das wäre für sich schon bedeutsam genug. Zudem werden sie auch zu Orten eines neuen Theologie-Treibens. Was heißt das? Die postmoderne Perspektivität be-

Die Kontextuellen Theologien – Befreiungstheologie, Feministische Theologie, Sozialpastoral – gehen in diese Richtung, erheben aber im modernen Sinn Alleingültigkeitsansprüche. Die zu konzipierenden postmodernen Weltentheologien – etwa eine Theologie des Wirtschaftens, des Hausfrau/mann-Seins, des Kind-Seins, des Humors oder der Zeit – sind nicht als Ethiken zu verstehen, also als praktische Anwendungen oder Schlussfolgerungen theologischer Einsichten. Sie sind Theologien, also theologische Einsichten in die Gottesbe-

Eine Praktische Theologie als Handlungswissenschaft, die sich nach diesen postmodernen Spielregeln entwickelt, wird zur „Evangelisierungswissenschaft“. Sie wird in einer theologie-konstitutiven Erwachsenenbildung eine wesentliche Partnerin finden.

Nötig ist die Ausarbeitung von Welten-Theologien – etwa eine Theologie des Wirtschaftens, des Hausfrau/mann-Seins oder des Humors. Welten-Theologien – das sind Einsichten in die Gottesbegegnung bestimmter Lebenslagen.

dingt, dass sich die Wahrheit Gottes in allen Lebenszusammenhängen erschließt; sie muss dort allerdings als solche erkannt und benannt sein. Speziell die Erwachsenenbildung ist ein vorzüglicher Ort, das eine mit dem anderen kompetent zu verbinden. Andererseits sind solche Orte auch diejenigen, in denen sich die Relevanz der Theologie erweist. Wir werden daher lernen müssen, unsere Theologien nicht in den Studierstuben und nicht nur im Dialog mit der kirchlichen Tradition zu entwerfen. Es werden „Weltentheologien“ sein müssen, die inmitten der Alltagswelten die Spuren Gottes aufspüren, benennen und mit den alten Begriffen der Tradition „transversal“ in Verbindung bringen²⁴. Sie sind lebensnah, aber nicht privat. Sie sind gesellschaftlich relevant und interdisziplinär argumentiert, aber nicht säkular unverbindlich. Sie sind kirchlich verortet und in die kirchliche Tradition eingewoben, aber nicht aus deren institutioneller Logik heraus entwickelt. Sie beziehen ihre Relevanz aus dem existentiellen Zeugnis der Gruppen und Gemeinschaften, die sie entwickeln. Sie fordern in solche Gruppen, Gemeinschaften und Orte integrierte TheologInnen heraus, ihre Theologie aus der konkreten Gottesbegegnung heraus zu formulieren.

gegnung bestimmter Lebenslagen. Für sie gelten drei Spielregeln:

Perspektivität: Weltentheologien erschließen die ganze Wahrheit Gottes, aber nie allumfassend und allgemeingültig, sondern aus einer spezifischen Perspektive und in ihr – und nur in ihr – verbindlich.

Transversalität: Weltentheologien sind auf die Paradigmenverschränkung mit anderen Perspektiven verpflichtet, weil sich nur so die größere Wahrheit Gottes inmitten der heterogen pluralen Welt erschließt. Das ist mehr als Toleranz; nämlich die Wertschätzung des Fremden, weil es zum Reichtum des Ganzen gehört.

Dimensionalität: Weltentheologien sind der säkular und interdisziplinär argumentierte Ausdruck der spirituellen Erfahrung von der Sakramentalität des Weltlichen, also der Allgegenwart des Gottesgeistes. Sie bilden den Grundgehalt, der die kirchlichen Grundvollzüge zu füllen vermag.

²³ Vgl. Anm. 9.

²⁴ Zu einer Theorie solcher „Weltentheologien“ und speziell einer „pastoralen Weltentheologie“ vgl. Widl, Pastorale Weltentheologie, Teil 4 (Anm. 11).

Literatur

Ebertz M.N.: Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft, Freiburg 1997, bes. Kap.6.

Englert R.: Religiöse Erwachsenenbildung. Situation – Probleme – Handlungsorientierung (Praktische Theologie heute Bd.7), Stuttgart 1992.

Gabriel K.: Christentum zwischen Tradition und Postmoderne (QD 141), Freiburg 1992.

Habermas J.: Theorie des kommunikativen Handelns, Bd.2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft, Frankfurt 1981, 171–293.

Kaufmann F.-X.: Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg 1979.

Klinger E.: Das absolute Geheimnis im Alltag entdecken. Zur spirituellen Theologie Karl Rahners, Würzburg 1994.

Krüggeler M./Stolz F. (Hg.): Ein jedes Herz in seiner Sprache... Religiöse Individualisierung als Herausforderung für die Kirchen. Kommentare zur Studie „Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz“, Band 1, Zürich/Basel 1996.

Luckmann T.: Die unsichtbare Religion, Frankfurt ²1991 (orig. 1967).

Luther H.: Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992.

Lyotard J.F.: Der Widerstreit (Supplemente 6), München ²1989.

Welch W.: (Hg.), Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion, Berlin 1994.

Welsch W.: Unsere postmoderne Moderne, Berlin 1993;

Welsch W.: Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft (Suhrkamp Wissenschaft 1238), Frankfurt 1996, 541–610.

Widl M.: Auf der Suche nach einem guten Leben ... Praktische Herausforderungen der Esoterik für die Kirchen. In: Keller A./ Müller S. (Hg.), Esoterik als neue Volksreligion. Hat das Christentum ausgedient?, Augsburg 1998, 179–184.

Widl M.: Christentum und Esoterik. Darstellung, Auseinandersetzung, Abgrenzung, Graz 1995;

Widl M.: Esoterische Nischen in Katholischen Bildungshäusern und Akademien. In: LebS 49 (5/98), 277–279.

Widl M.: Pastorale Weltentheologie – transversal entwickelt mit der Sozialpastoral. (Reihe: Praktische Theologie heute Bd.48), Stuttgart 2000, Teil 3.

Widl M.: Religiosität. In: Handbuch Praktische Theologie, hg.v. Haslinger H. u.a, Bd.1: Grundlagen, Mainz 1999, 352–362.

Widl M.: Sehnsuchtsreligion. Neue Religiöse Kulturformen als Herausforderung für die Praxis der Kirchen (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII Theologie, Bd. 501), Frankfurt 1994;

Widl M.: Wie privat ist Christ/in-Sein? Über die Privatisierung in Religion und Kirche. In: Den Himmel offen halten – Ein Plädoyer für Kirchenentwicklung in Europa (FS Paul M. Zulehner), Innsbruck 1999, 39–49.

