

Auf schwankendem Boden – Sakrales und Profanes angesichts der spätmodernen Krise der Religion

Johannes Hoff

Ich möchte im Folgenden anhand von ausgewählten und hoffentlich hinreichend anschaulichen Beispielen eine zweifache Problemstellung verfolgen. Erstens werde ich den Versuch unternehmen, Sie in die philosophische Diskussion um die „Condition postmoderne“ einzuführen. Da ich den Begriff der „Postmoderne“ für irreführend halte, werde ich ihn allerdings durch einen soziologischen Terminus *technicus* ersetzen: den Begriff der „posttraditionellen Gesellschaft“.¹ Dieser soziologische Akzent sollte uns nicht davon abhalten, uns auf die philosophischen Dimensionen dieser sozialen Konstellation zu konzentrieren. Ich denke hierbei vor allem an die Tatsache, dass eine posttraditionelle Gesellschaft über keine traditionsbewährten und in diesem Sinne „selbstverständlichen“ Kriterien zur Unterscheidung zwischen „wahr“ und „falsch“, „gut“ und „böse“ oder auch „heilig“ und „profan“ verfügt. Genau das ist gemeint, wenn es heißt, in der „Postmoderne“ werde die Moderne „reflexiv“. Unter der Bedingung einer posttraditionellen Gesellschaft wird das, was in der klassischen Moderne noch als ein theoretisches Problem erscheinen mochte, zu einem Massenphänomen, das alle Menschen in hyperreflexive Existenzen auf der Suche nach verlässlichen „Unterscheidungskriterien“ verwandelt – selbst die in den sozialwissenschaftlichen Handbüchern der 50er Jahre noch sprichwörtliche „katholische Frau vom Lande“.

Neben dieser primär philosophischen Problemstellung möchte ich zweitens verdeutlichen, warum diese Situation das Christentum in bisher nicht gekannter Schärfe mit den anarchischen Zügen seiner eigenen Überlieferung konfrontiert.

Das Problem der Deutungsunsicherheit

So will ich ohne Umschweife in die Situationsanalyse eintreten. Betrachten wir etwa das folgende Beispiel:
Der Herr sei mit euch!
Was haben Sie jetzt wohl gedacht? „Ich bin im falschen Film“ ... „Hier beginnt wohl ein Gottesdienst“ – „Das soll wohl ein Beispiel für eine Sprachhandlung sein“.

Ich habe also eine Sprachhandlung vollzogen. Interessanter als die Frage „Was haben Sie gedacht?“ ist dann vielleicht die Frage: Was haben Sie getan? Sprachphilosophisch gesprochen: mit welcher „Anschlussanhandlung“ haben Sie diese Sprachhandlung weiterverknüpft?²

Sie haben nichts getan? – Wer schweigt, tut auch was. Sie hätten ja auch sagen können: „Und mit deinem Geist!“ – oder Sie hätten empört den Saal verlassen können, weil ich eine heilige Handlung zu profanen Zwecken missbraucht habe. Glauben Sie mir: vor 100 Jahren hätten zumindest einige Personen diese Sprachhandlung durch eine mehr oder weniger diskrete Empörungsreaktion weiterverknüpft.

Damit sind wir bereits angekommen in der Situation der Spätmoderne. Ich stelle fest: Wir verhalten uns auf diffuse Weise alle „postmodern“. Worin liegt das charakteristische Merkmal dieser posttraditionellen Konstellation? Zur

Dr. Johannes Hoff, Assistent am Lehrstuhl für Fundamentaltheologie der Universität Tübingen

Beantwortung dieser Frage möchte ich einen zweiten sprachphilosophischen Terminus *technicus* einführen: den Begriff „Deutungsunsicherheit“.³ Wir können uns unter den Bedingungen einer posttraditionellen Gesellschaft nicht mehr ohne weiteres sicher sein, wie wir Symbole und Zeichen zu deuten haben. Und glauben Sie nicht, dabei handele es sich um ein theoretisches Problem: Nicht zu wissen, wie ein Symbol oder eine Sprachhandlung zu deuten ist, heißt eben auch, nicht zu wissen, was zu tun ist – und in der Mehrzahl aller Fälle hat dies eben zur Folge, dass man nichts tut (so wie Sie das eben getan haben, als Sie weder protestiert, noch meinen liturgischen Gruß beantwortet haben).

Nun sind Symbole und Sprachhandlungen natürlich hochgradig kontextabhängig.⁴ Hätte ich meinen Gruß in einer Kirche ausgesprochen, so hätten Sie als mehrheitlich katholisch sozialisierte Christen gewusst, was zu tun ist – nur diejenigen, die mich persönlich kennen, hätten womöglich verunsichert reagiert, weil sie wüssten, dass ich zur Formulierung eines liturgischen Grußes gar nicht berechtigt bin. Sprachphilosophisch formuliert: Sprachhandlungen sind kontextsensitiv, aber es ist keineswegs sicher, unter welchen Kontextbedingungen eine Sprachhandlung performativ erfolgreich ist. Es genügt schon eine Zusatzinformation („der ist ja gar nicht geweiht“), und die beabsichtigte Wirkung einer Sprachhandlung kommt nicht zustande.

Um zu begreifen, was das für die liturgische Praxis der Kirche und die Beantwortung der Frage nach der Differenz zwischen Heiligem und Profanem bedeutet, brauchen wir unser Ausgangsbeispiel nur zu variieren. Ich persönlich z. B. gerate des Öfteren in Gottesdienste, in denen umgekehrt nicht der liturgische Kontext, sondern der liturgische Gruß fehlt. Es geht dort sehr kreativ zu, und da der liturgische Gruß in einer zwanglosen Kommunikationssituation etwas zu förmlich wirkt, zieht man es vor, ihn durch eine freundlichere Begrü-

ßungsgeste zu ersetzen. Trotz der freundlichen Intention ertappe ich mich in solchen Augenblicken regelmäßig bei der Frage, ob ich mich denn nun in einer Talkshow oder an einem Ort liturgischer Anbetung befinde. Auch dieses Phänomen würde ich als Deutungsunsicherheit umschreiben: Der liturgische Raum einer Kirche lässt in den meisten Fällen zwar keinen Zweifel daran aufkommen, dass man sich an einem Ort des Gebets befinde. Doch es fehlte mir zuweilen die Gabe, die mir an solchen Orten dargebotenen Zeichenhandlungen im Sinne einer religiösen Sprachhandlung „weiterzuverknüpfen“.

Wir kommen damit zum religionsphilosophischen Kernproblem posttraditioneller Gesellschaften: Weil religiöse Zeichenhandlungen nicht mehr eindeutig als religiös, und sakrale Orte nicht mehr eindeutig als sakrale Orte zu identifizieren sind, untergräbt die posttraditionelle Deutungsunsicherheit die Anschlussfähigkeit religiöser Sprachspiele – mit der Konsequenz, dass alle irgendwie daneben stehen und, ja, eben nichts tun; so wie ich bei einem kreativen Kindergottesdienst, oder so wie Sie, als ich zu Beginn dieses Vortrags eine religiöse Sprachhandlung zu vollziehen schien.⁵ Aus dieser Perspektive betrachtet wäre es wenig erhellend, die „Condition postmoderne“ als eine Situation gesellschaftlicher Pluralisierung zu umschreiben. Verunsichert über die Bedeutung tradierter Symbolsysteme beschränken sich posttraditionelle Existenzen im allgemeinen darauf, das immergleiche zu tun. Ob wir mit Sabine Christiansen über den Arbeitsmarkt debattieren, einen Gottesdienst feiern oder Krieg gegen den Islamismus führen: überall die gleiche Talk-Show – verbunden mit der immergleichen, voyeuristischen Zuschauerreaktion. Der postmoderne Glücksritter verspricht uns ein multikulturelles Menü, und sitzt zuletzt sprachlos vor einem monokulturellen Medien-eintopf.

Für die Religionen – und das gilt keineswegs nur für das abendländische Christentum – hat diese Situation beunruhigende Konsequenzen. Es scheint, als hätten die Religionen erlernt, zwischen Orten „wahr“ und „falsch“ Anbetung zu unterscheiden. Selbst fundamentalistische Reaktionen auf die Nivellierungstendenzen posttraditioneller Gesellschaften gleichen einer „Autoimmunreaktion“, die dieses Problem nicht beseitigt, sondern verschärft: Osama bin Laden ist ja gerade nicht als ein traditionsbewährter Imam einzustufen. Der bärtige Mann mit dem langen Gesicht ist ein „postmoderner“ Superstar.

Spirituelle Verfahren sich zu „verfahren“

Statt an dieser Stelle ein kulturpessimistisches Klagelied anzustimmen, möchte ich im Folgenden den Versuch unternehmen, Ihr kulturelles Gedächtnis zu reaktivieren. Vielleicht lässt sich unter dem farbenfrohen Einerlei der „postmodernen“ Monokultur ja der glimmende Docht einer genuin christlichen Erfahrung freilegen.

Szenenwechsel. Erlauben Sie mir, Ihnen einen bereits etwas vergilbten Zeitungsausschnitt vorzulesen: „Die Bruderhilfe hat erkannt, dass Autobahnkirchen nicht nur missionarischen Zwecken dienen, sondern auch der Verkehrssicherheit. [...] Knapp ein Drittel der Besucher nimmt selten oder nie am heimatischen Gottesdienst teil, also, die, die wir normalerweise nicht mehr dazu rechnen“. Die durchschnittliche Verweildauer beträgt zwischen einer und drei Minuten. Attraktive Gotteshäuser wie St. Christophorus Baden-Baden Sandweier an der A 5 [...] verzeichnen einen Kerzenverbrauch von bis zu 900

Stück pro Tag. [...] Was aber suchen die Besucher? Stille? [...] Naturgemäß ist es oft laut in einer Autobahnkirche; wenigstens das überstrapazierte Auge möchte sich entspannen, auf einem Bild, einem Kreuzifix oder einem Landschaftsausschnitt ruhen. Bloß keine seelsorgerische Ansprache! Kein Gottesdienst! Einen Autobahnkirchen-Pfarrer braucht die flüchtige Gemeinde eigentlich gar nicht. [...] Die Anonymität des Ortes erlaubt es den Menschen, Kummer, Ängste, Nöte und Sorgen einer kleinen Kladde anzuvertrauen, die vom Autobahnkirchen-Pfarrer regelmäßig ausgetauscht werden muss – so schnell ist sie vollgeschrieben. [...] Sie zünden eine Kerze an, legen Geld in den Opferstock und fahren weiter. Erleichtert. Das Verfahren ist tausendfach erprobt und funktioniert. [...] Andererseits wissen vielleicht einfach nur zuwenig Gottlose, wie gut das tut: Anliegen aufschreiben und Kerzen anzünden. Und opfern.“⁶

Es gibt ihn offenbar noch – den sakralen Raum. Aber wie kommt man rein, in diesen Raum? Es genügt offenbar nicht, zu wissen, wo die nächste Kirche liegt. Man muss sie auch zum richtigen Zeitpunkt aufsuchen – sonst riskiert man, von einem engagierten Seelsorger in eine Talkshow verwickelt zu werden. Mehr noch: Es ist, als ob man diesen Ort nur zufällig betreten könnte; als ob man die Grenze zwischen dem lärmenden Allerlei der Autobahn und der bedächtigen Stille des Kerzenscheins nur versehentlich überschreiten dürfte – unbemerkt und anonym, ohne Gefahr zu laufen, sich für sein Tun rechtfertigen zu müssen. „Das Verfahren ist tausendfach erprobt und funktioniert“. Man „ver-

Ob wir mit Christiansen über den Arbeitsmarkt debattieren, einen Gottesdienst feiern oder Krieg gegen den Islamismus führen – überall die gleiche Talk- Show – verbunden mit der immer gleichen voyeuristischen Zuschauerreaktion.

fährt“ sich gleichsam an diesen Ort. Die Autobahnkirche: Modell eines spirituellen Verfahrens, „sich zu verfahren“.

Der Mensch denkt nicht mit dem Kopf. Manchmal sind unsere intuitiven Reaktionen dem Kopf voraus. Aus diesem Grund lässt sich das Verhalten posttraditioneller Autobahnkirchen-Besucher auch als Beitrag zur religionsphilosophischen Diskussion auswerten. Es erlaubt uns, ein Grundmotiv der spätmodernen Metaphysikkritik auf seine religiösen Wurzeln hin zu befragen. Von Jacques Derrida bis hin zur architekturtheoretischen Metaphysikkritik Peter Einsenmanns richtet sich der Fokus dieser Kritik auf das klassische Setting metaphysischer Begriffsoppositionen: die Unterscheidung zwischen Heiligem und Profanem, Wesentlichem und Unwesentlichem, Innen und Außen, Niedrigem und Hohem.⁷

Das „Verfahren“ sich in eine Autobahnkirche zu „verfahren“ exekutiert gleichsam, was diese in der abstrakten Sprache der Philosophie geführte Diskussion auf den Begriff zu bringen versucht: Es unterläuft die Vorstellung, eindeutig zwischen „Innerem“ und „Äußerem“ zu unterscheiden und erschließt uns eine unscheinbare Perspektive, in der Grauzone zwischen „schon drin“ und „noch draußen“ ein altes Grundmotiv christlicher Gebetspraxis wieder zu entdecken.⁸

Der Besucher eine Autobahnkirche möchte sich nicht in den geschlossenen

Kreis einer bekenntnisfreudigen Gemeinde einreihen, um über seine „Glaubenserfahrungen“ zu diskutieren. Sein Verhalten durchkreuzt die Grenzmarkierungen, die den Eintritt in den Raum einer Kirche als Bekenntnis zu einer Sekte oder einer verschworenen Gemeinschaft erscheinen lassen. Er sucht einen Ort stiller Anbetung, möchte sich aber nicht vereinnahmen oder auf ein religiöses Bekenntnis festlegen lassen. Möglicherweise kennt er nicht einmal das wirkliche Motiv seines Kirchenbesuchs – unfähig zu beten, beschränkt er sich darauf, an Stelle seiner selbst eine Kerze beten zu lassen. Und doch verbirgt sich unter dieser Geste eine theologisch ernstzunehmende Regung.

Die Ortlosigkeit des Glaubens und das Beispiel Abrahams

Versuchen wir, den kulturellen Wurzeln dieser Regung nachzuspüren. Gesetzt es gäbe den authentischen Glauben, nach dem unser Autobahnkirchen-Besucher auf unbestimmte Weise zu tasten scheint: Wäre es in diesem Fall wirklich möglich, die Grenze zwischen der profanen Welt des Unglaubens und der sakralen Welt des Glaubens unzweideutig zu ziehen?

Erinnern wir uns an die biblische Überlieferung über Jesu Begegnung mit der Frau am Jakobsbrunnen. Die Samaritanerin fragt Jesus, ob man Gott auf dem Berg Garizim oder in Jerusalem anbeten müsse und Jesus antwortet: „Die Stunde kommt, und sie ist schon da, zu der die wahren Beter den Vater anbeten werden im Geist und in der Wahrheit; denn so will der Vater angebetet werden.“ (Joh 4,23)

Der Ort wahrer Anbetung ist weder auf dem Garizim noch in Jerusalem. Die biblische Überlieferung lehrt uns, den Glauben als ein ereignishaftes „Gnadengeschenk“ zu begreifen. Aus diesem Grund kennt sie keine zuverlässige Regel, zwischen sakralen Stätten der Anbetung und profanen Gemeinplätzen zu unterscheiden. Sie gibt uns nicht einmal ein sicheres Kriterium an die Hand, die gläubigen von den ungläubigen Schafen zu sondern: Der Teufel nistet sich bevorzugt in den Reihen frömmelnder Beter ein – das lehrt uns bereits der Hl. Ignatius.

Das diffuse Verhalten postmoderner Sinnsucher lässt sich vor diesem Hintergrund als ein lehrreiches Zeitzeichen lesen: Es leitet dazu an, ernst zu machen mit den spirituellen Wurzeln des christlichen Offenbarungsglaubens – ernst zu machen mit der Erfahrung, dass die fragile Demarkationslinie zwischen Orten echter und falscher Anbetung sich nicht durch Deutungsschablonen sichern lässt. Die flüchtigen Besucher niedrigschwelliger Sakralbauten geben sich offenbar nicht damit zufrieden, ein religiöse Lippenbekenntnis abzulegen; sie erinnern uns daran, dass der lebendige Brunnen, an dem man den Herrn „im Geist und in der Wahrheit anbetet“, sich nicht selbstmächtig aus dem Bereich profaner Aktivitäten ausgrenzen lässt. Spiritualität ist eben nicht machbar. Die dekonstruktive Kritik der abendländischen „Metaphysik des Raumes“ rührt an ein genuin christliches Motiv, wenn sie den metaphysischen Glauben attackiert, die Demarkationslinie, die das Wesentliche vom Unwesentlichen oder die Sphäre frommer Innerlichkeit vom äußerlichen Treiben der Welt scheidet, ließe sich durch deutungssichere Grenzmarkierungen sichern.¹¹ Ein suchender Christ würde sich mit dieser Auskunft allerdings kaum zufrieden geben. An welchen Zeichen sollte er sich orientieren, wenn er – auf der Suche nach dem „Ort wahrer Anbetung“ – den echten vom falschen Glauben unterscheiden möchte?

Diese Frage führt mich zu einer zweiten Gedächtnismarkierung unserer kulturellen Überlieferung – dem in der jüngeren religionsphilosophischen Debatte viel diskutierten Beispiel Abrahams: „Abraham glaubte Gott, und das wurde ihm als Gerechtigkeit angerechnet“ – heißt es im Römerbrief (4,3). Weit über das Christentum hinaus gilt der Erzpatriarch in den abrahamitischen Religionen als Prototyp eines authentischen Glaubens. An ihm können wir uns orientieren!¹² Abraham glaubt an den Gott, der ihn zum Auszug aus seiner Heimat bewegt. Er geht sogar das Wagnis ein, um seines Glaubens willen in den Augen der Welt zum Mörder zu werden – schreitet zum Berg Moria, um seinen Sohne Isaak zu opfern...

Aber halt: Fangen wir jetzt nicht an, den Teufel mit dem Beelzebub auszutreiben? Haben wir in Abraham wirklich ein Beispiel vor Augen, das uns zwischen falschem und echtem Glauben zu unterscheiden erlaubt? Bei näherer Betrachtung zeigt sich, dass wir auch in seiner Gefolgschaft schwankenden Boden betreten. Was unterscheidet den Patriarchen von seiner „heidnischen“ Umwelt? Ist er ein besserer Mensch?

Der Gott Abrahams ist nicht der Gott einer Moralreligion, die das Bekenntnis zu Gott – um mit Ernst Bloch zu sprechen – auf das Format einer humanistischen „Pektoralreligion“ oder einer rigorosen Moraldoktrin zurechtstutzt. Und das aus gutem Grund: Moralische Kriterien helfen uns nicht weiter, wenn es darum geht, zwischen Heiligem und Profanem, Stätten des Glaubens und Stätten der Gottvergessenheit zu unterscheiden. Wenn religiöse Fundamentalisten im Stile von George Bush die Abtreibungsfrage zum alles bestimmenden Unterscheidungskriterium von gut und böse stilisieren, ist das nicht nur ein politisches, sondern auch ein theologisches Problem. Es gehört zu den unverwechselbaren Kennzeichen posttraditioneller Fundamentalisten, dass sie uns glauben machen möchten, die allgemeine religiöse Verunsicherung ließe sich

Wenn der Ort wahrer Anbetung sich heute weniger den je auf einer Landkarte verzeichnen lässt – welchen Sinn soll es dann haben, im Namen Jesu Christi Kathedralen zu errichten und seinem Glauben eine institutionell verfasste Gestalt zu geben?

durch pseudomoralische Gewissheiten kompensieren – und dabei der Dringlichkeit ausweichen, Verantwortung für das spezifisch religiöse Erbe ihrer Tradition zu übernehmen.

Auf moralische Grenzziehungen kann man sich einigen – selbst mit Ungläubigen und Agnostikern. Wer moralische Normen verkündet, setzt auf Verständigung und Kommunikation. Der aufrechte Glaube hingegen, an den das Beispiel Abrahams erinnert, ist in seinem innersten Kern inkommunikabel: Im Augenblick des Ernstfalls seiner Glaubensgeschichte wird Abraham alleine vor Gott stehen, sprachlos, ohne sein Tun vor den Augen der Welt rechtfertigen zu können. Er riskiert sogar, in den Augen seiner Mitmenschen zum Mörder zu werden: macht sich auf den Weg, seinen Sohn, „seinen einzigen, den er lieb hat“ (Gen 22,29), dem Gott seiner schweigenden Anbetung zu opfern. Damit führt er ein Leitmotiv in die abrahamiti-



akg-images

Issak's Opferung, 1655, Radierung von Hamensz van Rijn, Rembrandt

sche Offenbarungsgeschichte ein: An ihren entscheidenden Wendepunkten führt sie uns stets an den Punkt, an dem ihre prophetischen Zeugen das Vertrauen auf eigenmächtige Welterklärungs- und Deutungsschablonen fallen lassen müssen: „Mein Gott, auf dich allein vertraue ich“ (Ps 25,2). „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“ (Mk 15,34).

So leitet uns das Beispiel Abrahams an, den Ort wahren Glaubens als einen Ort des Schweigens zu identifizieren – diesseits moralischer Normendiskurse, die uns den Streit um die richtige Grenzziehung als eine Frage der richtigen Problemlösungsstrategie erscheinen lassen. Spiritualität ist nicht machbar! Aus diesem Grund erlaubt uns selbst das Beispiel Abrahams nicht, uns über die Frage nach dem rechten Ort des Glaubens trennscharf zu verständigen.

Das Problem des Doppelgängers und die Grenzen kommunikativen Verstehens

Eine Parabel des in den Schützengräben des ersten Weltkriegs gefallenen englischen Lyrikers Wilfried Owen, die Benjamin Britten 1962 in seinem *War Requiem* vertont hat, erinnert an die Ungeheuerlichkeit dieser offenbarungsgeschichtlichen Zentralgestalt, wenn sie den biblischen Abraham in Gestalt eines befremdlichen Doppelgängers wieder aufstehen lässt: Auch der owensche Abraham schreitet schweigend zum Opferaltar. Doch als sich der Widder im Gebüsch verfängt, verschließen sich die Ohren des greisen Patriarchen. Wir hören die Stimme des Engels, wie er ihm zuruft, er möge an Stelle seines Sohns doch den Widder schlachten: „Doch der alte Mann wollte nicht so und schlachtete seinen Sohn, und halb Europas Samen, einen nach dem andern.“¹³ Owen berührt damit den neuralgischen Punkt einer Epoche, die unter säkularen Vorzeichen die Grenzüberschreitung zur Regel werden lässt und dabei auf andere Weise den Maßstab verliert, zwischen wahr und falsch zu unterscheiden. Es genügen wenige Retuschen, um sein 1918 verfasstes Gedicht auf den Stand des beginnenden 3. Jahrtausends „upzudaten“. Um es in Frageform zu formulieren: Was unterscheidet den sprachlosen Stifter der abrahamiti-

schen Religionen von einem verschwiegenen „Sleeper“, der um seines Glaubens willen Wolkkratzer zum Einsturz bringt? Geraten wir nicht von der Tonne in die Traufe, wenn wir den Glauben an konsensfähige Grenzmarkierungen, die uns zwischen falschem und rechtem Glauben zu unterscheiden erlauben, aufgeben zugunsten einer anarchischen Spiritualität im Stile Abrahams?

In einem bemerkenswerten Essay über das Isaaksopfer markiert Jacques Derrida den „feinen Unterschied“, der die „Eventkultur“ telegener Selbstmordterroristen vom traumatischen Stiftungsereignis der abrahamitischen Religionen scheidet. Der Titel dieses Essays lautet: „Above All, no journalists!“ Würde Abraham heute auf den Berg Moria gerufen, so würde Gott nicht versäumen, ihm diesen Befehl mit auf den Weg zu geben: „Und vor allem, keine Journalisten!“ Nicht ohne Grund schreitet Abraham in Kierkegaards berühmter Analyse des abrahamitischen Opfers *schweigend* zum Opferaltar: Der wahre Glaube ist nicht mit dem Ansinnen vereinbar, vor der Welt als Held zu erscheinen.

Die Bergpredigt verdeutlicht die verschwiegene Logik dieses anonymen Glaubens am Beispiel des Almosengebens: „Wenn du Almosen gibst, soll deine linke Hand nicht wissen, was deine rechte tut“ (Mt 6,3). Wenige Zeilen später erneuert sie diesen Imperativ mit Blick auf den Gestus des Gebets: „Du aber geh in deine Kammer, wenn du betest, und schließ die Tür zu, dann bete zu deinem Vater, der im Verborgenen ist. Dein Vater, der ins Verborgene sieht, wird es dir vergelten.“ (Mt 6,6)¹⁴ Damit ist vor allem eines gesagt: Der Ort wahrer Anbetung ist inkommunikabel. Wenn ich bete, geht es nicht darum, vor der Welt als fromm und gerecht zu erscheinen. Es genügt nicht einmal, sich in frommer Selbstgefälligkeit in die Einsamkeit zurückzuziehen, um vor sich selbst als Held zu erscheinen. Man müsste sich schon selbst vergessen ... aber diese „Gnadengabe“ ist nicht herstellbar.

So führt uns das Beispiel Abrahams an den Ausgangspunkt meines Exkurses zum kulturellen Gedächtnis der abrahamitischen Religionen zurück: an jene Orte, die man nicht aufsuchen, sondern

an die man sich streng genommen nur „verfahren“ kann. Der Brunnen, an dem man Gott im Geist und in der Wahrheit anbetet, hat den Status einer „Gnadengabe“ – er lässt sich weder selbstmächtig errichten, noch lässt er sich in einer Landkarte verzeichnen. Der wahre Glaube: könnte er sich nicht ebenso gut unter jenen namenlosen Gestalten verbergen, die im Halbdunkel einer Autobahnkirche ihre Sorgen und Nöte einer Kladde anvertrauen?

Aber wo bleibt – so werden Sie zu Recht einwenden – angesichts dieser ruinen Dekonstruktion sakraler Grenzzeichnungen noch Platz für die „alte Dame“? Wo sollten wir sie noch unterbringen, die altbewährten Verfahren der katholischen Kirche, zwischen Heiligem und Profanem erhabene Grenzmarkierungen zu errichten? Wenn der Ort wahrer Anbetung sich heute weniger denn je auf einer Landkarte verzeichnen lässt – welchen Sinn sollte es dann noch haben, im Namen Jesu Christi Kathedralen zu errichten und seinem Glauben eine institutionell verfasste Gestalt zu geben? Wenn der wahre Glaube als ein unverfügbares Gnadengeschenk zu betrachten ist – was berechtigt uns dann noch, den Spuren des katholischen Traditionsprinzips zu folgen und der religiösen Institutionenfeindlichkeit der Postmoderne zu widerstehen?

Die Unhintergebarkeit institutionalisierter Grenzmarkierungen

An diesem Punkt gilt es, klar zu differenzieren: Man würde einem fatalen Missverständnis erliegen, wenn man aus den anarchischen Zügen des christlichen Offenbarungsglaubens einen Widerspruch zu institutionell verfassten Formen der Glaubensweitergabe konstruieren würde. Mehr noch: Die Struktur einer institutionell verfassten Kirche erscheint als unaufgebbar nicht obwohl, sondern gerade weil der „wahre Glaube“ den Charakter eines unverfügbaren Ereignisses hat.

Ich will diesen zentralen Punkt mithilfe einer begrifflichen Unterscheidung verdeutlichen, die bereits von Aristoteles erörtert wird: Der griechischen Unterscheidung zwischen „Zufall“ (aitolmaton) und „Glücksfall“ (tyche).¹⁶ Zufälle lassen sich nicht institutionalisieren. Der Zufall folgt weder einem Plan, noch einem Kalkül. Anders der Glücksfall: Man spekuliert auf das Glück und entwirft einen Plan, obwohl man nicht ernsthaft auf das Eintreten des erhofften Ereignisses „rechnen“ kann. Wer ein unvergessliches Fest feiern möchte, wird alles daran setzen, sich auf dieses Ereignis in kalkulierter Weise vorzubereiten, obwohl er niemals allen Ernstes darauf rechnen kann, es auf diesem Wege sicher herbeiführen zu können. Das erhoffte Ereignis fügt sich keinem Plan. Falls das Unplanbare aber trotz aller Unkalkulierbarkeiten eintreffen sollte, wird das nur geschehen, sofern man sich darauf in gebührender Weise vorbereitet hat.

Um mit Jacques Derrida zu sprechen: „Der Glücksfall erhält Sinn nur ausgehend von einer Erwartung und von einem Projekt.“¹⁷ Ob er sich jemals ereignen wird, entzieht sich der Kalkulation. Doch sein Eintreffen bliebe belanglos, würde es nicht mit einer Erwartungshaltung korrespondieren. Genau das unterscheidet den Glücksfall von einer zufälligen Begebenheit oder einem Schnäppchen, das man im Vorbeigehen mitnimmt: Obwohl er sich nicht institutionalisieren lässt, ereignet er sich nur dort, wo man das Unmögliche dennoch versucht.

Wenn das christliche Gnadengeschehen den Charakter eines unvordenklichen Ereignisses hat, ist die Bedeutung kirch-

licher Institutionalisierungspraktiken genau an diesem Punkt zu suchen: Die Kirche kann uns keinen sicheren Ort der Anbetung zur Verfügung stellen; aber das enthebt sie nicht der Verantwortung, sakrale Räume zu kultivieren, in denen sich eine religiöse Sinnerwartung konstituieren kann. Es ist kein Zufall, dass die gleichen Menschen, die vor der Vereinnahmung durch eine verschworene Glaubensgemeinschaft zurückschrecken, sich vom sakralen Prospekt einer *Autobahnkirche* dazu hinreißen lassen, nach der religiösen Dimension ihres Lebens zu suchen. Um mit meinem Vorredner Knut Wenzel zu sprechen: Wir brauchen „konkrete, sichtbar verfasste Orte“.

„Was ist daran neu?“ – höre ich schon die traditionskundigen Dogmatiker sagen. Ich möchte diese Frage in den Spuren Walter Benjamins beantworten:¹⁸ Der Prospekt einer Autobahnkirche ist kein Ort ungebrochener Präsenz. Das „Haus voll Glorie schauet“ ist untergegangen. Es bleiben uns nur die Ruinen eines uneingelösten Versprechens – Medien einer tastenden Sinnerwartung. Nikolaus Luhmann analysiert Medien, die eine Sinnerwartung konstituieren, mit den etwas prosaischeren Instrumentarien der Soziologie: Er umschreibt sie als „symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien“¹⁹. Diese formalisierende Umschreibung erschließt uns ein Begriffsinstrument, die Eigenart institutionalisierter Sinnerwartungen unabhängig vom spezifisch religiösen Charakter kirchlicher Medien zu rekonstruieren. Exemplarisch für ein institutionalisiertes Medium dieses Typs ist die Funktion eines Geldscheins. Eine mit „in God we trust“ bedruckte Ein-Dollar-Note könnte uns auch als ein religiös inspiriertes Kunstwerk erscheinen. Doch wir haben uns daran gewöhnt, Geldscheine als Repräsentanten eines ökonomischen Codesystems zu entziffern. Aus diesem Grund knien wir nicht vor Geldscheinen nieder, sondern verspüren instinktiv das Bedürfnis, mit ihrer Hilfe in ökonomische Transaktionen einzutreten – sei es, dass wir sie ausgeben, sei es, dass wir sie auf ein Konto einzahlen oder in einen Klingelbeutel werfen. Kurz und gut: der Anblick eines Geldscheins erzeugt in uns eine ökonomische Sinnerwartung, die ökonomische Anschluss-handlungen nach sich zieht. Ökonomische Medien unterscheiden sich von religiösen Symbolen durch ihren hohen Grad an Deutungssicherheit: Unter den Bedingungen einer posttraditionellen Gesellschaft erscheint das abstrakte Medium des Geldes als das ein-

zige Zeichen, das nicht mit Deutungsunsicherheiten behaftet ist.²⁰ Desungeachtet gibt es eine grundlegende Gemeinsamkeit zwischen einer Ein-Dollar-Note und dem Prospekt einer Kirche oder dem Anblick eines Priesters, der unzweideutig als Kleriker zu identifizieren ist. Generalisierte Kommunikationsmedien des letztgenannten Typs erzeugen zwar keine ökonomische, wohl aber eine religiöse Sinnerwartung: Sie provozieren den instinktiven Drang, sich mit religiösen Fragen auseinanderzusetzen – sei es, dass man eine Kerze anzündet, sei es, dass man das Bedürfnis verspürt, endlich mal über die Kirche schimpfen zu dürfen (auch das sind rudimentäre Formen religiöser Suchbewegungen – die hier anwesenden Kleriker wären wohl ohne weiteres in der Lage, Ihnen hierzu das nötige Anschauungsmaterial zu liefern). Der Begriff des generalisierten Kommunikationsmediums beleuchtet damit eine fundamentale medientheoretische Dimension des kirchlichen Traditionsprinzips: Er erlaubt uns, unter den veränderten Bedingungen einer posttraditionellen Gesellschaft das produktive Spannungsverhältnis zwischen der unverfügbaren Gnadenhaftigkeit des Glaubens und der Funktion institutionalisierter Glaubenspraktiken zu rekonstruieren. Wenn der wahre Glaube den Charakter eines Gnadengeschehens hat, müssen wir an der institutionell verfassten Kirche festhalten, nicht obwohl, sondern gerade weil dieses Geschehen jedem Kalkül widersteht. Denn die Möglichkeit, in den Spuren Abrahams zum „wahren Glauben“ zu finden, bleibt trotz des anarchischen Zugs der abrahamitischen Überlieferung an das Vermögen institutionalisierter Zeichenpraktiken gebunden, eine religiöse Sinnerwartung zu kultivieren. Sakrale Räume sind nicht herstellbar – aber die institutionell verfasste Kirche sollte alles daran setzen, den ruhelosen Glücksrittern einer an symbolischer Deutungssicherheit armen Welt sakrale Räume zu bereiten. Nur einer Illusion sollte sie dabei nicht erliegen: der Illusion, der Mangel an Gnade ließe sich durch einen gnadenlosen Aktivismus kompensieren. So bleibt mir zuletzt, an einen alten Spontispruch zu erinnern, der die Paradoxie der katholischen Kirche angesichts der verschärften Bedingungen der postmodernen Gotteskrise in kaum zu überbietender Treffsicherheit auf den Punkt bringt: Du hast keine Chance, nutze sie! □

KNA-Bild

Private Ökumenische Autobahnkirche Geiselwind. Autobahnkirchen verzeichnen einen Kerzenverbrauch von bis zu 900 Stück pro Tag

- ¹ Vgl. hierzu unter Fokussierung auf die religions- und kirchensoziologischen Dimensionen dieser Diskussion: MICHAEL HOCHSCHILD: Religion in Bewegung. Zum Umbruch der katholischen Kirche in Deutschland, Forum Religion & Sozialkultur, Münster 2001.
- ² Zu den sprechakttheoretischen Implikationen der „Condition postmoderne“: JEAN FRANÇOIS LYOTARD: Der Widerstreit, München 1987.
- ³ Hierzu: JACQUES DERRIDA: Limited Inc. Übers. von Werner Rappal u. Dagmar Travnner, Wien 2001.
- ⁴ Vgl. dazu: JACQUES DERRIDA: Signatur, Ereignis, Kontext, in: ders.: Randgänge der Philosophie. Übers. von G. R. Sigl u. a., Frankfurt/M. 1976, 291-314.
- ⁵ Zu den liturgischen Aporien, die dieses Phänomen nach sich zieht: JOHANNES HOFF: Das Verschwinden des Körpers. Eine Kritik an der „Wut des Verstehens“ in der Liturgie, in: Herkorr 54 (2000), 149-155.
- ⁶ Zum religionsphilosophischen Problem der Autoimmunisierung: JACQUES DERRIDA: Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der „Religion“ an den Grenzen der bloßen Vernunft, in: JACQUES DERRIDA; GIANNI VATTIMO (Hrsg.): Die Religion, Frankfurt/M. 2001, 9-106.
- ⁷ BURKHARD STRARMANN: Wenn Seelen tanken müssen. Kein Gottesdienst, keine Orgel – doch Autobahnkirchen sind stets gut besucht, in: DIE ZEIT (29. 3. 1996), 65. Der Artikel fußt auf einer Diplomarbeit des Theologen Gereon Vogler.
- ⁸ Vgl. PETER EISENMAN: „Aura & Exzess“. Zur Überwindung der Metaphysik der Architektur, Wien 1995; JACQUES DERRIDA; PETER EISENMAN: Choral Work, London 1991; JACQUES DERRIDA: Psyché. Invention de l'autre, Paris 1987, 11-67, 477ff., 495ff.; PETRA GEHRING: Innen des Außen – Außen des Innen. Foucault – Derrida – Lyotard, München 1994.
- ⁹ Zu den theologischen Implikationen dieses „Verfahrens“: JOHANNES HOFF: Spiritualität und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida, Paderborn et al. 1999, 15-30.
- ¹⁰ Vgl. Art. Discernement des Esprits. In: D.S. Bd. III, 1222-1291.
- ¹¹ Grundlegend hierzu: JEAN-LUC NANCY: The Deconstruction of Christianity, in: HENRY DE VRIES; SAMUEL WEBER (Hrsg.): Religion and Media, Stanford 2001, 112-130.
- ¹² Zum Folgenden: SØREN KIERKEGAARD: Furcht und Zittern, in: ders.: Die Krankheit zum Tode – Furcht und Zittern – Die Wiederholung – Der Begriff der Angst, hrsg. von H. Diem; W. Rest, Köln – Olten 1956, 181-326.
- ¹³ The parabel of the old man and the young, in: WILFRED OWEN: The complete poems and fragments, Vol. I: Poems, hrsg. von J. Stallworthy, Oxford 1983, Nr. 166, 174.
- ¹⁴ JACQUES DERRIDA: Above All, No Journalist!, in: HENRY DE VRIES; SAMUEL WEBER (Hrsg.): Religion and Media, Stanford 2001, 56-93; vgl. dazu JACQUES DERRIDA: Den Tod geben, in: ANSELM HAVERKAMP (Hrsg.): Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin, Frankfurt/M. 1994, 331-445; sowie TILMAN BEYRICH: Ist Glaube wiederholbar? Derrida liest Kierkegaard, Kierkegaard-Studies 6, Berlin – New York 2001.
- ¹⁵ Zum Folgenden: DERRIDA: Den Tod geben, 423, 433f.
- ¹⁶ Vgl. hierzu im Anschluss an Aristoteles, Metaphysik A 3, 984b: JACQUES DERRIDA: Falschgeld. Zeit Geben. Übers. von A. Knop und M. Wetzel, München 1993, 172f.; sowie JACQUES DERRIDA: Mes chances. Au rendezvous de quelques stéréophonies épicuriennes, in: Confrontation 19 (1988).
- ¹⁷ DERRIDA: Falschgeld, 173.
- ¹⁸ Vgl. WALTER BENJAMIN: Der Begriff der Geschichte, GS I.1, hrsg. von H. Tiedemann; H. Schweppenhäuser, Frankfurt/M. 1974, 691ff.
- ¹⁹ Vgl. NIKLAS LUHMANN: Die Religion der Gesellschaft, hrsg. von A. Kieserling, Frankfurt/M. 2000, 203ff., 223ff.; NIKLAS LUHMANN: Funktion der Religion, Frankfurt/M. 21990 (1977), 90-93, 121-125. Ausführlicher hierzu im Anschluss an Jacques Lacan und Michel de Certeau: HOFF: Spiritualität und Sprachverlust, 279ff.
- ²⁰ Zur Funktion des Geldes als „Leitmedium“ der Moderne: JOCHEN HÖRISCH: Kopf oder Zahl. Die Poiesis des Geldes, Frankfurt/M. 1996.