

Christlicher Glaube im postmodern-pluralistischen Mindset. Eine Fallstudie mit kulturanthropologischen und theologischen Reflexionen

Jürgen Schuster

Im seinem Buch „Freischwimmer. Meine Geschichte von Sehnsucht, Glauben und dem großen weiten Mehr“¹ beschreibt Torsten Hebel den Weg, den er beschritten hat, um eine fundamentale Krise seines christlichen Glaubens zu bewältigen. Er berichtet von Gesprächen mit Freunden und von der Lösung, die sich ihm am Ende dieses Prozesses der Auseinandersetzung mit seinen Glaubenszweifeln auftat. Dieser Aufsatz zeichnet zunächst die wichtigsten Aussagen des Buchs nach, um dann in einem zweiten Schritt den von Hebel geschilderten Prozess aus kulturwissenschaftlicher und aus theologischer Sicht zu beleuchten.

Hebels Buch hat im Lauf von weniger als 15 Monaten drei Auflagen erlebt. Seine Erfahrung stößt allem Anschein nach auf großes Interesse. Aus dem Kreis seiner Freunde ist gleichzeitig zu erfahren, dass eine Reihe von Freunden sich nach der Veröffentlichung des Buches von ihm abgewandt haben und von einer Lektüre und Auseinandersetzung mit dem Buch ausdrücklich abraten. Es wäre aus meiner Sicht jedoch falsch, würde man Hebels Erfahrung nur beiläufig zur Kenntnis nehmen, um schnell zur Tagesordnung überzugehen. Der folgende Aufsatz möchte sensibilisieren für die Krise, die Hebel schildert, und um Verständnis werben für den Veränderungsprozess, den er beschreibt. Gleichzeitig sollen die damit verbundenen theologischen Fragen einer kritischen Würdigung unterzogen werden.

1. Hauptteil: Darstellung der Krise

1.1 Kurzbiographie

Torsten Hebel wurde im April 1965 in Bergneustadt geboren. Im Alter von drei Jahren erlebte er die Trennung seiner Eltern. Die Bestätigung durch seinen Vater hat ihm in der Folge spürbar gefehlt. Er sagt von sich selber: „Ich habe oft gedacht: ‚Ich bin nicht gut genug, deshalb liebt mich mein Papa nicht‘“ (16).² Die Mutter schloss sich der Freien Evangelischen Gemeinde Gummersbach an, die auch für Torsten zur zweiten Heimat wurde, obwohl die Erfahrungen im Rahmen der Gemeinde für ihn ambivalenter Natur waren. Auf der einen Seite entdeckte er dort seine Begabung für die Schauspielerei, hielt erste Andachten und hegte den Berufswunsch, selber Pastor zu werden. Auf der anderen Seite setzte sich in ihm ein Dualismus fest, der alles Positive im Leben Gott zuschrieb und alles Negative der eigenen Person. Er konnte sich nicht über Erfolge in seinem Leben freuen, denn sie waren ja nicht seine Erfolge, sondern gelangen allein, weil Gott mit ihm, dem Versager, gnädig war. Nur die Erfahrungen des Versagens gingen auf sein eigenes Konto. Die fehlende Selbstachtung bildete sich aus zu einem Urteil über seine Person. Nicht sein Verhalten war schlecht. Er sah sich vielmehr als schlechten Menschen, als Versager.³

¹ Hebel, Torsten & Daniel Schneider: Freischwimmer. Meine Geschichte von Sehnsucht, Glauben und dem großen, weiten Mehr, Holzgerlingen 2015; 3. Aufl. im Dez. 2016.

² Alle Seitenzahlen in Klammern im Fließtext beziehen sich auf das in FN 1 genannte Buch, das diesem Aufsatz zugrunde liegt.

³ Tagebucheintrag im Alter von 16 Jahren: „Auch wenn es mir gut geht, muss ich immer mit einer gebrochenen Haltung und voller Demut Gott loben und preisen. Er allein ist gut!“ (68).

Im Alter von 21 Jahren ging Torsten Hebel für drei Jahre nach Los Angeles und besuchte dort eine Schauspielschule. Sein Wunsch, Pastor zu werden, ließ ihn jedoch nicht los, und so studierte er nach seiner Rückkehr aus den USA ab September 1990 für vier Jahre Theologie am „Neues Leben Seminar“ (heute „Theologisches Seminar Rheinland“). Noch vor der Aufnahme seines Theologiestudiums heiratete er. Die Ehe zerbrach jedoch noch während der Zeit des Studiums. So fand er sich trotz seines erfolgreichen Exams im Alter von 29 Jahren mit einer weiteren Erfahrung persönlichen Versagens vor. Die Scheidung wurde von einem seiner Dozenten als Disqualifikation für den geistlichen Dienst gedeutet.⁴

Torsten Hebel trat eine Stelle als Jugendreferent bei einer evang. Kirchengemeinde in Düsseldorf an. Dort wagte er sich auch zum ersten Mal mit kabarettistischen Auftritten auf die Bühne. Bei einem solchen Auftritt im Rahmen des Christivals lernte er Roland Werner kennen und kam über diesen Kontakt nach Marburg. Dort begegnete er seiner jetzigen Frau Maja. Es folgte ein Umzug nach Berlin, wo Torsten Hebel als freiberuflicher Evangelist, Kabarettist und Schauspieler tätig wurde. In den Jahren 2004 und 2007 übernahm er (zusammen mit Christina Brudereck) die Verkündigung im Rahmen der evangelistischen Vortragsreihe JesusHouse, die live über Satellit in viele Kirchen und Gemeindehäuser übertragen wurde. Für ihn war das ein Höhepunkt seines Berufslebens, eine Erfahrung, die ihm echte Erfüllung verschaffte. Hier setzte jedoch auch seine persönliche Krise ein, von der er in seinem Buch berichtet.

1.2 Glaubenskrise

Das Ganze begann mit einem mulmigen Gefühl bei dem abendlichen Aufruf zur Glaubens-Entscheidung, der im Rahmen der JesusHouse Woche jeweils am Ende der Predigt stand. Torsten Hebel berichtet:

„Mit der Zeit wurde mir dabei immer unwohler. Das, was ich von Herzen wollte und glaubte, konnte ich nicht mehr ruhigen Gewissens tun, denn irgendwie empfand ich das Ganze als manipulativ. Junge Menschen wurden in einer aufgeheizten Stimmung und mit guter Rhetorik dazu aufgefordert, in einem zeitlich verdichteten Moment eine Entscheidung von immenser Tragweite zu treffen. Und zwar öffentlich und vor vielen Leuten. Natürlich kann man das alles auch anders bewerten, ich persönlich fühlte mich aber immer unwohler bei dem Gedanken, Menschen zu einer Entscheidung beinahe zu drängen. Nicht aus Scham, sondern eher aus Taktgefühl, Anstand und Menschenwürde“. (53)

Dieses Gefühl wurde verstärkt durch Begegnungen der folgenden Art:

„Nach einem Abend kam ein Mann auf mich zu und sagte: ‚Herr Hebel, Sie rufen hier immer zur Entscheidung auf und zählen dann die Leute, die nach vorne kommen. Aber haben Sie schon mal die Leute gezählt, die Sie heute von der Kirche weggedredigt haben? Die, die nie wieder eine Kirche betreten, weil sie sich manipuliert fühlen?‘ Das hat gesessen wie ein Faustschlag! Er hatte einfach recht!“ (98)

⁴ Hebel spricht in diesem Zusammenhang von einem „Ent-Berufungserlebnis“ und zitiert den Dozenten ohne Namensnennung mit folgenden Worten: „Na, Torsten, haste verkackt, wa?‘ Ich sagte: ‚Wie meinst du das?‘ – ‚Ja, du hattest so eine Berufung auf deinem Leben, aber die hat Gott dir jetzt weggenommen.‘ Tja, so ist das wohl, habe ich gedacht. Wie gewonnen, so zerronnen. Ich bin eben das, was ich tue. Also schlecht. Gott kann so einen wie mich nicht mehr brauchen“ (149). Er verschweigt jedoch nicht, dass es auch andere Reaktionen gab und Dozenten und Freunde sich zu ihm stellten. Namentlich nennt er Klaus Schmidt und Wilfried Schulte (42).

Was zunächst als mulmiges Gefühl begann, führte zu einer tiefen Krise. Torsten Hebel schildert:

„[...] parallel zu dieser Entwicklung veränderte sich mein theologisches Grundgerüst. Vieles von dem, was ich einmal felsenfest geglaubt hatte, wurde brüchig und bekam Risse. Ich empfand es wie eine Häutung, in der die alte Haut abgestreift wurde und die neue Haut noch dünn, transparent und nicht belastbar war. Im Laufe der Jahre schimmerte ein neues Muster hindurch: Ich hatte immer weniger Antworten auf das Leben und den Glauben, dafür aber deutlich mehr Fragen!“ (54)

Beim Reflektieren seiner Gefühle und Zweifel formierten sich die Fragen: An welchen Gott glaube ich eigentlich, wenn nicht mehr an den, an den ich bisher geglaubt habe? Glaube ich überhaupt noch an Gott? Zweifle ich an Gott? Oder zweifle ich nur an den Christen? Gibt es diesen Gott, der Menschen angeblich verändert und in unsere dreidimensionale Welt eingreift, wirklich? Am Ende dieses Weges blieb eine Leere und Suche:

„Das, was ich am meisten vermisse, ist eine seelische Heimat. Mir fehlt die Kraft, die aus einer übergeordneten Sinnhaftigkeit erwächst. [...] Ich bewundere Menschen, die glauben können. Ich beneide sie sogar. Doch den Glauben, den ich einmal hatte, will ich nicht mehr.“ (61)⁵

Ein Ergebnis dieser Glaubenskrise war eine berufliche Neuorientierung. Hebel begann in Berlin die Arbeit blu:boks, eine sozialarbeiterische Initiative, die zum Ziel hat, Jugendlichen Selbstachtung und Wertschätzung zu vermitteln; eine „Selbstwertmanufaktur für Kinder und Jugendliche“ nennt er selbst diese Initiative.

Wenn wir versuchen, die Kernpunkte seiner Glaubenskrise heraus zu arbeiten, fallen folgende Punkte auf:

1) Glaube war für Torsten Hebel ein Fürwahrhalten eines „Systems“ mit „Dogmen und schnellen Antworten“ (64). Als ihm Menschen begegneten, die zu ihm sagten: „Das steht zwar in der Bibel, aber ich glaube nicht, dass Gott so ist. Also ich glaube, der ist ganz anders ...“, wurde sein System infrage gestellt. „Sie haben den ersten Dominostein in meinem Glaubenskonstrukt umgestoßen“ (66). „Sie haben einfach nur mein System infrage gestellt. Mehr nicht“ (65).⁶ Hebel sagt weiter: Ich erkannte, „dass mein ach so bibeltreuer Glaube in Wirklichkeit konditionierte Glaubenssätze waren. Glaubenssätze sind Überzeugungen, Grenzen, Muster und Verallgemeinerungen. Über das Leben, über uns selbst, über andere, die uns oft durch unser ganzes Leben begleiten und es entsprechend beeinflussen.“ (67) Das Kernproblem bringt er auf den Punkt wenn er sagt:

„Auf der anderen Seite deckt sich das nicht mehr mit meiner Lebenswirklichkeit. Ich kann meinen Glauben nicht auf Dinge gründen, die vor zwanzig Jahren passiert sind. Zumindest verschwinden meine Zweifel dadurch nicht.“ (193)

⁵ Eine tiefgreifende persönliche Verletzung spielt hier ebenfalls eine Rolle, die Torsten Hebel jedoch nicht im Format einer öffentlichen Publikation darstellen möchte; so sein Kommentar auf S. 171.

⁶ „Sie haben einfach nur mein System infrage gestellt. Mehr nicht. Und genau das passiert jetzt oft, wenn ich Menschen meine Sichtweise erkläre. Sie fühlen sich infrage gestellt. Das ist unbequem. Die wollen und können vielleicht nicht diese Weite denken! Verstehe ich auch! ... Veränderung bedeutet immer Schmerz“ (65).

2) Torsten Hebel wendet sich von einem Gott ab, der ihn überwacht, kontrolliert und ihm das Gefühl vermittelt „so wie du bist, bist du nicht gut!“ (68). Als Beispiel für ein solches Gottesbild führt er das Kinderlied an: „Pass auf, kleines Auge, was du siehst. Denn der Vater in dem Himmel schaut herab auf dich, drum pass auf, kleines Auge, was du siehst.“ Seine Gesprächspartner, mit denen er über seine Glaubenskrise spricht, ermutigen ihn auf diesem Weg der kritischen Reflexion seiner Gottesvorstellung: „Du selber solltest schauen, welche Gottesbilder du mit gutem Grund abgelegt hast. Du kannst an deinem Gottesbild arbeiten. Aber du selbst kannst kein Neues kreieren. Gott selbst muss deine alten Gottesbilder durch neue, bessere ersetzen“ (Klaus Douglass, 154).

3) Im Gegenzug zur – wie Hebel es nennt – bequemen Entscheidung, alle Verantwortung im Glauben Gott zu überlassen, übernimmt er nun selber die Verantwortung für sein Leben. Er möchte heraus aus einem entmündigenden Status des Kindseins. Das hat unmittelbare Auswirkungen auf seine Reaktionen auf soziale Ungerechtigkeit und auf die Bedürfnisse von Menschen in seinem Umfeld.

„Am Ende lande ich immer da, dass wir Menschen tatsächlich alleine sind – und deshalb auch die Verantwortung übernehmen müssen, statt auf einen Gott zu warten, der es in der Ewigkeit richten wird! Nein: Wir sind die Hände und Füße Gottes hier auf Erden und wir müssen etwas gegen Ungerechtigkeit tun! Jetzt. Heute. Sofort. Wo immer wir sind!“ (70)

Das ist einerseits unbequem und herausfordernd. Umgekehrt erlaubt diese Haltung auch – zunächst noch unreflektiert – ein Gefühl der Befriedigung. „Du darfst dich endlich gut finden, weil du Gutes getan hast. Das ist auch ein neues Lebensgefühl für mich gewesen“ (70).

4) Während Torsten Hebel die Entdeckung und Übernahme persönlicher Verantwortung für das eigene Leben und die Welt, in der er lebt, als Befreiung aus einem entmündigenden Kindsein erfährt, ist er sich sehr wohl bewusst, dass mit dem Glauben an Gott auch eine übergeordnete Sinnhaftigkeit verloren geht:

„[D]as ist für mich auch der Preis, den ich mit meiner Selbstbestimmung bezahle. Ich finde nämlich mit dieser Annahme keinen Sinn mehr, der über das Leben hinausgeht. Es gibt nach diesem Lebensschema keinen Gott mehr, dem ich danken kann. Das ist ein großer Verlust. Deshalb begeben sich ja auf die Suche. Ich möchte das eine gewinnen, ohne das andere aufzugeben. Diese übergeordnete Sinnhaftigkeit, gepaart mit einer Selbstbestimmtheit, die mich selbst als Verantwortlichen stehen lässt.“ (166)

Dieser Verlust einer „übergeordneten Sinnhaftigkeit“ zeigt sich besonders im Angesicht des Todes: „Ich habe in den letzten Jahren meine Eltern verloren. Und um damit umzugehen, habe ich, außer meiner Familie und meinen Freunden, keine Quelle mehr, aus der ich schöpfen kann. Danach sehne ich mich aber. Nach all dem, was ich auch an Positivem im Glauben erlebt habe. Das war ja nicht alles schlecht“ (154).

So bleibt in ihm ein Wunsch und eine Sehnsucht, die ihn in seine neue Aufgabe in der „Selbstwertmanufaktur“ blu:boks in Berlin hinein begleitet. Über den Umgang mit den Kindern und Jugendlichen in blu:boks sagt er:

„Ich will, dass sich diese Kinder geliebt fühlen und bedingungslos angenommen. Und zwar ohne dass sie missioniert werden oder von einem bestimmten Glauben überzeugt werden müssen. Sie sind keine Objekte, sondern ein heiliges Gegenüber. Sie sind wertvoll und bekommen bei uns ihre Würde zurück, denn das Leben bietet viele Möglichkeiten, in denen Kinder entwertet und kaputt gemacht werden. Da

blutet mein Herz. Da weine ich mit. Da schreie ich und flehe zu ... ja, zu wem eigentlich? Ich wünschte, ich könnte wieder glauben. Allein um dieser Kinder willen. [...] Es wäre so heilsam für mich, einen Gott zu haben, dem ich diese Kinder anvertrauen könnte.“ (69) „Da möchte ich so gerne beten: ‚Gott oder Jesus oder wer auch immer, geh du jetzt mit diesem Kind.‘ Das vermisse ich.“ (85)

1.3 Gespräche mit Freunden

Die Glaubenskrise wird zum Ausgangspunkt für eine Reihe von Gesprächen mit Freunden, die er in seinem Buch dokumentiert. Seine Gesprächspartner sind: Stefan Jung, Christina Brudereck, Andreas Malessa, Kai Scheunemann, Klaus Douglass, Heinrich Christian Rust, Martin Schaefer, Tim Niedernolte, Klaus Göttler und Bettina Becker. Im Folgenden sollen nur einige Auszüge kurz skizziert und kommentiert werden.

Am Anfang steht ein Gespräch mit dem Co-Autor Daniel Schneider, der Torsten Hebel bei seinen Besuchen und Gesprächen begleitet und diese dokumentiert. Dieses Gespräch zeichnet – acht Jahre nach den Ereignissen – den Beginn der Krise Hebels während der JesusHouse Woche 2007 nach und lässt den Grund für die Publikation dieses Buchs erahnen. Von Anfang an hatten Torsten Hebels Zweifel Einfluss auf sein öffentliches Auftreten. Er wollte in seinen Predigten auch vor seinen Zuhörern ehrlich sein. Als er im Rahmen der JesusHouse Woche im Jahr 2007 etwas von seinen Zweifeln in seiner Verkündigung durchschimmern ließ, klinkten sich manche Übertragungsorte aus der Veranstaltungsreihe aus. Damit hat seine Glaubenskrise von Anfang einen gewissen Öffentlichkeitscharakter, der sich konsequenterweise in der Publikation dieses Buches fortsetzt.

Der Gesprächsreigen wird mit Stefan Jung und Christina Brudereck eröffnet. Beide weisen in ihren Antworten und in der Darstellung und Begründung ihres christlichen Glaubens postmoderne Züge auf. Die Basis für ihre eigene Glaubensausrichtung liegt nicht in einem rational begründeten, sicheren Wissen über Gott oder die Wahrheit. Der eigene Glaube ist vielmehr verwurzelt in einer Traditionslinie, die jedem Menschen zunächst einmal biographisch mitgegeben wurde.

„Wäre ich in Ankara geboren, dann wäre ich aller Voraussicht nach kein Christ und dann würde ich in einer anderen Traditionslinie stehen, würde aber in dieser letztlich die gleichen Fragen teilen: ‚Gibt es Gott? Wo ist Gott?‘ Jetzt kann man lange darüber diskutieren, woher ich eigentlich weiß, dass meine Traditionslinie die bessere ist. Meine Antwort ist erst mal: ‚Ich habe keine andere!‘“ (Stefan Jung, 80)

Jung plädiert aufgrund dieser biographischen, geschichtlichen Relativität dafür, nicht vollmundig über Gott zu reden. „Gott will nicht vereinnahmt werden. Gott hat viele Namen und zeigt sich vielfältig. [...] er lässt sich nicht festlegen“ (82). Deshalb sieht Jung in der Begegnung mit Menschen anderen Glaubens auch zunächst das Verbindende; er schätzt die Ähnlichkeiten in der Ausrichtung auf Gott (80). Gewissheit des eigenen Glaubens wird nicht dadurch geweckt, dass wir Gott verstehen oder Exaktes über ihn sagen können. Gewissheit für das eigene Leben erwächst daraus, dass wir uns einweben in eine Traditionslinie und dadurch Hilfe finden, „diesem wahnsinnig komplizierten Leben, das so strubbelig und ungeordnet ist, einen Sinn zu geben. Wir nehmen etwas wahr, und erst dann geben wir dem Ganzen einen Sinn. Das hat viel mit den Ressourcen zu tun, die wir in uns tragen“ (87). Dass wir dabei auch unsere überlieferten gedanklichen, theologischen Systeme hinterfragen, ist als ein Hineinführen in die Freiheit zu verstehen; eine Freiheit, in der Paradoxien und Spannungen ausgehalten werden können, ohne dabei einem Relativismus zu verfallen (88). Als Schlüsselbegriff verwendet Jung den Begriff Wahrhaftigkeit, den er an die Stelle eines aufklärerisch geprägten Wahrheitsbegriffs setzt. Das bedeutet in der Schlussfolgerung: Wer sich auseinandersetzt mit Zweifeln

und nach der Stimmigkeit zwischen Überzeugung und Leben fragt, ist vielleicht näher an dem Wahrheitsbegriff Jesu als derjenige, der vollmundig Glaubenssätze von der Kanzel verkündigt.

Ähnliche Akzente setzt Christina Brudereck. Auf die Frage „Zweifelst du auch manchmal, ob es Gott gibt?“ antwortet sie:

„Also, ich hoffe, ich schocke dich jetzt nicht. Mir ist es nicht so wichtig! [...] Es lässt mich nachts nicht wach liegen. Denn ich weiß es nicht. Und wie könnte ich es auch wissen, ich bin ja ein Mensch. [...] Ich kann irgendwas erahnen, das ist eher ein Hofen und niemals ein Beweis. Das Einzige, was ich sehen kann, ist die Wirkung, die es hat, wenn ich an Gott glaube. [...] Die Wirkung meines Gottvertrauens finde ich so überzeugend, dass ich lieber mit Gottvertrauen lebe als ohne.“ (99)

Brudereck konzentriert sich auf die zentrale Botschaft der Liebe: Gottesliebe, Nächstenliebe, Selbstliebe, Feindesliebe. Sie nennt das, in Anlehnung an die Lehre des Buddha, „den vierfachen Pfad des Meisters Jesus“. Diese Liebe wird für sie zum Kriterium für die Beurteilung theologischer und ethischer Entwürfe. Sie betont: „[D]u brauchst eine Botschaft“ (104). Wir brauchen eine Spur, die wir im Leben verfolgen (97). Die Spur der Lehre Christi führt uns dabei in die Weite, „[d]as einzige Mittel gegen Angst und Enge“ (106).

Zusammenfassend lässt sich sagen: In diesen postmodernen Ansätzen wird die Gewissheit für den eigenen Lebens- und Glaubensweg nicht in einer nicht weiter hinterfragbaren rationalen Sicherheit eines richtigen Glaubensweges gesucht. Die Gewissheit des eigenen Weges erwächst vielmehr aus dem Verweben der eigenen Lebensgeschichte mit der Traditionslinie, die sich von Jesus Christus herleitet und in die eigene Lebensbiographie hinein führt. Auf diesem Weg werden Freiheit und Weite erfahren, die jedoch nicht in Beliebigkeit und Relativismus ableiten.

Die folgenden Gespräche setzen eigene, andere Akzente in der Frage, wie sich Glaube mit Zweifeln auseinandersetzen kann. Dabei wird betont: Die Überlieferungen des christlichen Glaubens lassen sich nicht beweisen. Sie erfordern ein Sich-Einlassen des Menschen auf eine Begegnung mit Gott, der ihnen in der christlichen Überlieferungstradition begegnet. Trotzdem spielen rationale Argumente durchaus eine wichtige Rolle, z.B. im Abwägen der Frage, welche Alternativen denn zur Verfügung stehen, und welche Implikationen sich mit diesen Alternativen verbinden. So kommt z.B. Andreas Malessa zu dem Schluss:

„Der Gedanke oder Glaube an die Gnade ist kognitiv nicht plausibler oder beweisbarer, aber lebensförderlicher und menschlicher. Von der unbeweisbaren, gewollten Hypothese auszugehen, dass es einen Gott gibt, erscheint mir für mein Leben sinnvoller, als nicht zu vertrauen.“ (115)

Ein solcher Denkansatz sucht durchaus das kritische Gespräch, sowohl mit Zeitgenossen, als auch mit den biblischen Texten in ihren historischen Kontexten. So kann Malessa sich begeistern für Schnädelbachs Kritik am modernen Atheismus:

„Der Atheismus von Richard Dawkins und Co. sowie der atheistische Marxismus verbreiten noch immer das Gefühl von ‚Endlich sind wir den Alten (also Gott) los‘. So viel pubertärer Frohsinn aus dem 19. Jahrhundert ist mir suspekt.“ (*Lacht schallend.*) Geiler Satz! Dann schreibt Schnädelbach sinngemäß weiter: „Der wirklich moderne Atheismus betrauert einen Verlustschmerz.““ (119)

Im Gespräch mit kritischen Anfragen kommt Malessa nicht ohne eine willentliche Entscheidung für die christliche Überlieferung aus. Dabei mündet die Glaubensentscheidung in Gewissheit und Zuversicht (*certitudo*), nicht jedoch in eine rational begründete Sicherheit (*securitas*). Hier spiegelt sich Augustins Diktum „*credo ut intelligam*“ – Ich glaube, um zu ver-

stehen. Ein solcher Glaubensansatz hat durchaus Raum für Zweifel, bis hin zu Phasen eines längeren „Urlaub[s] von Gott“ (121f). Gleichzeitig erlaubt die Entscheidung, Ereignisse des eigenen Lebens mit dem Wirken Gottes in Verbindung zu bringen, auch wenn z.B. die Theozie-Frage nicht geklärt werden kann.

Eine Betonung rationaler Überlegungen findet sich bei vielen Gesprächspartnern. So kann z.B. Klaus Douglass betonen:

„Ich habe unter anderem Theologie studiert, um Gott auch mit dem Verstand lieben zu können. Das ist eine Gabe, ich bin ein Kopfmensch, das muss ich integrieren können.“ Gott möchte „ein erwachsenes Verhältnis zu dir. Und das funktioniert nicht ohne deinen Intellekt.“ (146)

Auch Klaus Göttler hebt hervor: „Gleich am Anfang meines Glaubens habe ich gesagt: ‚Ich lasse mir das Denken nicht verbieten.‘ Das war für mich ganz wichtig“ (202).

Dabei fällt vor allem bei den letzten beiden Gesprächen mit Klaus Göttler und Bettina Becker auf, dass sich im Lauf des Lebens auch bei diesen beiden Gesprächspartnern das Denken gewandelt hat und neue Akzente gesetzt werden.

„Früher war die Welt für mich einfacher. Da habe ich wesentlich mehr in ‚Richtig und Falsch‘, ‚Gut und Böse‘, ‚Schwarz und Weiß‘ eingeteilt. Aber je länger ich lebe, umso häufiger merke ich, dass das nicht mehr geht. Ich will mich kritisch mit Menschen und Meinungen auseinandersetzen, aber im Urteilen bin ich wesentlich zurückhaltender geworden. Ich bin von Herzen gerne Evangelist, ich lade gerne zu Jesus ein, aber ich beurteile nicht, was mit dem Menschen passiert. Egal, wie sie sich entscheiden. Das liegt nicht in meiner Hand.“ (Klaus Göttler, 203)

Bettina Becker sagt über sich:

„Ich bin demütiger geworden. In geistlichen Dingen lasse ich mehr Spielraum für anderes. Das war schon früher da, aber jetzt ist es stärker, öffentlicher und mutiger geworden. [...] Viele Dinge sehe ich noch wie früher, in manchen Dingen habe ich mich verändert. Ich habe keinen festen Standpunkt, denn ich stehe nicht. Ich bin unterwegs, habe Fragen, lerne neue Menschen kennen und habe wieder neue Fragen. [...] Ich bin gemeinsam mit anderen Menschen unterwegs.“ (Bettina Becker, 215f)

Für ihre missionarisch-evangelistische Arbeit bedeutet das:

„Ich möchte die Leute eher in eine Selbständigkeit und Mündigkeit führen. Auf einen Weg und in eine Beziehung und nicht zu EINEM Punkt der Bekehrung. Jesus spricht davon, dass wir Menschen zu Jüngern machen sollen und nicht zu einmal bekehrten Leuten.“ (Bettina Becker, 221)

Zusammenfassend lassen sich in den Gesprächen zwei Akzentuierungen im Blick auf das Selbstverständnis des eigenen Glaubens wahrnehmen:

1) Glaube, der sich in der christlichen Traditionslinie und der eigenen Erfahrung verortet. Verortung in der christlichen Traditionslinie meint, das eigene Leben als Teil der Geschichte Gottes mit seiner Menschheit zu verstehen suchen; sich einer Überlieferung anschließen, die von der Zuwendung Gottes zu seinen Menschen und seinem heilschaffenden Handeln in Jesus Christus erzählt. Im Rahmen dieser Verortung entsteht eine Überzeugung und Gewissheit für den eigenen Lebensweg. Der Mensch begreift sich als Teil eines größeren Handelns Gottes in der Welt.

Verortung in der eigenen Erfahrung meint ein bewusstes Sich-Einlassen auf Lebenserfahrungen, auf Fragen und Zweifel, die durch das eigene Denken und die eigene Lebensgeschichte ausgelöst werden. Dazu gehört z.B. das Sich-Einlassen auf die Frage: Wer bin ich? „Kommst du bei dir an? [...] Entdecke das Göttliche in dir, ohne gleich Buddhist zu werden“ (sagt Heinrich Christian Rust zu Hebel; 168). Es geht weiter darum, sich eigenen Zweifeln zu stellen und sich einzulassen auf Menschen mit anderen Glaubens- und Lebensüberzeugungen, die die eigene Weltsicht in Frage stellen. Es geht letztlich um eine bewusste Begegnung mit Herausforderungen, die den eigenen Standpunkt in Frage stellen, und dann in diesem Sich-Einlassen auf Zweifel und andere Weltsichten zu erfahren, dass man nicht zwangsläufig in einen bodenlosen Relativismus abgeleitet. Durch das Sich-Verorten in der christlichen Überlieferung erfährt der Glaubende ein Gehaltenwerden, das nicht vorher bis ins Letzte theologisch abgesichert dargestellt werden kann. Gleichzeitig entsteht dabei eine individuelle Ausprägung christlicher Frömmigkeit. Kontemplative Aspekte spielen dabei eine Rolle („Gabe der Meditation“, 228). In den hier dokumentierten Gesprächen liegt ein starker Akzent in der jeweiligen Frömmigkeitspraxis auf dem Handeln nach dem Liebesgebot und dem Willen Jesu. „[B]eim großen Weltgericht heißt es nicht: ‚Wie hast du geglaubt? Wann bist du frömmiger geworden? [...]‘ Da heißt es: ‚Wo hast du die Armen gekleidet? Wo hast du dem Hungrigen etwas zu essen gegeben?‘“ (Martin Schaefer, 178).

2) *Glaube, der sich in der christlichen Traditionslinie und einem kritischen Nachdenken verortet.* In dieser Ausprägung des Glaubens spielt – neben der Verortung in der christlichen Traditionslinie, die oben bereits skizziert wurde, – die rationale Reflexion eine stärkere Rolle als unter (1), ohne dabei in einer Überschätzung der menschlichen Vernunft in einen Rationalismus abzugleiten. Entsprechende Gesprächsauszüge habe ich oben vorgestellt.

Beim Lesen der Gespräche gewinnt man den Eindruck, dass alle Gesprächspartner sich auf ihre Weise in ihrer Biographie „frei geschwommen“ haben. Ein Ineinander-Verweben von christlicher Glaubensüberlieferung und eigener Biographie hat stattgefunden. Genau das ist es, was Hebel auch für sich wieder gewinnen möchte. So ist den hier vorgestellten Weisen des Glaubens die bewusste Verortung in einer Traditionslinie, die von Jesus Christus ausgeht und an irgendeinem Punkt das eigene Leben berührt, gemeinsam. Die Rolle der eigenen Erfahrung und die Bedeutung rationaler Argumente wird dabei jeweils unterschiedlich bewertet. Beide Ansätze unterscheiden sich jedoch deutlich von einer Vorstellung, die Glauben als Zustimmung zu einem lehrsatzmäßig formatierten Glaubensgebäude versteht. Gleichzeitig sind beide Ansätze in der Lage, einen derart formatierten Glauben in eine größere Weite und Mündigkeit zu führen.

1.4 Überraschende Wende

Die Geschichte nimmt dann noch eine überraschende Wende. Bevor Torsten Hebel zusammen mit dem Co-Autor Daniel Schneider und der Fotografin Lea Wörner das Fazit des Buches besprechen kann, macht er folgende Erfahrung:

„Leute, es ist etwas passiert. Etwas Krasses. Ich suche nicht mehr nach der Existenz Gottes. Es [sic!] hat mich gefunden.⁷ Gerade eben. Eine Erkenntnis, die ich nicht mit Worten beschreiben kann. Ich bin seit langer Zeit mal wieder erlöst. Fühle inmitten

⁷ Bei dem Satz „Es hat mich gefunden“ handelt es sich um ein Zitat aus Rohr, Richard: Pure Präsenz. Sehen lernen wie die Mystiker, München 3.Aufl. 2011, 17.

von Streit und Stress puren Frieden. In mir. Überall. Müsst ihr jetzt nicht verstehen. Wollte es aber meinen Weggefährten trotzdem kurz mitteilen.“ (227f)

Das nun folgende Schlusstatement von Hebel trägt einen mystischen Charakter. Er sieht das Problem seiner erfolglosen Gottessuche in einem dualistischen Denken, das Gott als Person versteht, und ihn damit als eine vom Menschen zu unterscheidende Wirklichkeit denkt. Die Erfüllung seiner Suche wird ihm erst in dem Moment geschenkt, als er erkennt, dass er schon immer in Gott war und ist, und Gott in ihm. Hebel verweist hier auf Apg 17,28 und auf die jüdische Praxis, den Gottesnamen JHWH zu hauchen, ihn gewissermaßen mit jedem Atemzug aus- und einzuatmen.⁸ So kann er bspw. sagen:

„Auf der Suche nach Gott bin ich bei mir gelandet. Ich lande in dem Bewusstsein, dass ich mit jedem Atemzug den Namen Gottes hauche und ausspreche und damit meine eigene Identität finde. Denn wenn Gott in und mit mir ‚Ich bin, der ich bin‘ atmet, dann bin ich der, der er ist. So wie ich bin, bin ich gut. Ich bin gefunden und habe meine Heimat wieder. Ich weiß mit einem Mal, dass ich dazugehöre. Ich bin keine isolierte Idee in einem Universum, sondern ich bin *seine* Idee, und er atmet durch mich und in mir. [...] Es geht also nicht darum, Gott zu finden, sondern sich bewusst zu machen, dass alles in ihm und durch ihn geschaffen wurde und dort seinen Ursprung und Sinn findet. Alles reduziert sich in dem einen Gedanken: ‚Ich bin, der ich bin.‘ Und Sie sind, wer Sie sind, denn Sie sind ein Ebenbild Gottes. Sie sind ebenso mit ihm verbunden wie ich.“ (233f)

Ausgehend von einer solchen mystischen Konzeption der eigenen Identität, die sich von einem Leben in Gott herleitet, wird jeder Dualismus überwunden. Die Liebe gebietet die Achtung vor Andersgläubigen und ihrer Weltsicht. Entscheidend ist nicht das Trennende, sondern was wir voneinander lernen können (237). Hebel beschreibt seine Erfahrung als „Bekehrung“, aber nicht zu einem neuen Dogma, sondern zu einem „Lebensstil“ der Liebe (236). „Ich bin okay mit meiner Überzeugung, und du bist ebenfalls okay mit deiner Überzeugung“ (237). Gleichzeitig betont er jedoch, „dass mein ‚Bekehrungsprozess‘ nicht in einer Beliebigkeit endet. Ich bin kein Anhänger einer ‚Friede-Freude-Eierkuchen-Mentalität‘, sondern ich habe Überzeugungen, für die ich kämpfe und eintrete“ (236). Er nennt sein Eintreten für Minderheiten jeder Art, sein Engagement dafür, Ausgrenzungen zu beenden und sich für eine Integration von Menschen mit verschiedenen Überzeugungen einzusetzen.

Die Antwort auf seine Suche nach Gott und nach sich selbst findet Torsten Hebel nicht in einer kognitiven Neuentdeckung, sondern auf einem mystischen Weg, der ihm die Möglichkeit eröffnet „kontemplativ, also ergänzend“ (231) zu denken. In einem Interview im Februar 2016 sagt er:

„[D]as ist christliche Mystik. Ich nehme mir jetzt etwa dreimal die Woche meditative Auszeiten. Ich mache das Telefon und den Computer aus, schließe die Augen, vergesse den Alltag und versuche, in mich hineinzugehen. Ich bade in der Präsenz Gottes: Gott in dir und du in Gott. Es geht weniger um den Verstand, sondern darum, die Präsenz Gottes zu spüren und zu erleben.“⁹

⁸ Auch an dieser Stelle bezieht Hebel sich auf Rohr; a.a.O., 27.

⁹ Hebel, Torsten & Karsten Huhn: Der Evangelist, der seinen Glauben verlor, in: *idea spektrum* 2016/6 (10.Feb.), 18.

Soweit die Darstellung des gedanklichen Weges, den Torsten Hebel in seinem Buch schildert.¹⁰

2. Hauptteil: Würdigung und kritische Reflexion

Im Folgenden soll es zunächst um eine Würdigung aus kulturwissenschaftlicher Perspektive gehen. In einem weiteren Schritt werden dann theologische Fragen aufgegriffen. Die beiden Teile sind durch einen Abschnitt verbunden, in dem die Beziehung zwischen Evangelium und Kultur kurz thematisiert wird.

2.1 Mindset-Theorie als Seehilfe zur Deutung von Torsten Hebels Krise

Es bieten sich verschiedene Deutungsmodelle an, um die hier nachgezeichnete Entwicklung zu verstehen. Im Modell der Stufen des Glaubens von James Fowler stellt sich die Veränderung im Glauben von Torsten Hebel als eine Entwicklung von Stufe 3 („synthetisch-konventioneller Glaube“) zu Stufe 5 („verbindender Glaube“) dar. Die Infragestellung des überkommenen dogmatischen Lehrgebäudes durch Freunde erschütterte gewissermaßen die Grundfesten des ihm vertrauten Gebäudes und drängte ihn somit zum Aufbruch aus der unsicher gewordenen Vertrautheit. Fowler charakterisiert den synthetisch-konventionellen Glauben:

„Obwohl Glaubensinhalte und Werte tief empfunden werden, bleiben sie normalerweise stillschweigend – der Mensch ‚lebt‘ in ihnen und in der Sinnwelt, die sie vermitteln. Aber es hat noch keine Gelegenheit gegeben, aus ihnen herauszutreten, um über sie zu reflektieren oder sie explizit oder systematisch zu überprüfen. Auf der Stufe 3 hat der Mensch eine ‚Ideologie‘, ein mehr oder weniger konsistentes Bündel von Werten und Glaubensinhalten, aber er hat sie nicht zum Zweck der Prüfung objektiviert und ist sich in gewisser Weise nicht bewusst, sie zu besitzen.“¹¹

Stufe 4 des Fowlerschen Modells wird von Hebel wohl in Sieben-Meilen-Stiefeln durchheilt. Der von ihm neu „formatierte“ Glaube entspricht jedenfalls Fowlers Charakterisierung der Stufe 5:

„Dem Paradox und der Wahrheit in offensichtlichen Widersprüchen aufgeschlossen, strebt diese Stufe danach, die Gegensätze im Denken und in der Erfahrung zu vereinigen. Sie erzeugt und erhält die Verletzlichkeit für die fremde Wahrheit derer, die ‚anders‘ sind. Bereit, sich dem anzunähern, was verschieden und für das Selbst und die Weltsicht bedrohlich ist (eingeschlossen neue Tiefen der Erfahrung

¹⁰ Im Rückblick auf die autobiographische Darstellung Hebels und die Schilderung der Gespräche mit Freunden bleiben auch Fragen offen. In seinen Predigten muss Hebel ein evangeliumsgemäßes Gottesbild vertreten haben. Er wäre sonst sicher nicht als Evangelist für JesusHouse ausgewählt worden. Hat sich hier hinter den Kulissen von Rechtgläubigkeit und Dogmenfixierung eine existentielle Krise latent durchgezogen, die in der Begegnung mit kritischen Argumenten und Anfragen schließlich durchgebrochen ist und dann auch in der Öffentlichkeit nicht mehr verborgen bleiben konnte? Oder: Wie hat Hebel seine Gesprächspartner ausgewählt? Eine Begründung für die Auswahl wird im Text nicht genannt. Umgekehrt zeigen sich auch Aspekte einer Kontinuität, die die Krise überdauern. So ziehen sich punktuelle, existentielle Erfahrungen der Zuwendung und Nähe Gottes in seiner Biographie durch (vgl. die Erfahrung nach dem Abschluss des Theologiestudiums, erzählt auf S.44f). Solche Erfahrungen des Geliebteins durch Gott erfolgen nicht erst in der Phase der mystischen Neuorientierung.

¹¹ Fowler, James W.: Stufen des Glaubens. Die Psychologie der menschlichen Entwicklung und die Suche nach Sinn, Gütersloh 1991, 191.

in der Spiritualität und der religiösen Offenbarung), ist die Bindung dieser Stufe an die Gerechtigkeit frei von den Beschränkungen auf Stamm, Klasse, religiöse Gemeinschaft und Nation.“¹²

Die Charakterisierung der hier genannten Entwicklungsstufen des Glaubens in Fowlers Modell entspricht den Veränderungen, die Hebel aus seinem Leben erzählt. Fowlers Deutungsmodell konzentriert sich dabei auf die Glaubensentwicklungen eines Individuums.

Ich ziehe im Folgenden ein kulturanthropologisches Modell zur Deutung der von Hebel beschriebenen Krise heran, um den Einfluss der Veränderungen der sozialen Lebenswelt auf das Glaubensleben Hebels deutlich zu machen. Leitend ist dabei die Hypothese, dass die Veränderung der Lebensverhältnisse und der damit verbundenen neuen Perspektive auf das Leben eine entscheidende Rolle gespielt hat in der Auslösung der Glaubenskrise. Ich gehe weiterhin davon aus, dass vielen Christen aus traditionsorientierten Gemeinden ähnliche Auseinandersetzungen bevorstehen bzw. bevorstehen können. Gerade deshalb halte ich eine Beschäftigung mit Hebels Darstellung für wichtig und lehrreich.

Heinzpeter Hempelmann stellt in seinem Buch „Prämodern – Modern – Postmodern“ drei Kategorien aus dem Modell der Sinus-Milieustudien dar und erläutert deren Relevanz für die christliche Kirche.¹³ Er skizziert drei „Basismentalitäten“ – in einem späteren Aufsatz „Mindsets“ genannt¹⁴ –, die im Modell der Sinus-Milieustudien die horizontale Achse bilden. Diese horizontale Achse differenziert die Denkmuster heutiger Menschen in einem Spektrum von prämodern-traditionsorientiert über modern-kritisch bis hin zu postmodern-pluralistisch. Diese horizontale Achse ergänzt die traditionelle (vertikale) Unterteilung in Unter-, Mittel- und Oberschicht und spannt auf diese Weise die Matrix der Sinus-Milieus auf. Dabei werden die drei Begriffe prämodern-traditionsorientiert, modern-kritisch und postmodern-pluralistisch im kulturwissenschaftlichen Diskurs nicht wertend, sondern rein deskriptiv verstanden.¹⁵

Die drei Mindsets beschreiben grundlegende Denkmuster und Lebensorientierungen, unterschiedliche Weltansichten, eingebettet in soziale Gemeinschaften mit ihren jeweils eigenen Plausibilitätsstrukturen. M.a.W., es geht nicht so sehr darum, *was* Menschen in verschiedenen Mindsets denken, sondern *wie* sie denken. Jedes Mindset folgt eigenen Denkmustern. Exemplarisch soll das im Folgenden kurz an einigen Fragen bzw. Begriffen gezeigt werden.

Die Frage „Was macht eine Aussage wahr bzw. glaubwürdig?“ wird im prämodern-traditionsorientierten Denken mit der Begründung beantwortet: „Jemand, der es wissen muss (Experte), hat es gesagt. Ich vertraue der *Autorität*.“ Der modern-kritisch denkende Zeitge-

¹² A.a.O., 216.

¹³ Hempelmann, Heinzpeter: Prämodern – Modern – Postmodern. Warum „ticken“ Menschen so unterschiedlich? Basismentalitäten und ihre Bedeutung für Mission, Gemeindegemeinschaft und Kirchenleitung, Neukirchen-Vluyn 2013.

¹⁴ s. Hempelmann, Heinzpeter: Faktisch, postfaktisch, postmodern? Kommunikation von Wahrheit(sansprüchen) in pluralistischen Gesellschaften als Problem und Herausforderung, in: Theologische Beiträge 48/17-1 (2017), 6-23.

¹⁵ Auch wenn die Darstellung im Folgenden die drei Mindsets holzschnittartig als eigene Größen darstellt, möchte ich darauf hinweisen, dass es nicht um jeweils in sich abgeschlossene, schubladenartige Kategorien geht. Die Betonung der charakteristischen Unterschiede will dazu beitragen, das jeweilige Profil hervorzuheben.

nosse wird sagen: „Es ist wahr, weil es mir einleuchtet. Ich kann es gedanklich nachvollziehen. Ich vertraue meinem *Verstand*.“ Der postmodern-pluralistische Vertreter wird sagen: „Es ist wahr, weil es mir gut tut. Ich habe es ausprobiert. Ich vertraue meiner *Erfahrung*.“

Die unterschiedlichen Denkweisen führen so zu unterschiedlichen Verständnissen von „Wahrheit“. Der prämodern-traditionsorientierte Mensch ist davon überzeugt, dass es nur eine Wahrheit gibt; dass man genau sagen kann, was diese Wahrheit ist; dass die Wahrheit selbst evident ist, und man deshalb keine Diskussion über die Wahrheit braucht. Auch der modern-kritische Mensch geht davon aus, dass es nur eine Wahrheit gibt. Allerdings kennen wir diese Wahrheit nicht so ohne Weiteres und müssen deshalb gemeinsam um die Wahrheit ringen. Der postmodern-pluralistische Mensch sieht keine Notwendigkeit, über die Wahrheit zu streiten oder um sie zu ringen, da es nicht nur eine, sondern viele Wahrheiten gibt, die jeweils nur für einzelne Menschen von Bedeutung sind.

Während der prämodern-traditionsorientierte Mensch aufgrund seines Wahrheitsverständnisses vollmundig von Wahrheit reden kann („So ist es.“), wird der modern-kritische Mensch eher abwägend und thesenartig von Wahrheit sprechen („So könnte es sein.“), und der postmodern-pluralistisch denkende Mensch wird auf allgemeine Behauptungen verzichten und seine Aussage persönlich formulieren („Für mich ist es so.“). Die unterschiedlichen Denkweisen über „Wahrheit“ führen nicht nur zu unterschiedlichen Weisen der Kommunikation von Wahrheit, sondern auch zu unterschiedlichen Überzeugungen über die eigene Gewissheit im Blick auf die Wahrheitsfrage. Im prämodern-traditionsorientierten Mindset erscheint Wahrheit als unumstößliche Sicherheit und unbestrittene Gewissheit; im modern-kritischen Mindset mit einem Akzent der Unsicherheit und Gebrochenheit („Wir können nie ganz sicher sein, die Wahrheit zu haben, sondern müssen unsere Ansprüche auf Erkenntnis immer wieder neu in Frage stellen.“); im postmodern-pluralistischen Mindset ist ein Denken in „widersprüchlichen Wahrheiten“ möglich; es liegt weder ein Interesse noch eine Notwendigkeit vor, sich widersprechende Wahrheitsansprüche miteinander abzugleichen und sie auf einen Nenner zu bringen.¹⁶

Betrachtet man Hebels Entwicklung vor dem Hintergrund dieser unterschiedlichen Perspektiven auf das Leben, erweisen sich diese als möglicher hermeneutischer Schlüssel zum Verständnis seiner Glaubenskrise und seines Auswegs daraus. Hebels Sozialisation im christlichen Glauben geschah in einem prämodern-traditionsorientierten Kontext. Dort hat er den christlichen Glauben stark Dogmen-orientiert erlebt und verinnerlicht. Er war überzeugt von einer hermeneutischen Eindeutigkeit biblischer Texte und christlicher Lehre. Das Ergebnis war eine Gewissheit von Wahrheit, die eine Konfrontation mit anderen Wahrheitsansprüchen nicht nur nicht scheute, sondern diese gebot.¹⁷ In einem solchen Wahrheitsverständnis wurden jedoch kritische Anfragen und Argumente als Angriff auf die eigene Glaubensbasis gedeutet. Genau das schildert Hebel.¹⁸ Es zeigte sich je länger je mehr, dass sein Glaube, der im Kon-

¹⁶ A.a.O., 21ff. Hempelmann bietet in seinem Buch eine Reihe tabellarischer Übersichten zu unterschiedlichsten Begriffen (wie Wahrheit, Gewissheit, Normen, Identität etc.), die die jeweilige Denkweise skizzenhaft darstellen. Die hier erwähnten Beispiele wurden diesen tabellarischen Übersichten entnommen.

¹⁷ „Mir sind manche Sachen peinlich, die ich als Evangelist früher gemacht habe. [...] Zum Beispiel die Überheblichkeit, mit der ich kurz nach dem Mauerfall in Zwickau in der Fußgängerzone stand und den Leuten gesagt habe, dass sie in die Hölle kommen. Ich frage mich heute: Wie viele Leute habe ich durch meine Hybris von Gott weggepredigt?“ (Hebel/Huhn: Der Evangelist, 18).

¹⁸ Hebel/Schneider: Freischwimmer, 65.79.

text eines traditionsorientierten Mindsets geprägt war, nicht mehr zu anderen Aspekten seines Lebens und Denkens passte. M.a.W., die Diskrepanz zwischen der Denkweise und Formierung seines christlichen Glaubens einerseits, und den Denkmustern und Begründungszusammenhängen der übrigen Bereiche seines Lebens, wurde zunehmend zum Problem. Das führte zur Krise.

Das Deutungsmodell der Mindsets hilft auch zu verstehen, was sich in den Gesprächen ereignet, die Hebel in seinem Buch dokumentiert. Keiner seiner Gesprächspartner ist in einem prämodern-traditionsorientierten Mindset zuhause. Es finden sich Gesprächspartner, deren Denken stärker modern-kritisch orientiert ist (kritische Rationalität, Selbstkritik, Offenheit, Demut, abwägendes Denken). Und es gibt Gesprächspartner, die stärker postmodern-pluralistisch orientiert sind (Multi-Optionalität, erfahrungsorientiert, Leben und Denken in Widersprüchen, Freiheit vom Zwang der Wahrheit).

Die überraschende Wende in Hebels Krise im Anschluss an die Gespräche mit seinen Freunden ist – kulturalanthropologisch betrachtet – als radikale Neuformatierung seines persönlichen Glaubens in einem dezidiert postmodernen Denkansatz, bzw. einer postmodernen Erfahrung zu verstehen. Ein Vergleich des postmodern-pluralistischen Mindsets mit Hebels autobiographischer Darstellung macht das deutlich: Es gibt Wahrheit, aber es gibt nicht nur eine Wahrheit; jedes Individuum hat seine Wahrheit und ist sich seine Wahrheit („Ich bin okay. Du bist okay.“). Die Quelle der Wahrheit findet sich in der eigenen Lebenserfahrung („Es hat mich gefunden.“). Leben und Denken ist auch in Widersprüchen möglich („kontemplativ, also ergänzend denken“). Und nicht zuletzt wird die Freiheit vom Zwang der Wahrheit zum Schlüsselerlebnis („Ja sagen, nicht zu bestimmten Dogmen oder theologischen Wahrheiten, sondern zu einem Lebensstil“ – paraphrasiert).

Ein Blick auf Hebels Glaubenskrise aus der Perspektive der Mindset-Theorie macht deutlich, dass es letztlich nicht um die Frage ging: „Glauben – ja oder nein?“, sondern um die Frage: „Kann – bzw. wie kann – mein christlicher Glaube so formatiert werden, dass er einen Bezug bekommt zu meiner übrigen Lebenswelt, zu meiner Denkweise und den Begründungszusammenhängen, die meiner Lebensdeutung zugrunde liegen?“ Die im Lauf der Zeit gewachsene Diskrepanz zwischen einem traditionsorientierten Glauben auf der einen Seite, und einem postmodern orientierten Leben auf der anderen Seite drückt sich in der von Hebel beschriebenen Glaubenskrise aus.

2.2 Überlegungen zum Verhältnis von Evangelium und Kultur

Kritiker werden einwenden, dass eine solche Deutung und Würdigung von Hebels Erfahrung aus kulturalanthropologischer Perspektive zu unkritisch sei. Zunächst einmal ist darauf zu erwidern, dass es dem kulturalanthropologischen Ansatz darum geht, Verstehen zu ermöglichen bzw. zu fördern, nicht zu bewerten. Einer Auseinandersetzung mit theologischen Fragen werden wir uns in einem weiteren Schritt noch zuwenden. Dazu sind jedoch missionswissenschaftliche Überlegungen zur Frage von Inkulturation bzw. Kontextualisierung mit zu bedenken. Der britische Missionshistoriker Walls kann von der „unbegrenzten Übersetzbarkeit“ des Evangeliums sprechen.¹⁹ Gott hat als Weg seiner Selbstoffenbarung an die Menschheit nicht die Buchwerdung seines Willens, sondern die Menschwerdung seines Sohnes gewählt. Das Wort, der logos, wird Mensch in einer bestimmten, partikularen Kultur. Die Inkarnation Chris-

¹⁹ „The faith of Christ is infinitely translatable, it creates ‚a place to feel at home‘“ (Walls, Andrew F.: The Missionary Movement in Christian History. Studies in the Transmission of Faith, Maryknoll 1996, 25).

ti ist die theologische Basis für die von Walls konstatierte Übersetzbarkeit des Evangeliums. Deshalb muss das Evangelium auch in jedem Mindset kommunizierbar, und in Folge der christliche Glaube auch in jedem Mindset lebbar sein. Es kann nicht sein, dass Menschen zunächst eine sozio-kulturelle Grenze überschreiten müssen, bevor sie glauben können.

Walls macht jedoch gleichzeitig auch darauf aufmerksam, dass die Begegnung mit dem Evangelium im Leben des Glaubenden und der Kirche zu einer neuen Spannung zwischen Anpassung und Fremdheit führt, zwischen „in der Welt [sein] ... aber nicht von der Welt [sein]“ (Joh 17, 14-18).²⁰ Diese Spannung wird ausgelöst durch die Erfahrung und Beobachtung, dass das Evangelium sich in keine Kultur nahtlos integrieren lässt. Es bleibt in jeder Kultur, in jedem Mindset widerspenstig und – im besten Sinn des Wortes – eigensinnig. Deshalb sind auch Fragen zu den Themen Inkulturation und Kontextualisierung nicht einfach zu beantworten. Die Grenze zwischen „Inkulturation“ und „Synkretismus“ ist immer fließend.²¹ Letztlich trägt jede Form der Inkulturation synkretistische Züge. Das ist nicht als Problemanzeige zu verstehen, sondern muss uns für die Komplexität der Prozesse sensibilisieren.

Diese Spannung zeigt sich auch darin, dass das Evangelium selber immer in einer bestimmten Sprache und kulturellen Ausdrucksform zum Menschen kommt, und doch gleichzeitig – dort, wo man es „zu Wort“ kommen lässt – eine Eigendynamik entfaltet, die in der Folge zu einer Veränderung der Kultur führt, in der das Evangelium seinen Ausdruck findet.

„Wenn ich vom Evangelium rede, meine ich natürlich die Aussage, dass die gesamte Menschheit in dem Geschehen um das Leben, den Dienst, den Tod und die Auferstehung Jesu Christi verändert und daher jede menschliche Kultur in Frage gestellt wird. [...] Weder am Anfang noch irgendwann später kann es ein Evangelium geben, das nicht in eine bestimmte kulturell geprägte Form von Worten gefasst ist. Die Vorstellung, man könne auf irgendeine Weise ein reines Evangelium herausdestillieren, unverfälscht durch irgendwelche kulturellen Zutaten, ist eine Illusion. Ja, sie ist geradezu ein Verrat am Evangelium, denn das Evangelium handelt vom fleischgewordenen Wort. Wo immer das Evangelium in Worte gefasst wird, steht es unter dem Einfluß der Kultur, zu der diese Worte gehören. Und jede Lebensweise, die die Wahrheit des Evangeliums ausdrücken will, ist eine kulturell bestimmte Lebensweise. Ein kulturfrees Evangelium wird es niemals geben. Und doch stellt das Evangelium, selbst ganz und gar in kulturell geprägten Formen ausgedrückt, alle Kulturen in Frage, einschließlich derjenigen, in der es sich zum ersten Mal darstellte.“²²

Was bedeutet das für unseren Versuch, den Weg Torsten Hebels zu verstehen? Die kultur-anthropologische Perspektive erlaubt uns, seine Entwicklung zunächst als sozio-kulturellen Prozess zu begreifen. Aus dieser Perspektive ist m.E. zu begrüßen und positiv zu bewerten, dass Hebel sich darum bemüht hat, seinen christlichen Glauben in Übereinstimmung mit seiner Lebenswelt zu bringen. Niemand kann auf Dauer in einer Spannung leben zwischen seiner

²⁰ Walls spricht von der Spannung zwischen „Einheimischwerden“ (*indigenizing principle*) und „Pilgersein“ (*pilgrim principle*); s. Walls, Andrew F.: *The Gospel as Prisoner and Liberator of Culture*, in: Ders.: *The Missionary Movement in Christian History. Studies in the Transmission of Faith*, Maryknoll 1996, 3-15.

²¹ vgl. Sundermeier, Theo: *Was ist Religion? Religionswissenschaft im theologischen Kontext*. Ein Studienbuch, Gütersloh 1999; Kap. III.1. Synkretismus und Inkulturation, 162ff.

²² Newbigin, Lesslie: *Den Griechen eine Torheit. Das Evangelium und unsere westliche Kultur*, Neukirchen-Vly 1989, 9f.

Alltagswelt mit ihrer Denkweise auf der einen Seite, und seinem Glauben in einer anderen Denkweise auf der anderen Seite. Die meisten Menschen, die sich in einem solchen Spannungsfeld befinden, werden sich von ihrem überlieferten Glauben klammheimlich oder offiziell verabschieden.²³ Dabei ist das Problem, dass wir Menschen im Prozess des Kulturwandels immer wieder neu fragen müssen, auf welche Weise Gott in den veränderten Verhältnissen unseres Lebens eine Rolle spielen kann bzw. soll, schon durch den Propheten Jeremia angesprochen worden. In seiner ersten Predigt kritisiert er im Rückblick auf die frühe Geschichte Israels, dass Israel im Kulturwandel vom Nomaden-Dasein in der Wüste hinein in die Sesshaftigkeit in Kanaan nicht gefragt hat: Wo ist der Herr?²⁴ Genau diese Frage versucht Hebel im Wandel seiner Lebensverhältnisse für sich zu beantworten. Gleichzeitig wird aus den obigen Aussagen zum „Eigensinn“ des Evangeliums deutlich, dass mit der „kulturellen Neuformatierung“ seines Glaubens für Hebel nicht einfach das Ende eines Weges erreicht ist (vom prämodern-traditionsorientierten zum postmodern-pluralistischen Mindset), sondern dass diese Erfahrung zugleich den Beginn einer neuen Auseinandersetzung mit dem Evangelium markiert. Und genau hier setzen die theologischen Überlegungen an, also gewissermaßen unter der Fragestellung: Wie geht der Prozess der „Neuformatierung“ jetzt weiter?

2.3 Theologische Reflexion

Die von Hebel beschriebene Wende, die ihm den Glauben an Gott wieder ermöglicht hat, war gekennzeichnet von der Erfahrung der uneingeschränkten Zuwendung Gottes und einer Erfahrung des Eins-Seins mit Gott. Diese existentielle Dimension der persönlichen Gotteserfahrung erhält richtigerweise Priorität vor einer theologischen Erklärung des Sachverhalts. So wie man ein Konzert genießen kann, ohne über Musiktheorie Bescheid zu wissen, oder sich an einer köstlichen Mahlzeit gütlich tun kann, ohne selber kochen zu können, so kann man die Liebe Gottes erfahren, ohne sie theologisch eindeutig erklären zu müssen – oder zu können.²⁵ Trotzdem müssen wir uns in einem zweiten Schritt der Herausforderung einer kognitiven Beschäftigung mit den geschilderten Erfahrungen durchaus stellen. Hier sind drei Aspekte zu bedenken.

1) Durch die Erfahrung der Einheit mit Gott gelingt es Hebel, den Dualismus aus seiner Jugendzeit zu überwinden, in dem er alles Gute als Gottes Verdienst (und damit außerhalb von sich selbst angesiedelt) betrachtete, während er alle Erfahrungen des Versagens sich selber zugeschrieben hatte. Das Gegenüber von Gott und Mensch wurde zu einem Gegenüber von Gut und Böse, wobei allein das Böse existentiell erfahren wurde und sich zu einem Urteil über die eigene Person ausbildete. Das Gute blieb außerhalb der eigenen Person verortet. In der erfahrenen Einheit mit Gott wird dieser Dualismus überwunden und es wird Hebel möglich, sich selber als „gut“ zu erfahren, indem er Teil hat an dem Guten, das Gott zugehört. Die heilsame Wirkung dieser Erfahrung kann auf dem Hintergrund seiner Biographie sicher nicht überschätzt werden. Die Erfahrung erinnert auch an Luthers Ausspruch „Sihe, so wirstu eyn kuchen mit Christo“.²⁶ Luther verwendet das Bild des einen Kuchens um zu verdeutlichen, dass in der Gemeinschaft mit Christus das Böse von uns genommen wird und uns das Gute

²³ Zum Phänomen der „Entkehrung“ vgl. z.B. Faix, Tobias u.a.: Warum ich nicht mehr glaube. Wenn junge Erwachsene den Glauben verlieren, Witten 2. Aufl. 2014.

²⁴ vgl. Jer 2,6.8.

²⁵ Wright, N.T.: The Day the Revolution began, London 2016, 12.

²⁶ WA 12, 485,6-10; 486,8-487,3.

geschenkt wird, was Christus eignet. So wie beim Rühren und Backen eines Kuchens aus den Zutaten ein neues Ganzes entsteht, das nicht mehr in seine Einzelteile zerlegt werden kann, so verbindet sich Christus mit dem glaubenden Menschen zu einer neuen Kreatur.²⁷

2) Hebels Erfahrung ist verortet in einer christlichen Mystik. Er selber erwähnt seine Lektüre des Buches „Pure Präsenz“, verfasst von dem Franziskanerpater Richard Rohr, das ihm einen entscheidenden Anstoß gegeben hat hin zu einem kontemplativen Denken, das Abgrenzungen überwindet und in der Erfahrung einer Einheit und dem Versuch, diese zu denken, zur Ruhe kommt.²⁸ Mystische Erfahrungen finden heute – auch unter Christen – zunehmend Beachtung. Auch wenn der Begriff der Erfahrung aus wissenschaftlicher Sicht problematisch ist,²⁹ hält Zimmerling die Betonung der Erfahrung für „durchaus berechtigt“.³⁰ Sie bildet als Glaubensakt (*fides qua creditur*) ein Gegenüber zu Dogmen und Bekenntnissen, den Glaubensinhalten (*fides quae creditur*), und tritt in ein Wechselspiel mit diesen ein. Dabei sieht Zimmerling in der postmodernen Betonung von Erfahrung und im wachsenden Interesse an christlicher Mystik eine Korrespondenz, die aus seiner Sicht nicht zu kritisieren ist. Im Blick auf die ganzheitliche Dimension von Glaubenserfahrung und Frömmigkeitsvollzug stellt die Mystik geradezu „ein Plädoyer für ein Christentum mit Leib und Seele“ dar.³¹ Zimmerling weist auch auf Gefahren hin,³² und er betont das Aufeinanderbezogen-Sein von Glaubensakt und Glaubensbekenntnis (der Glaube soll vom Kopf ins Herz; und umgekehrt braucht die Erfahrung die theologische Reflexion). In einer solch ausgewogenen Sicht mystischer Erfahrung entsteht ein Wechselspiel von Glaubenserfahrung und Reflexion von Glaubensinhalten, in dem Erfahrung und Reflexion sich ergänzen und befruchten. „Beides bedingt und befruchtet sich [...] gegenseitig.“³³

Vergleicht man Zimmerlings Verständnis einer evangelischen Mystik mit Rohrs „Purer Präsenz“ zeigen sich jedoch wesentliche Unterschiede. Wenn Rohr von „purer Präsenz“ spricht oder vom Sein im „nackten Nun“, meint er damit „Kontemplation“, ein „Sehen mit dem Dritten Auge“, ein Überwinden des Dualismus, der allen sprachlichen Formulierungen und allem Denken innewohnt. „Worte und Gedanken sind unweigerlich dualistisch, aber *reine Erfahrung ist immer nichtdualistisch*.“³⁴ Vor diesem Hintergrund ist Kontemplation „Einübung darin, *die Räume des Herzens und des Verstandes lang genug offen zu halten, damit der Verstand neues, bisher verborgenes Material sehen kann*.“³⁵ Das Verb „sehen“ ist in diesem Zusammenhang bewusst gewählt. Es geht um eine Wahrnehmung, die die Grenzen des Verstandes, und damit

²⁷ Luther betont freilich auch, dass Gott vom Menschen klar zu unterscheiden sei. „Wir sollen Menschen und nicht Gott sein. Das ist die summa“ (WA Br 5, 415, 45).

²⁸ Rohr, Richard: Pure Präsenz. Sehen lernen wie die Mystiker, München 3.Aufl. 2011.

²⁹ „Der Begriff der Erfahrung scheint mir – so paradox es klingt – zu den unaufgeklärtesten Begriffen zu gehören, die wir besitzen.“ (Hans-Georg Gadamer, zitiert in: Peter Zimmerling: Evangelische Mystik, Göttingen 2015, 210).

³⁰ Zimmerling, Evangelische Mystik, 212.

³¹ A.a.O., 213.

³² z.B. die Gewichtung und Deutung von Erfahrungen; der Trend zur "Erleberei", a.a.O. 214.

³³ A.a.O., 214.

³⁴ Rohr: Präsenz, 57. Hervorhebung im Original.

³⁵ A.a.O., 39. Hervorhebung im Original.

eben auch den Dualismus übersteigt. In dieser Hinsicht sieht Rohr die Person Jesus – den „erste[n] nichtduale[n] religiöse[n] Lehrer des Westens“³⁶ – in einer Reihe mit anderen spirituellen Lehrern aller Zeiten, Regionen und Religionen. Die Betonung der „Nichtdualität“ in der asiatischen Spiritualität will er unterschieden wissen von einer einfachen Ineinsetzung des Wesens aller Dinge. Er sieht darin vielmehr eine Zurückhaltung, die „Dinge zu etikettieren“,³⁷ weil Worte und Konzepte „allzu schnell die Realität ersetzen“³⁸ und damit einer Erkenntnis der Wirklichkeit durch kontemplatives Denken im Weg stehen. Die Schlüsselworte seines Denkansatzes lauten durchweg „sowohl ... als auch“, nicht „entweder ... oder“. Ein solcher erkenntnistheoretischer Ansatz will – und kann – verständlicherweise nicht mehr unterscheiden zwischen dem erkennenden Subjekt und der zu erkennenden Wirklichkeit. An dieser Stelle zeigt sich wohl am deutlichsten die kognitive Grenze dieses Erkenntnisansatzes. Das führt mich zu einem dritten Aspekt.

3) Manche Aussagen Hebels weisen eine Nähe zu einem Monismus auf, der die asiatische Religiosität kennzeichnet. Die Betonung eines kontemplativen Denkens („also ergänzend denken“) und der bewusste Verzicht darauf, „Trennungen zu denken“³⁹, entsprechen einer solchen Weltsicht. Ein kurzer Exkurs zu einer hinduistisch-christlichen Interpretation des Christuserignisses macht diese Nähe deutlich.

Der indische Theologe und Religionsphilosoph Aleaz deutet den Kreuzestod Christi vor dem Hintergrund der Neo-Vedanta, die die in den Upanishaden konstatierte wesensmäßige Einheit der Welt und aller Dinge aufgreift. Atman – der Atem, die Seele, das Ich – ist Teil des Brahman, des ewigen Weltgesetzes, das allein unvergänglich ist. Die vordergründige, scheinbare Vielheit der Dinge ist nichts anderes als „maya“, Täuschung. Das Erkennen dieser Täuschung ist das Schlüsselereignis der Erlösung. Nur mit Hilfe dieser „Ent-Täuschung“ lässt sich die Einheit mit dem Göttlichen wieder entdecken. Diese Weltsicht wird für Aleaz zum hermeneutischen Schlüssel, mit dem er das Christusgeschehen deutet:

„There is no gulf between God and Humans. God and human person have met in Jesus; not merely met, but fused and mingled into one. To be Christian is to gain this consciousness and this sense of harmonious blend with the divine. [...] In Neo-Vedantic view, the Christian doctrines, especially the doctrine of atonement goes against the spirit of Jesus. What Jesus does is to show us the way to become perfect, to show us our true nature which is divine, to bring us to realization which involves the regaining of the lost selfhood.“⁴⁰

Manche Aussagen in Hebels Lebensbericht weisen – vermutlich aufgrund der Beschäftigung mit Rohr – eine Nähe auf zu der hier skizzierten Realisierung der Einheit des Menschen mit dem Göttlichen.

³⁶ Ebd.

³⁷ A.a.O., 40.

³⁸ Ebd.

³⁹ Hebel/Schneider: Freischwimmer, 231.

⁴⁰ Aleaz, K. P.: Witnessing Christ in the Company of Hindus, in: Fox, Frampton F. (Ed.): Edinburgh 1910 Revisited – ‚Give us Friends!‘ An Indian Perspective on 100 Years of Mission. Papers from the 16th Annual Centre for Mission Studies Consultation, Union Biblical Seminary, Pune, Bangalore 2010, 80-92; hier: 86-91.

„Gott ist nicht der, der mit Anstrengung zu finden ist, sondern er ist der, der schon immer da war und Sie und mich und die gesamte Schöpfung per se am Leben hält. Wir finden ihn selten in uns, aber niemals außerhalb von uns. Es geht also nicht darum, Gott zu finden, sondern sich bewusst zu machen, dass alles in ihm und durch ihn geschaffen wurde und dort seinen Ursprung und Sinn findet. Alles reduziert sich in dem einen Gedanken: ‚Ich bin, der ich bin.‘ Und Sie sind, wer Sie sind, denn Sie sind ein Ebenbild Gottes. Sie sind ebenso mit ihm verbunden wie ich.“ (234)

Trotzdem würde man Hebel m.E. missverstehen, würde man ihn eines solchen Monismus verdächtigen. Achten wir auf die folgende Aussage, die mit vagen Aussagen über Gott beginnt.

„Er, sie oder es [gemeint ist Gott] sind noch wesentlich komplexer [als der Mensch]. Wir können einige Dinge über ihn sagen. Aber wir werden ihn niemals mit einer dualistischen Denkweise beschreiben können. Deshalb ist er Gott und wir sind Menschen.“ (230)

Der letzte Satz überrascht. Während Hebel einerseits einen Dualismus zwischen Gott und Mensch überwinden will, statuiert er doch gleichzeitig eine Unterscheidung zwischen Gott und Mensch. Hier spiegelt sich – vielleicht unbewusst? – die in biblischer Perspektive zentrale erkenntnistheoretische Ausgangsfrage überhaupt. Es ist die Frage nach der Unterscheidung zwischen Gott, dem Schöpfer, und der von ihm ins Leben gerufenen Schöpfung. Spr 1,7 weist uns darauf hin: „Die Furcht des Herrn [i.e. die Unterscheidung zwischen Schöpfer und Schöpfung] ist der Anfang der Erkenntnis“. Erst aus dieser Perspektive erschließt sich dem Menschen eine der göttlichen Wirklichkeit entsprechende Sicht der Welt. Diese wesensmäßige Unterscheidung wird in einer monistischen Weltsicht nicht berücksichtigt. Das Auseinanderklaffen des Göttlichen und Menschlichen ist dabei allenfalls ein Ergebnis mangelnder Erkenntnis.

Es bleibt eine Spannung zwischen dem theologischen Reden von einem Personsein Gottes auf der einen Seite und einer rationalen Begrenztheit des Menschen, Gott zu verstehen. Ratzinger geht im Vorwort zur Neuausgabe seines Buches „Einführung in das Christentum“ darauf ein, dass wir zwar keineswegs einen modernen Personenbegriff in die biblische Rede von Gott eintragen dürfen, dass jedoch der Name Gottes einen zentralen Aspekt eines biblischen Gottesverständnisses darstellt. Dabei weiß Ratzinger sehr wohl um die Gefahr,

„Gott als Person zu fassen. [...] Insofern ist von der Gottesrede der ‚mystischen‘ Religionen mit ihrer rein negativen Theologie immerfort und immer neu zu lernen, und insofern gibt es Wege hin und her. Aber wo das verschwindet, was mit ‚Name Gottes‘, also Gottes Personsein gemeint ist, wird sein Name nicht mehr geschützt und geehrt, sondern eben preisgegeben.“⁴¹

Dabei redet Ratzinger nicht einem Rationalismus das Wort, so als könne christliche Theologie das Geheimnis Gottes lüften.

„Die mystische Dimension des Gottesbegriffs, die von den Religion Asiens als Anruf auf uns zukommt, muss deutlich auch unser Denken und unser Glauben bestimmen. Gott ist ganz konkret geworden in Christus, aber so ist auch sein Geheimnis noch größer geworden. Gott ist immer unendlich größer als all unsere Begriffe und

⁴¹ Ratzinger, Joseph: Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis; mit einem neuen einleitenden Essay, München, 3. Aufl. 2005, 20f.

all unsere Bilder und Namen. Dass wir ihn nun als dreieinig bekennen, bedeutet nicht, dass wir jetzt eigentlich alles über ihn wissen, sondern ganz im Gegenteil: Es zeigt uns erst, wie wenig wir von ihm wissen und wie wenig wir ihn begreifen oder umgreifen können.“⁴²

Eine solche differenzierte Sichtweise ist für die theologische Fragestellung, die sich aus der Biographie Hebels ergibt, von großer Bedeutung. Bei unserem Versuch, Hebels Weg nicht nur kulturanthropologisch, sondern auch theologisch zu verstehen und kritisch zu würdigen, drängen sich die folgenden Fragen auf: Wie ist die biblische Unterscheidung zwischen Gott (Schöpfer) und Mensch (Teil der Schöpfung) zu verstehen im Licht der von Hebel geschilderten Erfahrung der Einheit mit Gott? Wie würde Torsten Hebel die Frage nach der Bedeutung des Kreuzestodes Christi für die Erfahrung der Einheit von Gott und Mensch beantworten? Es geht dabei nach wie vor um das Bemühen, gemeinsam mit Hebel seine Erfahrung zu verstehen und die Selbstoffenbarung Gottes und sein Heilshandeln in der Person Jesus Christus in einem postmodernen Kontext in Worte zu fassen und damit „begreifbar“ zu machen.

Die hier aufgeworfenen Fragen berühren die grundsätzliche Herausforderung, theologische Entwürfe einer kritischen Bewertung zu unterziehen, ohne sich auf vermeintlich supra-kulturelle theologische Positionen zurückzuziehen, was ja eine begriffliche Eindeutigkeit voraussetzen würde, von der heute nicht mehr ausgegangen werden kann. So ist es m.E. bemerkenswert, dass Vanhoozer als systematischer Theologe die Frage, wie christliche Theologie(n) bewertet werden können, nicht mit einer Aufzählung dogmatischer Kernaussagen beantwortet, sondern eine solche Bewertung festmacht an den spezifischen Formen christlichen Handelns, die eine Theologie hervorruft, und die diese als Teilnahme an der *Missio Dei* versteht, wobei die Betonung der „Treue“ (*faithful speech and action*) gleichzeitig eine Verbindung zur christlichen Überlieferung betont.

„[T]he whole point of doctrine is to enable and encourage a disciple's participation in the missions of Son and Spirit. In sum, doctrine provides direction for the church's faithful speech and action, direction for embodying the way, the truth, and the life in new situations. [...]

The operative term is direction. Doctrinal formulations must lead people in different contexts in the same basic direction, namely in the way of truth and life as these are defined by the story of God's words and deeds that culminate in Jesus Christ.“⁴³

Vanhoozers Anliegen „*the operative term is direction*“ lässt sich mit einer Sternwanderung vergleichen. Menschen machen sich von unterschiedlichen Ausgangspunkten aus auf den Weg hin zu einem gemeinsamen Ziel. Ihre Wege zu diesem Ziel werden unterschiedlich sein, zwangsläufig unterschiedlich sein müssen. Christliche Theologie zielt darauf ab, Menschen in die Richtung einer Übereinstimmung ihrer Lebensgeschichte mit dem Weg Jesu zu führen; besser sie zu einer Integration ihrer Lebensgeschichte hinein in die *Missio Dei* zu führen. Im Zentrum steht dabei eine Aneignung biblischer Wahrheit hinein ins eigene Leben. In diesem Zusammenhang spricht Vanhoozer von „improvisierender Weisheit“.

⁴² A.a.O., 23.

⁴³ Vanhoozer, Kevin J.: "One Rule to Rule Them All?" Theological Method in an Era of World Christianity, in: Ott, Craig & Harold A. Netland (Eds.): *Globalizing Theology. Belief and Practice in an Era of World Christianity*, Grand Rapids 2006, 85-126; hier: 112 & 124.

„While the canon alone is the supreme authority for Christian life and thought, every fitting performance of the gospel must also take account of our present speech and action. Our particular context – our situatedness in language and tradition – is crucially important, for theology is essentially a matter of demonstrating theodramatic understanding by continuing the same evangelical action differently in new situations. [...]

The metaphor of performing a script does not exhaustively address the problem of having to speak and act in ways that fit new situations and address new problems. Improvisation is a more accurate term for the process of judging how to speak and act in new situations in a way that is both canonically and contextually fitting.“⁴⁴

Das Ziel theologischer Reflexion ist eine „Aufführung“ des Evangeliums im Sinne einer Übersetzung hinein ins Leben; eine Übersetzung, die sowohl der Ausrichtung der biblischen Geschichte als auch dem sozio-kulturellen Kontext des Interpreten entspricht. Vanhoozer wählt dabei den Begriff „Improvisation“, weil es in einer bisher nicht da gewesenen Situation kein vorgegebenes Skript geben kann. Hier muss der Christ – dem Evangelium und der konkreten Situation entsprechend – improvisieren, d.h. nach einem Weg suchen, dem Evangelium gemäß zu handeln bzw. sich dem Evangelium gemäß zu äußern. Das hat nichts mit oberflächlicher Spontantität zu tun, sondern setzt eine hohe Reflexionsfähigkeit voraus.⁴⁵

Genau das ist die Herausforderung, vor der Menschen wie Torsten Hebel in dem Prozess der Neuformatierung ihres Glaubens stehen. Dabei geht es um zwei Aspekte: Auf der einen Seite muss der Gottesglaube (wieder) zu einer das eigene Leben durchdringenden Erfahrung werden. Das ist die existentielle, persönliche Dimension, für die Menschen in einer postmodern-pluralistischen Basismentalität grundsätzlich aufgeschlossen sein dürften. Auf der anderen Seite muss die Kirche Menschen helfen, diese Erfahrung auch theologisch zu deuten und in Worte zu fassen, und sie kritisch zu reflektieren. Das ist in einem pluralistischen Kontext, der Metanarrative als Machtansprüche ablehnt, weitaus schwieriger. Ein Anknüpfungspunkt könnte die Reflexion über die persönliche Verortung in einer christlichen Überlieferungstradition sein. Eine solche Tradition ist ja nichts anderes als ein Metanarrativ, der Menschen als Einladung begegnet, selber Teil dieser Tradition zu werden. Hierher gehört auch Kirche als Erzählgemeinschaft, in der die einzelnen Lebensgeschichten sich zu einer großen Geschichte Gottes mit seinen Menschen verbinden. Gefragt ist eine hermeneutische Gemeinschaft, die Menschen Raum bietet, im Erzählen ihrer Geschichten eine größere, umfassendere Geschichte Gottes mit dieser Welt zu entdecken und sich als Teil dieser Geschichte zu verstehen. Nur so kann christlicher Glaube theologisch reflektiert in einer postmodernen Situation angemessen gelebt und gedacht werden.

Für ein solches reflektierendes Gespräch, das im postmodernen Kontext vor dem Hintergrund einer grundsätzlichen Kritik an Metanarrativen erfolgt, ist es notwendig, an einen Grundzug christlichen Denkens zu erinnern, der mit der Schwachheit der Person Jesu Christi und seinem Kreuz aufs Engste verknüpft ist. In seiner Beschäftigung mit den Herausforderungen der Postmoderne für den christlichen Glauben plädiert Hempelmann – unter Bezug auf den italienischen Philosophen Vattimo – für ein „schwaches Denken“, das nicht rigide behauptet und

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ Reppenhausen knüpft in seinem Aufsatz „Evangelistische Verkündigung als Übersetzungs- und Beziehungsgeschehen“ an dem Thema „performance of the Gospel“ an unter „3. Die Gemeinde als Theater des Evangeliums“ (Reppenhausen, Martin: Evangelistische Verkündigung als Übersetzungs- und Beziehungsgeschehen, in: Theologische Beiträge 47/16-6[2016], 343-354).

zielsicher konstruiert, sondern aufmerksam wahrnimmt und zu verstehen sucht.⁴⁶ Hempelmann erinnert daran, dass theologische Sätze

„Bekennnissätze darstellen, geschichtlich errungene Sätze auf Hoffnung hin: dass Theologie kein abgeschlossenes oder abschließbares System darstellt, sondern Wissenschaft von der – noch offenen – Geschichte ist. Natürlich wird Theologie beispielsweise grundsätzliche Aussagen über den Schöpfer und die Schöpfung wagen und dabei auch vor ontischen Aussagen nicht zurückschrecken, aber sie wird sie eben wagen. [...] Theologie weiß, dass ihre Aussagen keinen prinzipiellen, sondern einen geschichtlichen Erkenntnisgrund haben und dass alles von der endlichen Bestätigung am Jüngsten Tag abhängt, wenn Gott selbst sich universal durchgesetzt haben wird.“⁴⁷

Christliche Theologie, die sich einem solchen schwachen Denken verpflichtet weiß, wird sehr wohl Jesus Christus bezeugen. Aber sie wird es tun, ohne sich selber zu behaupten, ohne sich über den Gesprächspartner zu erheben, ohne für das eigene Zeugnis Privilegien oder Monopole zu fordern. „Die Einladung in den in Christus zugänglichen Raum des Shalom, die Einladung, doch ebenfalls heil zu werden, steht im Mittelpunkt des christlichen Zeugnisses.“⁴⁸

Hempelmanns Ansatz des schwachen Denkens im Kontext der christlichen Theologie ist m.E. unabdingbar, um Menschen den Transfer der eigenen christlichen Glaubensüberzeugung hinein in ein postmodernes Mindset zu ermöglichen, ohne dabei in einen Relativismus abzugleiten. Ein solches Denken wird Aussagen wagen, die auch Abgrenzungen mit sich bringen. Han weist in seinem Essay „Müdigkeitsgesellschaft“ darauf hin, dass ein „Übermaß an Positivität“, das Differenzen ausschließlich positiv konnotiert und auf Grenzen jeder Art verzichten will, im Ergebnis pathologisch wirkt.⁴⁹ Genau in diesem Spannungsfeld muss sich eine „schwache Theologie“ bewegen; hier muss die hermeneutische Gemeinschaft der an Christus Glaubenden aufeinander hören, die theologischen Fragen kritisch und offen diskutieren, und gemeinsam Aussagen wagen, die die persönliche Gotteserfahrung reflektieren, deuten und gegenüber sich selbst und anderen verständlich machen.

3. Schluss

Dieser Aufsatz ist ein Plädoyer an die Kirche, Menschen in einer postmodernen Lebenswelt in den Fragen einer Neuorientierung bzw. „Neuformatierung“ ihres christlichen Glaubens nicht sich selber zu überlassen, sondern ihr Gesprächspartner zu werden. Die kulturanthropologische Perspektive – das Modell der Mindsets – kann helfen, Menschen mit ihren Glaubensperspektiven und Veränderungsprozessen besser zu verstehen. Dabei dient das Modell zunächst wertfrei als Sehhilfe zum Verständnis, wobei nicht übersehen werden darf, dass jedes Mindset aufgrund der inhärenten Weltsicht sich in der Begegnung mit dem Evangelium auch kritischen Anfragen stellen muss. Es sei hier noch einmal betont, dass das, was Hebel gewisser-

⁴⁶ Hempelmann, Heinzpeter: „Wir haben den Horizont weggewischt.“ Die Herausforderung: Postmoderner Wahrheitsverlust und christliches Wahrheitszeugnis, Wuppertal 2008, 184f.

⁴⁷ A.a.O., 190.

⁴⁸ Heinzpeter Hempelmann, Religionen müssen tolerant sein. Können sie tolerant sein? Dürfen sie es sein? Die Absolutheit religiöser Geltungsansprüche und das Problem der Gewalt im Namen Gottes, Theologische Beiträge 47/5 (2016), 268-284.282.

⁴⁹ Byung-Chul Han, Müdigkeitsgesellschaft – Burnoutgesellschaft – Hoch-Zeit, Berlin 2016, 26.

maßen als (vorläufiges) Ende eines krisenhaften Wandlungsprozesses beschreibt, theologisch betrachtet geradezu den Beginn eines neuen theologischen Weges darstellt. Einige theologische Anfragen an ein postmodern-pluralistisches Mindset wurden hier thematisiert. Gerade an dieser Stelle sehe ich die Kirche herausgefordert, mit dem Ansatz einer „schwachen Theologie“ Menschen verständnisvoll und kritisch zu begleiten in einer theologischen Reflexion mit dem Ziel, sie in ihrem postmodern-pluralistischen Kontext zu befähigen, „jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt“ (1Ptr 3,15).

Summary:

This article looks at Torsten Hebel's book „Freischwimmer“ as a case study to understand what happens when people's lifeworld – their basic mindset – changes, and how that change influences their understanding of the Christian faith. The experiences of Torsten Hebel are interpreted first in a cultural-anthropological framework to gain a better understanding of the changes described. In a second step theological questions are raised with the aim to enable the Christian church to accompany people on their journey of faith as they are challenged to „reframe“ their Christian faith so that it remains congruent with their lifeworld.

Kurzvita:

Jg. 1957, Studium am Missionsseminar der Liebenzeller Mission, 1983-1998 Gemeindegearbeit in Japan, 1989 M.A. in Intercultural Studies an der BIOLA University (La Mirada, CA, USA), 1999-2001 Stipendiat an der Trinity International University (Deerfield, IL, USA), Promotion im Jahr 2006; 2002-2011 Dozent für Missionswissenschaft am Theologischen Seminar der Liebenzeller Mission, seit 2011 Professor für Interkulturelle Theologie an der Internationalen Hochschule Liebenzell, seit 2017 Leiter des LIMRIS Forschungsinstituts.