

Bernd Beuscher

Zurück zur Fragwürdigkeit!

Der Rücktritt der Korrelationsdidaktik. Ein religionspädagogischer Fortschritt?

Weitere Übungen zur religionspädagogischen Theoriebildung¹

„Das Reich Gottes will und will
sich bei mir nicht zum Lehrstoff
gestalten, trotz aller Künste.“²

1. Anlässe

In der Einleitung zum Revidierten Zielfelderplan für den katholischen Religionsunterricht im 5.-10. Schuljahr heißt es:

„Die notwendig gewordene Revision des Zielfelderplans für die Klassen 5-10 sollte ... die zwar intendierte – aber nicht eingelöste – Korrelation von Offenbarung und Erfahrung als theologisches wie pädagogisches Prinzip deutlich machen.

...

Der vorliegende Lehrplan hat die genannten Ziel- und Inhaltsaspekte des Religionsunterrichts bei der Entfaltung der einzelnen Themenfelder berücksichtigt, auf eine Aufteilung der Themen nach 'Erfahrungsbereichen', wie es der Zielfelderplan von 1973 versuchte, aber bewußt verzichtet. Eine solche Auffächerung hatte in der Praxis vielfach zu einem additiven Nebeneinander von anthropologischen und theologischen Themen geführt und damit die Forderung nach Korrelation nicht eingelöst.“³

Schon im Zielfelderplan für die Grundschule von 1977 war mit der Wendung „Gott ist kein Lückenbüßer“ betont worden, daß die christliche Offenbarung nicht didaktisch funktionalisiert werden dürfe. Nun wird bereits das „Plädoyer für einen ehrenhaften Abgang (der) Korrelationsdidaktik ('die als Symboldidaktik noch einmal eine späte Blüte erlebte'⁴) am Ausgang ihrer Epoche“⁵ gehalten.

„Die 'Glaubenskunde' blieb erfahrungsfern, die 'Lebenskunde' glaubensfern ... Die theologische Begrifflichkeit assoziiert immer noch Sonderwelten, die Traktate der Dogmatik vermögen nicht die menschlichen Alltagserfahrungen aufzubrechen, zu vertiefen oder zu verändern ... Die theologischen Deduktion führt ins katechetische Getto. Die ebenso platte Schülerorientierung verkennt durchweg deren unbewußte geistige und

¹ Ausdrücklich verwiesen sei auf die souveräne „kritische Sichtung neuerer Beiträge“ durch R. Siermann unter dem Titel „Zum Problem einer symboldidaktischen Glaubenslehre für Jugendliche“ (in: EvErz 1/94, 65-78). R. Siermann analysiert und vergleicht dort konzentriert symboldidaktische bzw. ästhetisch-erzieherische Ansätze bei W. Lohff, R. Lachmann, A.A. Bucher, D. Zilleßen und P. Biehl.

² Briefwechsel Karl Barth G. Thurneysen 1913-1921, 361.

³ Zielfelderplan für den katholischen Religionsunterricht der Schuljahre 5-10, 1984, 11, 13.

⁴ R. Englert, Die Korrelationsdidaktik am Ausgang ihrer Epoche. Plädoyer für einen ehrenhaften Abgang, in: G. Hilger/G. Reilly (Hg.), Religionsunterricht im Abseits?, München 1993, 97-111, 100.

⁵ Ebd.

geistliche Bedürfnisse hinter ihren konventionellen oberflächlichen Bedürfnisvorstellungen.“⁶

Die Richtlinien und Lehrpläne für den evangelischen Religionsunterricht problematisieren Korrelation nicht explizit, obwohl sie ebenso nach dem korrelativen Schema *Erfahrung / Gegenwärtiges Leben – Offenbarung / Biblische Überlieferung* angelegt sind.

Ein Beispiel soll vergegenwärtigen, zu welchen Problemen dieses korrelationsdidaktische Verhältnis, das formal-schematisch so klar erscheint, in der Praxis führen kann.

Eine Fachleiterin kritisierte die „Halbherzigkeit“ der Elementarisierungsbemühungen eines Lehramtsanwärters (er hatte den für den Unterrichtsentwurf relevanten Bibeltext – Matth. 20,1-15, Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg – auf den Erfahrungshorizont der Viertklässler zugeschnitten) und verwies als Musterbeispiel auf einen Entwurf,⁷ in dem die Schüler die Rolle der Arbeiter und der Lehrer die des Weinbergbesitzers übernommen hatten („Der Lehrer spielt den Chef“; „...wobei der Lehrer den Part des Geschäftsmannes übernimmt...“⁸). Dieser Lehrer hatte auf die gegenwärtige Vorweihnachtszeit und die damit verbundenen verkaufsoffenen Samstage hingewiesen. Er schilderte die Situation eines Geschäftsmannes, der aufgrund der zu erwartenden Auftragslage einen Botenjungen sucht. „Botenjungen für die langen Samstage gesucht! FESTLOHN!“⁹ Abschließend wurden in diesem Entwurf als Beleg für einen erfolgten, gelungenen Lernprozeß zwei Briefe eines Schülers abgedruckt. Zunächst schrieb Frank:

Sehr geehrter Herr Wolf!

Ich fand es wirklich nicht gut von ihnen, das ich den gleichen Lohn wie meine Freunde bekommen habe, und doch mehr gearbeitet habe. Zum Beispiel: Volker hat nur einen Samstag gearbeitet und doch auch 50.-DM bekommen wie ich.

Ihr Frank.

Dann aber hatte Frank sich besonnen und schrieb:

Sehr geehrter Herr Wolf!

Ich wollte mich für die Beschwerde Entschuldigen. Es war doch recht von ihnen das sie jedem 50.- DM gegeben haben. Ich konnte ja nicht ahnen, daß sie gehört haben das wir in Urlaub fahren (die Klasse eine Klassenfahrt machen will, B.B.) und dafür noch 50.- DM brauchten. Deshalb haben sie jedem 50.- gegeben.

Ihr Frank.¹⁰

Die existentielle Notsituation verzweifelter Arbeitsloser, deren Tagelohn ja gerade zur Ernährung der Familie für einen Tag reichen würde, und die Botschaft, daß Gott nicht „jedem das Gleiche“, sondern jedem Menschen

⁶ H. Halbfas, *Das dritte Auge*, Düsseldorf 1982, 49.50.

⁷ D. Havenith/H. Laschet, Handlungsgleichnisse im Religionsunterricht, Ein Unterrichtsprojekt zum Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg, in: ru, Zeitschrift für die Praxis des Religionsunterrichts, 3/1985, 115-118.

⁸ Ebd., 116.

⁹ Ebd., 115.

¹⁰ Ebd., 118.

genau das zukommen lassen will, was er für sein Leben braucht, dies alles kommt hier nicht mehr in den Horizont. Bei diesem korrelativen Versuch blieb vom Reich-Gottes-Gleichnis nur ein Lehrer, der den lieben Gott spielte und das Happy-End der Sorgen einiger Kinder, die sich im vorweihnachtlichen Trubel auch noch auf den Luxus einer gemeinsamen Klassenfahrt freuen konnten.

Der oben erwähnte, von der Fachleiterin kritisierte Lehramtsanwärter hatte übrigens nur wenig „Erfolg“ zu „verbuchen“. Er hatte methodisch so angesetzt, daß er dem sorgfältig umgeschriebenen Bibeltext ein Stegreifspiel und eine Pro/Contra-Diskussion folgen ließ. Nur zwei Schüler konnten schließlich das Handeln des Winzers als gerecht anerkennen. Ein Junge schrieb, der Winzer habe gerecht gehandelt, „weil die Arbeiter nur für einen Tag die Familie ernern konnten mit den 100 DM“. Und eine Schülerin, die sich während der ganzen Stunde sehr zurückgehalten hatte, notierte bei „Redaktionsschluß“ auf der „Pro“-Seite: „Der Winzer handelte gerecht, weil die, die erst später dazukamen sich länger Sorgen machen mußten und sich später erst freuen konnten.“ – Ihr Vater war vor kurzem arbeitslos geworden. Soweit dieses Beispiel.

„Es wird – vor allem durch die Rückmeldungen von vielen enttäuschten ReligionslehrerInnen – immer offenkundiger, daß mit dem wohlklingenden Schlagwort Korrelationsdidaktik Erwartungen einer Vermittelbarkeit von Erfahrungen und Glaubensinhalten geweckt worden sind, die sich in der konkreten Unterrichtssituation nicht oder nur selten einlösen lassen.“¹¹

In den Lehrentwürfen von Studenten, Lehramtsanwärtern und Referendaren lassen sich als Zielvorgaben eine Fülle oberflächlicher „Korrelations – Sets“ im Sinne des oben kritisierten Praxisbeispiels ausmachen.¹² Als hochaufbereitete unterrichtliche Fertigkeit – ja geradezu als „Appetitläppchen“ – ist es deren Schicksal, gegen allen guten Willen eben genau die Langeweile hervorzurufen, die alle äußerlich zu applizierenden Klischees beim erfahrungs-, erlebnis- und authentizitätshungrigen (und das heißt lernbegierigen!) Menschen hervorrufen müssen.

Ein Lehrer berichtet:

„Als damals die Religionspädagogen begannen, von Korrelation zu reden, von einer fruchtbaren Wechselbeziehung zwischen der Glaubensüberlieferung und der Lebenssituation der Schüler, die im Unterricht sichtbar werden sollte, da hat mir das sofort eingeleuchtet. Ich habe mich immer gefragt, auf welche Frage der Schüler ein Bibeltext antworten könnte, von welchen Erfahrungen her ein Symbol zugänglich wird. Und dann habe ich alles getan, um ihnen diese Frage bewußt zu machen und sie von ihren

¹¹ G. Hilger, Korrelation als theologisch-hermeneutisches Prinzip, in: KatBl 12/93, 828-830, 828.829.

¹² Für das Gymnasium stellt sich das Problem der Korrelation insofern nicht, als die entsprechenden Richtlinien und Lehrpläne – gegen ihre erklärte „ganzheitliche“ Absicht („Miteinander von Erfahren, Verstehen und Handeln“) – ausschließlich kognitiv ansetzen. Korrelation ist jedoch nicht Sache eines Gedankenspiels, sondern eine Sache des „Ergriffenseins“ im Blick auf einen konkreten Zusammenhang, – eine Herzensangelegenheit also (vgl. Abschnitt 5).

Erfahrungen im Alltag sprechen lassen. Aber meistens klappt das nicht, irgendwie wirkt das zu konstruiert, zu inszeniert. Die Schüler spielen nicht mit – oder schlimmer: Sie spüren genau, worauf wir Lehrer hinauswollen, und tun uns dann manchmal den Gefallen und sagen das, was wir hören möchten. Bei ihnen selbst passiert nichts, sie spielen nur die Rolle, von der sie meinen, daß wir sie von ihnen erwarten. Aber die Korrelation selbst leuchtet ihnen nicht ein.“¹³

So erleben „die SchülerInnen eine christliche Deutung ihrer Welt im großen und ganzen als einen langweiligen Bruch“¹⁴. Zum Topf 'Erfahrung' wird gleich ein Deckel 'aus dem Glauben' mitgeliefert.¹⁵ Ich stimme der Auffassung Hubertus Halbfas' zu, die „Korrelationsmethode“ kranke an einem strukturellen Dualismus, der künstlich auseinanderreißt, was – bei einer konsequent betriebenen anthropologischen Theologie – zusammengehört.¹⁶ Das gilt auch für die Hochschuldidaktik:

„Es wurde in der Ausbildung offenbar zu wenig Wert darauf gelegt, in die hier geforderte Bewegung theologischen Denkens einzuüben. Statt 'Korrelation' experimentell zu vollziehen: als Einübung in die Suche nach einem eigenen Stil christlichen Glaubens – zunächst einmal der LehrerInnen selbst – als Einübung in theologisches Selbstbewußtsein, wurde Korrelation lediglich als didaktisches Konzept gelehrt.“¹⁷

Die „kritische Rückwirkung auf die Sicht der Alltagswelt“¹⁸, die Korrelation auch zu eröffnen vermag, ergibt sich gerade in der Verdeutlichung dessen, daß die Idee isolierter Betrachtung („z.B. als Werbe-Ikonen“) gerade *nicht* sachgerecht ist. Mit einer solchen Disqualifizierung von Werbung wäre z.B. klischeeartig genau der Teil von Lebens- und Erfahrungswelt kompromittiert, der gerade auf der Basis von Korrelation sogar Geschäfte zu machen vermag. Es gälte, die Formulierung „Werbe-Ikonen“ ernst zu nehmen! Korrelation entzündet sich nicht zwischen dem Hier und Da von Alltagswelt und Glaubenswelt, sondern „zündet“ im strukturalen Überall gelassener Entfremdung als Ergriffenwerden von unbedingt woanders, (– also mitnichten „kooperativ“).

Dies ist der Grund für Tillichs genaue Unterscheidung zwischen „Natürlicher Offenbarung“ und „Offenbarung durch die Medien der Natur“: „Offenbarung durch die Medien der Natur ist nicht das gleiche wie natürliche Offenbarung.“¹⁹ „Natürliche Offenbarung“ wäre veranstaltbar, berechenbar. „Die

¹³ E. Rolinck, *Weggefährten unserer Schüler? Ein Gespräch zwischen zwei Religionslehrern*, in: *Hilger/Reilly*, a.a.O., 58-65, 61.

¹⁴ G. Reilly, Süß, aber bitter. Ist die Korrelationsdidaktik noch praxisfähig?, in: *Hilger/Reilly*, a.a.O., 16-28, 16.

¹⁵ Englert, a.a.O., 99.

¹⁶ Vgl. *Hilger*, a.a.O., 828.

¹⁷ Ebd., 101.

¹⁸ „Das rettende Handeln Gottes kommt z.B. in den den Kindern vertrauten Bildern des immer neuen Lebensaufbruchs in Knospe, Ei und Küken, werden sie isoliert betrachtet (z.B. als Werbe-Ikonen), nicht zum Ausdruck, weshalb Korrelation auch kritische Rückwirkungen auf die Sicht der Alltagswelt einzuschließen vermag.“ (H.A. Zwergel, *Elementare Glaubensmomente und Erfahrungsspuren im Religionsunterricht*, in: *Hilger/Reilly*, a.a.O., 48.)

Natur als Medium der Offenbarung (Es gibt keine Wirklichkeit, kein Ding und kein Ereignis, das nicht Träger des Seinsgeheimnisses werden und in die Offenbarungskorrelation eintreten kann)²⁰ impliziert jedoch, daß Offenbarung in der Qualität von „Wunder“²¹ geschieht. Wilhelm Sturm hat in diesem Sinne bereits vor zehn Jahren explizit auf das „ursprüngliche Korrelationschema von Paul Tillich“ verwiesen, „das immer nur verkürzt übernommen wurde“²². Da in der umfangreichen Literatur zur Korrelationsthematik meines Wissens auch diese entsprechende Quelle nicht zitiert wird, sei das hier nachgeholt:

„Die Methode der Korrelation tritt an die Stelle von drei anderen Methoden ... Die erste Methode kann die supranaturalistische genannt werden, denn sie betrachtet die christliche Botschaft als eine Summe geoffenbarter Wahrheiten, die wie Fremdkörper aus einer fremden Welt in die menschliche Situation hineingefallen sind ... Die zweite Methode ... kann 'naturalistisch' oder 'humanistisch' genannt werden. Sie leitet die christliche Botschaft aus dem natürlichen Zustand des Menschen ab ... und vergißt, daß die menschliche Existenz die Frage ist ... Die dritte abzulehnende Methode kann 'dualistisch' genannt werden, da sie einen supranaturalistischen Überbau auf einem natürlichen Unterbau errichtet ...

Der Mensch kann aber Antworten auf Fragen, die er niemals gestellt hat, nicht entgegennehmen.“²³

Aus alledem folgt die Einsicht: „Nein, die Schüler sollen nicht Korrelationen lernen, sondern Korrelieren, das heißt Fragen, Suchen, Entdecken, Phantasieren, Erzählen usw.“²⁴ Salopp mit Bezug aufs Tillichs „Wunderqualität“ formuliert: sie lernen, sich zu wundern, – wunderbar. Nach Tillich sind didaktisch funktionalisierte Korrelationen gegenüber diesem „wundervollen“ Korrelationsgeschehen Götzendienst.²⁵ Dietrich Zilleßen favorisiert deswegen gegenüber der „Elementarisierung theologischer Inhalte“ ein „elementares religiöses Lernen“. „Der *Prozeß* als solcher (sei) wichtig und ein Lernziel (Elementarisierung, Elementarisieren), nicht aber seine jeweils labilen Ziele (das Elementare, die Elemente).“ Angesichts der urgeschichtlich bezeugten, konstitutiven Haltlosigkeit menschlicher Lebenswelt nennt Zilleßen die Korrelation von Glaubensinhalten und Lebenserfahrungen den „überflüssigen und naiven Versuch, dieser Haltlosigkeit durch korrelative Setzungen zu entgegen.“²⁶ Als „Weg weiter“ – nicht als „Ausweg“! – schlägt Zilleßen eine Korrelationsdidaktik vor, die – im Sinne eines positiven Paradox – gelassen

¹⁹ P. Tillich, *Systematische Theologie*, I, Frankfurt 1984, 144.

²⁰ Ebd., 142.

²¹ Ebd., 144.

²² W. Sturm, *Religionspädagogische Konzeptionen des 20. Jahrhunderts*, in: G. Adam/R. Lachmann (Hg.), *Religionspädagogisches Kompendium*, Göttingen 1984, 30-66, 62.

²³ Tillich, a.a.O., 79/80.

²⁴ Rolinck, a.a.O., 61.

²⁵ „Götzendienst ist die Verkehrung einer echten Offenbarung, die Erhebung des Mediums der Offenbarung zur Würde der Offenbarung selbst.“ (Tillich, a.a.O., 160.)

²⁶ D. Zilleßen, *Elementarisierung theologischer Inhalte oder elementares religiöses Lernen?* Ein religionspädagogischer Grundkonflikt, in: Hilger/Reilly, a.a.O., 28-43, 37.

und gehalten ist, ihre eigene Haltlosigkeit selbstrelativierend und selbstironisierend als Lebensbestimmung mitwahrzunehmen.²⁷ Zilleßen verweist dazu methodentheoretisch auf post/neostrukuralistische Perspektiven.²⁸ Andere fordern in diesem Zusammenhang „eine vertiefte Reflexion der Beziehung der Religionspädagogik zu ihren verschiedenen Bezugswissenschaften“.²⁹ Anlässlich der beklagten Praxisuntauglichkeit des korrelativen Ansatzes möchte ich im folgenden ansatzweise zeigen, daß und wie beide – Neostrukuralismus und Interdisziplinarität – im Sinne neuer religionspädagogischer Perspektiven gut kooperieren.

Dazu müssen vor allem wissenschaftstheoretisch „wenig begangene Pfade“ betreten werden.³⁰

2. Das Protestantische Prinzip, der Neostrukuralismus und der entsicherte Glaube

„Wenn neuere Texte aus Frankreich für ausländische Leser mitunter allzu mysteriös klingen, so kann dies auch daran liegen, daß die eigenen Resonanzflächen zu schmal oder zu unelastisch sind.“³¹

„Wer heute aufgefordert würde, die deutsche Rezeption des sogenannten französischen Strukturalismus zu überdenken, könnte leicht drei Phasen unterscheiden. Am Anfang standen eine Polemik und eine Abwehr (im Namen des Subjekts, im Namen der Geschichte); man wußte, warum der Strukturalismus nicht akzeptabel ist, aber man kannte ihn nicht. In einer zweiten Phase, deren Höhepunkt noch nicht erreicht zu sein scheint, beobachtete man eine erst zögernde, dann neugierige und schließlich fast widerstandslose Öffnung gegen die unabdrängbaren und originellen Gedanken, die in wachsender Flut aus dem Nachbarland – in oft schlechten Übersetzungen – einströmten. Eine dritte Phase wäre erst zu prophezeien: es wäre die Zeit der echten, geduldigen, aber auch kritischen Auseinandersetzung ... Mir scheint es sinnvoll, den Dialog mit den Franzosen ganz von vorne zu beginnen.“³²

Diese Aufforderung Manfred Franks liegt nun vierzehn Jahre zurück, ebenso lange wie der Aufsatz Hans Bolewskis mit dem Titel *„Der Protest, die Philosophie und der Glaube – Die 'Neuen Philosophen' in Frankreich“*.³³

²⁷ Vgl. ebd., 37.

²⁸ Vgl. dazu auch die ergänzenden Literaturhinweise im Anhang.

²⁹ Reilly, a. a. O., 27; so beendet F. Schweitzer seine Studie „Die Religion des Kindes, Zur Problemgeschichte einer religionspädagogischen Grundfrage“ (Gütersloh 1992) mit dem Satz: „Die Frage nach der Religion des Kindes ... führt deshalb am Ende wieder zurück zu eben dem Zusammenhang, dem sie am Anfang – als eine dort nicht genügend beachtete und bearbeitete Problemstellung – entnommen wurde: der von verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen getragenen Forschung zur Anthropologie des Kindes und zur Geschichte der Kindheit.“ (447).

³⁰ „Wir müssen bei unserem Thema wenig begangene Pfade gehen und darüber hinaus eigene Wege ausfindig machen.“ (K.-E. Nipkow, Elementarisierung biblischer Inhalte, in: I. Baldermann/K.-E. Nipkow/H. Stock (Hg.), Bibel und Elementarisierung, Frankfurt 1979, 35-70, 35).

³¹ B. Waldenfels, Phänomenologie in Frankreich, Frankfurt 1987, 13.

³² M. Frank, Das Sagbare und das Unsagbare, Frankfurt 1980, 36, 38.

Bolewski deklarierte seine Ausführungen damals als „Versuch eines Hinweises auf eine geistige und literarische Entwicklung, die in den letzten Jahrzehnten an uns in der Bundesrepublik vorbeigegangen ist“ (ebd.).

Wie es scheint, beließ man es in der Hauptsache auch weiterhin dabei: wirklich Fremdes blieb und bleibt außen vor. Darum sind Bolewskis Hinweise in dem Maße bezüglich Analyse und Literaturreferenzen als Grundlage aktuell geblieben, in welchem sie unbeansprucht geblieben sind. Hans Bolewski schrieb damals:

„Die 'Neuen Philosophen' – und nicht nur sie – gehören zu jener Auseinandersetzung um die deutsche Geistesgeschichte, die die größere Öffentlichkeit bei uns kaum beschäftigt. Sie weisen auf eine eigentümliche Selbstvergessenheit der Deutschen nach 1945, richtiger wohl nach 1933 hin. Vielleicht ist gerade dies der Grund, warum sie in Deutschland auf Verstehensschwierigkeiten stoßen. Wer kann sich denn vorstellen, daß die in knapper Auswahl hier genannten deutschen Denker etwas miteinander zu tun haben? Und wer liest sie denn schon, gerade etwa Marx oder Freud, nachdem sie in festen politischen, wissenschaftlichen und administrativen Systemen organisiert und ideologisiert sind? Eine wirkliche Marxlektüre würde doch die etablierte Linke ebenso in Verwirrung bringen wie eine wirkliche Freudlektüre das gut organisierte Behandlungssystem der Psychoanalyse! Ob man Denker wie diese oder auch solche wie Husserl oder Heidegger, wie Sartre, Levy-Strauß oder Foucault in ein von der Aufklärung bestimmtes wissenschaftliches Denken übernehmen kann, das von ihnen ja gerade in Frage gestellt, ja, das als für die menschliche Wirklichkeit unangemessen, als bedrohlich denunziert wird – das bereitet offenbar Schwierigkeiten.“³⁴

Diese „Angst des Forschers vor seinem Gegenstand“³⁵ hält an. Trotzdem und gerade deshalb sei der Versuch weiterer Hinweise gewagt. Es wird sich zeigen, daß das, was Bolewski als mangelnde „wirkliche“ Lektüre, als „Verstehensschwierigkeiten“ und als „eigentümliche Selbstvergessenheit“ einklagte, nichts anderes als Erscheinungsformen von Berührungsangst sind. Auch die Abwehrweisen haben sich nicht geändert: Sofern man davor zurückscheut, die Ansprüche postmoderner Ansätze an den wissenschaftlichen Diskurs einfach als unseriös und „spinnert“ zu ignorieren,³⁶ pflegt man dann eben diese

³³ Vgl. Impulse Nr. 14, IV/80.

³⁴ Ebd., 8.

³⁵ „Denn die Angst vor einem Untersuchungsgegenstand, der sich eigensinnig in Szene setzen darf, ist genaugenommen die Angst des Forschers vor sich selbst, vor der Erschütterung seines Selbstverständnisses nämlich...“ (R. Haubl, Über Erschütterung. Affekt und Selbsterfahrung in der Moderne, in: *Kulturanalysen* 1/1989, 32-77, 56/57). „Gerade die intensive Auseinandersetzung mit Fragen und Themen, die eigene normative Selbstverständlichkeiten und Grenzziehungen tangieren, die analytische Offenheit verlangen, aber ein persönliches Sich-Verschließen erzwingen, macht eine solche an der Psychoanalyse orientierte Supervision der eigenen Forschungstätigkeit unabdingbar.“ (H. Keupp/H. Bilden [Hg.], *Verunsicherungen, Das Subjekt im gesellschaftlichen Wandel*, Zürich 1989, 17.)

³⁶ Dies ist leider auch heute noch der Fall. So bezeichnet Luis A. Sass Lacans „häretisches“ „Glaubenssystem“ u.a. als „High-tech-Irrationalismus“ (ders., *Das Selbst und seine Schicksale, Eine 'archäologische' Untersuchung der psychoanalytischen Avantgarde*, in: *Psyche* 46 [1992], 7, 630-634); Hanna Gekle stellt fest: „Eine Lösung gelang auch Lacan nicht – und das ist vielleicht das einzige, was man Lacan nicht vorwerfen kann.“ (dies.,

Ansprüche so hoch zu hängen, daß Geisteswissenschaft sich zum Verweis auf die Zuständigkeit elaborierter Insiderzirkel veranlaßt sieht, wenn sie sich nicht selbst als anmaßend disqualifizieren will. So schrieb mir z.B. der Mitherausgeber einer theologischen Zeitschrift:

„Grundsätzlich halte ich das Anliegen, die in der Tat Aufsehen erregenden, weil im wahrsten Sinne des Wortes grundstürzenden Ergebnisse der Postmoderne theologisch fruchtbar zu machen, für richtig und prüfenswert. Die Schriften der Franzosen sind freilich so schwer, daß es eines großen Maßes an fachlicher Kenntnis und Beherrschung des Stoffes bedarf, um einem weiteren Publikum den Inhalt der postmodernen Theorien verständlich zu machen und darüberhinaus ihre theologische Bedeutung deutlich werden zu lassen.“

Wer wird da nicht den Mut verlieren, wer will sich da noch anheischig machen, es wenigstens zu probieren? Ich denke: so schwer sind sie nicht zu verstehen, die Franzosen. Ob Kant oder Hegel, Kierkegaard oder Hamann, Heidegger oder Husserl, Barth oder Tillich, sie alle operierten in einer eigenen begrifflichen Welt, mit deren Erarbeitung als hermeneutischer Zumutung jeder Student konfrontiert wird. Warum sollte das bei „den Franzosen“ anders sein? Bodo Kirchhoff sah in der Not die Tugend, als er resümierend zum Werk Jacques Lacans, dem Wegbereiter des Neostrukturalismus, schrieb: „Man muß Lacan nicht 'richtig' verstehen; man kann sich auch nur umsehen bei ihm, ganz unverschämt. Wer sucht der findet. Ob man ihn nun überfliegt oder Wort für Wort studiert eines wird bei der Lektüre immer deutlich werden: Sein Werk bereitet große Enttäuschung.“³⁷ – dies im buchstäblichen Sinne einer Ent-Täuschung als positive Würdigung!

Freuds 'Traumdeutung' als Kritik der traditionellen Vernunft, in: *Psyche* 46 [1992], 10, 919). Heiner Keupp polemisiert gegen ein „postmodernes Credo“, gegen das „modisch-vage Ideegebräu, das sich 'Postmoderne' nennt“ (*H. Keupp, Verunsicherungen, Zürich* 1989, 51). *W. Welsch* spricht von „der Absage an die Vernunft, worin Mythosfreunde und Fragmentisten einander nicht nachstehen, wenn auch aus entgegengesetzten Gründen.“ (*ders.*, „Postmodern“ – Genealogie und Bedeutung eines umstrittenen Begriffs, in: *P. Kemper (Hg.), „Postmodern“ oder Der Kampf um die Zukunft, Frankfurt* 1988, 10). *Bernhard Waldenfels* spricht von „Lacans Wortalchimie“ (*ders.*, *Der Stachel des Fremden* (sic!), *Frankfurt* 1990, 55). *Manfred Frank* hielt immerhin fest: „Lacans Werk hat sich Schwätzern und Deliranten ebenso als Steinbruch ihrer unzusammenhängenden Fantasien dargeboten, wie es den wenigen ernsthaften Versuchen, sich über Lacans Grundgedanken klarzuwerden, als Basis meist eigenständiger Interpretationen hat dienen können.“ (*ders.*, *Was ist Neostrukturalismus, Frankfurt* 1984, 368). Doch Letztere sind bei Frank nun auch in den Hintergrund getreten. Neuerdings resümierte er: „Hier wurde es einer am Negativismus der kritischen Theorie wundgewetzten Generation von müden Ex-Linken leichtgemacht, die Kurve zu kratzen von der 'Kritik an den bestehenden Verhältnissen' zur bedingungslosen Anpassung ans Positive...“ (*ders.*, *Worte, Worte, Worte*, in: *Die Zeit* Nr. 38 vom 11.9.92, 74); siehe auch *K. Laermann*, Lacan und Derriada. Frankolatrie: gegen die neueste Mode, den neuesten Nonsense in den Kulturwissenschaften, in: *Die Zeit* Nr. 23 vom 30. Mai 1986, 52.

³⁷ *B. Kirchhoff*, Freud wieder ernst genommen: *Das Ich ist nicht Herr im eigenen Haus*. Ich denke da, wo ich nicht bin. Unter dem Eindruck von Jacques Lacan: Die Kastration ist (k)ein Märchen, in: *B. Beuscher, Positives Paradox, Entwurf einer neostrukturalistischen Religionspädagogik, Wien* 1993, 209-215.

Was diese Ent-Täuschung mit den oben zitierten „grundstürzenden Ergebnissen der Postmoderne“ und deren Folgen für eine mögliche Religionspädagogik zu tun hat, darauf soll nun eingegangen werden.

2.1 Nur Mut? Jacques Lacan, Der Neostrukturalismus

„Ich kündigte Ihnen schon an, daß,
so überraschend Ihnen das erscheinen
mag, mich das heute dazu führen wird,
Ihnen zu sprechen vom Christentum.“³⁸

Um die Kontinuität des systematischen Bezugs zu wahren, bevorzuge ich die Bezeichnung „Neostrukturalismus“ gegenüber dem „inflationär gehandelten Topos 'postmodern'“³⁹. Ohne das in diesem Rahmen gründlich auszuführen, sei als Anknüpfung an epochale Klassifizierungen die vermittelnde Erklärung vom Neostrukturalismus als konsequente Fortführung einer aufgeklärten Romantik gewagt. Diese gilt es zu unterscheiden von Ansätzen romantisierender Aufklärung. Neostrukturalismus als aufgeklärte Romantik folgt der Dynamik von Romantik, wie Arthur Henkel „Romantik“ als eingesehene Krisensituation beschrieb.⁴⁰ „Neostrukturalismus“ konotiert dabei noch die Auswirkungen aufs Theoriedesign.

Der Einfall, Fragen *strukktural* anzusetzen, ergibt sich aus dem Bemühen, der Einsicht, daß das Ganze mehr ist als die Summe seiner Teile, zu entsprechen. „So bezeichnet 'Strukturalismus' ... den Bruch mit Begriffen und Theorien, die von der Naturwissenschaft inspiriert sind.“⁴¹ „Struktur“ ist zu verstehen als eine fragmentarische Ganzheit, die im Hinblick auf die *Prozesse* der Zusammensetzung definiert wird. „Struktur“ hat dabei also nicht den Charakter irgendeiner beliebigen statischen Form, sondern stellt sich dar als Organismus von Transformationen.

„Die Struktur oder vielmehr die Strukturalität der Struktur wurde, obgleich sie immer schon am Werk war, bis zu dem Ereignis, das ich festhalten möchte, immer wieder neutralisiert, reduziert: und zwar durch einen Gestus, der der Struktur ein Zentrum geben und sie auf einen Punkt der Präsenz, auf einen festen Ursprung beziehen wollte. Dieses Zentrum hatte nicht nur die Aufgabe, die Struktur zu orientieren, ins Gleichgewicht zu bringen und zu organisieren – es läßt sich in der Tat keine unorganisierte Struktur denken –, sondern es sollte vor allem dafür Sorge tragen, daß das Organisationsprinzip der Struktur

³⁸ J. Lacan, *Encore*, Weinheim 1986, 113.

³⁹ Keupp, a.a.O., 52; wie gegen Ende dieses Aufsatzes deutlich werden wird, kann die Wendung „postmodern“ allerdings als untergeordneter Aspekt von Neostrukturalismus sinnvoll gelten, wenn und insofern „postmodern“ zum Ausdruck bringt, daß die Zeit nicht mehr gedeckt ist; vgl. dazu J. Hörisch, *Time is Money*, in: *Zeitreise*, hg. v. G. Chr. Tholen u. a., Frankfurt 1993, S.17-27; vgl. dazu auch P. Kemper (Hg.), *Postmodern oder Der Kampf um die Zukunft*, Frankfurt 1988.

⁴⁰ „Der Begriff 'romantisch' ... wird zum Ausdruck einer eingesehenen Krisensituation – und des Versuchs, aus dieser Krise zu einer neuen Kultursynthese zu kommen.“ (A. Henkel, *Was ist eigentlich romantisch?*, in: *Festschrift für Richard Alewyn*, hg. v. H. Singer u. B.v. Wiese, Köln 1967, 293-308, 295.)

⁴¹ *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*, hg. von Hans Jörg Sandkühler, Hamburg 1990, Band 4, 461.

dasjenige in Grenzen hielt, was wir das Spiel der Struktur nennen könnten. Indem das Zentrum einer Struktur die Kohärenz des Systems orientiert und organisiert, erlaubt es das Spiel der Elemente im Innern der Formtotalität. Und noch heute stellt eine Struktur, der jegliches Zentrum fehlt, das Undenkbare selbst dar.

Doch das Zentrum setzt auch dem Spiel, das es eröffnet und ermöglicht, eine Grenze.⁴²

„Wie aber nun, wenn der Struktur in Wahrheit das Zentrum fehlte? ... Was wäre, wenn sich nachweisen ließe, daß Strukturen in Wahrheit kein organisierendes Zentrum besitzen? ... Alsdann stünden wir auf dem Boden einer Theorie, die nicht mehr von innerhalb der Grenzen des klassischen Strukturalismus spräche, sondern diese Grenzen überträte. Wir stünden auf dem Boden dessen, was ... mit 'Neostrukturalismus' bezeichnet wird.“⁴³

Weiterhin „läßt sich zeigen, ... daß der Gedanke des Absoluten selbst der 'Strukturalität der Struktur' nicht entgeht, und dann kann man auch einen übergeschichtlichen Orientierungsrahmen jenseits der sprachlichen Differentialität nicht länger in Anspruch nehmen.“⁴⁴ So stellt Manfred Frank anhand Derrida den Neostrukturalismus vor, noch verschweigend, daß dieser „Boden“ sich dem Neostrukturalismus als *bodenlos* erweisen wird, welcher Reifall laut Adorno die einzige Möglichkeit ist, wahrhaftig zu werden. Schon hier schwingt ständig implizit religionspädagogische Relevanz mit:

„Der Gedanke, daß man Halt oder festen Boden unter den Füßen habe, wenn an einer bestimmten Stelle der Prozeß des Denkens sistiert werden könne oder aufhören könne, wird zum Ersatz ... für die Wahrheit selber ... Es wird deshalb gesagt, daß der Halt die Wahrheit sei, weil man eigentlich die Wahrheit konsequent zu denken sich nicht zutraut; denn die Wahrheit tut ... sehr weh, und vollends für uns heute die Wahrheit zu erkennen würde an gewisse Voraussetzungen unserer eigenen realen Existenz kritisch rühren, an die zu rühren sehr unangenehm ist. Deshalb wird das Halt-Gebieten, die ängstliche Überlegung, wohin soll denn das führen, wenn ich weiterdenke, zu dem Substitut der Wahrheit selber, während, ehe diese Reflexionen wirklich durchgeführt sind, ganz unausgemacht ist, ob ein Festes oder ein Erstes notwendig eben auch das Wahre sei.“⁴⁵

Hauptvertreter des neostrukturalistischen Ansatzes ist wie bereits erwähnt der französische Psychoanalytiker und Philosoph Jacques Lacan (1901-1981), der sich als radikaler Freudschüler verstand. Zu den Teilnehmern seiner Seminare zählten neben vielen bedeutenden Intellektuellen die Kinderpsychoanalytikerin Françoise Dolto genauso wie Pater Beirnaert, der für die Übersetzung von Bibelpassagen zuständig war, die im Rahmen der Seminare Lacans oft herangezogen wurden.

Sigmund Freud sah seinen Ansatz in der Tradition der „großen Kränkungen der naiven Eigenliebe der Menschheit“⁴⁶ (der kosmologischen durch Koper-

⁴² J. Derrida, Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen, in: P. Engelmann (Hg.), Postmoderne und Dekonstruktion, Texte französischer Philosophen der Gegenwart, Stuttgart 1993, 114-140, 114.115.

⁴³ M. Frank, Was ist Neostrukturalismus, Frankfurt 1984, 76.

⁴⁴ Ebd., 116

⁴⁵ Th. W. Adorno, Philosophische Terminologie, Frankfurt 1973, Band 1, 159.

⁴⁶ S. Freud, Studienausgabe in zehn Bänden und Ergänzungsband, Frankfurt 1975, Band 1, 283.

nikus, der biologischen durch Darwin). Die „empfindlichste Kränkung aber soll die menschliche Größensucht durch die heutige psychologische Forschung erfahren, welche dem Ich nachweisen will, daß es nicht einmal Herr ist im eigenen Hause...“⁴⁷ erklärte Freud und sah sofort die Konsequenzen: so „beleidigt die Psychoanalyse die ganze Welt und zieht sich deren Abneigung zu“⁴⁸. Man kann sagen, daß der nicht abgeneigte Rest der Auseinandersetzung mit Freud seither überwiegend darin bestand, diese kränkende These, mit der Freud ansetzt, zu verdrängen, zu mildern oder ins Gegenteil zu verkehren. Der Schlüssel zum Verständnis des neostrukturalistischen Ansatzes liegt nun *allerdings* darin, bei dieser kränkenden These Freuds zu insistieren. In seinem Debutbericht 1936 auf dem 15. Internationalen Kongress für Psychoanalyse in Marienbad unter dem anschaulichen Titel *„Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion, wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint“*⁴⁹ untersuchte Lacan die Motive für die hochbesetzten, münchhausenartigen Ansprüche an das Pronomen „Ich“, indem er paradigmatische Strukturen der Genese von Identität analysierte. Die Bezeichnung „Spiegelstadium“ rührt dabei von dem Phänomen des freudigen Aha-Erlebnisses her, das ein gesundes Kind in der Zeit vom 6. bis zum 18. Lebensmonat im Gegensatz z.B. zum Schimpansen zeigt. Dieser verliert das Interesse an seinem Spiegelbild, sobald er es als Bild erkannt hat; das Kind zeigt dagegen eine Jubelreaktion, sofern es das Bild als seine eigene Widerspiegelung erkennt. Zu dieser Zeit verfügt das Kind noch nicht über seinen Körper, es befindet sich in einem Zustand der totalen Hilflosigkeit und Abhängigkeit. Der Mensch kommt nicht mit einem ausgeprägten, identitätsgewissen und selbstsicheren Lebensgefühl auf die Welt, sondern vielmehr bilden der Verlust der „somatopsychischen omnipotenten Fusion“⁵⁰ mit der Mutter, das verlorene Totalversorgtsein, die „völlige vitale Ohnmacht“⁵¹ als Grundbefindlichkeit menschlichen Daseins die Disposition für jenes Aha-Erlebnis. Lacan geht also davon aus, „daß dieses Subjekt ab Ursprung von Teilung markiert“⁵² ist und spricht von Beziehungsstörungen „durch ein gewisses Aufspringen (dehiscence)“, von einer „ursprünglichen Zwietracht (Discorde)“.⁵³ Damit visierte Lacan als problematisches ontogenetisches Grundmuster an, was die biblische Urgeschichte im mythischen Paradigma und in phylogenetischer Analogie von Anfang an als Sünde im existentiellen Sinne bezeugt: „Es gibt nunmehr die Sünde als dritten Term, und der Mensch findet seine Bahn nicht mehr auf dem (platonisch-anamnesticen, B.B.) Wege der Wiedererinnerung, sondern auf dem der

⁴⁷ Ebd., 284.

⁴⁸ Ebd., 47.

⁴⁹ Vgl. J. Lacan, Schriften I, Frankfurt 1975, 61-70.

⁵⁰ M. Mahler, Fred Pine, Anni Bergman. Die psychische Geburt des Menschen. Symbiose und Individuation, Frankfurt 1980, 63.

⁵¹ J. Lacan, Schriften III, Olten 1980, 51.

⁵² Ders., Radiophonie Television, a.a.O., 9.

⁵³ Ders., Schriften I, a.a.O., 66.

Wiederholung“⁵⁴ im Sinne von Existenzschemata: Kindheitsleiden werden zum Schema der Existenz, wobei es eben nicht um einen forensisch-moralischen Sündenbegriff geht.

Lacan beobachtet unter der Überschrift „Spiegelstadium“, daß und wie „der Komplex der Entwöhnung“⁵⁵ unter den in dieser Welt unvermeidlichen Eindrücken der Zerrissenheit und der krätürlichen Ängste – Zahnen, Hunger und Durst, Blähungen, Stürzen, Verlassensein – wie dieser Komplex eine reaktive Selbstbespiegelung als „Fata morgana ... der totalen Form des Körpers“⁵⁶ bewirkt. Der gesunde Mensch ist also viel früher in der Lage, sich die Einheit eines Bildes einzubilden, als diese Einheit an seinem eigenen Körper motorisch herzustellen. Der Blick eines anderen (Heinz Kohut spricht vom „Glanz in den Augen der Mutter“⁵⁷) wird daher zur Matrix eines Gefühls der Einheit, Identität und Dauerhaftigkeit, das seine körperliche Evidenz ihm gerade nicht geben kann. Der gesunde Mensch gelangt so als Kleinkind zur totalen illusionären Einbildung von sich selbst, er „verdrehet, was tatsächlich der Fall ist, nämlich seine Uneinheitlichkeit ... Was sich im Spiegelstadium zuträgt, sollte weniger unter dem Aspekt des Narzißmus als dem des Totalitarismus gesehen werden. Die Illusion der Ganzheit wird zu einem lebenslangen Verhängnis.“⁵⁸

„Das Streben des Subjekts nach Wiederherstellung der verlorenen Einheit seiner selbst nimmt von Anbeginn an die zentrale Stellung im Bewußtsein ein. Es ist die Energiequelle seines mentalen Fortschritts.“⁵⁹ Die „Beziehung zur Natur ist beim Menschen gestört durch ein gewisses Aufspringen (dehiscence) des Organismus in seinem Innern, durch eine ursprüngliche Zwietracht, die sich durch die Zeichen von Unbehagen und motorischer Inkoordination in den ersten Monaten des Neugeborenen verrät ... das Spiegelstadium ist ein Drama, dessen innere Spannung von der Unzulänglichkeit auf die Antizipation überspringt und für das an der lockenden Täuschung der räumlichen Identifikation festgehaltene Subjekt die Phantasmen ausheckt, die, ausgehend von einem zerstückelten Bild des Körpers, in einer Form enden, die wir in ihrer Ganzheit eine orthopädische nennen könnten, und in einem Panzer, der aufgenommen wird von einer wahnhaften Identität, deren starre Strukturen die ganze mentale Entwicklung des Subjekts bestimmen werden. So bringt der Bruch des Kreises von der Innenwelt zur Umwelt die unerschöpfliche Quadratur der Ich-Prüfungen hervor.“⁶⁰

Neostrukturalismus geht also aus vom „erschöpften Menschen“: „Eine Erholung ist allenfalls dann zu erhoffen, wenn der Patient seine Erschöpfung akzeptiert. Es könnte sein, daß damit ein Prozeß der Re-kreation eingeleitet wird, der neue Kräfte freisetzt; doch würden diese sich anders verteilen als

⁵⁴ Ders., Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse, Olten 1980, 116.

⁵⁵ Ders., Schriften III, a.a.O., 47ff.

⁵⁶ Ders., Schriften I, a.a.O., 64.

⁵⁷ H. Kohut, Narzißmus, Frankfurt 1981, 141, 142.

⁵⁸ Kirchhoff, a.a.O., 227.

⁵⁹ J. Lacan, Schriften III, a.a.O., 59.

⁶⁰ Ders., Schriften I, a.a.O., 66.67.

bisher und nicht mehr an einem Punkt zusammenlaufen.“⁶¹ Von daher fällt ein kritisches Licht auf die große Rolle der Identitätsstiftung und Identitätssicherung in den Geisteswissenschaften. Oswald Bayer und seine Mitarbeiter bezeichnen entsprechend im Zusammenhang ihrer Tillichkritik dessen „idealistische Identitätsprämisse“ als „falschen Ausgangspunkt“:

„Gott will den Menschen als sein ihm antwortendes Gegenüber und damit nicht als den, der mit sich identisch ist. Der mit sich selbst identisch sein wollende Mensch ist gerade der Mensch der Sünde – der nicht im Hören und Antworten und in der Verantwortung coram deo leben will. Daß der Mensch samt allen Kreaturen Gott ursprünglich zu-gehört, meint gerade keine ursprüngliche Einheit von Gott und Mensch, von Gott und Welt, wie Tillich mit seinem Begriff der Essenz annimmt. In seiner Voraussetzung einer in sich differenzlosen Ureinheit ist impliziert, daß jede Unterscheidung von Gott und Mensch bereits Trennung, jedes Verhältnis von Gott und Mensch bereits Sünde – als Entfremdung – ist. ... Das unentfremdete Sein des Menschen ist gerade nicht die Beziehung zu Gott, sondern die Aufhebung jeder Beziehung, ein unmittelbares und unvermitteltes Einssein. Wollte man eine psychologische Kategorie gebrauchen, ließe sich Tillichs ganze Ontologie als narzißtische Konzeption bezeichnen ... Eine in sich unterschiedslose Einheit von Gott und Mensch wäre zugleich eine in sich beziehungs- und verhältnislose Einheit – eine tote und starre Einheit und keineswegs etwa höchste Lebendigkeit, auf die es Tillich doch gerade ankommt.“⁶²

Oswald Bayer zitiert Tillichs Entscheidung für den Weg zu Gott als „Überwindung der Entfremdung“ statt „Begegnung mit dem Fremden“⁶³. Er behauptet, „zwischen einem gleichsam markionitischen Dualismus einerseits und der idealistischen Identitätsthese andererseits (sei) ein dritter Weg möglich“⁶⁴, ohne diesen zu skizzieren. Meines Erachtens⁶⁵ läge dieser „3. Weg“ in dem Versuch, diesen oft so „abstrakt“, „formal“, „eigentümlich schwebend und unbestimmt“ und „seinsmystisch“⁶⁶ erscheinenden Gestus Tillichs *struktural* zu lesen. Es bliebe dann nur eine Struktur des Lebens: gelassene Be- und Ent-Fremdung *durch* Begegnung mit dem Fremden.

Odo Marquard erklärt, wie sich die „rasante und brisante moderne Konjunktur der Identität ergibt, (nämlich) aus dem Konkurs des traditionellen Wesensbegriffs und aus den Schwierigkeiten mit der Teleologie: der Identitätsbegriff macht modern seine Karriere als Ersatzbegriff für *essentia* und als Begriff des Ersatzpensums für Teleologie.“⁶⁷ Der „Zauberformel 'Identität'“⁶⁸ eignet

⁶¹ B. Waldenfels, *Phänomenologie* in Frankreich, Frankfurt 1987, S.547.550.

⁶² O. Bayer, *Theologie* (H.S.Th. 1), Gütersloh 1994, 238.239.

⁶³ Ebd., 247; auf die näheren Hintergründe wird dort ausführlich eingegangen.

⁶⁴ Ebd., 274.

⁶⁵ Auch ich ließ mich in der Einleitung zu einer Studie zunächst noch fälschlich zu einem polemischen Kommentar provozieren, indem ich von der „präzisen Abgehobenheit“ der „freundlichen Definition Tillichs vom 'Glauben als Ergriffensein von dem, was uns unbedingt angeht'“, sprach, obwohl ich dort im folgenden eine neostrukturalistische Lesart der Theologie Tillichs favorisierte (vgl. B. Beuscher, *Positives Paradox*, 16).

⁶⁶ Vgl. Bayer, a.a.O., 276-278; allerdings wird dort ähnliches wenig später auch Barth attestiert, und in diesem Fall zu Recht, wie ich meine: „Barth bewegt sich in einer merkwürdig schwebenden Idealität, in einem imaginären Raum, in dem sich die Texte nicht mehr stoßen, in dem die Stimmen einander nicht mehr fremd sind...“ (ebd. 333).

jene magische Performativität der selffulfilling prophecy: die Beschwörung bewirkt schon das, was sie erst verspricht, im Reden von „Identität“ wird Identität immer schon erschlichen, nicht zuletzt die Identität einer anthropologischen und pädagogischen Konzeption in einer konzeptionslosen Zeit. Doch die nach der entwicklungspsychologischen Erkenntnis des Spiegelstadiums einzig vom Leibzentrum aus definierten Ziele von Entwicklungen auf den Gleisen der Identität lösen sich auf mit der Entdeckung, daß der Ursprung nicht Anfang, sondern stets Sprung und Riß geblieben ist. Nach Lacan ist „das Ich genauso wie ein Symptom strukturiert. Im Innern des Subjekts ist es bloß ein privilegiertes Symptom. Es ist das menschliche Symptom par excellence, es ist die Geisteskrankheit des Menschen.“⁶⁹ „Identität als Urform von Ideologie“⁷⁰ kann auch als dogmatikkritisches Kriterium verstanden werden. Es wäre dann mitnichten so, daß die Dezentrierung den Platz des lieben Gottes einnimmt, wie Bernhard Waldenfels Merleau-Ponty in den Mund legt,⁷¹ sondern so, daß die Theo-Logie Gott als dezentriert, als Wegegott nach-denken lernen muß. Dann lautet der „Tenor, ... Religion nicht länger mit Begriffen wie 'Trost', 'Halt', 'Geborgenheit', 'Heimat', 'Grund', 'Beruhigung', 'Gewissheit' u.ä. zu assoziieren, sondern eher mit Vorstellungen von 'Fremdsein', 'Heimatlosigkeit', 'Suche', 'Verunsicherung', 'Aufbruch', 'Unruhe' u.ä.“⁷²

2.2 Das „Protestantische Prinzip“ und der „Entsicherte Glaube“

„Es ist etwas anderes, was ich ein Evangelium nennen würde.

Es ist die Ankündigung, daß die Geschichte eine andere Diskursdimension aufrichtet...“⁷³

Neostrukturalistische Religionspädagogik verweigert jegliche projektiv-dezisionistische Religiosität als „üble Religionsmechanik“⁷⁴. Wer Gott für bare Münze nimmt, ist gleich dem, der Geld anbetet: beides dient dann als Funktionsäquivalent.⁷⁵ Neostrukturalistische Religionspädagogik jedoch macht theologisch mit der bereits zu Beginn eröffneten Einsicht ernst, „daß der Gedanken des Absoluten selbst der 'Strukturalität der Struktur' nicht entgeht, (und) dann kann man einen übergeschichtlichen Orientierungsrahmen

⁶⁷ O. Marquard, Identität: Schwundtelos und Mini-Essenz – Bemerkungen zur Genealogie einer aktuellen Diskussion, in: ders./K. Stierle (Hg.), Identität, München 1979, 347-369, 358.

⁶⁸ Ebd., 360.

⁶⁹ J. Lacan, Freuds technische Schriften, Olten 1978, 24.

⁷⁰ Th. W. Adorno, Negative Dialektik, Frankfurt 1973, 151.

⁷¹ Waldenfels, Phänomenologie in Frankreich, 389.

⁷² H. Luther, Religion und Alltag, Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 19.

⁷³ Lacan, Encore, a.a.O., 35.

⁷⁴ E. Busch, Karl Barths Lebenslauf, Gütersloh 1993, 113.

⁷⁵ Vgl. dazu Tillichs Personalismuskritik (Bayer, a.a.O., 241, 242, 252, 273); vgl. FN 100.

jenseits der sprachlichen Differentialität nicht länger in Anspruch nehmen. Systeme ohne innere Einheit und ohne absolutes Zentrum werden zur unhintergehbaren Bedingung unseres Daseins und unserer Weltorientierung.⁷⁶

Nach bekenntnismäßigen Festschreibungen des Glaubens, nach Glaubenszeugnissen, sucht man im Neostrukturalismus und so auch bei Lacan vergeblich. Ebenso und ebendarum ist die sonst oft so naheliegende Gefahr von Vereinnahmungen (hier also z.B. eine Vereinnahmung der Theologie durch den Neostrukturalismus) nicht gegeben. Es fehlen ja die autoritären Instanzen und die zentralistisch-totalitären Motive. Eher schon sind Entstellungen möglich, was es jedoch nicht als Gefahr, sondern als Chance zu erkennen gilt: Festgestelltes, Festgeschriebenes kann wieder in Bewegung kommen. Die religionspädagogische Relevanz des neostrukturalistischen Ansatzes liegt gerade darin, daß er fürs Fragen und Suchen steht und nicht fürs Antworten und Finden, welches von woanders kommt, wie Lacan Heilung definiert: „Die Heilung, was ist das überhaupt? Die Verwirklichung des Subjekts durch ein Sprechen, das von woanders kommt und es durchquert.“⁷⁷ Und auch beim Fragen noch gibt es entscheidende Nuancenverschiebungen, z.B. vom ego-morphen „Was darf *ich* hoffen?“ zum struktural-relativen „Von woher hoffen Sie?“⁷⁸, wie Lacan formulierte. Joachim Scharfenberg hatte schon früh Sigmund Freud als Fremdpropheten außerhalb der Kirchenmauern in Anspruch genommen. Er sah es als

„Aufgabe der Theologie, nachzuweisen ... , daß unter der Sprachgestalt der Psychoanalyse Strukturen und Denkstrukturen aufgedeckt werden müssen, die aus der christlichen Überlieferung stammen und die wir wieder identifizieren müssen. Ich habe den Eindruck, daß die christliche Theologie tatsächlich einen solchen Auftrag der Identifizierung von Elementen, die aus der christlichen Theologie ausgewandert zu sein scheinen, hat. Immerhin haben wir Martin Luther als Kronzeugen dafür, der durchaus mit der Möglichkeit gerechnet hat, daß das Wort Gottes auswandern kann aus den Kirchenmauern, daß es so etwas wie Fremdprophetie geben kann. Ich würde Sigmund Freud in der Tat als solchen Fremdpropheten, der außerhalb der Kirchenmauern weissagte, in Anspruch nehmen.“⁷⁹

Entsprechend charakterisierte Rolf Schwendter („holzschnittartig“) Jacques Lacan mit folgenden Worten:

„Jacques Lacan ist von seiner Strukturäquivalenz her, so etwas wie der Martin Luther der psychoanalytischen Kirche. Gleichzeitig geht er, wie jener, etwa gegenüber dem kassenorientierten Ablaßhandel und den ich-psychologischen Heiligungsgeschichten, zu den Quellen, der 'Sache Sigmund Freuds', zurück. Gleichzeitig führt er in die Lehre zwecks Überwindung der zwischenzeitlichen Aporien ein neues Moment ein, die Semiologie (bei Luther etwa die 'Freiheit des Christenmenschen' und andere frühkapitalistische Momente). Gleichzeitig rehabilitiert er die Laien (die Laienanalyse – der Laienkelch). Gleichzeitig

⁷⁶ M. Frank, Was ist Neostrukturalismus, Frankfurt 1984, 116.

⁷⁷ Ders., Das Ich in der Theorie Freuds und in der Psychoanalyse, a.a.O., 296.

⁷⁸ Ders., Radiophonie Television, a.a.O., 93.

⁷⁹ J. Scharfenberg, Die Begegnung von Psychoanalyse und Theologie – eine Zwischenbilanz, in: H. Zahrrt (Hg.), Jesus und Freud. Ein Symposium von Psychoanalytikern und Theologen, München 1972, 118.

bekämpft er die Päpste (und erscheint ihnen prompt als eine Art Teufel), gleichzeitig ist seine Lehre (wenn auch zunehmend gegen seinen Willen) anfällig für Landesfürsten, landeskirchliche Hierarchien, Sektenbildung – und, selbstredend, auch für Bauernkriege.“⁸⁰

Auch Hans Bolewski hatte „Zeichen dafür gesehen, daß heute über die Sache des Glaubens außerhalb der Kirchenmauern oft mehr und ernsthafter gedacht und geredet wird als innerhalb“.⁸¹ So mag zwar manchem Theologen „seine“ Sache im neostrukturellen Kontext äußerst fremd erscheinen. Und doch sind derartige Entäuerungen kenotischer Topos christlicher Überlieferung. Es ergeben sich aus ungewohnter Perspektive vielerlei neue Horizonte, wenn Lacan z.B. (ohne erläuternden Hinweis) Johannes 1, 5 und 10 paraphrasiert mit „Gott hingegen hat so gut ex-sistiert, daß das Heidentum damit die Welt erfüllt hat, ohne daß einer etwas erfassen würde. Dahin kommen wir wieder.“ An der Spitze des Prozesses einer bis zum Neostrukturalismus konsequent betriebenen Dialektik stellt sich so die Frage nach dem Glauben auf eine Weise wieder neu, wie keiner es erwartet hat. „Das die Ordnung 'konstituierende' Subjekt, sagt Lacan, ist ein ... 'zu wesender Mangel', ... in dem Sinn, wie ein Christ das Kreuz auf sich zu nehmen hat“.⁸² Es geht also um die Bedingungen für eine mögliche existentielle Identität des Sünders. Gunda Schneider-Flume weist mit Luther darauf hin, daß die Identität des Sünders nur im Glauben ergriffen werden kann.⁸³ Dann jedoch ist Neostrukturalismus eine Entsprechung von Glauben, die das Verständnis von „Glaube“ als Leistung eines frommen Subjekts sprengt. Derartige gewisse Religiosität ist nicht der Glaube, der im Augenblick der Etablierung immer auch zusammenbricht (vgl. Markus 9, 24 und Matthäus 14, 29-31). Eberhard Jüngel beschrieb deshalb „die Gewißheit des Glaubens als Entsicherung“.⁸⁴ Albrecht Wellmer umriß folgenden Horizont möglicher Konsequenzen: „Die Kritik der identitätslogischen Vernunft scheint auszumünden in die Alternative: Zynismus oder Theologie; es sei denn man wollte sich zum Anwalt einer fröhlichen Regression oder Desintegration des Selbst machen, ohne Rücksicht auf die Folgen.“⁸⁵ Doch Neostrukturalismus ist eine einheitliche Theorie, die nicht vom Standpunkt und nach den Bedürfnissen des narzißtischen Ich aus formuliert ist. Das Ich gefällt sich hier weder als Herr noch als Knecht. Es herrscht weder das ungebrochene Streben und Irren, noch das gebrochene Resignieren. Ja, von einer „Theologie des fröhlich-gelassenen Aufbruchs“ könnte die Rede sein.

⁸⁰ R. Schwendter, Psychoanalyse und Abweichung, in: fragmente 25, Schriftenreihe zur Psychoanalyse, 12/87, 117-125, 122.

⁸¹ Bolewski, a.a.O., 5.

⁸² Jacques Lacan nach der Übersetzung durch Frank, Das Sagbare und das Unsagbare, a.a.O., 57, 119.

⁸³ Gunda Schneider-Flume, Die Identität des Sünders, Göttingen 1985, 37/38.

⁸⁴ E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, Tübingen 1978, 227ff.

⁸⁵ A. Wellmer, Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno, Frankfurt 1990, 76.77.

Das Ich läßt sich ein auf die Passage, die Tour, das Flanieren, das Wandern im Übergangselement Welt. Folgende schöpfungsgemäßen Parameter bilden dabei als Koordinaten für die Identität des Sünders die Spielregeln für die Übung und den Prozeß des Elementarisierens und Korrelierens, in die bzw. in den wir entlassen sind, in welchen wir aber auch gelassen sein dürfen:⁸⁶

– *Gelassenheit (Konfirmation als Entsicherung des Glaubens):*

Die im Römerbrief dreifach zitierte „Dahingegebenheit“ / „Überlassenheit“, wie die verschiedenen Übersetzungen lauten (vgl. Römer 1, 24, 26, 28), bedeutet die Gelassenheit des Glaubens; darauf kann man sich verlassen, daraufhin kann man auch *sich verlassen*.⁸⁷

Neostrukturalistisch gilt es als Bedeutung von „an Gott glauben“ zu buchstabieren, „dem Prozeß des Vertrautwerdens und Fremdwerdens zu trauen, dem Wechselprozeß des Fremden und Vertrauten, der Bewegung des Annäherns und Weggehens. Es bedeutet, in diesem Lebensprozessen eine Beziehungskraft wahrnehmen, die das Leben trägt und uns in ihm.“⁸⁸ „Glaube ist ein Prozeß, in dem sich Orientierung ergibt und sich Orientierung verliert, in ihm wird sie gewonnen und verloren. Diesen Prozeß auszuhalten und offenzuhalten bedarf es des Vertrauens und der Risikobereitschaft, des Glaubens. Der Glaube hält den Glauben offen. Postulate und Appelle erreichen die Ebene des Vertrauens, des Risikos, des Glaubens nicht. Sie bewirken lediglich eine unerträgliche Moralisierung der Religion.“⁸⁹

– *Geschöpflichkeit (fragmentarische Identität unterwegs):*

„Fragmentarisch leben“ heißt, sich selbst als Übergangsobjekt⁹⁰ gelassen und getrost zu bejahen als selbstbewußtes Geschöpf. Allerdings steht im griechischen Text des Gleichnisses für die *selbstwachsende* Saat (vgl. Markus 4, 26-29) „*automate*“, welcher Mangel an (neo)strukturalistischen Begriffen bis heute unverändert andauert. Aber gerade die Wachstumsmetapher als Index alles prozeßhaft-organisch Lebendigen scheint – sofern man sie nicht derartig rekursiv kurzschließt – geeignet zu sein für die Umschreibung der offenen Ordnung neostrukturalistischen Denkens, wie auch das Bild vom Spiel, dessen Seriosität oft übersehen und verkannt wird.

⁸⁶ Vgl. dazu *Beuscher*, Positives Paradox, 136ff.

⁸⁷ „Der Mensch ist darin Mensch, daß er sich auf einen anderen als er selbst zu verlassen vermag. Dazu gehört aber, daß er sich selbst zu verlassen vermag. Menschsein heißt: sich verlassen können.“ (*Jüngel*, a.a.O., 242).

⁸⁸ *D. Zilleßen*, Das Fremde und das Eigene. Über die Anziehungskraft von Fremdreligionen, in: *EvErz* 43 (1991), 564-572, 569.

⁸⁹ *Ders.*, Abschied von der Symboldidaktik? Was die Symboldidaktik zu lernen gegeben hat, in: *EvErz* 1/94, 31-39, 38.

⁹⁰ Das Konzept des Übergangsobjekts hat *D.W. Winnicott* besonders in den Aufsätzen „Übergangsobjekte und Übergangsphänomene“ (1951, Kap. XVII) sowie „Psychose und Kinderpflege“ (1952, Kap. V) und in seinem Buch „Vom Spiel zur Kreativität“ (1971) entwickelt.

Der Pädagoge und Praktische Theologe Henning Luther hatte entsprechende Perspektiven „fragmentarischer Identität“ eröffnet:⁹¹

„Die mit dem Gedanken der vollständigen und einheitlichen Ich-Identität verbundenen Verkürzungen werden nun nicht erst, aber besonders unter religiöser und theologischer Perspektive sichtbar.

Dies wird allerdings dann verschleiert, wenn die religiöse Dimension des Glaubens lediglich additiv dazu benutzt wird, das Konzept der einheitlich-ganzen Ich-Identität religiös dadurch zu überhöhen, daß der Glaube als Ermöglichungsgrund oder als letzter, abrundender Abschluß der Ich-Identität genommen wird. Meine These ist die, daß die in sich geschlossene und dauerhafte Ich-Identität theologisch nicht als erreichbares Ziel gedacht werden kann – und darf.

...

Die Unfähigkeit zu trauern, die Hoffnungslosigkeit und die Lieblosigkeit sind Kennzeichen einer Formation der Ich-Identität, die vor allem typisch ist für das bürgerliche Prinzip der Individualität und Persönlichkeit.

Unter dem Zwang, identisch sein zu müssen, der – dies sei eingefügt – sich dem Interesse an der Verrechenbarkeit und Planbarkeit des Lebens verdankt, ist eine auf Vollständigkeit und Dauerhaftigkeit insistierende Ich-Identität daher letztlich selbstwidersprüchlich. Sie betrügt die Ich-Entwicklung um entscheidende Dimensionen.

...

Das eigentümlich Christliche scheint mir nun darin zu liegen, davor zu bewahren, die prinzipielle Fragmentarität von Ich-Identität zu leugnen oder zu verdrängen. Glauben heiße dann, als Fragment zu leben und leben zu können.⁹²

„Fragmentarität“ ist ein Topos auch der Theologie Paul Tillichs. „Unter den Bedingungen der Existenz gibt es kein zentriertes Selbst, das völlig mit sich identisch wäre. Wo aber der göttliche Geist die zentrierte Person ergreift, stellt er die Identität unzweideutig (wenn auch fragmentarisch) wieder her.“⁹³

– *Angewiesenheit (das/der/die Fremde als Spiegel der Selbsterkenntnis)*:

„Angewiesenheit“ zeigt an, daß der kürzeste Weg sowohl zu Gott als auch zu sich selbst der über die Welt ist, wobei auch der Andere eine Welt sein kann. „Das Unbewußte ist der Diskurs des andren“, heißt es bei Lacan⁹⁴ oder knapper noch: „Je est un autre/Ich ist ein anderer“⁹⁵. „Wir werden uns vorerst an diese topische Metapher halten – das Subjekt ist in bezug auf das Individuum dezentriert. Das ist es, was *Ich ist ein anderer* meint.“⁹⁶

Es geht nicht *ohne* Illusionen. Erkenntnis geschieht mit entwicklungspsychologischer Notwendigkeit nur in Spiegelungsprozessen⁹⁷, – das hatte das „Spiegelstadium“ gezeigt. Es kann also nicht darum gehen „die Illusion auszumerzen, sondern eher den Individuen zu helfen, ihre Illusion zu ent-

⁹¹ Vgl. dazu Luther, Religion und Alltag.

⁹² Ebd., 165, 171, 172.

⁹³ Tillich, a.a.O., III, 299.

⁹⁴ Lacan, Freuds technische Schriften, a.a.O., 113; vgl. dazu auch ders., Das Ich in der Theorie Freuds, a.a.O., 118.

⁹⁵ Ders., Das Ich in der Theorie Freuds, a.a.O., 14.

⁹⁶ Ebd., 16.

⁹⁷ Vgl. 1.Kor. 13, 12.

decken, mit ihr zu spielen und sie schöpferisch zu nutzen.“⁹⁸ Letzteres kann in der Herausforderung liegen, sich selbst in bestimmten Spiegeln als Fremder begegnen zu lernen, als ein Ausländer, als ein Heimatloser, als ein Ich, das nicht Herr ist im eigenen Haus. Dies gilt auch für unsere theologischen Erkenntniswege. Manfred Frank wollte sich mit Schleiermacher zwar nicht länger im Ver zweifeln idealistischer Philosopheme gefallen und ließ beherzt die „letzten Spuren von Reflexivität auf Kosten des Phantasmas absoluter Selbsturheberschaft auslöschen: das Gefühl verzichtet in der religiösen Einstellung ausdrücklich darauf, den Grund seiner Bestimmtheit als sich selbst einholen zu wollen.“⁹⁹ Dies als „Widerfahrnis einer 'transzendenten Bestimmtheit', der die umgangssprachliche Konvention den Ausdruck Gott vorbehält.“ (ebd.) Doch gerade diese Formulierung „religiöse Einstellung“ verrät auch da schon wieder den Trick, mit dem Ich als nur „*transzendente* Einheit der Apperzeption“ (Kant), also als Apparatur und auf Kosten von Transzendenz, erschlichen wird. Lacan zieht daraus (analog zu Tillichs „Glauben ohne Gott“¹⁰⁰) neostrukturalistische Konsequenzen für die Theologie:

„Der Andere, der Andere als Ort der Wahrheit, ist der einzige Platz, wenn auch irreduzibel, den wir dem Ausdruck göttliches Sein geben können, Gott um ihn bei seinem Namen zu nennen. Gott ist eigentlich der Ort, wo, wenn Sie mir das Spiel damit erlauben, sich produziert *le dieu – le dieur – le dire*. Um ein Nichts, das sagen, das macht Gott. Und so lange etwas gesagt werden wird, wird die Hypothese Gott da sein.

Das macht, daß es alles in allem als wahrhaft atheistische nur die Theologen geben kann, das heißt die, die davon, von Gott, sprechen.

Schließlich, es gibt eine Menge Leute, die mir das Kompliment machen, gewußt zu haben zu setzen in einem meiner letzten Seminare, daß Gott nicht existiere. Offenkundig, sie hören sie hören, aber, leider, sie verstehen, und das, was sie verstehen, ist ein wenig überstürzt.

Ich komme vielleicht eher weg, Ihnen heute zu zeigen, worin justament, er existiert, dieser gute alte Gott. Der Modus, unter dem er existiert, wird vielleicht nicht aller Welt gefallen, und insbesondere nicht den Theologen, die, ich habe es schon seit langem gesagt, viel stärker sind als ich, auf seine Existenz zu verzichten. Unglücklicherweise bin ich nicht ganz in derselben Position, denn ich habe zu tun mit dem Anderen.“¹⁰¹

⁹⁸ J. Scharfenberg, Meditation als Lebens- und Lernhilfe, in: JRP 1, Neukirchen-Vluyn 1984, 95-105, 100.101.

⁹⁹ M. Frank, Das individuelle Allgemeine, Frankfurt 1977, 82.

¹⁰⁰ „Ich bin durch konsequentes Durchdenken des Rechtfertigungsgedankens schon lange zu der Paradoxie des 'Glaubens ohne Gott' gekommen“ (Paul Tillich an Maria Klein am 5.12.1917). Gemeint ist ein Glaube ohne gegenständliches, ohne personales Gegenüber. Tillich (bei dem Adorno habilitierte) mahnte deshalb später auch: „Der Ausdruck 'Wort Gottes' sollte eigentlich immer in Anführungszeichen gesetzt werden, sogar im mündlichen Gebrauch.“ (G.W., Stuttgart 1970, 8, 70). Von daher wird dann auch Adornos Aussage inspiriert sein, „Wer an Gott glaubt, kann deshalb nicht an ihn glauben.“ (Negative Dialektik, a.a.O., 394).

¹⁰¹ Lacan, Encore, a.a.O., 50, 76.

– *Getriebenheit (Angst als Index von Welt):*

Spätestens mit Eugen Drewermann waren „Strukturen des Bösen“¹⁰² als weltbewegendes Motiv schon im Paradies ausgemacht: „Indem J beide Erzählungen gegenläufig in Schöpfung und Abfall des Menschen zu einer Einheit zusammenfaßt, stellt er uns den Menschen von seinem Ursprung her als ein Widerspruchswesen vor Augen ... Das 'Paradies' ist nicht nur der Ort des Lebens für den Menschen, es enthält auch schon alles, was den Menschen um sein Glück bringen wird.“¹⁰³ Auch Tillich geht ausführlich ein auf „Angst“ als „ontologische Qualität“.¹⁰⁴ Es sei hier nur darauf hingewiesen, daß systemtheoretische Ansätze dies nur noch als nicht näher definierbares „Rauschen“¹⁰⁵ verifizieren können.

– *Getrostheit (Paradox der Gnade):*

Paul Tillich sprach von der „Paradoxie der persönlichen Gnade“¹⁰⁶ als Erinnerung daran, daß „Gnade nie billig ist, sondern Gabe an den an sich selbst verzweifelten Menschen. Es scheint, als müßte solches immer wieder betont werden.“¹⁰⁷

In diesen Koordinaten läßt der Neostrukturalismus das Subjekt auf korrelativ-prozeßhafte Weise seine Krise bewußt erleben, ohne es abdanken zu lassen. Tillich spricht von „Überwundensein-Persönlichkeit“¹⁰⁸ und „paradoxe Selbst-Bejahung“¹⁰⁹ Mit der in diesem Zusammenhang durch ihn erfolgenden Rücknahme des „geschlossenen Persönlichkeitsbegriffs“¹¹⁰ ist m.E. die Nahtstelle von Protestantismus und Neostrukturalismus erreicht. Zunächst verweist Tillich nochmals auf den 'romantischen' Irrweg, nämlich „die Paradoxie der persönlichen Gnade zum Gesetz“ werden zu lassen: „Der heroischen Persönlichkeit des Reformationszeitalters folgte die rationale der Aufklärung und die humanistisch-romantische der Klassik“, die „den Heroismus des Persönlichen als Dauerhaltung“ förderten.¹¹¹

„Nach einer Zeit aber bricht dieser persönliche Zentralismus zusammen. In diesem Zusammenbruch stehen wir in ungeheuerstem Ausmaße. Das Überhandnehmen der psychopathischen Erscheinungen, die sich unter anderem daraus ergaben, führte zur Entdeckung der Psychoanalyse ... Damit war gezeigt, daß der so selbstsichere personalistische Aufbau seiner eigenen Grundforderung nicht gerecht werden konnte: seiner selbst

¹⁰² E. Drewermann, *Strukturen des Bösen*, Paderborn 1988.

¹⁰³ Ebd., 9, 14.

¹⁰⁴ Tillich, S.Th., a.a.O., I, 224.

¹⁰⁵ N. Luhmann/K.E. Schorr (Hg.), *Zwischen Intransparenz und Verstehen*, Frankfurt 1986, 8.

¹⁰⁶ Tillich, G.W., Stuttgart 1970, 3, 97.

¹⁰⁷ Heine, *Erziehung in der Reformationszeit*, a.a.O., 157.

¹⁰⁸ Tillich, a.a.O., 3, 85.

¹⁰⁹ Ders., S.Th, III, a.a.O., 270..

¹¹⁰ „In all dem wird offenbar, wie unwirklich der Begriff der geschlossenen Persönlichkeit ist ...“ (Tillich, G.W., a.a.O., 3, 99).

¹¹¹ Ebd., 97.

mächtig zu werden. Verdrängung ist nicht Selbstbemächtigung ... In der Tiefenpsychologie findet sich gegenwärtig oft mehr wirkliches Bewußtsein um den Sinn der Gnade und darum mehr heilkräftige Seelsorge als in der kirchlichen Seelenpflege ... Ergänzt wird diese Erfahrung durch die Einsichten, die sich aus der Psychologie der Ichzerspaltung auch für das normale Seelenleben ergeben haben: die Tatsachen der Zwiespältigkeit und Vielfältigkeit des persönlichen Zentrums. Sie waren dem Neuen Testament und der alten Kirche unter dem Begriff der Besessenheit wohlbekannt. Man stellte ihnen aber nicht die Persönlichkeit, sondern die Begnadetheit, gleichsam die Besessenheit von oben entgegen. Zwischen Besessenheit und Begnadetheit steht jede Persönlichkeit, offen nach beiden Seiten ...

Die Persönlichkeit ist der offene Schauplatz dieses Kampfes, und das Ideal der geschlossenen Persönlichkeit ist eine Täuschung.“¹¹²

3. Tillich und Barth mit Lacan

Umsonst gelebt.

Bei Lacan hieß es: „Das Ich ist die Geisteskrankheit des Menschen.“¹¹³ Tillich formulierte theologisch: „Das Persönlichkeitsideal ist ein heroischer Versuch, die Klarheit Gottes in der Welt der Zweideutigkeit zu verwirklichen, darum zerbricht es.“¹¹⁴ Das „Protestantische Prinzip“¹¹⁵ protestiert gegen eine Gleichsetzung dessen, was uns unbedingt angeht, mit „Weltstücken“, und sei dies auch unsere „Identität“, „Orientierung“, „Elementares“ oder gar der Glaube oder Gott selbst. Darin liegt nach Tillich die Kraft der Selbstkritik im Protestantischen Prinzip,¹¹⁶ womit die eingangs geforderte Selbstironie (vgl. S.4) gewährleistet ist.

Im Streit um 'kritisches' oder 'positives' Paradox¹¹⁷ reklamierte Tillich an Barths Dialektik deren deiktisch-statischen Effekt als Bedingung für ein mögliches diakritisches Operieren: „Wenn ich gefragt werde: Was ist falsch in der dialektischen Theologie?, so antworte ich: daß sie nicht dialektisch ist.“¹¹⁸ Barth dagegen war Tillichs Ansatz nicht „klar“ genug, zu „generell“ und zu „großzügig“¹¹⁹. So lobte Emil Brunner an Barths Römerbrief, daß er die zeitlose, überpsychologische Jenseitigkeit des Glaubens ins Licht gerückt habe. Tillich dagegen schrieb „vom Wesen und Wandel des Glaubens“.¹²⁰ Die Hauptfrage der KD lautet: „Welche Gestalt muß die christliche Lehre haben,

¹¹² Ebd., 99.

¹¹³ J. Lacan, Freuds technische Schriften, Olten 1978, 24..

¹¹⁴ Tillich, G.W., a.a.O., 3, 99.

¹¹⁵ Ders., S.Th., a.a.O., I, 48; vgl. auch ebd. II, 264, III, 210, 257, 279ff. sowie ders., G.W., a.a.O., 1, 377.

¹¹⁶ Ebd., III, 284.

¹¹⁷ Tillich, G.W. a.a.O., 7, 216-246.

¹¹⁸ Ebd., 247.

¹¹⁹ Vgl. die oft zitierte Passage „... das von Tillich so großzügig geübte *Generalisieren*, dieses Beziehungs-Behaupten zwischen Gott und Allem und Jedem zwischen Himmel und Erde, diese breite allgemeine Glaubens- und Offenbarungswalze ...“ (in: Tillich, G.W., a.a.O., 7, 234).

¹²⁰ Ebd., 8, 111.

wenn ihre Inhalte klar als christliche sollen identifizierbar sein können?“¹²¹ – Eine streng christologische, d.h. jedoch nach Tillich eine unscheinbare, übersehbare, zwielichtige, paradox-irritierende, unberechenbare. Es geht somit in der Auseinandersetzung zwischen Tillich und Barth nicht darum, einen ontologischen Ansatz gegen einen personalistischen auszuspielen, sondern es geht um Leistungsfähigkeit als forensisch-moralischem Aspekt versus Leidensfähigkeit als faktisches Existential.¹²² Barth macht den Glauben zum unbedingten Anliegen. Tillich erkennt unsere unbedingten Anliegen als Glauben. Tillich spricht vom „Glauben als Ergriffensein von dem, was uns unbedingt angeht“¹²³. Barth geht es um Glauben als Ergreifen dessen, was uns unbedingt angehen sollte. Für Tillich ist die entfremdete Existenz des Menschen *conditio sine qua non* von Christologie. Barths Theologie besteht hauptsächlich auf der Betonung und Markierung der Entfremdung, weil er noch kein gelassenes Ja dazu finden konnte.

Im Blick auf den Gottesbegriff geht es um den Unterschied zwischen dem wehenden Säuseln und dem moralischen Donnerwetter. Ganz auf Donnerwetter eingestellt überhört Barth das Säuseln „besonders geladener Situationen“ als „Grenzsituationen“¹²⁴.

„Es ist nach dem, was wir heute wahrnehmen, mit großer Gewißheit anzunehmen, daß auch am Morgen nach dem Weltgericht – wäre es dann noch möglich – jede Tanzbar, jeder Fastnachtclub, jeder inseraten- und abonnentenhungrige Zeitungsverlag, jeder Winkel voll politischer Fanatiker, jeder heidnische Schwatzclub, aber auch jedes christliche Teekränzchen und jede kirchliche Synode ihren Betrieb nach bestem Können aufbauen und erst recht fortsetzen würde: völlig unberührt, gänzlich unbelehrt, in keinem ernsthaften Sinn anders heute als ehegestern. Feuersbrunst, Wassernot und Erdbeben, Krieg und Pest und Sonnenverfinsterung und was es auf dieser Linie immer geben mag, sind es nun einmal nicht, die uns als solche in die wirkliche Angst und dann vielleicht auch in die wirkliche Ruhe versetzen könnten. Der Herr war nicht im Sturm, nicht im Erdbeben, nicht im Feuer (1. Kön. 19,11f.). Nein wirklich nicht.“¹²⁵

Derartig feurige Äußerungen führen zu dem offensichtlichen Widerspruch, wie Hans Urs von Balthasar ihn an Barths Römerbriefbuch reklamierte: „Der 'Römerbrief' ist das, wogegen er selbst am schärfsten wettet und blitzt: 'religiöse Genialität'. Sein Schreien 'nicht ich! Sondern Gott!' lenkt alle Blicke auf ihn, statt auf Gott.“¹²⁶ Allerdings finden sich bei Barth immer auch explizite gegenteilige Äußerungen: „Auch das Neinsagen, die Einsicht in das Paradox des Lebens, die Beugung unter Gottes Gericht *ist's nicht*, sofern sie Haltung, Standpunkt, Methode, System, Sache sein will, sofern der Mensch

¹²¹ H. Fischer, Systematische Theologie, Stuttgart 1992, 97.

¹²² Vgl. dazu A. Peters, Rechtfertigung, Gütersloh 1990 (H.S.Th Band 12), 124.

¹²³ Tillich, a.a.O.

¹²⁴ K. Barth, Die kirchliche Dogmatik, Zürich 1976, Vierter Band, Erster Teil, 135.

¹²⁵ Ebd.

¹²⁶ H. Urs von Balthasar, Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Köln 1962, 92.

sich damit von andern Menschen abheben will.“¹²⁷ – geradezu ein neostrukturealistisch-programmatischer Satz!

Ginge es also nach der Häufigkeit entsprechender Äußerungen, so ließe sich mit Zitaten belegen, daß Barths 'kritisches Paradox' ebenso grundsätzlich 'positiv' ist wie Tillichs 'positives Paradox' 'kritisch'. Und doch tönt bei beiden ein unterschiedlicher Grundtenor. Der Grundzug der Theologie des frühen wie des späten Barth ist und bleibt nämlich – im Gegensatz zu mancher seiner theologisch-reflektierten Äußerungen – weltfeindlich, weil Gott nicht weltlich (gedacht) sein darf. Die oben favorisierte struktureale Lesart der ontologisch angesetzten Kategorien Tillichs ermöglicht dagegen jederzeit eine konkret personalistische, weltlich-christologische Beziehung, – Kenosis. Barths rein dogmatisch verharrende Ausrichtung auf die Person Jesu jedoch bewirkt nur immer wieder das religiöse Schillern seiner Theologie gegen besseres Wissen. Die Offenbarung selber, Jesus Christus, „ist nicht dialektisch, ist kein Paradox“¹²⁸.

Tillich spricht vom „radikalen Sich-stellenlassen in die Grenzsituation“¹²⁹. Barth zieht ständig Grenzen, wenn auch nach 'links' *und* nach 'rechts'. Doch „wer Ränder definiert, steht immer noch im Zentrum“¹³⁰. So ist Religion allerdings der eigenständige Versuch des Menschen, zu Gott zu gelangen. Tillich ist sich dieses Gefälles der Eigenmächtigkeit wohl bewußt. „Im Protestantischen Prinzip siegt der göttliche Geist über die Religion“¹³¹, – sagt Tillich! Bei Barth gereicht dialektische Theologie dagegen oft zum unbewußt-eigenmächtigen Versuch, Gottes Göttlichkeit festzustellen und festzuhalten, was Gottes Unterhaltung stört. Er vermißt „an Tillichs 'positivem Paradox', das, was es erst zum *göttlichen* Paradox ... machen würde.“¹³² Dagegen gilt es theologisch auf den Weg zu bringen, daß weder Barths Kritizismus „Gott, paradox“ heiligt, noch Tillichs Affirmativität „Gott, paradox“ egalisiert.

Das Protestantische Prinzip als selbstkritische (wenn auch nicht selbstveranstaltete und selbstinszenierte) Selbst-Transzendierung findet seinen Niederschlag entsprechend im 'zentralen' Symbol des Glaubens als Kreuz. So wurde Petri euphorisches Bezeugen, d.h. also Festschreiben Jesu als Christus (vgl. Markus 8, 27-34) durch Jesus persönlich im Sinne der Erwartung des neuen Äons ent-täuscht:

„Jesus weist das Bekenntnis des Petrus scharf zurück. Er verbietet, so von ihm zu sprechen; er spricht von sich als dem Menschensohn, nicht als dem Gesalbten; er verweist auf seinen Leidensweg.

...

¹²⁷ K. Barth, Römerbrief, Zweite Fassung von 1925, Zürich 1989, 35.

¹²⁸ Ders., Das Wort Gottes und die Theologie, München 1924, 167.

¹²⁹ Ebd., 77.

¹³⁰ D. Zilleßen, Die Bedrohung des Körpers in Magie und Ritual. Spuren sakramentalen Handelns, (im Erscheinen).

¹³¹ Tillich, S.Th., a.a.O., III, 281.

¹³² Ders., G.W., a.a.O., 7, 234.

Die kritische Antwort Jesu wird zur Provokation des 'Christologen' Petrus. Die Wirksamkeit Jesu widerspricht der Interpretation durch den Titel 'Gesalbter' und den damit an ihn herangetragenen Erwartungen. Der Bekenner Petrus wird in Frage gestellt. Ist er bereit, sein Interpretation von Gott und Heil in Jesus dem 'Gesalbten' zu korrigieren?

Petrus verweigert die Korrektur. Er erwartet, daß Jesus sich dem an ihn herangetragenen christologischen Entwurf gemäß verhält und die ihm entgegengebrachten Erwartungen nicht enttäuscht. Zur Überprüfung seines Interpretaments in bezug auf Jesus ist er nicht bereit. Der Interpretierte hat sich gemäß dem Interpretament zu verhalten und muß sich an dessen Maß messen lassen. Entsprechend fährt Petrus Jesus an. Er versagt sich Jesu Provokation.

...

Jesu Reaktion auf diese beschwörende Drohung ist doppelt, ausgreifend und im Blick auf die Jünger weist er Petrus zurecht. Er ruft Menschen herzu und ruft alle miteinander: die Menge, die Jünger und unter ihnen auch Petrus in seine Nachfolge.

Des Petrus Verweigerung einer Korrektur seiner Christologie wird als satanisch abgewehrt. Satanisch ist es, von eigenen, menschlichen Erwartungen her, Gottes Handeln vorschreiben zu wollen. Dann wird nicht Gott und Heil im Blick auf Jesus und sein Leiden zusammengesprochen, sondern Jesus von menschlichen Heilerwartungen her überfremdet. Dies ist die Gefahr jeder Christologie.

...

Das macht klar: 'Christologie' versteht sich nicht von selbst. Sie ist eher alles andere, als 'selbstverständlich'.¹³³

Auch Tillich spricht noch häufig vom „festen Boden“ und „tragenden Grund“ unseres Seins¹³⁴ als Synonyme für 'Gott'. Der Neostrukturalismus läßt zu, daß sich nach dem Projektionsverlust „transzendentaler Obdachlosigkeit“¹³⁵ und der Offenbarung der naturwissenschaftlichen Bodenlosigkeit (respektive allgemeiner Relativitätstheorie und Quantenmechanik) Gott als andere Zukunft zeigt.

„Die Frage heißt: Radikales Sich-stellenlassen in die Grenzsituation oder Sicherung gegen die unbedingte Bedrohung durch Kirche und Sakrament ...

Es ist klar, daß eine Kirche, die an diesem Ort oder besser an dieser Grenze jedes Ortes steht, etwas völlig anderes bedeuten muß als die Kirchen, die sich im Besitz der religiösen Substanz nicht stören lassen. Sie muß sich einer radikalen Kritik unterwerfen und alles ausscheiden, was die Wucht der Grenzsituation abschwächt: das Sakrament, das magisch wirkt, also an der letzten Bedrohung vorbeiführt; die Mystik, die an der unbedingten Bedrohung vorbei zum wahren Sein führen soll; das Priestertum, das eine Sicherung vermitteln soll, die nicht mehr der Unsicherheit der menschlichen Existenz unterworfen ist; die kirchliche Autorität, die eine Wahrheit besitzen soll, die nicht mehr unter der Drohung des Irrtums steht; der Kultus, der eine rauschhafte Erfüllung gibt und hinwegtäuscht über die Unerfülltheit der letzten Forderungen gegenüber. Es ist klar, daß eine Kirche, die dort steht, wo kein Fußbreit mehr gesicherten Bodens bleibt, arm werden mußte an Substanz, ohnmächtig in ihrer sozialen Wirklichkeit, profan in ihrer Preisgabe aller an sich heiligen Orte und Dinge und Menschen und Handlungen. Es ist klar, daß solch eine Kirche die Tendenz in sich trägt, nichts mehr zu sein als eine fast gestaltlose Gruppe von Menschen, von profanen Menschen, ohne sakramentale Qualität, in denen von Geschlecht zu Geschlecht das Bewußtsein um die menschliche Grenzsituation sich

¹³³ H. Dembowski, Einführung in die Christologie, Darmstadt 1976, 16.17, 19.

¹³⁴ Vgl. Tillich., G.W., a.a.O., 3, 85.86.

¹³⁵ G. Lukacs, Die Theorie des Romans, Frankfurt 1988, 32.

fortpflanzt. Es ist klar, daß eine solche Kirche ihren eigenen Sinn verleugnen würde, wenn sie die Kirchen des Sakraments nachahmte in Kultus oder priesterlicher Autorität, in Sakrament oder Seelenleitung. Sie würde und wird, wenn sie sich dazu verführen ließe, immer nur eine schwache Nachahmung jener mächtigen Gestalten sein. Ihre Macht liegt anderswo. Es ist die Macht, deren Symbol einst das Kreuz wurde, weil an ihm die Menschheit wie nie zuvor und wie nie nachher die menschliche Grenzsituation erlebte.“¹³⁶

Das Kreuz: es wird ein deutliches Zeichen gesetzt und zugleich – *durchgestrichen*: ✝,¹³⁷ worin sich dem heidnischen Militär Gott offenbarte (vgl. Markus 15, 39). Eine alte christliche Sitte könnte als Ansatz für eine Kultur heilsam ent-täuschender Selbsterfahrung (fern aller Ablaßhandel) dienen, wenn sie mehr als Selbstbeschreibung denn als Selbstbezeichnung verstanden wird: das Schlagen des Kreuzes mit der Hand an Stirne, Mund und Brust.

Erhardt Güttgemanns faßt zusammen: „Im Antlitz des 'anderen' begegnet uns Christus nur dann und so, wenn dieses Antlitz die Markierungen des 'vorweggeschriebenen Gekreuzigten' (vgl. Gal. 3, 1) als des 'Anderen' trägt, dessen eigener Körper durch die Kreuzigung 'quergestrichen' (barre) für eine allzu schnelle Lektüre ist.

Dieses 'Gramma' als den 'Anti-Logos' soll man 'lassen stahn' – bis zum Eschaton, denn bis dahin gilt gerade nach Paulus der 'quergestrichene Christus'.“¹³⁸ Gerade und nur darin bleibt nach Tillich auch die Möglichkeit zur Verkündigung erhalten:

„Das Protestantische am Protestantismus ist und muß immer sein die Verkündigung der menschlichen Grenzsituation, der unbedingten Bedrohtheit des menschlichen Seins. Und der moderne Mensch ist bereit, in der Gebrochenheit seiner Autonomie diese Botschaft zu vernehmen und sie zu bejahen gegenüber jeder Verlockung durch das Anerbieten religiöser oder nichtreligiöser Sicherungen.“¹³⁹

Man beziehe folgende Überlegung Heinz Zahrnts auf das Verhältnis von Neostrukturalismus und Protestantismus:

„Die entscheidende religiöse Trennungslinie läuft heute nicht zwischen den Christen und den Nichtchristen, sondern zwischen den Selbstsicheren und den Unruhiggewordenen, zwischen den Gleichgültigen und den Wartenden, zwischen den Zufriedenen und den Zweifelnden, zwischen denen, die fragen, und denen, die nicht mehr fragen. Dabei kann es durchaus geschehen, daß Christen und Nichtchristen miteinander auf dieselbe Seite zu stehen kommen. Es gibt Christen und Nichtchristen, die beide, je in ihrer Art, mit Gott 'fertig' sind. Und es gibt Christen wie Nichtchristen, die noch keineswegs fertig sind mit Gott, die unruhig geworden sind, ob das, was sie gestern als Wahrheit über Gott vernommen haben, auch heute noch die Wahrheit über Gott ist, die suchen und forschen, ob es sich denn nun mit Gott so verhalte, wie sie bisher geglaubt beziehungsweise nicht

¹³⁶ Tillich, a.a.O., 7, 77.

¹³⁷ Vgl. dazu D. Zilleßen, Sprache inklusive: ErzieherInnen oder der Fall des großen I, in: EvErz 44 (1992), 1, 3-7, und „Das Kreuz als Symbol und Kriterium einer theologischen Symboltheorie“, in: P. Biehl, Symbole geben zu lernen II, Neukirchen-Vluyn 1993, 28-56.

¹³⁸ E. Güttgemanns, Jacques Lacan und Sigmund Freud als Anfrage an die biblische Hermeneutik, in: D. Zilleßen/S. Alkier/R. Koerrenz/H. Schroeter (Hg.), Praktisch-Theologische Hermeneutik, Rheinbach-Merzbach 1991, 207-232, 232.

¹³⁹ Tillich, a.a.O., 73; „Die Aufgabe des Protestantismus heute ist, auf direkte Verkündigung religiöser Inhalte zu verzichten.“ (Kreck, a.a.O., 64).

geglaubt haben, die sich in ihrem Glauben ständig vom Unglauben und in ihrem Unglauben ständig vom Glauben bedroht fühlen und die gerade durch die Intensität ihres Fragens und Zweifelns die Lebendigkeit Gottes bezeugen.“¹⁴⁰

Eine 'Neostrukturalistische Religionspädagogik' wäre in diesem 'ent-täuschenden' Sinne eben nicht „Opium fürs Volk“, sondern eher 'Drogenentzug', wenn auch manchmal unvermeidbar und übergangsweise als 'Drogenersatz'. Was Jochen Hörisch in einem Vortrag mit Blick auf die moderne Zeitempfindung formulierte (den Entzug des Zeitmaßes¹⁴¹) möchte ich verallgemeinern: es gilt den ubiquitären *Entzug* beständiger Lebenskoordinaten schlechthin als *Vollzug* des Lebens, als *Lebensvollzug* genießen zu lernen. Dies wird nur gelingen, wenn wir uns das Leben nicht verdienen wollen. Dieses positive Paradox kommt im Neostrukturalismus zum Zuge. Mit folgenden Worten wird Jacques Lacan – nicht nur was die Rede vom „Mut“ angeht – in diesem Sinne als ein Meister der Religions-Pädagogik offenbar:

„Also, da ich zu Ende komme mit diesen Reden, die ich den Mut habe, zu verfolgen vor Ihnen, möchte ich Ihnen eine Idee sagen, die mir da kommt, worüber ich ein ganz klein wenig nachgedacht habe. Man erklärt uns das Unglück von Christus durch eine Idee, die Menschen zu retten, ich finde eher, daß es sich darum handelte, Gott zu retten, indem wieder ein wenig Gegenwart, Aktualität gegeben wird jenem Haß auf Gott, bei dem uns, und mit Grund, eher flau ist.“¹⁴²

So spricht Lacan visionär von der Bedeutung des Begriffs Religion „also nicht von einer trockengelegten, methodologisierten, in die Ferne primitiven Denkens verbannten Religion, sondern von einer Religion, die wir als Übung lebendig, sehr lebendig sogar vor Augen haben.“¹⁴³

4. Fragwürdigkeit als Menschenwürde

„Die Erziehung hat also ihren Weg zu suchen zwischen der Scylla des Gewährenlassens und der Charybdis des Versagens.“¹⁴⁴

Norbert Weidinger meint, das Prinzip der Korrelationsdidaktik lasse sich in der Kurzfassung von Georg Baudler auf die Formel „Glauben durch Leben erschließen“ bringen.¹⁴⁵ So geriet der Korrelationsdidaktik das Leben von

¹⁴⁰ H. Zahrnt, Die Sache mit Gott, München 1972, 368.369.

¹⁴¹ Vgl. FN 39.

¹⁴² Lacan, Encore, a.a.O., 106; Peter Loewenberg stellte unlängst die These vor, Antijudaismus sei Ausdruck eines verdeckten Antichristentums, hinter dem sich eine unbewußte Auflehnung gegen Christus verberge. Judenhaß erfülle dann die Funktion, Haßgefühle zu verschieben und so die 'eigene' Liebe zu Christus 'rein' zu halten. Vgl. dazu ders., Die Psychodynamik des Antijudaismus in historischer Perspektive, in: Psyche 46 (1992), 1095-1121.

¹⁴³ Lacan, Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse, a.a.O., 13.

¹⁴⁴ S. Freud, Studienausgabe Band 1, Frankfurt 1978, 578.

¹⁴⁵ N. Weidinger, Korrelationsdidaktik und Symboldidaktik, in: J. Oelkers/K. Wegenast (Hg.), Das Symbol – Brücke des Verstehens, Stuttgart 1991, 210-227, 216.

Anfang an zum Zweckmittel, anstatt dem Leben zu glauben und so Glauben zu leben.

Korrelation steht trotz mancherlei gegenteiliger Absichtserklärungen für das Erliegen der Versuchung, etwas didaktisch zu operationalisieren, was nur Geschenk, „Geschehen von woanders“ sein kann. Das führt zu einem gutgemeinten aber oberflächlichen, ständig aktualisierendem Beziehungsherstellen zwischen kerygmatischer Seite (gleichbleibender Botschaft) und apologetischer Seite (veränderliche Situation) von Theologie; als solche Vermittlung von Dogmatik und Ethik bleibt Korrelation jedoch – auch als *didaktisches Instrument* – nur *theologieimmanente Funktion*. So stellt Hans Schmid zwar fest, daß „wir neue Korrelationen im Religionsunterricht nicht einfach mit dem Holzhammer 'herstellen' können“¹⁴⁶, setzt aber kurz darauf die 'Zentrifuge' in Gang, wenn er „Korrelation ersten, zweiten und dritten Grades“ unterscheidet.¹⁴⁷

Es reicht auch nicht aus, „den Begriff Korrelationsdidaktik vorerst nicht mehr zu benutzen“¹⁴⁸. Ein möglicher Fortschritt religionspädagogischer Bemühungen läge im Rückschritt hinter den Anspruch, überhaupt korrelativ operieren zu wollen: *Verschränkung durch Beschränkung* lautet der Neuansatz.

Die angestrebte Integration und Verschränkung von Glaube, Erfahrung und Leben („Die 'Glaubenskunde' blieb erfahrungsfern, die 'Lebenskunde' glaubensfern.“¹⁴⁹) avisierte Halbfas 1982 in den „Religionsdidaktischen Anstößen“ von „Das dritte Auge“ noch auf methodischer Ebene mit „Metapher und Symbol“¹⁵⁰. Nach dem Aufriß von „Geschichtlichen Dimensionen der Religionsdidaktik“ im „Wurzelwerk“ (1989) steht nun noch der dritte Band dieser „Schriften zur Religionspädagogik“ aus, wo es um die „didaktische Potenz aller theologischen Fächer“ gehen soll. „Vielleicht kann auf der Basis dieser Studien später einmal eine systematische Religionsdidaktik entstehen.“¹⁵¹ An anderer Stelle habe ich ähnlich, allerdings auf der auch hier verfolgten propädeutisch neostrukturalistischen Basis, mit dem Versuch einer Systematisch-theologischen Religionspädagogik begonnen.¹⁵²

¹⁴⁶ H. Schmid, 'Was Dir das Leichteste dünkt ...', Erschließung der Lebenswelt – Korrelation – Religionsunterricht, in: Hilger/Reilly, a.a.O., 224-239, 235.

¹⁴⁷ „Religionspädagogik müßte in dieser Weise die *Alltagskorrelationen* (*Korrelationen ersten Grades*) rekonstruieren und sie im Horizont von Theologie und Tradition reflektieren (*Korrelation zweiten Grades*). Das elementare Gespräch, um das es im Religionsunterricht gehen muß, hätte dann eine *Korrelation dritten Grades* im Auge.“ (ebd. 236).

¹⁴⁸ Hilger, Korrelation als theologisch-hermeneutisches Prinzip, a.a.O., 829.

¹⁴⁹ Hilger/Reilly, a.a.O., 48.

¹⁵⁰ „Die Aufhebung dieser Wirklichkeitsspaltung gelingt allein durch eine entgrenzende, mehrdimensional beziehbare Sprache, wie sie in den erzählenden Traditionen der analogen und symbolischen Sprachformen gegeben ist. Metapher und Symbol bieten Sinngestalten an, die auch der Nichtglaubende annehmen und mit eigener Erfahrung füllen kann, ohne daß das je gegebene Verständnis die volle Sinnperspektive ausmessen könnte.“ (ebd. 49.)

¹⁵¹ Halbfas, Das dritte Auge, a.a.O., 9.

¹⁵² Vgl. Beuscher, Positives Paradox.

Der gemeinsame Nenner der vorhergegangenen wissenschaftstheoretisch neostrukturalistisch-interdisziplinären Passagen liegt in der Aufgabe des idealistisch-identifikatorischen Totalitätswahns und in der Einsicht in die Unverfügbarkeit fruchtbarer Momente. Dietrich Zilleßen beschrieb in diesem Zusammenhang „Warten als eine elementare Daseinsform“¹⁵³. So „zündet“ Korrelation im Lebenskontext der Person und nicht in unserem Arrangement kopierter Textauszüge. Und daß Korrelation „zündet“, liegt nicht bei uns.¹⁵⁴ Es kann einer neostrukturalistisch aufgeklärten und durchzuführenden Religionspädagogik nicht darum gehen, passende Antworten auszusuchen (und zu vermitteln), sondern die Menschen – Lehrer und Schüler solidarisch – in Frage zu stellen, – d.h. wieder in die existentiellen menschlichen Grundfragen zurück zu stellen, die nicht vom Menschen gestellt sind, sondern in die sich der Mensch gestellt sieht: „Der Mensch *ist* die Frage nach sich selbst, noch ehe er irgendeine Frage gestellt hat.“¹⁵⁵ Der didaktische Auftrag auch für die Religionspädagogik muß also darin liegen zuzulassen und zu fördern, daß der reiche Schatz (zu Antworten geronnener) tradierter Glaubensinhalte wieder jeweils zur existentiellen Frage wird.¹⁵⁶ Das wäre dann „Entdeckendes Lernen“ auch in der Religionspädagogik. Die Fragwürdigkeit wäre dann das „sofort mitlaufende didaktische Moment, das eine nicht kommunizierbare theologische Absolutheit“ als „verhängnisvollen Fundamentalismus“¹⁵⁷ nicht zuläßt. Daß derartige „plausible Proprien“ (ebd. 8, 14) religionspädagogisch nicht selbstverständlich sind, erhellt jedoch der Kontext, in dem Schröer dies bemerkt. Er betitelt dort: „Grundlagen sind nötig, nicht nur Grundfragen“ (ebd. 5) und bezieht sich mit Mt 7, 24-29 auf „biblische Aussagen“, indem er das Gleichnis festschreibt nach dem Schema: Fels gut, Sand schlecht; „In der Überschwemmung ist die Macht des Chaos wirksam“ (ebd. 9). Aber provoziert das Evangelium als Beton nicht andererseits wieder Theologie mit dem (Preßluft)Hammer? Ja: Jesus Christus ist das Fundament! Doch muß hier der Fachmann lernen: was baustatisch richtig ist (nämlich ein festes Fundament), kann beim religionspädagogischen „Handwerk“ heißen, auf Sand zu bauen. Also: *Jesus Christus* ist das Fundament, d.h. wie ist denn „Fundament“ von Jesus Christus her vorzustellen? Als Stahlbeton? Stahlbeton ist elastisch. Beton besteht aus Kies, Zement, Wasser und – Sand. Schröer selbst zitiert Eph 2,20, wo dann die Apostel und Propheten als Fundament zählen und

¹⁵³ D. Zilleßen, Elementare Erfahrungen im Religionsunterricht, in: J. Heumann (Hg.), Freiheit und Kritik, Beiträge zu einer ideologiekritischen Religionspädagogik, Oldenburg 1989, 32.

¹⁵⁴ „Daß das Christusparadigma orientiert, liegt nicht bei uns.“ (W. Nethöfel, Theologische Hermeneutik, Vom Mythos zu den Medien, Neukirchen-Vluyn 1992, 283).

¹⁵⁵ Tillich, a.a.O., 76.

¹⁵⁶ „Wie mache ich den Gegenstand, der als Antwort auf eine Frage zustande kam, wieder zur Frage?“ (H. Roth, Pädagogische Psychologie des Lernens, Hannover 1962, 125f.).

¹⁵⁷ H. Schröer, Grundlagen evangelischer Erziehungslehre, in: JRP 2/1985, 3-40, 7, 8.

Christus Jesus als „Eckstein“. Der Polier und der Architekt, sie wissen: Die Grundlagen sind die Grundfragen, – was sonst?

So kann es Religionspädagogik beschieden sein, daß sie den Menschen zunächst ihre Fragwürdigkeit wiedergibt.¹⁵⁸ Eine derartige religionspädagogische Übungspraxis hat im Glauben, der von woanders kommt, die Mut- und Kraftquelle, im Neostrukturalismus, der zudem das fachübergreifende Gespräch pflegt, die adäquate Methode und im offenen Werkstattunterricht den passenden Spielraum ihrer Verwirklichung.

Weitere Literatur

- B. Beuscher, Keine Zukunft für Illusionen. Heilsame Enttäuschungen in Theologie und Psychoanalyse, Marburg 1987.
- D. Kamper, Willem van Reijen (Hg.), Die unvollendete Vernunft: Moderne versus Postmoderne, Frankfurt 1987.
- W.W. Müller, Das Symbol in der dogmatischen Theologie, Eine symboltheologische Studie anhand der Theorien bei K. Rahner, P. Tillich, P. Ricoeur und J. Lacan, Frankfurt 1990.
- S. Weber, Rückkehr zu Freud, Jacques Lacans Ent-stellung der Psychoanalyse, Wien 1990.
- D. Zilleßen, Märchensymbolik und die Geschichte des Subjekts, in: EvErz 42, 1990, 293-308.
- Ders., Geben Symbole zu lernen? Elementare Erfahrungen bei der Wahrnehmung der Dinge, in: J. Oelkers/K. Wegenast (Hg.), Das Symbol – Brücke des Verstehens, Stuttgart 1991.
- Ders., Wieviel Wert haben Werte?, in: JRP 9, 64-67.
- D. Zilleßen/S. Alkier/R. Koerrenz/H. Schroeter (Hg.), Praktisch-Theologische Hermeneutik, Rheinbach-Merzbach 1991, darin:
 D. Zilleßen, Religionspädagogische Lernwege der Wahrnehmung, ebd., 59-86;
 B. Beuscher, Verstehen Sie Spaß? Zur Hermeneutik des Humors in praktisch-theologischer Perspektive, ebd., 519-534.

¹⁵⁸ Vgl. dazu H.-D. Bastian, Zur Religionspädagogik der Frage, in: ders., Theologie des Fragens, München 1969, 292-317; vgl. dazu auch W. Essers Bestimmung von Religiosität als „Verfaßtheit des Menschen als Gefragtsein“ (W. G. Esser, Bestimmungsversuch eines fundamentalen Religionsbegriffs und Entwurf einer anthropologischen Religionspädagogik, in: G. Stachel/W. G. Esser [Hg.], Was ist Religionspädagogik, Zürich 1971, 50). Allerdings widerspricht mein (neo)strukturaler Ansatz der dortigen Staffellung Essers in drei „Erfahrungsstufen“ als verschiedene Fragequalitäten.