

Peter Biehl

Zukunft und Hoffnung in religionspädagogischer Perspektive

Ingo Baldermann gewidmet

Utopien haben keinen »Sitz im Leben« der Gesellschaft und Politik mehr.¹ Seit dem Ende des bürokratischen Sozialismus und der Zweiteilung der Welt in Ost und West wird der »Abschied von Utopien« gefordert. Weil ihre Zukunftsbilder eng mit den politischen Utopien verknüpft waren, ist die Pädagogik in diese Entwicklung einbezogen. Wegen der *Zeitlichkeit der Bildungsprozesse* ist jedoch auch abgesehen von der jeweiligen Aktualität die Zukunft eine Dimension pädagogischen und religionspädagogischen Handelns und einer entsprechenden Theorie.

Unter *Bildung* verstehen wir den lebenslangen Prozeß der Subjektwerdung des Menschen im Kontext *menschlicher* Lebensverhältnisse.² Das Subjekt gewinnt die Freiheit des Denkens und Handelns und damit seine Zukunftsfähigkeit im Medium eines Allgemeinen. Nicht nur das Subjekt, sondern auch die Welt, in die hinein es sich entwirft, sind veränderungsbedürftig. Bildung ist ein praktisches Verhältnis zur Zukunft.

(Religions-)pädagogisches Handeln als Förderung, Begleitung und Erneuerung des Bildungsprozesses steht unter der Herausforderung, die Zukunft des einzelnen wie der Welt zu antizipieren. Pädagogisches Handeln ist ohne den prinzipiell riskanten Vorgriff auf Zukunft gar nicht möglich³. Ein solcher Vorgriff setzt eine gemeinsame Verständigung darüber voraus, welche Zukunft *wünschbar* ist. Pädagogisches Handeln antizipiert eine Welt, wie sie sein *könnte*, ohne über die Zukunft verfügen zu können. Ist wegen der Zeitlichkeit der pädagogischen Prozesse, die auf Entwicklung zielen, die Zukunft eine Dimension pädagogischen Handelns, dann ist die Pädagogik in der Situation des Zerfalls materialer politischer Utopien darauf angewiesen, den Weg zu eigenen *pädagogischen* Utopien zu suchen. Sie bedarf schon deshalb wenigstens der Zukunftsbilder, »weil, ihre eigene Zeitlichkeit immer neu einen Anfang

1 In der satirischen Erzählung »Unkenrufe« von G. Grass, (Göttingen 1992, 183) berichtet ein Philosophiestudent ausgerechnet der Universität Bremen über seine Arbeit: »Wir nehmen jetzt Bloch auseinander. Na, diese Utopiescheiße. Bleibt nichts von übrig.«

2 Vgl. dazu genauer: P. Biehl, Erfahrung, Glaube und Bildung, Gütersloh 1991, 124ff.

3 Vgl. K. Mollenhauer, Die Zeit in Erziehungs- und Bildungsprozessen, Die Deutsche Schule 73 (1981) 68-78, hier: 68.

setzt und das andere möglich sein läßt ... Die Pädagogik bedarf daher für ihre Arbeit nicht einer Vision, weil sie sich politisch versteht, sie erzeugt vielmehr Visionen, weil sie pädagogisch ist, und ihr Alltag beglaubigt sie immer neu, wenn auch nur auf Widerruf.⁴ Die Pädagogik kann in *historisch* gerichteter Fragestellung die Entwicklung pädagogischer Utopien vom Ende des 17. Jahrhunderts an verfolgen⁵; sie wird dabei theologische Spuren in ihrem Denken entdecken, denn im Blick auf die Erziehung des Menschen war der Gedanke der *Vollendung* denkbestimmend.⁶ Sie kann aber auch in *systematischer* Fragehinsicht der Kategorie des »Neuen« nachgehen, auf die sich pädagogische Utopien stets bezogen haben. Diesen Weg geht der Heidelberger Pädagoge Micha Brumlik. Er entfaltet die These, daß Bildungsprozesse einen extremen Fall dessen darstellen, was sich als »Entstehen des Neuen« bezeichnen läßt. In diesen Prozessen geht es nämlich um das Entstehen des Neuen in seiner ausgeprägtesten Form, nämlich in der Form von Individuen. Die Möglichkeit pädagogischer Utopien bemißt sich an der Frage, ob das Neue, das jede Individualität ist, in einem Prozeß der Praxis entsteht oder in einem Prozeß der Technik hergestellt werden kann.⁷ Brumlik bezieht sich vor allem auf das handlungstheoretische und individualitätsbezogene *Konzept der »Natalität«* Hannah Arendts.

»Der Neubeginn, der mit jeder Geburt in die Welt kommt, kann sich in der Welt nur darum zur Geltung bringen, weil dem Neuankömmling die Fähigkeit zukommt, selbst einen neuen Anfang zu machen, d.h. zu handeln.«⁸ Die pädagogische Utopie, die in dieser Konzeption des Neuen steckt, zielt nicht darauf, die Neuankömmlinge so oder anders zu formieren, sondern vielmehr darauf, »den Neubeginn, der sie sind, vor den Zumutungen und Ansprüchen des schon Bestehenden zu schützen.«⁹ Das »Neuankommen« von Menschen ist die Voraussetzung aller Pädagogik. Arendt hat die bildungstheoretischen Implikationen ihrer Konzeption selbst nicht ausgeführt. Eine solche Ausführung hätte vor allem zu berücksichtigen, daß jedes Neugeborene zwar einen neuen Anfang darstellt – nach einer alten jüdischen Erwartung kann mit jedem Kind der Messias geboren werden –, aber es ist noch nicht in der Lage, an der Sprache zu partizipieren, die wichtigste Voraussetzung, um im vollen Sinne des Begriffs »handeln« zu können.

4 H.-E. Tenorth, Kritik alter Visionen – Ende der Utopie? ZP 38 (1992) 525-528, hier: 527f. Mit der Frage einer spezifisch pädagogischen Utopie wird allerdings der Grundgedanke der »klassischen Utopie« abgewandelt; dieser ist: »die rationale Konstruktion optimaler, ein glückliches Leben ermöglichender Institutionen eines Gemeinwesens, bestehenden Mißständen als kritischer Spiegel vorgehalten« (W. Kamlah, Utopie, Eschatologie, Geschichtsteleologie, Mannheim 1969, 23). In realen Utopien können Leitlinien für verantwortliches pädagogisches Handeln entworfen werden.

5 Diesen Weg geht J. Oelkers, Bürgerliche Gesellschaft und pädagogische Utopie, in: Ders. (Hg.), Aufklärung, Bildung und Öffentlichkeit, 28. Beih. der ZP, Weinheim/ Basel 1992, 77-98.

6 Vgl. J. Oelkers, Vollendung. Theologische Spuren im pädagogischen Denken, in: N. Luhmann und E. Schnorr (Hg.), Zwischen Anfang und Ende, Frankfurt/M. 1990, 24-72.

7 Vgl. M. Brumlik, Zur Zukunft pädagogischer Utopien, ZP 38 (1992) 529-545, hier: 531.

8 H. Arendt, Vita Activa oder Vom tätigen Leben, München 1981, 15.

9 Brumlik, Zukunft, 543.

Brumlik sieht die Lösung des Problems in einer Form pädagogischen Handelns, »die das Heimischwerden der Fremdlinge in der Welt nicht um den Preis einer Festschreibung dieser Welt erzielt, sondern auch dem pädagogischen Handeln selbst jene Offenheit bewahrt, die ihm durch seine Konfrontation mit einem neuen Menschen vorgegeben wird«.¹⁰ Es ist das Verdienst Brumliks, Neuheit und Offenheit als pädagogisch-systematische Kategorien in einer Situation des Zerfalls politischer Utopien bewahrt zu haben. Wir wählen die Frage nach der *Bestimmung der Kategorie Novum* zum *Leitfaden* unserer Überlegungen in (1) theologischer und (2) religionspädagogischer Hinsicht. Wir erweitern die Fragestellung jedoch darauf, wie Ohnmachtserfahrungen, die durch das schon Bestehende hervorgerufen werden, aufgebrochen, wie Alltagserfahrungen unterbrochen und überboten werden können.

Gleichwohl sollte auch die Konzeption der Natalität in der Religionspädagogik weiterverfolgt werden. Das metaphysische Denken des Abendlandes hat sich bis zu M. Heideggers »Sein und Zeit« fast ausschließlich an dem Tatbestand der Sterblichkeit entzündet. »Natalität« ist für die Erschließung der Zukunft von gleicher Bedeutung. In anthropologischer Hinsicht sind Präzisierungen gegenüber der Konzeption Arendts erforderlich. Gerade die Widerfahrnisse von Geburt und Tod, also des Eintritts in die Zeit und des Austritts aus der Zeit, zeigen, daß das erste und das letzte Wort für uns nicht das eigene Handeln hat.¹¹ Niemand kann sich selbst das Leben geben; er kann es nur empfangen und annehmen. Die *Geschöpflichkeit* des Lebens neuankommender Menschen ist die Voraussetzung auch der Religionspädagogik. Der Neubeginn, der mit jeder Geburt in die Welt kommt, verweist auf das *Ineinander von Empfangen und Aktivität*, das in jeder menschlichen Handlung steckt. Nennt das Neue Testament das *Kindsein* als Eingangsvoraussetzung des Reiches Gottes, so ist dieses Ineinander von Empfangen und Aktivität im Blick. Gerade unter dem Gesichtspunkt der religiösen Bildung ist darauf zu bestehen, daß Subjektwerdung nicht durch Technik hergestellt werden kann und der Aufwachsende vor den Zumutungen und Ansprüchen des schon Bestehenden zu schützen ist. Spontaneität, Kreativität und Selbsttätigkeit möglichst optimal zu fördern, ist Ausdruck einer angemessenen pädagogischen Utopie. Andererseits vollzieht sich religiöse Bildung – wollen wir nicht auf eine fragwürdige Theorie »natürlicher Religiosität« zurückgreifen – in der Auseinandersetzung mit religiösen Symbolwelten. Sie sind auf die kreative Weiterentwicklung seitens der »Neuankommenden« in dieser Welt angewiesen, so wie diese auf dem langen Weg der Subjektwerdung auf den kreativen Umgang mit religiöser Sprache angewiesen sind.

1 Die Religionspädagogik vor unterschiedlichen Eschatologieentwürfen

Die Frage Brumliks, wie Neues beginnt, ist unter theologischem Aspekt vor allem in der Eschatologie zu erörtern. Da es *die* Eschatologie nicht gibt, steht die Religionspädagogik vor der Notwendigkeit, eine exemplarische Auswahl von Eschatologieentwürfen zu treffen. Dabei werden ihre eigene Geschichte und ihr gegenwärtiges Interesse eine Rolle spie-

10 Ebd.

11 Vgl. W. Kamlah, Philosophische Anthropologie, Zürich 1972, 37f.

len. Die Position Rudolf Bultmanns, in der es um die Zukunft der Existenz geht, hat die Diskussion der Nachkriegszeit bis in die 60er Jahre hinein auch in der Religionspädagogik bestimmt (Stallmann, Stock, Otto). Jürgen Moltmanns »Theologie der Hoffnung« – sie erweitert die Perspektive auf die Zukunft der Welt – wurde wegen ihrer großen Bedeutung für die Sozialethik in der problemorientierten Phase der Religionspädagogik vielfach zur Klärung ihres Selbstverständnisses in Anspruch genommen.

Als dritte Position wählen wir das Eschatologiekapitel der gerade erschienenen »Systematischen Theologie« Wolfhart Pannenberg; es handelt sich nicht nur um eine der für die gegenwärtige Theologie repräsentativen Positionen, sie entspricht in ihrem Bemühen, theologische Aussagen zugleich anthropologisch auszuweisen, religionspädagogischen Erfordernissen.

Für die Bestimmung des Verhältnisses von Eschatologie und Religionspädagogik ist folgendes allgemeine Kriterium zu benennen: Das Handeln der Religionspädagogik vollzieht sich im »Vorletzten«, nicht im »Letzten«. Ihre Praxis kann aber im »Vorletzten« der Zukunft Gottes *gleichnishaft* Raum geben.¹² Daher scheiden eschatologische Entwürfe aus, die Letztes und Vorletztes in ausschließlichem Gegensatz sehen, für die »das Natürliche« kein theologisch zu bedenkendes Thema mehr ist.¹³ Da (religions-)pädagogisches Handeln ohne Vorgriff auf Zukunft nicht möglich ist, die Zukunft aber angesichts der ökologischen Krise zum Problem wird, ist die Frage nach der Zukunft der Schöpfung der hermeneutische Schlüssel zum Verständnis der Eschatologie.

1.1 Eschatologische Existenz heute

Bultmann hält die Einsicht Karl Barths aus der zweiten Auflage seines »Römerbriefs« fest, begründet sie neu und führt sie weiter.¹⁴ Das eschatologische Handeln Gottes bedeutet Gericht über die »Welt« und den Menschen, der sich aus ihr heraus versteht. Dieses Gericht wird als je gegenwärtiges Geschehen erfahren, das nicht »chronologisch« zu bestimmen ist, sondern uns in dem jeweiligen »kairos« trifft, der durch das Wort Gottes qualifiziert wird. Christus selbst ist das Eschaton, das uns in diesem Wort begegnet; er ist das letzte Wort, das Gott gesprochen hat und sprechen wird. Während Barth später den futurischen Aspekt, der das Ende von Welt und Geschichte betrifft, zur Geltung bringt, begrün-

12 Vgl. D. Bonhoeffer, Ethik, München⁸ 1975, 128ff. Bonhoeffer spricht davon, daß vom Letzten her ein gewisser Raum für das Vorletzte offengehalten wird (141); umgekehrt gilt, daß im Vorletzten ein Raum für das Letzte offenzuhalten ist. Das geschieht durch »Wegbereitung«.

13 Vgl. ebd., 135. Bonhoeffer erörtert das Problem der Bildung im Rahmen seiner Darstellung des natürlichen Lebens (vgl. ebd., 199f).

14 Zu Barths Eschatologie vgl. F. Beißer, Hoffnung und Vollendung (HST 15), Gütersloh 1993, 123ff; G. Oblau, Gotteszeit und Menschenzeit, Neukirchen-Vluyn 1988.

det Bultmann die präsentische Eschatologie vor allem anhand des Johannesevangeliums¹⁵ und der Paulusbriefe.

Bultmann kann nicht bestreiten, daß Paulus die jüdischen Hoffnungsbilder, die sich auf das Ende der Geschichte beziehen, beibehält; die entscheidende eschatologische Wende ist seiner Meinung nach aber bereits mit Kreuz und Auferstehung Jesu eingetreten. Denn die Wende der Weltzeiten hat sich vollzogen, als Gott seinen Sohn sandte (Gal 4,4). Für die Glaubenden ist das Alte vergangen, »siehe, es ist alles neu geworden« (2Kor 5,17). Schon jetzt können sie in der Freiheit der Kinder Gottes leben (Gal 4,1ff); sie gehören nicht mehr dieser Welt an, sondern existieren eschatologisch. Das Heil, Gerechtigkeit und damit Freiheit (vgl. Röm 14,17), ist *vergegenwärtigt* und auf den *einzelnen* bezogen. Für Paulus ist Christus das Ende der Geschichte wie des Gesetzes (Röm 10,4). Damit ist die Geschichte in der Eschatologie untergegangen; diese hat den Sinn als Ziel der Geschichte verloren und wird als Ziel des individuellen Seins verstanden. Das Entscheidende ist nicht mehr die weiterlaufende Weltgeschichte, sondern die Geschichte, die jeder einzelne selbst erfährt. Bei Paulus wurde das Phänomen der »echten Geschichtlichkeit menschlichen Seins« erstmals erschlossen.¹⁶

Johannes hat den Gedanken von der *Gegenwart* des durch Jesus schon gebrachten Lebens radikal durchgeführt; er verzichtet nämlich auf die apokalyptische Zukunftseschatologie. Totenauf resurrection und Gericht sind bereits mit dem Kommen Jesu Gegenwart geworden (Joh 3,19); die Glaubenden sind bereits auferstanden (Joh 5,24f). Auch Johannes blickt hinaus auf den Tod der Glaubenden, auf die künftige Vollendung ihres Lebens. Er beschreibt diese aber in gnostischer Vorstellungsweise, wenn Jesus den Seinen verheißt, sie in die himmlischen Wohnungen zu holen (Joh 12,2f).

Bei Paulus wie bei Johannes wird die *Zwischenzeit* zwischen dem Kommen Jesu und der Vollendung nicht nur chronologisch, sondern vielmehr sachlich bestimmt, indem sie das befreite Leben durch die Dialektik des »Nicht mehr« und »Noch nicht« charakterisieren. Wir sind in unserem eschatologischen Sein der Welt entnommen – »entweltlicht« und damit zur echten Weltlichkeit befreit – aber »es ist noch nicht offenbar, was wir sein werden« (1Joh 3,2).¹⁷

Das dialektische Verhältnis von Gegenwart und Zukunft ist damit erkannt: Erfüllung der Gegenwart bedeutet zugleich ihre Bestimmtheit durch die Zukunft. Das gilt entsprechend für das Gottesverständnis: Der gegenwärtige Gott ist zugleich der kommende Gott, der den Menschen von seiner Gebundenheit an seine Vergangenheit befreit und für die Zukunft öffnet.¹⁸ In dieser Erkenntnis ist für Bultmann auch der Sinn der mythologischen Hoffnungsbilder erfaßt, insofern sie dem einzelnen den Sieg über den Tod verheißen. Für den, der offen ist für die Zukunft als die Zukunft des kommenden Gottes, hat der Tod den Schrecken verloren,

15 R. Bultmann, Die Eschatologie des Johannes-Evangeliums (1928), in: *Ders.*, *Glauben und Verstehen* 1, Tübingen 1993, 134ff.

16 R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie im Neuen Testament*, in: *Ders.*, *Glauben und Verstehen* 3, 1993, 102; vgl. *ders.*, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen 1957, 51: Der Glaubende ist nämlich »befreit zum echten geschichtlichen Leben, das heißt zur selbständig-verantwortungsvollen Entscheidung je in den Begegnungen des Lebens«.

17 Vgl. ebd., 53-57.

18 Vgl. R. Bultmann, *Die christliche Hoffnung und das Problem der Entmythologisierung*, in: Ebd., 81-90, hier: 90.

und er kann von dieser Zukunft als der Erfüllung seines Lebens reden. Bultmann verzichtet also nicht auf den futurischen Aspekt der Eschatologie; er bezieht ihn jedoch nur auf die Geschichte des Menschen als Person, nicht auf die Weltgeschichte oder die Vollendung der Schöpfung. Zu der radikalen Offenheit der Zukunft gegenüber gehört für Bultmann auch der Verzicht auf alle Bilder von dem Leben, das Gott schenkt. Er beruft sich dafür auf Röm 8,24 und Luthers Auslegung dieser Stelle in seinen Vorlesungen über den Römerbrief: »Die christliche Hoffnung weiß, daß sie hofft, sie weiß aber nicht, was sie erhofft«. Die Zukunft kann nur »als das ständige Vorausssein Gottes« verstanden werden, dem die ständige Offenheit der christlichen Existenz entspricht.¹⁹

Anhand der Arbeiten Bultmanns zum Verhältnis von Eschatologie und Geschichte läßt sich herausarbeiten, daß das *Verständnis von Bildung* als Wahrnehmung der Verantwortung für das eigene Sein in Freiheit angesichts der offenen Zukunft erstmals im Rahmen neutestamentlicher Eschatologie erschlossen wurde. Einmal erschlossen, kann es auch außerhalb des christlichen Glaubens angeeignet werden. Die Offenheit für die Zukunft versteht sich jedoch nicht von selbst²⁰, sondern ist Ausdruck bestimmter geschichtlicher Erfahrung: Die radikale Offenheit der Existenz entspricht der »reinen Zukunft« Gottes. Aus der Zukunfts-offenheit lassen sich keine Kriterien für die Gestaltung bzw. Veränderung des Lebenszusammenhangs ableiten, in dem der Bildungsprozeß sich vollzieht.²¹ Die Kategorie Novum wird streng eschatologisch im Hinblick auf die Existenz des einzelnen bestimmt (vgl. 2Kor 5,17). Die Eschatologie hat aber keine unmittelbar normative Bedeutung für die Ethik oder das religionspädagogische Handeln. Die Erfahrung reiner Zukünftigkeit (adventus) wird nicht mit innerweltlich planbarer Zukunft (futurum) vermittelt. Vorstellungen von Entwicklung und Vollendung, wie sie frühe pädagogische Utopien kennzeichneten, sind angesichts der bereits vollzogenen eschatologischen Wende irrelevant geworden. Für die Frage, welche humane Zukunft wirklich wünschenswert sei, ist nach Bultmanns Ansatz die Theologie nicht mehr zuständig. Die Hoffnung hat keine Inhalte mehr. Hoffnungsbilder, wie sie Paulus in ständigen Variationen entfaltet²², können zur Bemächtigung der reinen, prinzipiell unverfügbaren Zukunft führen. Andererseits entfaltet das Neue Testament eine Fülle von Bildern und Geschichten, um die Hoffnung lebendig zu halten und zu stärken, und beschränkt sich nicht auf das bloße »Daß« der christli-

19 R. Bultmann, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, Zürich ²1954, 227f.

20 Zur Kategorie der Offenheit vgl. außer Brumlik K. Prange, Pädagogik als Erfahrungsprozeß 1, Stuttgart 1978, 196.

21 Darin ist die Konzeption Bultmanns der geisteswissenschaftlichen Pädagogik verwandt. Vgl. Brumlik, Zukunft, 543f.

22 Zur Entwicklung der paulinischen Eschatologie vgl. G. Bornkamm, Paulus, Stuttgart 1969, 225ff.

chen Hoffnung. Um die mythologischen Hoffnungsbilder für die Gegenwart zu erschließen, ist es erforderlich, sie auf ihre leitenden Symbole hin zu interpretieren. Lebendige Symbole können Zukunft eröffnen und sich wechselseitig kritisieren, wenn sie sich verselbständigen.

Wollten wir eine religionspädagogische Utopie entwickeln, die dem Eschatologieverständnis Bultmanns korrespondiert, gerieten wir sachlich in die Nähe Brumliks: Sie besteht darin, das Personsein des einzelnen zu schützen und seine Zukunft offen zu halten, möglichst optimale Bedingungen dafür zu schaffen, daß die jeweilige Gegenwart nicht entleert, sondern als erfüllter Augenblick in seiner Bestimmtheit durch die Zukunft gelebt werden kann.

1.2 Hoffnung für die Welt

Jürgen Moltmann legt in seiner »Theologie der Hoffnung« alles Gewicht darauf, daß uns in der Auferweckung des Gekreuzigten zukünftiges Heil verheißen ist, dessen Verwirklichung noch aussteht. Wie bei Bultmann ist auch bei ihm die Eschatologie nicht ein Thema neben anderen, sondern sie läßt alle Themen in einem neuen Licht erscheinen. »Das Eschatologische ist ... schlechthin das Medium des christlichen Glaubens«. ²³ Die Leidenschaft des Hoffens verdankt Moltmann Calvin, des Hoffens, das den *Widerspruch* zwischen dem Verheißungswort und der durch Leiden und Tod gezeichneten Wirklichkeit schmerzhaft erfährt und den christlichen Glauben geradezu »zukunftssüchtig« macht. ²⁴ Der Glaube ist das Fundament, auf dem die Hoffnung ruht; sie aber hat den Primat. ²⁵ Moltmann betont den Zukunftsaspekt so stark, um (wie Bultmann) eine Eschatologie für die Gegenwart zu entwerfen, aber eine Eschatologie, die im Lichte der angesagten Zukunft »Impulse für die Verwirklichung von Recht, Freiheit und Humanität« freisetzt. ²⁶

Der zentrale Begriff der *Verheißung* ermöglicht es Moltmann, die Theologie des Alten und Neuen Testaments zu vermitteln. ²⁷ »Eine Verheißung ist eine Zusage, die eine Wirklichkeit ankündigt, die noch nicht da ist.« ²⁸ Sie greift aber nicht nur voraus in den geschichtlichen Vorraum des Real-Möglichen, sondern das Mögliche und damit das Zukünftige entsteht aus dem Verheißungswort Gottes und geht damit über das Real-Mögliche hinaus. ²⁹

Quelle der geschichtlichen Bewegung ist der »Gott der Verheißung«, der »von vorn« auf den Menschen zukommt und seine Treue offenbart. Sein

23 J. Moltmann, Theologie der Hoffnung, München ⁶1966, 12.

24 Vgl. ebd., 15.

25 Vgl. ebd., 16.

26 Ebd., 17.

27 Diese Tendenz mit noch stärkerem Bezug auf das Alte Testament finden wir in der gerade erschienenen Eschatologie von F.-W. Marquardt, Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften?, Bd. 1, Gütersloh 1993, 151ff. Die biblischen Verheißungen werden als »Materie für christliche Eschatologie« verstanden.

28 Moltmann, Theologie, 92.

29 Vgl. ebd., 76.

Wesen ist also nicht seine Absolutheit an sich, sondern »die Beständigkeit seiner Treue«, mit der er sich in der Geschichte seiner Verheißung als »derselbe« offenbart.³⁰ Moltmann ist nicht wie Bultmann an einer vertikalen Unmittelbarkeit der Gegenwart des Glaubens zu Gott, an der Geschichtlichkeit, interessiert, sondern er fragt nach der *Beständigkeit* der Geschichte in horizontaler Erstreckung, nach dem Durchhaltenden, Bleibenden, worauf Hoffnung gerichtet werden kann. In diesem Sinne fragt der *angefochtene* Glaube nach der Treue Gottes.³¹

Das Ostergeschehen ist das Fundament der Theologie der Hoffnung. Theologie läßt sich eigentlich nur noch als Auferstehungstheologie vertreten, und zwar »als Eschatologie der Auferstehung als der Zukunft des Gekreuzigten«³². Einerseits ist das Ostergeschehen die »eschatologische Verbürgung« von Gottes Verheißung, andererseits weist es über sich hinaus »in die kommende Offenbarung der Herrlichkeit Gottes«³³. Aussagen über das universale Ende der Geschichte finden sich nur selten. Moltmann versteht Eschatologie nicht als Spezialfall allgemeiner Apokalypitik. Der Akzent der Darstellung liegt daher auf den Verheißungen, die im Vorschein die Zukunft des Gekreuzigten erhellen, die Zukunft der Gerechtigkeit, des Lebens und der Freiheit des Menschen.³⁴ Moltmann bezieht die Eschatologie auf die Erfahrung der Geschichte und die geschichtliche Praxis der Christenheit, noch nicht auf die Schöpfung. Es ging ihm damals um die Zusammenschau von geschichtlicher Befreiung und eschatologischer Erlösung in der Perspektive »schöpferischer Nachfolge«.³⁵ Diese vollzieht sich in gemeinschaftsstiftender, rechtsetzender und ordnender Liebe; sie wird ermöglicht »durch die Aussicht der christlichen Hoffnung auf die Zukunft des Reiches Gottes und des Menschen«³⁶. Die Hoffnung setzt zur *Kritik und Veränderung der Gegenwart* an, und zwar in der schrittweisen Verwirklichung eschatologischer Rechtshoffnung, Humanisierung des Menschen und des Friedens mit der Natur.³⁷ Moltmann wahrt wie Bultmann die qualitative Differenz zwischen Gott und Welt. Gott bleibt der Geschichte voraus, stiftet sie, gibt ihr eine unendliche Zukunft. Während Bultmann die Unverfügbarkeit der Zukunft hervorhob, setzt nach Moltmann das Kommen Gottes »schöpferische Erwartung« (Bloch) und verändernde Impulse frei. Die Rede von der Zu-

30 Ebd., 129.

31 Vgl. J. Moltmann, Exegese und Eschatologie der Geschichte, in: *Ders.*, Perspektiven der Theologie, München/Mainz 1968, 57-92, hier: 91f.

32 Moltmann, Theologie, 74.

33 Ebd., 182.

34 Vgl. ebd., 185ff.

35 Vgl. J. Moltmann, Theologie der Hoffnung, in: J.B. Bauer, Entwürfe der Theologie, Graz/Wien/Köln 1985, 235-257, hier: 242. Moltmann beschreibt hier den gesellschaftlichen und politischen Kontext, in dem das Buch entstanden ist. Zur Zukunft der Schöpfung vgl. jetzt: J. Moltmann, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München 1985, 116f.

36 Moltmann, Theologie, 309.

37 Vgl. ebd., 303. Vgl. J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott, München 1972, 308ff.

künftigkeit Gottes muß daher immer wieder auf bestimmte historische Situationen bezogen werden, um ihre Zukunftsmöglichkeiten zu erschließen.³⁸

Neues beginnt durch die Verheißung Gottes, die im *Widerspruch* zu dem schon Bestehenden steht und den Menschen für eine Zukunft öffnet, die sich nicht mehr aus der Verlängerung der Vergangenheit ergibt. Die Kategorie *Novum* eröffnet zugleich Geschichte in neuen, unbekannten Möglichkeiten. Die Eschatologie setzt bei Moltmann Ethik aus sich heraus³⁹; diese hat »die Gestalt einer praktischen Wissenschaft von der Zukunft«⁴⁰. Entsprechendes hätte von einer *religionspädagogischen Handlungstheorie* zu gelten. Es kommt nicht darauf an, gelegentlich über Hoffnung zu reden, sondern Verheißung wahrzunehmen und aus Hoffnung zu denken wie zu handeln. Hoffnung und Planung werden nicht mehr in eine falsche Alternative gesetzt. Hoffnung ist der Weg in die Zukunft, die kommt, Planung der Weg in die Zukunft, die sich entwickelt. Die Hoffnung wird produktiv in der *Rückkoppelung* an geschichtliche Erfahrungen und planendes Handeln.⁴¹ Die Verheißung des Neuen läßt menschliche Vernunft kreativ werden. Wir können Entwürfe wünschenswerter Zukunft durchspielen und kritisch auf das heute Mögliche beziehen.

Eine *religionspädagogische Utopie*, die Impulse aus dem Eschatologie-Entwurf Moltmanns produktiv aufnimmt, kann sich nicht nur auf das Individuum beziehen; sie hat zugleich den gesellschaftlichen und politischen Kontext, in dem sich Bildung als Subjektwerdung in Individualität, Sozialität und Mitkreatürlichkeit vollzieht, in den Blick zu nehmen. Moltmann nennt *Kriterien* für eine hoffende Umgestaltung menschlicher Lebensverhältnisse: schrittweise Minderung von Armut, Gewalt, rassistischer und kultureller Entfremdung, industrieller Naturzerstörung; unbedingte Entschlossenheit zur Gerechtigkeit, Freiheit, Anerkennung anderer, zum Frieden mit der Natur.⁴²

Die Verheißungen des Reiches Gottes, »Zukunft des Lebens«, »Gerechtigkeit« und »Freiheit des Menschen«, werden nicht aus der Geschichte extrapoliert, sondern sie bringen die Zukunft Gottes antizipierend in die Gegenwart hinein. Sie haben ihren Grund in der Auferstehung, gewinnen ihre Konkretion in der Beziehung auf die Verkündigung und Lebenspraxis Jesu. Die Verheißungen des Reiches Gottes markieren die Perspektive, in der die »Schlüsselprobleme« unserer Zeit (Klafki) theologisch ausgelegt werden können.

38 Vgl. W.-D. Marsch, *Zukunft*, Stuttgart/Berlin 1969, 103.

39 Die Eschatologie begründet nicht die Ethik, sondern tritt wie in dem Entwurf von Marquardt selbst als normative Ethik auf. Dieser Sachverhalt ist theologisch umstritten.

40 J. Moltmann, Die Kategorie *Novum* in der christlichen Theologie, in: *Ders.*, *Perspektiven*, 174-188, hier: 183.

41 Vgl. *Ders.*, *Hoffnung und Planung*, ebd., 251-268.

42 Formulierungen in Anlehnung an Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, 306ff.

Moltmanns Entwurf bietet ferner eine Lösung für das strittige *Problem von Offenheit und hoffender Vorwegnahme der Zukunft*. Der Mensch ist als zeitliches Wesen auf Zukunft ausgerichtet; das hoffende Offensein entspricht dieser Richtung. Seine (poetische) Einbildungskraft greift in die noch ungewordene Zukunft vor, um sie in Bildern und Geschichten vorwegzunehmen und zu gestalten. Da diese die Zukunft auch verstellen können, müssen sie *zerbrechen* und über sich hinausweisen. Von dieser Einschätzung der Einbildungskraft her läßt sich eine *religionspädagogische Grundaufgabe* beschreiben: die Einbildungskraft bedarf der Inspiration und Erneuerung durch das Angebot von Mythen, Bildern und Symbolen. Diese sind zu verstehen als »Vorspiele der Zukunft«, »als Vorentwürfe und Anreize unserer eigenen lebendigen Phantasie«. ⁴³ Dementsprechend fordert Moltmann nicht ihre existentielle, sondern ihre eschatologische Interpretation, durch die eine Gegenwelt der Hoffnung zur heute erlittenen Realität aufgebaut wird. Die Spannung zwischen Realität und Widerspruchshoffnung setzt die Kreativität des Menschen frei. ⁴⁴ Von Kritikern ist oft bemerkt worden, daß Moltmann den Verheißungsbegriff einseitig auf Zukunft hin akzentuiert; dadurch bestehe die Gefahr, daß die Christologie in der Eschatologie aufgeht. ⁴⁵ Aus religionspädagogischen Gründen ist ein weiterer Gesichtspunkt hervorzuheben. C. Colpe hat zwei Formen von Religion unterschieden, eine mythisch rückwärtsgewandte und eine messianisch zukunftsbezogene Form. ⁴⁶ Moltmann hat die messianische Form so stark hervorgehoben, daß das Grundbedürfnis des Menschen nach Beheimatung gegenüber dem Bedürfnis nach Auszug und Sendung unberücksichtigt blieb. Dieser Vorgang führte zu entsprechenden Gegenbewegungen in der Jugend. Soll religiöse Erfahrung ihren Bezug zum Alltag nicht verlieren, wird man beide Formen von Religion in ihrer dialektischen Spannung begreifen müssen.

1.3 Eschatologie und Anthropologie

Wolfhart Pannenberg gehört zu den Theologen des 20. Jahrhunderts, die alle Lebensäußerungen des christlichen Glaubens und die Theologie insgesamt konsequent eschatologisch auslegen. Wir stoßen bei ihm auf einen wesentlichen Grundzug gegenwärtigen Redens von Gott, nämlich auf den Zukunftsbezug: Gott ist die »Macht der Zukunft«. Für ihn ist jedoch charakteristisch, daß er diese Aussage *universal* ausweitet. Gott

⁴³ J. Moltmann, *Das Experiment Hoffnung*, München 1974, 41.

⁴⁴ Vgl. ebd., 42. Zum Problem der Hoffnungsbilder vgl. Marquardt, Was dürfen wir hoffen, 125: Eschatologie ist kategorial theologische Ästhetik, nicht Lehre von der Erkenntnis, sondern von der Wahrnehmung des Wirklichen. Das Sinnliche ist das Element der Eschatologie«.

⁴⁵ Vgl. W.-D. Marsch (Hg.), *Diskussion über die »Theologie der Hoffnung«*, München 1967.

⁴⁶ Vgl. C. Colpe, *Das Phänomen der nachchristlichen Religion in Mythos und Messianismus*, NZStH 9 (1967) 42-87.

wird als die sich in Zukunft durchsetzende einheitsstiftende Macht der Wirklichkeit verstanden.⁴⁷ Die Liebe Gottes ist »der Ursprung alles Geschehens«⁴⁸.

Pannenberg entwickelt den Schöpfungsgedanken neu aus der Perspektive des Eschaton; Zentrum einer eschatologisch orientierten Lehre von der Schöpfung ist eine neue Auffassung von der schöpferischen Liebe Gottes. Hintergrund dieser theologischen Erörterungen ist die Botschaft Jesu vom kommenden Reich, das als solches gegenwärtig ist. Jesus, der in seiner eschatologischen Verkündigung im Zusammenhang der Geschichte Israels und vor dem universalgeschichtlichen Horizont gesehen werden muß, antizipiert das Ende der Geschichte. Diese Antizipation wird in seiner Auferweckung bestätigt. In ihr hat sich die Gottheit Gottes als die einheitsstiftende Macht des Ganzen vorweg ereignet. Dementsprechend ist Gott kein in sich selbst ruhendes Seiendes, »sondern er ist selbst die Zukunft seiner kommenden Herrschaft«⁴⁹. Durch die Vorwegereignung der kommenden Herrschaft in der Auferweckung Jesu wird es dem einzelnen möglich, »die Ganzheit seines eigenen Lebens zu gewinnen, indem er sich mit allen Menschen auf diese Mitte bezogen weiß«.⁵⁰ Ihnen ist hier der Zugang zu ihrer menschlichen Bestimmung zum künftigen Leben erschlossen. Pannenberg entfaltet den Gottesgedanken in Korrelation zur Christologie und Anthropologie.

Ausgangspunkt der anthropologischen Reflexion, die die universalgeschichtliche Sicht begründen soll, ist die auch empirisch ausweisbare *Weltoffenheit* des Menschen. Der Mensch kann über alles Vorfindliche in unendlicher, durch nichts Endliches zu stillender Angewiesenheit hinausfragen und setzt damit ein Gegenüber jenseits aller Welterfahrung voraus, für das die Sprache den Ausdruck »Gott« hat.⁵¹ Die Weltoffenheit öffnet dem Menschen den Blick für die Zukünftigkeit der Zukunft; sie treibt ihn immer wieder dazu, sich an die Zukunft zu wagen und seine Bestimmung erst noch zu suchen. Sie zwingt ihn auch, die Frage nach sich selbst über den Tod hinaus voranzutreiben. »Wie die weltoffene Bestimmung des Menschen dazu führt, über die Welt hinaus das Gegenüber Gottes zu denken, so zwingt sie auch, ein Leben über den Tod hinaus zu denken«.⁵²

Über den Tod hinaus zu hoffen, ist für Pannenberg also ein menschliches Existential. Die den Menschen letztlich bestimmende Hoffnung bezeichnet er als »Gott«. Pannenberg treibt also die Analyse anthropologischer Phänomene soweit voran, daß sie vom Gottesgedanken her (als *Frage*

47 Vgl. W. Pannenberg, *Theologie und Reich Gottes*, Gütersloh 1971, 17.

48 Ebd., 24.

49 Ebd., 28. Bestimmt die Zukunft die Erfahrung der Gegenwart, dann ist damit die konventionelle Weltsicht, die Gegenwart und Zukunft als Fortsetzung des Vorhandenen, Bestehenden auffaßt, aus den Angeln gehoben. Auch die antizipatorische Struktur des Christusgeschehens nimmt Pannenberg als Schlüssel für das Verständnis der Wirklichkeit als ganzer in Anspruch. So versteht er die als »unbewußte Zielstrebigkeit der Lebensvorgänge gedeuteten Erscheinungen« als Antizipationen von Zukunft (ebd., 25). *Die Kategorie der Antizipation ist ein Schlüsselwort der Theologie Pannenberg's*. Vgl. dazu: W. Pannenberg, *Metaphysik und Gottesgedanke*, Göttingen 1988, 76ff.

50 W. Pannenberg, *Was ist der Mensch?*, Göttingen 1968, 103.

51 Vgl. ebd., 11.

52 Ebd., 33.

nach Gott) gedeutet werden können. Dabei wird die christliche Rede von Gott aber nicht direkt eingeführt, sondern vermittelt über die Religionsgeschichte. Sie stellt den Prozeß dar, in dem sich das vom Menschen erfragte Gegenüber fortschreitend offenbart. In ihr ist die göttliche Wirklichkeit als *strittige* am Werke, so daß sie als »Weg Gottes zu seiner Offenbarung« zu verstehen ist.⁵³ Christliche Gotteserkenntnis ist auch nach Christus immer nur vorläufige Erkenntnis, *Vorgriff* auf die definitive Wahrheit Gottes.

Entsprechendes gilt von der *Glaubensgewißheit*. »Sie hat als Gottesgewißheit immer auch antizipatorischen Charakter wegen des darin mitgesetzten Vorgriffs auf die Vollendung des eigenen Lebens und der Weltwirklichkeit«. Sie steht in einer Spannung zum weitergehenden Prozeß der Erfahrung und bleibt darum der Anfechtung ausgesetzt.⁵⁴

In dem breit ausgeführten Eschatologiekapitel seiner »Systematischen Theologie« (Kap. 15) »Die Vollendung der Schöpfung im Reiche Gottes« werden die Ansätze aus der Frühzeit konsequent weitergeführt. Wie bereits in dem kleinen Büchlein von 1971 erkennbar⁵⁵, ist die Eschatologie nicht nur als Thema eines einzelnen Kapitels der Dogmatik konzipiert, sondern sie bestimmt »die Perspektive für das Ganze der christlichen Lehre«. ⁵⁶ Auch hier wird die Zukunft Gottes beschrieben als »der schöpferische Ursprung aller Dinge in der Kontinuität ihres Daseins und zugleich (als) der letzte Horizont für die definitive Bedeutung und also für das Wesen aller Dinge und Ereignisse«. ⁵⁷ Menschen und Dinge existieren auf dem Wege ihrer Geschichte in der Zeit nur durch *Antizipation* dessen, was sie im Lichte ihrer letzten Zukunft sein werden. ⁵⁸ Die eschatologische Zukunft Gottes, der Eintritt der Ewigkeit in die Zeit, ist aber bereits allem Zeitlichen, das dieser Zukunft vorhergeht, *schöpferisch gegenwärtig*.

Auch die Wahrheit der Offenbarung Gottes in Jesus Christus hat antizipatorischen Charakter; sie ist abhängig vom tatsächlichen Anbruch der Zukunft des Reiches Gottes und kann als gegenwärtig nur verkündigt werden unter der Voraussetzung seines Kommens. ⁵⁹ Die Zukunft des Reiches Gottes ist also »der Inbegriff der christlichen Hoffnung«. ⁶⁰ Die Totenauferstehung und die Vollendung seiner Herrschaft über die Schöpfung ist Folge-

53 Vgl. W. Pannenberg, Gottesgedanke und menschliche Freiheit, Göttingen 1972, 46.

54 W. Pannenberg, Systematische Theologie 3, Göttingen 1993, 193. Im Blick auf das Gewißheitsproblem des christlichen Glaubens hat Pannenberg seine Aussagen aus der Frühzeit bereits 1978 modifiziert. Vgl. Ders., Wahrheit, Gewißheit und Glaube (1978), in: Ders., Grundfragen systematischer Theologie 2, Göttingen 1980, 226ff. Nach dem Neuansatz beruht die Gewißheit des Glaubens auf der Selbstbeglaubigung der göttlichen Wahrheit, nicht mehr auf der Vermittlung eines Wissens außerhalb des Glaubens.

55 Vgl. Pannenberg, Theologie und Reich Gottes. Das Eschatologiekapitel findet sich im 3. Band der Systematischen Theologie, 569ff.

56 Ebd., 572f.

57 Ebd., 573.

58 Vgl. ebd., 649.

59 Vgl. ebd., 573.

60 Ebd., 569.

wirkung des Kommens Gottes. Diese Herrschaft ist schon offenbar geworden in der Auferweckung Jesu; diese ist »Antizipation der endzeitlichen Auferstehung der Toten«⁶¹ und damit abhängig von der tatsächlichen Ankunft der Gottesherrschaft.

Wie Wirken und Geschick Jesu wesentlich Antizipation der Gottesherrschaft waren und hinsichtlich ihrer Wahrheit vom endgültigen Kommen derselben abhängen, so hängt die ganze christliche Lehre an der Zukunft des Kommens Gottes selbst.⁶²

Moltmann blieb der Wort-Gottes-Theologie Barths und Bultmanns darin nahe, daß er jede Bewahrheitung des Verheißungswortes *an* menschlicher Erfahrung ablehnte und die Verheißung vor allem als *Widerspruch* zur vorhandenen Wirklichkeit beschrieb. Für Pannenberg begründet die Verheißung Hoffnung⁶³; aber die bloße Berufung auf Verheißungen, die als Verheißung Gottes *behauptet* werden, reichen zur Begründung der Eschatologie nicht aus.⁶⁴ Erforderlich ist vielmehr der *anthropologische Ausweis* für die Themen der Eschatologie. Anthropologische Argumentation, die allerdings nicht mit schlüssigen Beweisen arbeitet, bildet die Basis, auf der die *Allgemeingültigkeit* der christlichen eschatologischen Hoffnung erwiesen werden kann.⁶⁵ So stellt sich Pannenberg der Aufgabe, seine Grundthese anthropologisch zu verifizieren, daß *das eschatologische Heil*, auf das die Hoffnung gerichtet *das tiefste Verlangen der Menschen und aller Kreatur erfüllt*, obwohl es alle unsere Begriffe übersteigt.⁶⁶

Hoffnung kann als Ausdruck des sog. Urvertrauens betrachtet werden; aber dieses Grundvertrauen kennt noch keine Differenzierung zwischen Ich und Umgebung, daher kann die Hoffnung auf eine zukünftige Lebenserfüllung noch nicht ihr charakteristisches Profil gewinnen.⁶⁷ Es gehört zu seiner Weltoffenheit, daß der Mensch zu »einer künftigen Wesensverwirklichung« unterwegs ist, die alles gegenwärtig Vorhandene übersteigt.⁶⁸ Darum sind Menschen zu immer neuen Hoffnungen trotz Enttäuschung und Verzweiflung bereit. Die Hoffnung hat ambivalenten Charakter.⁶⁹

Pannenberg stimmt Moltmann darin zu, daß die christliche Hoffnung nicht aus gegenwärtigen Erfahrungsgegebenheiten extrapoliert werden kann. Aber die Verheißung Gottes, die Hoffnung begründet, wird nicht ausschließlich als Gegensatz zur vorhandenen Wirklichkeit erfahren; sie

61 Ebd., 651.

62 Vgl. ebd., 573.

63 Vgl. ebd., 196.

64 Vgl. ebd., 582.

65 Vgl. ebd., 584.

66 Vgl. ebd., 569. Pannenberg bezeichnet es als einen allgemein ausweisbaren anthropologischen Befund, »daß die Wesensbestimmung des Menschen in der Endlichkeit seines irdischen Lebens nicht zu endgültiger Erfüllung kommt«, und hält es von daher »von der Struktur des Menschseins her« für notwendig, »sich so oder so eine Erfüllung seiner Bestimmung, und zwar der Ganzheit seines Daseins, über den Tod hinaus vorzustellen« (Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1964, 79, 82).

67 Pannenberg, Theologie und Reich Gottes, 196f.

68 Ebd., 198.

69 Vgl. ebd., 198.

nimmt vielmehr die ihres Zieles noch ungewisse Tendenz des Menschen auf künftige Wesensverwirklichung auf. Gott ist ja von Anfang an Schöpfer des Menschen. Daher präzisiert seine Verheißung diese Tendenz, orientiert sie auch um, übergeht sie aber nicht. Wenn sie nicht dem tiefsten Verlangen und wahren Bedürfnis des Menschen entgegenkommen würde, würde die Berufung auf göttliche Verheißung gerade ihren Verheißungssinn verlieren.⁷⁰ Da die Hoffnung auf Vollendung aber alles übersteigt, »was durch eigenes Tun im Rahmen des normalen Laufs der Welt möglich ist«, handelt es sich um eine Hoffnung wider alle (von der normalen Erfahrung gerechtfertigte) Hoffnung.⁷¹ Da die Bewahrheitung der Rede von eschatologischer Hoffnung an Erfahrungen, die prinzipiell jeder machen könnte, durch anthropologische Argumentation⁷² religionspädagogischen Erfordernissen entgegenkommt, betrachten wir auch den zweiten Argumentationsgang. Pannenberg bezieht sich auf Karl Rahner, der den wichtigsten Beitrag zur anthropologischen Begründung und Interpretation eschatologischer Aussagen vorgelegt hat.⁷³

Grundlegend für Rahner ist, daß der Mensch als geschichtliches Wesen auf Zukunft bezogen ist, und zwar auf die Zukunft eschatologischer Vollendung, die als solche verborgen ist. Handelt es sich um die Zukunft des Heils als »die Vollendung des *ganzen* Menschen«, dann ist das Wissen von dieser Zukunft schon für die Gegenwart des menschlichen Lebens konstitutiv.⁷⁴ Es kann sich nämlich als fragmentarische Realität nur im Lichte eines Wissens um die mögliche Ganzheit verstehen. Daher sind eschatologische Inhalte nicht etwas Zusätzliches zum Selbstverständnis, »sondern ein inneres Moment an ihm und seiner aktuellen Gegenwart ... und *aus ihr heraus*«. ⁷⁵ Weil der Mensch immer Individuum und Wesen der Gemeinschaft ist, muß die Ganzheit des Menschen und seines Heils den Menschen als personal geistiges Wesen wie als leibliches Wesen und seine Welt umfassen. Eschatologie, die die Aussagen der Anthropologie in den Modus der Vollendung transportiert, ist daher »allgemeine und individuelle Eschatologie«. ⁷⁶

Interessant ist die Modifikation, die Pannenberg gegenüber dieser Konzeption vornimmt. Anthropologische Erwägungen dieser Art können – darin wirkt sich Pannenburgs Neuansatz von 1978 im Blick auf das Gewißheitsproblem aus – keine Gewißheit über das eschatologische Heil vermitteln, sie können lediglich zu einer der fragmentarischen Realität des menschlichen Lebens komplementären *Idee* seiner Vollendung führen.⁷⁷ Zur Begründung eschatologischer Aussagen genügt daher nicht

70 Vgl. ebd., 200.

71 Ebd.

72 Vgl. zu diesem Problem P. Biehl, *Natürliche Theologie als religionspädagogisches Problem*, in: *Ders.*, *Erfahrung*, 53ff.

73 Vgl. K. Rahner, *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, in: *Ders.*, *Schriften zur Theologie* 4, Zürich u.a. 1960, 401-428; ebenso in: *Ders.*, *Zur Theologie der Zukunft*, München 1971, 28-52 (wir zitieren nach dieser Ausgabe).

74 Ebd., 37.

75 Ebd., 37.

76 Ebd., 47.

77 Vgl. Pannenberg, *Systematische Theologie*, 586.

die Extrapolation des mit dem Menschen als geschichtlichem Wesen gegebenen Wissens in die Zukunft der Heilsvollendung. Umgekehrt ist die Antizipation, das Hereinwirken der Zukunft des kommenden Gottes in die Gegenwart erforderlich, um Glaubensgewißheit zu ermöglichen. »Der Extrapolation von dem im geschichtlichen Selbstverständnis des Menschen enthaltenen Wissen um seine mögliche Ganzheit (sein Heil) her auf deren mögliche Vollendung hin kommt in Jesus Christus die umgekehrte Bewegung aus der Zukunft Gottes auf den Menschen hin entgegen.«⁷⁸ Erst durch diese *komplementäre Bewegung* wird christliche Hoffnungsgewißheit begründet. Sie ist auch maßgeblich für die Erschließung christlicher Hoffnung in den Handlungsfeldern der Praktischen Theologie. Durch elementare anthropologische Reflexion wird das mit der menschlichen Existenz gegebene Hoffnungswissen, die Frage nach der Ganzheit, nach der Identität mit der Bestimmung freigelegt und auf die Verheißung Gottes bezogen. Umgekehrt fällt von der Verheißung der Zukunft Gottes her ein überraschendes Licht auf menschliche Hoffnungsgestalten, die aktualisiert, umorientiert, überboten und auf die endgültige Verheißung gerichtet werden.

Gerade der Versuch Pannenberg, den anthropologischen Ausweis für die Themen der Eschatologie zu erbringen, widerspricht dem Ansatz F.-W. Marquardts, der mit seinem Eschatologie-Entwurf die Dialektische Theologie bewahren und weitertreiben will und christliche Eschatologie »als christliche *Lehre von der Weltrevolution*« bestimmt.⁷⁹ Christliche Hoffnung und Hoffnung als Daseinsprinzip stehen unvermittelbar gegenüber. Christliche Hoffnung kann nicht »als Verlängerung von Grunderfahrungen des Menschseins ins Christliche hinein entwickelt werden. Die *menschliche* Hoffnung entspricht der *Erfahrung des Mangels*, die *christliche* dagegen der Verheißung und den *Verheißungen Gottes*, aus reiner Positivität also, nicht aus Negativität.«⁸⁰

Moltmann hat gegenüber der Entzeitlichung der biblischen Eschatologie in der Dialektischen Theologie Barths und Bultmanns deren futuristischen Sinn wieder herausgearbeitet, aber die Themen endzeitlicher Eschatologie nicht eigens entfaltet.⁸¹ Das geschieht in Pannberges Eschatologiekapitel unter *vier Aspekten*:

An *erster* Stelle steht die anthropologische Frage, die sich angesichts des Todes stellt, die Frage des einzelnen nach einer Zukunft über den Tod hinaus (»Tod und Auferstehung«). Weil das Individuum mit der Gesellschaft und der Welt verflochten ist, weitet sich *zweitens* die anthropologische Frage zum gesellschaftlichen und kosmologischen Problem: Im Reiche Gottes wird die menschliche Gesellschaft und die Schöpfung vollendet; die Überwindung des Antagonismus von Individuum und Gesellschaft wird in der Gemeinschaft des Menschen mit dem ewigen Gott durch den Geist realisiert (»Reich Gottes und Ende der Zeit«).

78 Ebd., 587.

79 Marquardt, Was dürfen wir hoffen, 19, vgl. 49.

80 Ebd., 28, vgl. 77.

81 Die Themen endzeitlicher Eschatologie entfaltet J. Moltmann in seiner Christologie: Der Weg Jesu Christi, München 1989, 297ff. In diesem Zusammenhang findet eine neue Auseinandersetzung mit der Apokalyptik statt.

Drittens stellt Pannenberg dar, daß die eschatologische Vollendung Gottes, der an seinem Schöpferwillen festhält, für den einzelnen sowohl Gericht als auch ewiges Heil in sich schließt («Das Gericht und die Wiederkunft Christi»). *Viertens* stellt sich Pannenberg dem Problem der Theodizee und dem Problem der Überwindung des Bösen und der Übel durch Gott selbst. Erst durch die eschatologische Vollendung der Welt wird Gott sich selbst definitiv als der wahre Gott und Schöpfer seiner Geschöpfe und die Wahrheit der Offenbarung seiner Liebe endgültig erweisen.⁸² Wir werden zu fragen haben, welche dieser Themen Entsprechungen bei den Jugendlichen haben (vgl. 2.1).

Pannenberg's Eschatologiekapitel – Abschluß und zugleich Höhepunkt seiner dreibändigen »Systematischen Theologie« – stellt zweifellos einen der bedeutensten Entwürfe endzeitlicher Eschatologie der Gegenwart dar; er zeichnet sich dadurch aus, daß die gerade auf diesem Gebiet schwierige Bewahrheitung theologischer Aussagen an anthropologischen Sachverhalten konsequent durchgehalten wird. Dadurch wird die besondere Rede von Gott als Macht der Zukunft so mit Erfahrung vermittelt, daß ihr Universalität und Allgemeingültigkeit zukommt. Pannenberg erfüllt damit die Aufgabe einer vernünftigen Rechenschaftsabgabe über den »Grund der Hoffnung« (vgl. 1Petr. 3,15).

Die Überzeugungskraft der Argumentation hängt weitgehend davon ab, wieweit man bereit ist, das universalgeschichtliche, jetzt heilsgeschichtlich präzierte Gesamtkonzept Pannenberg's zu akzeptieren. Dieses setzt ein bestimmtes Verständnis vom Ende der Geschichte, das ihre Ganzheit konstituiert, voraus. Bis zum Ende der Geschichte steht die endgültige Offenbarung noch aus. Ihre Wahrheit kann in Form der Antizipation in der Gegenwart vertreten werden. Die wichtigste Gegenfrage besteht darin, ob nicht Gottes ganzes Heil in Jesus Ereignis und darin für uns und für die Welt verborgene Realität wurde, so daß wir hoffen können, das verborgene, aber stets unteilbar gegenwärtige Heil endgültig zu empfangen.⁸³

Wir haben die Prämissen der Dogmatik Pannenberg's als Hypothese gelten lassen und wahrgenommen, wie er die Themen der Eschatologie zur Geltung bringt.⁸⁴

1.4 Religionspädagogische Konsequenzen

Die christliche Hoffnung hängt an einem bestimmten *Inhalt*, und sie ist zugleich eine *Erwartungshaltung*, die das Leben auf die Zukunft ausrichtet. Als zentralen Inhalt der christlichen Hoffnung bestimmt Pannenberg das *Reich Gottes*.⁸⁵

Dieser Sachverhalt ist aus religionspädagogischen Gründen deswegen von Bedeutung, weil das Symbol »Reich Gottes« anthropologischer Interpretation zugänglich ist und in der

82 Vgl. Pannenberg, Systematische Theologie, 11.

83 Vgl. C.H. Ratschow, Art. Eschatologie VIII. Systematisch- theologisch, TRE 10, 334-363, hier: 351. Vgl. G. Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens 3, Tübingen 1979, 385ff, bes. 444.

84 Ähnlich hat E. Jüngel die Aufgabe formuliert in seiner Auseinandersetzung mit Pannenberg: Nihil divinitatis, ubi non fides, ZThK 86 (1989) 204-235, hier: 207.

85 Das ist in der Geschichte der christlichen Eschatologie nicht selbstverständlich. Vgl. Pannenberg, Systematische Theologie, 569ff.

Überlieferung von der Botschaft Jesu einen konkreten »Sitz im Leben« gewonnen hat. Damit bleibt das Symbol der Widerständigkeit der Geschichte ausgesetzt und vor dem Vorwurf reiner »Fiktionalität« bewahrt.⁸⁶

Schöpfung und Reich Gottes stehen in ursprünglicher Beziehung zueinander. Es besteht weitgehend Konsens in der gegenwärtigen Theologie, daß das Kommen des Reiches Gottes die Vollendung *dieser* Schöpfung durch eine (geschichtstranszendente) Tat Gottes *an* der Welt bedeutet. Nicht die Vernichtung der Schöpfung ist also das Ziel, auf das sich die Hoffnung ausrichtet, sondern ihre Befreiung (Röm 8,21), ihre Erneuerung. *Vollendung* heißt, daß Gott die Beziehung zum Anfang nicht abbricht, sondern den Weg mit seiner Schöpfung zu Ende geht und die irdische Geschichte der Schöpfung in seine ewige Geschichte aufnehmen wird.⁸⁷ Pannenberg spricht in diesem Zusammenhang gelegentlich von der ökologischen Krise⁸⁸, er ist aber stärker an dem Problem der Vollendung der Geschichte interessiert. Der Eschatologie-Entwurf von Christian Link setzt in dieser Beziehung die Akzente anders. Die Frage nach der Zukunft der Schöpfung ist in seinem Entwurf der hermeneutische Schlüssel zum Verständnis der Eschatologie.⁸⁹ Er entspricht damit auch religionspädagogischen Erfordernissen (vgl.2.1).

Pannenburgs Konzeption kommt der Aufgabe einer *theologischen Interpretation des Bildungsverständnisses* in besonderer Weise entgegen. Das hat einen Grund in seiner Rezeption Hegels. Der Prozeß der Bildung vollzieht sich nach Pannenberg als Gewinnung der Identität unter Beteiligung des Menschen. Für die mögliche Ganzheit des individuellen Daseins ist die Idee der Totalität der Welt unerlässlich. In dem Wissen um die Identität in der Entfremdung wird die Idee der Ganzheit der Welt schon antizipiert; denn mit der Identität wird die Frage virulent, wo das einzelne Subjekt seinen Ort im Weltzusammenhang findet. Im Christentum wird die religiöse Frage nach der Ganzheit der Welt in der Erwartung des Reiches Gottes thematisiert. Die Eschatologiekonzeption läßt sich also unmittelbar auf das Bildungsproblem beziehen, und zwar auf die Subjektwerdung *im Medium eines Allgemeinen*. Hegels Einsicht, daß es »die Bestimmung der Individuen ist, ein allgemeines Leben zu führen« (Rechtsphilosophie, § 258), findet eine Entsprechung darin, daß die christliche Hoffnung »der Sache Gottes in der Welt verbunden ist, die das Heil der ganzen Menschheit zum Ziele hat und nur in diesem weiten

86 Das Symbol läßt sich im Kontext der Botschaft Jesu konkret auslegen, etwa als Durchsetzung der Gerechtigkeit Gottes.

87 Vgl. Chr. Link, *Schöpfung* (HST 7/2), Gütersloh 1991, 582ff; W. Joest, *Dogmatik 2*, Göttingen 1986, 629ff; F. Beißer, *Hoffnung*, 327ff. J. Becker versucht auch für die Verkündigung Jesu zu erweisen, daß sie die Kontinuität der Schöpfung voraussetzt (Mt 8,11 par). Vgl. W.H. Schmidt und J. Becker, *Zukunft und Hoffnung*, Stuttgart u.a. 1981, 100.

88 Vgl. Pannenberg, *Systematische Theologie*, 635.

89 Vgl. Link, *Schöpfung*, 455ff. Von weitreichender Bedeutung ist m.E. Links Kritik an dem Weltbild der Apokalyptik, mit dem es zu brechen gilt (vgl. ebd., 586ff).

Rahmen auch das Ich des Glaubens umfaßt». ⁹⁰ Die zeitliche wie die ewige Bestimmung des individuellen Daseins kann nicht von der Frage nach der Bestimmung der menschlichen Gemeinschaft isoliert werden. ⁹¹ Das Reich Gottes als Eintritt der Ewigkeit in die Zeit vollendet die Bestimmung des Individuums und die der Menschheit, versöhnt beide. Es ist allerdings zu beachten, daß Pannenberg ein spezifisch theologisches Bildungsverständnis entwickelt, wenn er den Bildungsprozeß als ein Gebildetwerden durch Gott versteht. Er muß daher zwischen Bildung und Erziehung unterscheiden. ⁹²

Pannenberg nimmt das Symbol »Reich Gottes« zur *Begründung der Ethik* in Anspruch. ⁹³ Die Eschatologie hat aber für die Ethik keine unmittelbar normative Funktion, sondern die auf das Kommen des Reiches gerichtete Erwartungshaltung hat für das Handeln eine *kritisch-distanzierende* Funktion, indem sie es in die Perspektive der Vorläufigkeit stellt, und eine *orientierende* wie *ermutigende* Funktion. Das gilt entsprechend für ein hoffend gestaltendes Handeln, das den Kontext menschlicher Lebensverhältnisse, in dem sich Bildung vollzieht, zu verändern sucht. *Kriterien* dafür, wie das Menschengerechte in den sozialen Strukturen und Problemen der Gesellschaft realisiert werden kann, entwickelt Pannenberg nicht; daher wird die Orientierungsfunktion der Eschatologie für das Handeln nur vage umrissen.

Die ausgewählten drei Ansätze zur Eschatologie stimmen darin überein, daß sie die gesamte Theologie konsequent eschatologisch interpretieren; sie stellen die theologische Bezugsmitte und die Themen der Eschatologie aber völlig unterschiedlich dar; auch die ethischen Impulse, die aus den eschatologischen Aussagen gewonnen werden, sind verschiedenartig. ⁹⁴ Die größten Differenzen zwischen den Konzeptionen Bultmanns einerseits und Moltmanns wie Pannenburgs andererseits bestehen darin, daß Bultmann – dem Wirklichkeitsverständnis seines Lehrers Wilhelm Herrmanns entsprechend – nur Aussagen für theologisch sachgemäß hält, die das Verhältnis Gottes zum Menschen betreffen; die Rede von einem endzeitlichen Handeln Gottes an der Schöpfung hält er für mythologisch. Insgesamt lassen sich folgende *Entwicklungstendenzen* beobachten: Gegenüber der frühen Dialektischen Theologie wird die Zukünftigkeit und Zeitlichkeit der Eschatologie hervorgehoben ⁹⁵; der Horizont eschatologischen Denkens erweitert sich von der eschatologischen Existenz des einzelnen über das Ende der Geschichte zur Vollendung der Schöp-

90 Pannenberg, Systematische Theologie, 203.

91 Vgl. ebd., 591.

92 Vgl. W. Pannenberg, Gottebenbildlichkeit und Bildung des Menschen, in: Ders., Grundfragen, 207-225, hier: 222ff.

93 Vgl. Pannenberg, Theologie und Reich Gottes, 63ff. Vgl. dazu T. Rendtorff, Ethik 1, Stuttgart u.a. 1980, 146f.

94 Vgl. zu diesem Problem H.G. Ulrich, Eschatologie und Ethik, München 1988.

95 Vgl. dazu auch Marquardt, Was dürfen wir hoffen, 120ff.

fung; die falschen Alternativen zwischen präsentischer und futurischer, personal und universal gerichteter Eschatologie werden überwunden; das Kommen des Reiches Gottes bedeutet nicht Weltvernichtung, sondern Erneuerung der Schöpfung.

Da die eschatologischen Entwürfe die Lebensäußerungen des christlichen Glaubens insgesamt betreffen, haben sie Relevanz für das Selbstverständnis der Religionspädagogik und eine entsprechende Handlungstheorie. Wie für die Ethik kann die Eschatologie für die Religionspädagogik – abgesehen von theologischen Gründen – wegen ihres zugleich pädagogischen Charakters keine normative Funktion gewinnen.⁹⁶

Die *Erfahrung der Neuheit* hängt sowohl bei Pannenberg als auch bei Moltmann an der *Verheißung*; sie vermittelt nach Pannenberg⁹⁷ die Zukunft des Reiches Gottes mit den auf Zukunft ausgerichteten Erfahrungen der Gegenwart. Im Sinne dieser Verheißung ist jeder Mensch auf das hin anzusprechen, was er sein *könnte*. Pädagogisch gewendet bedeutet das: Jeder Heranwachsende hat ein Recht, so zu sein, wie er geworden ist; zugleich hat er ein Recht darauf zu werden, was er seiner Bestimmung nach sein *könnte*. Dieser Grundsatz schließt ein, daß ihm die im Sozialisationsprozeß enteigneten Möglichkeiten durch Hoffnungssprache wieder zugespielt werden.

Die erörterten Sachverhalte haben – vermittelt durch das Bildungsverständnis – indirekt Bedeutung für die Didaktik. In kritischer Rück-Sicht auf die theologischen Entwürfe kann eine spezifisch religionspädagogische Utopie entwickelt werden. Darüber hinaus sollte die Didaktik nicht ohne systematisch-theologische Reflexion eschatologische Texte der Bibel und Erfahrungen Heranwachsender »kurzschließen«.

2 Religionspädagogisches Handeln als Stärkung und Erneuerung der Hoffnung

Das Ereignis des Kommens Gottes in dem Menschen Jesus von Nazareth als dem Grund der Verheißung hat im Neuen Testament zu einem »Sprachereignis« (E. Fuchs) geführt; es hat einen Reichtum an Hoffnungssprache evoziert, deren indirekte Wirkungen noch in der zeitgenössischen Literatur wahrzunehmen sind. Der kreative Umgang mit biblischer Hoffnungssprache trifft bei Lernenden nicht auf eine offene Erwartungsstruktur. Diese ist vielmehr bereits geprägt durch höchst ambivalente Erfahrungen. Unser Leben schwingt hin und her zwischen Existenzangst und Vertrauen, Trennungsangst und Hoffnung, Gewissen-

⁹⁶ Vgl. dazu genauer Biehl, *Erfahrung*, 210ff, bes. 221ff. Die Eschatologie hat Bedeutung für die fundamentale Erfahrungsgewißheit, die ethischen Entscheidungen vorausliegt. Die Kriterien und erst recht die praktischen Maximen dieser Entscheidungen haben sich vor dem rationalen Anspruch des Sachgemäßen wie dem des Menschengerechten auszuweisen.

⁹⁷ Vgl. Pannenberg, *Systematische Theologie*, 587.

sangst und Mut zum Wagnis, Angst vor der Zukunft und hoffender Annahme des Lebens.⁹⁸ Psychologisch betrachtet bildet sich Hoffnung in der frühen Kindheit als Gegenkraft aus, um Trennungen und Verluste ertragen zu können. Das Hoffenkönnen hat dabei eine eigene Geschichte; es ist an die Erfahrung gebunden, daß sich durch hinreichend gute Bezugspersonen in unserer Kindheit Hoffnungen oft genug erfüllt haben. Die genannten Ambivalenzen lassen sich durch Lernprozesse nicht überwinden. Es lassen sich nur möglichst optimale Bedingungen schaffen, unter denen es möglich wird, daß Angst in Hoffnung «aufgehoben» wird. Die *religionspädagogische Grundaufgabe* besteht also darin, durch ein entsprechendes Angebot von Hoffnungssprache die in der frühen Kindheit ausgebildete Hoffnung so zu stärken und zu erneuern, daß die Gegenkräfte möglichst stärker werden als die Grundängste, die unser Leben mitbestimmen.⁹⁹

Wir sollten es allerdings unter religionspädagogischen Gesichtspunkten nicht bei der Beschreibung der Selbsttranszendenz des menschlichen Lebens (Pannenberg) und der ambivalenten Grunderfahrung bewenden lassen, sondern die persönlichen und übergreifenden Hoffnungen wie Befürchtungen der Jugendlichen möglichst genau erfassen. Eine Hilfe dazu bieten die Ergebnisse der empirischen Jugendforschung.

2.1 Zukunftsorientierungen heutiger Jugendlicher

Von einer apokalyptischen Grundstimmung, wie man sie vor zehn Jahren meinte diagnostizieren zu können, kann bei der Mehrheit der Jugendlichen in Ost und West keine Rede sein. Hinsichtlich der Zukunft des eigenen Lebens sind in den alten Bundesländern 60%, in den neuen Ländern 51% »eher zuversichtlich«; in den neuen Ländern tritt Skepsis (»gemischt, mal so – mal so«) häufiger auf (45% bzw. 36%), düstere Zukunftsperspektiven sind insgesamt selten (3% bzw. 4%). Was »das Leben in unserer Gesellschaft« angeht, sind sogar 76,4% in den neuen, 70,6% in den alten Ländern im Blick auf die Zukunft »eher zuversichtlich«.¹⁰⁰

98 So beschreibt F. Riemann die vier Grundängste und die entsprechenden Gegenkräfte (Angst, in: H.J. Schultz (Hg.), *Psychologie für Nichtpsychologen*, Stuttgart 1974, 57-67, vgl. bes. 60).

99 In christlicher Erfahrung werden die genannten Spannungen nicht aufgelöst, sondern ausgetragen. Kommt es zu der unableitbaren Erfahrung, daß die Ambivalenz in der *Gewißheit* aufgehoben ist, dann ist das eine Folge der Offenbarung Gottes als des unbedingt verlässlichen Grundes. Von dieser Gewißheit der Hoffnung läßt sich theologisch strenggenommen nur im Singular reden; es ist eine bestimmte Hoffnung, die im Ostergeschehen gründet und sich allein auf den gerecht sprechenden Gott richtet.

100 Vgl. H.-U. Kohr, *Zeit-, Lebens- und Zukunftsorientierungen*, in: *Jugend '92*, Jugendwerk der Deutschen Shell (Hg.), Bd. 2, Opladen 1992, 145-168 hier: 160. Ein Vergleich der Shell-Studien von 1981, 1985 und 1992 zeigt im Hinblick auf die Zukunftsorientierungen erhebliche Unterschiede. Die Jugendlichen reagieren empfindlich wie ein Seismograph auf gesellschaftliche Veränderungen.

Eine andere Untersuchung aus demselben Jahr bestätigt dieses Ergebnis: 54% blicken eher zuversichtlich und optimistisch auf ihre persönliche Zukunft (im Osten 47%). Die persönlichen Hoffnungen und Ziele der Jugendlichen betreffen vor allem den Erhalt des Arbeits- oder Studienplatzes (Ost 66% / West 33%), den beruflichen Erfolg (Ost 33% / West 36%) und die Partnerschaft/Familie (Ost 33% / West 34%). Während von der Westjugend darüber hinaus der Wunsch nach Gesundheit, persönlichem Glück, Frieden (9%) und Umweltschutz (9%) genannt werden, haben im Osten Wünsche wie eine eigene Wohnung oder soziale Sicherheit (17%, 10%) eine große Bedeutung. Nach wie vor gelten Umweltprobleme (West 33% / Ost 17%) und Arbeitslosigkeit (Ost 38% / West 21%) als die größten Befürchtungen der Jugendlichen.¹⁰¹

Als Ergebnis einer Schülerumfrage aus den Jahren 1977-1980 konnte festgestellt werden: Die Jugendlichen blicken mit Besorgnis, zum Teil mit gravierenden Ängsten in die Zukunft. An erster Stelle steht die Angst vor Umweltzerstörung und Krieg. Es überwiegt die Skepsis, ob die Erwachsenen überhaupt bereit und in der Lage sind, die erforderliche Wende zu vollziehen.¹⁰² 1992 stehen die Umweltprobleme immer noch ganz oben in den Interessen Jugendlicher. Sie zeigen sich betroffen und sehen die Probleme differenziert. Ihre Forderungen sind rigoros. Sie sind kritisch in der Beurteilung von »Umweltverhalten«, nehmen sich selbst aber nicht aus der Verantwortung heraus. Sie sind sich auch der Schwere anderer gesellschaftlicher Probleme (Arbeit und Wohnen) bewußt. Wenn sie dennoch zuversichtlich im Blick auf ihre *persönliche* Zukunft sind, liegt das daran, daß die Jugend glaubt, diese Probleme besser lösen zu können, wenn sie selbst erst »das Sagen« hat.¹⁰³

Die Shell-Studie gibt darüber hinaus Aufschlüsse über die *Zeitorientierungen Jugendlicher*. Die Analyseergebnisse verweisen auf zwei deutlich unterscheidbare Muster.

(1) Das häufigere Muster ist gekennzeichnet durch einen starken *Gegenwartsbezug*, der aktiv-hedonistischer, aber auch passiv-fatalistischer Prägung sein kann. Es ist meistens verbunden mit einer »*eigendestrukturierten Zukunftsorientierung*« (Cavalli). Die Zukunft ist ein zu erforschender Raum offener Möglichkeiten. Wichtig für diesen Typ ist es, in jedem Augenblick die Möglichkeit alternativer Entscheidungen zu haben; jeder *Lebensplan* ist eine Bedrohung der Identität. Angestrebt werden vielmehr offene Perspektiven zu Gegenwart und Zukunft. »Typische Lebensorientierungen sind persönlicher Nutzen oder Spaß und das eigene Erleben in der Gegenwart. Die Lebensziele sind häufig noch eher offen, konkrete Vorstellungen und Lebenspläne existieren (noch) nicht.« Die Zukunftsperspektiven sind bei diesem Muster zwar mehrheitlich optimistisch, doch Skepsis ist hier größer als bei dem zweiten Typus.¹⁰⁴

(2) Der zweite Typus zeigt eine »*eigenstrukturierte Zukunftsorientierung*« (Cavalli). Die eigene Zukunft erscheint planbar, ist das Resultat eigener Entscheidungen. Das Subjekt fühlt sich als handelnde Person, die in einem selbstgesteckten Ziel die Identität sieht. Die Lebens-

101 Vgl. Chr. Heiliger und K. Kürten, Jugend '92: Ergebnisse der IBM-Jugend-Studie, in: Institut für empirische Psychologie (Hg.), Die selbstbewußte Jugend, Köln 1992, 68-156, hier: 73ff.

102 Vgl. D. Boßmann, Zukunftserwartungen der Jugend, Tübingen 1982, 189.

103 Vgl. Heiliger/Kürten, Jugend, 123, 154f.

104 Kohr, Zukunftsorientierungen, 165, vgl. 149f.

ziele sind häufiger konkretisiert, sie sind längerfristiger als bei dem ersten Typus. Die Zukunftsorientierung ist deutlich karrierebezogen. Das Leben wird als Aufgabe begriffen, die es zu meistern gilt.¹⁰⁵

Die Religion der Jugendlichen bleibt bei der Shell-Studie und der IBM-Studie weitgehend ausgeblendet. Die mit Aufsätzen arbeitende Schülerumfrage kam zu dem Ergebnis, daß eine nicht unbedeutende Teilgruppe (nur) in der Rückbesinnung auf christliches Denken und Handeln ein friedliches Miteinander der Völker und Nationen gewährleisten sah. Wichtig war diesen Jugendlichen jedoch vor allem die individuelle Orientierung an Gott, durch die allein man hoffen könne, am Leben nicht irre zu werden.¹⁰⁶

Für die Gegenwart wird vielfach auf die aus methodischen Gründen umstrittene Studie von H. Barz zurückgegriffen.¹⁰⁷ Subjektivierung kennzeichnet den Umgang der Jugendlichen mit dem Wahrheitsverständnis und den ethischen Orientierungen. Der offenen Zukunfts- und Gegenwartsperspektive entsprechen »offene« religiöse Deutemuster, die den Jugendlichen ermöglichen, ihre lebenspraktischen Probleme zu bewältigen und sozialen wie individuellen Sinndefiziten zu begegnen.¹⁰⁸ 34% der jüngeren evangelischen Kirchenmitglieder haben Erfahrungen mit religiösen, esoterischen, spirituellen Praktiken und Weltanschauungsangeboten außerhalb der Kirche gemacht. Ein reges Interesse an – im weitesten Sinne – religiösen Fragen hat »zu vielfältigem Suchen, Ausprobieren, Sammeln von Erfahrungen geführt«.¹⁰⁹ Die Untersuchungen stimmen also darin überein, daß Jugendliche religiöse Angebote in offenen Suchprozessen unter dem Gesichtspunkt ihrer subjektiven Bedürfnisse aneignen.

Nach unseren Erfahrungen ist es jedoch fraglich, ob die weiterreichende Eudämonismusthese von Barz, für ihn Ausdruck einer »neuen Eschatologie«, für alle Jugendliche zutrifft.¹¹⁰ Das Thema »Wie ich mir die (meine) Zukunft vorstelle« bzw. »Die Welt nach dem Jahr 2000: meine Ängste – meine Träume« läßt sich in den Lerngruppen vor Ort differenzieren und aktuell erkunden. Es wird sich herausstellen, ob das private Glück »zur einzigen Instanz« (Barz) geworden ist oder ob Jugendliche Engagement für die Erhaltung der Umwelt, für Frieden und Überwindung des Hungers erkennen lassen, ein Engagement, das eine religiöse Dimension hat.¹¹¹

105 Vgl. ebd., 166.

106 Vgl. Boßmann, Zukunftserwartungen, 188.

107 Vgl. H. Barz, Postmoderne Religion. Die junge Generation in den Alten Bundesländern, Opladen 1992. Vgl. dazu die Rezension von F. Schweitzer, EvErz 45 (1993) 360-363.

108 Vgl. A. Schöll, Zwischen religiöser Revolte und frommer Anpassung. Die Rolle der Religion in der Adoleszenzkrise, Gütersloh 1992, 301ff.

109 Fremde Heimat Kirche. Ansichten ihrer Mitglieder. Studien- und Planungsgruppe der EKD. Erste Ergebnisse der dritten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft, Hannover 1993, 11.

110 Vgl. Barz, Religion, 255.

111 Vgl. G. Kittel, Die Welt nach dem Jahr 2000: meine Ängste – meine Träume, EvErz 45 (1993) 315-324, hier: 315, mit Hinweisen auf eine Befragung in einer Bielefelder Realschule (Klassen 8-10) im Sommer 1991.

*Die große subjektive Brisanz der Frage »Was kommt nach dem Tod?« bei Jugendlichen und die engagierten Fragen nach der Zukunft der Erde angesichts der ökologischen Krise sprechen für die Möglichkeit der Erschließung entsprechender Themen futurischer Eschatologie.*¹¹²

Die Suche nach geeigneten Themen für religiöse Lernprozesse wird der Herausforderung der Religionspädagogik durch die Ergebnisse der Jugendforschung noch nicht gerecht. Selbst wenn Barz mit der Eudämonismusthese nicht in dieser Ausschließlichkeit recht hat, läßt sich die eschatologische Perspektive des christlichen Glaubens, die alle seine Lebensäußerungen betrifft, nur schwer erschließen.¹¹³ Betroffen ist das Bildungsverständnis insgesamt. Die *Tendenz zur Subjektivierung* führt dazu, daß die Kommunikation die Güte von Bildungsereignissen bestimmt. Die Inhalte der Kommunikation geraten in den Hintergrund. Die »Wahrhaftigkeit der Selbstdarstellung« im Bildungsvorgang erhält Vorrang vor der Frage nach der Wahrheit. Ein solches Authentizitäts-Konzept favorisiert das Bildungsmoment gegenüber dem Gesamtvorgang, der von der klassischen Bildungstheorie als zukunftsgerichtete, sinnvolle Kontinuität gedacht wurde.¹¹⁴ *Das Allgemeine der Bildung tritt angesichts des Subjektivismus in den Hintergrund.* Die Bildungstheorie wird den Bedingungen der Gegenwart vermutlich nur gerecht, wenn sie berechnete Momente postmodernen Denkens dialektisch in sich aufnimmt, etwa die Einsicht, daß die Wahrheit ihren Ort in einem Prozeß hat, an dem der »subjektive Faktor« entscheidend beteiligt ist. Besonders das Authentizitäts-Konzept (Authentizität versus Wahrheit) aber würde das dialektische Bildungsverständnis, von dem wir ausgegangen sind, sprengen. Wird die Sachebene zugunsten der Beziehungsebene übermäßig vernachlässigt, kommt es nicht mehr zur Härte der Auseinandersetzung mit mir selbst, mit dem anderen und der Welt, dann ist kraftvolle Selbstrücknahme um besserer Wahrnehmung natürlicher und geschichtlicher Zusammenhänge sowie um besserer Erkenntnis willen nicht mehr möglich. In diesem Fall aber wäre die Bildung der Herausforderung der Zukunft nicht mehr gewachsen. Die Jugendforschung kann die Ausgangsbedingungen von Bildungs- und Lernprozessen zu bestimmen helfen, sie hat aber keine normative Funktion im Hinblick auf die Zielvorstellung der Bildung. In ihre Bestimmung gehen geschichtliche Erfahrungen und Antizipationen künftiger Möglichkeiten ein. Die Pädagogik ist nicht nur Anwalt der aktuellen Bedürfnisse und Interessen des Subjekts, sondern auch die seiner Zukunft, die mit der Zukunft der *einen*

112 Auch unter den »okkulten Potentialen des Alltags« nimmt der Tod eine prominente Rolle ein (vgl. Barz, Religion, 253, 229ff). Im Unterricht sollte daher die biblische Vorstellung von der Auferstehung der Toten mit anderen religiösen (»Wiedergeburt« bzw. »Reinkarnation«) und philosophischen Vorstellungen verglichen und – im Sinne Pannenburgs – ihre Überlegenheit in anthropologischer Hinsicht herausgearbeitet werden.

113 Diese Schwierigkeit läßt sich bereits an dem Verhältnis der beiden Teile dieses Beitrages zueinander ablesen.

114 Vgl. K.Mollenhauer, Korrekturen am Bildungsbegriff?, ZP 33 (1987) 1-20, hier: 17.

Welt zusammenhängt. Die Pädagogik versucht, durch ihr Handeln ihre Utopie schrittweise zu verwirklichen. Sie besagt unter religionspädagogischer Perspektive, *daß durch die transformatorische Kraft poetischer und religiöser (Hoffnungs-)Sprache und durch gelebte Alternativen der Kreislauf der Aussichtslosigkeit durchbrochen und Neues erfahren werden kann.*

Der Bildungsbegriff hat eine *regulative Funktion* gegenüber der Didaktik. Aber welche Didaktik ist der Ausgangssituation des unspektakulären »Verdunstens« des Christentums (Barz) gewachsen? Es wird eine Didaktik sein müssen, die induktiv, teilnehmerorientiert verfährt, weil sie keine bestimmten religiösen Vorstellungen voraussetzt, aber die im Bereich der Alltagserfahrungen bereits wirksamen religiösen Motive, Alltagsmythen und Symbole thematisiert und sich auf die Dialektik von Wahrheit und Falschheit einläßt. Denn die »Sache«, um die es der religiösen Bildung geht, ist immer schon beim Subjekt – und sei es in der offenen Frage nach dem, was dem Leben Grund, Sinn, Identität und Freiheit verleiht. Sie ist teilnehmerorientierte Didaktik, weil sie sich auf die realen Ängste, Leiden, Sehnsüchte, Wünsche und Hoffnungen der Heranwachsenden einläßt und ihre Selbsttätigkeit und ihren offenen Suchprozeß fördert. Didaktische Reflexion stellt jedoch fest, daß Ängste und Leiden verdrängt, Sehnsüchte, Schmerz und Hoffnung enteignet werden, daß neue expressive Sprache fehlt, angeeignete Riten und Symbole Warencharakter gewinnen. Es sind daher *befreiende* Symbole, Bilder und Geschichten gelingenden Lebens, gelebte Alternativen erforderlich, die die Ohnmachtserfahrung durchbrechen und die die Hoffnung vermitteln können, daß das Leben trotz der Bedrohung noch eine Aussicht hat und daß es eine Zukunft gibt, die Heranwachsende mitgestalten können. Da solche Geschichten, Bilder und Symbole nicht beliebig erfunden werden können, greifen wir auf ästhetische und religiöse Inhalte zurück, deren ambivalente Wirkungen wir aufgrund ihrer Geschichte einschätzen können und von deren *Qualität* für die Ich-Entwicklung und für das Wirklichkeitsverständnis wir überzeugt sind. Es werden Inhalte oder inhaltliche Anlässe sein, die im Sinne eines Identifikations*angebots* die Fähigkeit zu einem selbstbestimmten, solidarischen Handeln fördern. Sollen diese Angebote eine befreiende, zukunftserschließende Wirkung entfalten können, dürfen sie nicht funktionalisiert und in subjektiver Beliebigkeit angeeignet werden, sie sollten vielmehr in ihrer Eigenständigkeit und Widerständigkeit wahrgenommen werden, so daß sie die Alltagserfahrungen verfremden, unterbrechen und überbieten. Dabei kann die biblischen und literarischen Texten implizite Didaktik zum Zuge kommen; durch das Mittel der Fiktion wird eine Überraschung oder ein Schock ausgelöst, der den gewohnten Lebenszusammenhang unterbricht und für den Augenblick eine Einstellungsänderung möglich macht. Im Schulalltag wird eine solche gesteigerte Wahrnehmung von Wirklichkeit in ästhetischer und religiöser Erfahrung nur noch

Ausnahmesituation sein können¹¹⁵, von der vielleicht eine schrittweise Veränderung der Schulkultur ausgehen kann. Eine kritische Auseinandersetzung mit Religion setzt wenigstens Vorerfahrungen mit ihren Lebensformen voraus. Diese knappe Kennzeichnung der Didaktik läßt bereits erkennen, daß die Leitvorstellung einer »Glaubensvermittlung«, die Jugendliche oder Erwachsene zu Empfängern von Glaubensinhalten macht, unangemessen ist.¹¹⁶ Gleichwohl ist m.E. die hermeneutische Kategorie der Vermittlung – recht verstanden – sachgemäß, um den *Prozeß der wechselseitigen Erschließung* von Lebenserfahrungen und Hoffnungsgeschichten, Bildern, Symbolen, in denen bestimmte Erfahrungen verdichtet sind, zu beschreiben.¹¹⁷ In diesem Prozeß durchdringen und verändern sich die Erfahrungen; die elementare Wahrheit, die sich in dem Prozeß herausstellen kann, umgreift Subjekt und »Sache«. Indem die Lernenden ihre Erfahrungen produktiv ins Spiel bringen, erweitert sich die Bedeutungsfülle christlicher Symbole, so wie diese umgekehrt durch ihren Verheißungscharakter neue Hoffnungen und Erwartungen entbinden können.

So schreiben Kinder eines 3. Schuljahres Jesu große Vision von einer Erde, auf der wirklich Gottes Wille geschieht, fort. An der Tafel stehen die Sätze: »Weinende werden lachen, Hungernde werden satt, Sanftmütige werden die Erde besitzen, Traurige werden getröstet.« Die Kinder tragen ihren Traum in das Bild ein: »Bäume werden wieder gesund, Tiere werden getröstet. Die Rauhen werden sanft«. Später werden die Träume der Hoffnung zusammengefaßt: »Wenn das Reich Gottes kommt, werden wir sein wie die Träumenden«.¹¹⁸ Die Kinder formulieren im Gegenzug zur Gewaltgeschichte ihres Lebenszusammenhangs und zur Leidensgeschichte der Kinder anderer Regionen Träume und tragen sie in das Symbol des Reiches Gottes ein; dadurch geraten sie in das Licht einer Hoffnung, die den Kindern hilft, damit zu leben.

Dem Symbol werden damit neue Bedeutungen zugeschrieben, es wird als lebendiges Symbol in Anspruch genommen; andererseits verändert es die Lebensperspektiven der Betroffenen, weil es in Beziehung gesetzt wird zur Person Jesu.¹¹⁹

115 Th. Ziehe spricht von »inselgleichen Erfahrungen im Meer der Alltäglichkeit«. Solche Inseln könnten Verdichtungserfahrungen in der Gegenstandsdimension, Auratisierungserfahrungen in der Geselligkeitsdimension und Bedeutsamkeitserfahrungen in der Selbstwertdimension sein. Solche erfüllten Erfahrungen in der Gegenwart sind die beste Vorbereitung auf die Zukunft. Vgl. Th. Ziehe, Optionen und Ohnmacht – Zur Modernisierung jugendlicher Lebenswelten, Loccumer Pelikan 2/1993, 9-13, hier: 13; vgl. ders., Zeitvergleiche, Weinheim/ München 1991.

116 Diese Art der Vermittlung hat W. Hildesheimer (Tynset, Frankfurt/M. 1967, 71) auf unübertreffliche Weise geschildert: Die Männer Gottes sitzen auf Kisten, »in denen die Antworten lagern, wohlverpackt, um in die Welt hinausgeschickt zu werden«.

117 K. Goffmann, Die gegenwärtige Krise des Religionsunterrichts in Westdeutschland, EvErz 45 (1993) 518-532, hier: 526, fordert eine »Hermeneutik der Aneignung« von den Lernenden her.

118 I. Baldermann, Reich Gottes – Hoffnung für Kinder, Neukirchen-Vluyn 1991, 22-25.

119 Baldermann spricht allerdings nur im Hinblick auf das Brot von einem Symbol (vgl. ebd., 149).

2.2 Kreativer und reflexiver Umgang mit Hoffnungssprache

Ingo Baldermann beschreibt sein Projekt als »eine Art von Alphabetisierung in der Sprache der Hoffnung«¹²⁰; Heranwachsenden muß Hoffnungssprache geliehen werden, ihr Wortschatz muß erweitert, ihre Grammatik bereichert werden; die Sprache der Träume will gelernt sein. Solche Träume stehen in Spannung zum institutionellen Handlungsraum der Schule. Es kann sich um Tagträume handeln, die eine rückwärts-gewandte Funktion haben, die durch Schulstreß verursachten Monotoniezustände mit der Reaktivierung primär-narzistischer Phantasien abzuwehren und so einen wunschbestimmten Idealzustand des Selbst wiederherzustellen (»Ich möchte frei sein wie ein Vogel und über alles einfach hinwegfliegen.«). Träume können jedoch auch – angeregt durch poetische oder religiöse Sprache – die vorwärtsgewandte Funktion wahrnehmen, in der Phantasie Möglichkeiten der Zukunft durchzuspielen und Verhaltens- bzw. Handlungsalternativen zu erproben. Piaget, Watzlawick u.a. haben in ihren Untersuchungen gezeigt, daß Kinder über eine im frühen Lebensalter noch laut werdende innere Sprache verfügen, die nicht angepaßt, sondern leicht abweichend ist.¹²¹ Wird diese Fähigkeit zur Distanzierung gegenüber einem eindimensionalen Verständnis der Wirklichkeit durch die Formulierung eigener Träume – schon Kinder bringen dabei durchaus weiter ausgreifende Hoffnungen zur Sprache – fortlaufend gefördert, kann die probeweise Identifizierung mit den poetisch bearbeiteten Träumen und Hoffnungsgeschichten anderer gelingen. Wir bereichern unsere Sprache durch eine *Metapherübung* (»Hoffnung ist für mich wie...«: »...ein grüner Zweig am abgestorbenen Baum«; »...eine Pflanze, die durch den Asphalt bricht«). Veranlaßt durch diese Bildsprache betrachten wir eine Yuccapalme und gewinnen einen ersten Zugang zur Hoffnungssprache Israels (Jes 11,1). Jeder wählt sich aus einer umfangreichen Sammlung von Fotos ein Bild aus, das für ihn Hoffnung zum Ausdruck bringt, und schreibt dazu ein Gedicht, eine Geschichte, eine Assoziationskette. Die Jugendlichen sehen die Zukunft an als Ergebnis eigener Entscheidungen oder als einen zu erforschenden Raum¹²²; Zukunft wird in jedem Fall aus der Gegenwart extrapoliert und nicht hoffend in die Gegenwart hineingezogen. Um Jugendlichen ein Verständnis der Zukunft im Sinne dessen, was kommt und was antizipiert werden kann (»adventus«), zu erschließen, sind neben biblischen dichterische Texte erforderlich. »Ein literarischer Text kann gerade als Entwurf alternativer, fiktiver Welten die Selbstverständlichkeiten einer

120 Ebd., 24.

121 Vgl. H. Hillmann, Alltagsphantasie und dichterische Phantasie, Kronberg 1977, 171. Auch die Kunst der Kinder zeigt, daß sie die Möglichkeit haben, erfüllte Zeit und erlebten Raum ursprünglich zu erfahren. Bei den Künstlern ist diese Möglichkeit »professionell« geworden.

122 Vgl. Kohn, Zukunftsorientierungen, 158. Die erste Möglichkeit (Zukunft geplant) wählen die meisten Jugendlichen (ca. 25%), die zweite (Zukunft offen, positiv) wählen etwa 20%; nur 1% sieht die Zukunft offen, aber fatalistisch.

eingespielten Lebensform entsichern, neue Möglichkeiten des Selbstverständnisses und des Verständnisses von Wirklichkeit überhaupt eröffnen und dadurch neue Handlungsmöglichkeiten aufzeigen.«¹²³ Hoffnung kann damit beginnen, daß wir Alternativen zu den eingespielten Lebensformen wahrnehmen. Diese Möglichkeit poetischer Sprache wird noch gesteigert, wenn sie im Hinblick auf die Zukunft, die kommt, die innovatorisch kritische Kraft freisetzt, Gewalt, Unrecht und Leiden des Lebenszusammenhangs aufzudecken. Poetische Sprache kann so Widerspruchshoffnung zur gegebenen Wirklichkeit entbinden, wie Moltmann das für die biblische Verheißung beschreibt. *Daß durch die transformatorische Kraft dieser Sprache immer wieder Ohnmachtserfahrungen aufgebrochen und neue Horizonte eröffnet werden können, ist Inhalt religionspädagogischer Utopie.*

Aufschlußreich in diesem Zusammenhang ist eine »Ästhetik der letzten Dinge«, die die Nichtdarstellbarkeit des Endes als stärkste Herausforderung an die ästhetische Vernunft begreift.¹²⁴

Als ein Beispiel aus diesem Bereich wählen wir »Der dritte Traum« von Günter Eich, der durch die Ausländerfeindlichkeit neue Aktualität gewonnen hat.¹²⁵

Das Hörspiel »Träume« besteht aus insgesamt fünf kurzen Hörspielen. Zu jedem Traum finden sich knappe Vorbemerkungen, die genaue Orts- und Zeitangaben enthalten. Die Träume sind in fast allen Erdteilen lokalisiert, sie haben sich in den Jahren 1947-1950 ereignet. Die Träume sind durch Vorsprüche lyrisch-hymnischer Art verbunden; sie enthalten Hinweise, die für die Deutung der Träume wichtig sind. »Von einer Stunde X, deren es bekanntlich sehr verschiedene geben kann«, träumte ein australischer Automechaniker 1950 – heißt es zu Beginn des dritten Traums. Auch der Vorspruch spielt auf die Stunde X an; in ihr »werde ich dennoch denken, daß die Erde schön war...«.¹²⁶ Der Traum handelt von einer Familie, der durch die Nachbarin mitgeteilt wird, daß der Feind kommt. Zunächst beruhigt man sich, daß er nicht ihr Haus meint. Dann hört man ein tappendes Geräusch in der Nacht, Pochen an der Tür. Man fragt sich, warum er gerade sie ausgewählt hat; vielleicht weil sie glücklich waren. In letzter Minute flieht die Familie. Sie darf nichts mitnehmen; denn der Feind hat es verboten. Aber die kleine Tochter hat die Puppe mitgenommen, »weil sie sie lieb hat«.¹²⁷ Sie haben sich damit ins Unrecht gesetzt, und alle sind froh, daß sie es getan haben. Man braucht einen »Sündenbock«. Die Familie wird aus dem Dorf verjagt. »Landfremdes Gesindel« ruft man ihnen nach; »ihr gehört nicht mehr zu uns«.¹²⁸

Die Deutung des Traums hängt davon ab, was unter dem »Feind« zu verstehen ist, der aussieht »Wie ein grüner Schein in altem Holz, wie ein Schein nachts auf der Uhr«¹²⁹, der Augen hat, »als wären sie blind«, und die dennoch Angst machen.¹³⁰ Er ist wie eine anonyme Macht dargestellt, die durch die Angst gesteigert wird, die sie verbreitet und die ihr entgegengebracht wird. Was der »Feind« tut, wird als unabänderlich, als einfach verhängt

123 H. Peukert, Über die Zukunft von Bildung, Frankfurter Hefte extra 6 (1984) 129-137, hier: 134.

124 Vgl. Chr. L. Hart Nibbrig, Ästhetik der letzten Dinge, Frankfurt/M. 1989, 9. Thema dieser Ästhetik ist der Tod.

125 G. Eich, Fünfzehn Hörspiele, Frankfurt/M. 1966, 67-73.

126 Ebd., 66.

127 Ebd., 72.

128 Ebd., 72f.

129 Ebd., 69.

130 Ebd., 71.

hingegenommen. Keiner fragt nach Sinn oder Unsinn, Recht oder Unrecht. Genau das aber ist nach Meinung des Autors erforderlich, wie die Vor- und Nachsprüche zeigen. »Seid unbehaglich, seid Sand, nicht Öl im Getriebe der Welt!«¹³¹

Bei dem Versuch einer ersten Gesamtdeutung kann als »Sitz im Leben« die Situation einer jüdischen Familie im Dritten Reich angenommen werden. Viele Einzelzüge lassen sich von dieser Situation her deuten, andere nicht. Ein neuer möglicher »Sitz im Leben« könnte die Situation einer radioaktiv verseuchten Familie sein, vor der in Richland die Nachbarn ängstlich ihre Kinder warnen.¹³² Das Hörspiel ist aber auch für andere Deutungsmöglichkeiten offen. Unter dem Eindruck des Feindes büßen alle ihre Menschlichkeit ein, identifizieren sich mit dem Feind. »Ihr habt euch schnell umgestellt«, sagt der Vater zur Nachbarin.¹³³ Aber sie haben alle Angst, »man darf es ihnen nicht übel nehmen«. ¹³⁴ Am Ende sind die Ausgestoßenen, die ins Freie, ins Helle geraten, die Reichen. Die Eltern haben ihre Kinder. »Und Elsie ihre Puppe« – Symbol der Liebe.

Muß die Liebe »auswandern«, weil sie keinen Raum mehr hat in unserer Gesellschaft? Die Intention des Autors wird deutlich: Angesichts der sich in Angstträumen Geltung verschaffenden »Stunde X« schärft er unbedingte Verantwortlichkeit ein¹³⁵.

»Wacht auf, denn eure Träume sind schlecht! Bleibt wach, weil das Entsetzliche näher kommt. Auch zu dir kommt es, der weit entfernt wohnt von den Stätten, wo Blut vergossen wird...«.¹³⁶ »Nein, schläft nicht, während die Ordner der Welt geschäftig sind! ... Tut das Unnütze, singt die Lieder, die man aus eurem Mund nicht erwartet!«¹³⁷

Appell an den Willen, aber auch Vertrauen auf die verwandelnde Kraft poetischer Sprache. Es wird zum Umdenken, zur Umkehr aus der Todespraxis in die Lebenspraxis aufgerufen.

Wir lesen das Hörspiel mit verteilten Rollen oder nehmen es auf Tonband auf, achten dabei darauf, wie die akustischen Mittel eingesetzt werden. Wir interpretieren es anhand von Leitfragen und schreiben den Traum so um, daß er bei uns heute spielen könnte. Wir suchen weitere eschatologisch gestimmte Texte heutiger Schriftsteller, um spannungsvolle Kontexte bilden zu können, und stoßen auf die Kurzprosa von Marie Luise Kaschnitz »Steht noch dahin«. ¹³⁸

131 Ebd., 88.

132 R. Jungk, Die Zukunft hat schon begonnen, Reinbek 1963, 81f berichtet von dieser Begebenheit aus Richland, wo sich in der Nähe Plutoniumwerke befinden; sie zeigt auffällige Parallelen zum dritten Traum.

133 Eich, Hörspiele, 71.

134 Ebd., 73.

135 E. Bloch hat behauptet, daß sich in Tagträumen ein »Noch-nicht-Bewußtsein« zeige, eine Vorwegnahme von Zukunft, die noch nicht da ist.

136 Eich, Hörspiele, 87.

137 Ebd., 88.

138 Vgl. I. Drewitz (Hg.), Hoffnungsgeschichten, Gütersloh 1979, 170f.

»...Ob wir nicht noch die Zellenklopfsprache lernen, den Nächsten belauern, vom Nächsten belauert werden, und bei dem Wort Freiheit weinen müssen. Ob wir uns fortstehlen rechtzeitig auf ein weißes Bett oder zugrundegehen am hundertfachen Atomblitz, ob wir es fertigbringen mit einer Hoffnung zu sterben, steht noch dahin, steht alles noch dahin«.

In ganz anderer Darstellungsweise wird auch hier der Augenblick eines Angsttraumes angesichts von Leidenserfahrungen zur Sprache gebracht, auch hier findet sich indirekter Protest gegen den Verlust der Menschlichkeit. »In Erschrecken und Angst und im stillen Widerstand zwar keine Tröstung, wohl aber eine Hoffnung. Keine Gewißheit, aber wenigstens die Möglichkeit der Hoffnung.«¹³⁹ Keine christlich begründete Hoffnung, keine Verheißung, es ist noch nichts entschieden, aber gerade diese Offenheit fordert zum Widerspruch heraus.

2.3 Das Reich Gottes als Hoffnungssymbol

Der Rückblick auf die systematisch-theologische Reflexion zeigt, daß wir durch den kreativen Umgang mit den elementaren Gebärden von Angst und Hoffnung sowie mit Dichtung die Dimension christlicher Hoffnung nur indirekt erreicht haben. Christliche Hoffnung ist bereits anwesend in der (unideologischen) Wahrnehmung des Leidens und des Verlustes, in der Sehnsucht nach Freiheit und dem Widerstand gegen die Hoffnungslosigkeit. Damit auf diese Erfahrungen ein neues Licht fallen kann, *verschränken wir zwei Lernwege*. Wir wählen (mit Pannenberg) als zweiten Ausgangspunkt das Reich Gottes als zentralen Inhalt christlicher Hoffnung, und zwar in der geschichtlichen Ursprungssituation der Verkündigung Jesu. Das Symbol »Reich Gottes« wird von heutigen Jugendlichen nicht mehr unmittelbar verstanden, sondern es muß durch *Erzählung* eingeführt werden.

Wir beginnen mit einer Gegenüberstellung der Botschaft und Lebenspraxis Johannes des Täufers und Jesu; denn sie verkörpern Grundeinstellungen der kommenden Zukunft gegenüber, die sich in völlig anderer Ausprägung bis heute finden.

»Johannes kam, aß nicht, trank nicht, und man sagt: ›Er ist besessen!‹ Der Menschensohn kam, aß und trank, und man sagt: ›Sieh da, ein Fresser und Weinsäufer, ein Freund der Zöllner und Sünder!‹« (Mt 11,18f par). Die Treffsicherheit der Beobachtung beider Gestalten konkretisiert sich in der Gegenüberstellung von Askese und fröhlichem Mahlgenuß und in der Verspottung der beiden Grundhaltungen. Die strenge Askese bzw. die genußfreudige Schöpfungszugewandtheit entsprechen unterschiedlichen Einstellungen der kommenden Zukunft gegenüber. Johannes verkündet: »Bringt Frucht, der Umkehr angemessen! Aber wähnt nicht, ihr könntet bei euch sagen: zum Vater haben wir (doch) Abraham ... Schon liegt die Axt an der Wurzel der Bäume; jeder Baum nun, der nicht gute Frucht bringt, wird abgehauen und ins Feuer geworfen« (Mt 3,8-10 par). Die Zukunft ist nicht mehr dem Menschen als eigene Möglichkeit in die Hand gegeben. Er hat nur das nahe Gericht vor sich, es sei denn, er kehre um, bringe Frucht und lasse sich taufen (vgl. Mk 1,4 parr).¹⁴⁰

139 H. Stock, Evangelientexte in elementarer Auslegung, Göttingen 1981, 79 in Anlehnung an K. Krolow.

140 Vgl. Becker, in: Schmidt/Becker, Zukunft, 95ff.

In diese Ausgangsposition hinein verkündigt Jesus die Nähe des Reiches Gottes als Annahme des Verlorenen durch den Schöpfer und feiert mit den Armen, die eigentlich keine Zukunft haben, den »Einstand« des Reiches Gottes. Das Reich Gottes ist zunächst eine futurische Größe, deren endgültiges Kommen noch aussteht (vgl. Mk 10,15.25; 14,25). Man muß für sein Kommen beten (Lk 11,2). Es wird als Heilmahl erhofft (Mt 8,11 par). Es qualifiziert aber die Gegenwart bereits als Heilszeit (vgl. Mk 1,15 par; Lk 6,20 par u.ä.); denn wo Jesus es feiert und in seinen Taten vorwegrealisiert, da ist es in unmittelbarer Gegenwart da. »Wenn ich mit dem Finger Gottes die Dämonen austreibe, dann ist die Gottesherrschaft zu euch gekommen« (Lk 11,20; vgl. Mt 12,28). In dieser Tat der Befreiung hat die Zukunft des Reiches die Gegenwart schon eingeholt. Sie ist nicht etwas noch Ausstehendes, so daß man Zeit und Ort berechnen könnte. »Die Gottesherrschaft kommt nicht so, daß man sie beobachten kann. Man wird auch nicht sagen: Siehe hier, oder: dort. Denn siehe, die Gottesherrschaft befindet sich in eurem Wirkungsbereich« (Lk 17,20f). Vermutlich handelt es sich um ein indirektes Selbstzeugnis Jesu: In seinem Wort und in seiner Tat ist das Reich Gottes schon zu den Menschen gekommen. In seiner Antwort auf die Täuferfrage (»Bist du, der da kommen soll...«) qualifiziert er die Zeit seines Redens und Handelns als Heilszeit, indem er sie als Zeit der Erfüllung typischer endzeitlicher Erwartungen darstellt: »Blinde sehen und Lahme gehen, Aussätzige werden rein und Taube hören, Tote stehen auf, und Armen wird das Evangelium gepredigt; und selig, wer sich nicht an mir ärgert« (Mt 11,5f). Das Warten auf die Endzeit ist abgelöst durch Erfahrung endzeitlichen Geschehens, das Jesus repräsentiert. Darum fallen angesichts seiner Person letzte Entscheidungen über Heil und Unheil.

Er preist die selig, die ihn sehen (Lk 10,23f). So hat Jesu Reich-Gottes-Verkündigung nicht mehr den Klang einer Vertröstung auf eine ferne Zukunft und einer geheimnisvoll ausgemalten Jenseitsvision wie bei den Apokalyptikern seiner Zeit. Er hat vielmehr »die Zukunft von den himmlischen Wolken heruntergeholt und sie zur Angelegenheit der täglichen Gegenwart gemacht«. ¹⁴¹ So steht das Heute schon ganz im Licht der Zukunft (Lk 4,21). Die eschatologischen Mahlfeiern Jesu als Situation der Annahme der Verlorenen sind konstitutiv für seine Verkündigung. »Können Hochzeitsgäste während der Hochzeitsfeier fasten?«, fragt er rhetorisch (Mk 2,19). Die Verlorenen werden in eine neue Heilsgemeinschaft integriert, und die Beendigung des Hungers und die Umkehrung von Weinen in Lachen gehören zum Kennzeichen des Reiches Gottes (vgl. Lk 6,20f). Es ist wahrscheinlich, daß Jesus einen Teil seiner Gleichnisse anlässlich solcher Mahlfeiern gesprochen hat, um sein Verhalten als das Wirklich- und Wirksamwerden Gottes zu beschreiben (vgl. Lk 15,1-3). Denen, die da meinen, die Sammlung der Entrechteten sei doch nur ein

141 M. Machovec, *Jesus für Atheisten*, Stuttgart u.a. 1972, 101.

kümmerlicher Anfang im Blick auf das Reich Gottes, sagt er Gleichnisse wie das vom Säemann und vom Senfkorn. In der Tat, ein unscheinbarer Anfang; aber eben auf diesen Anfang kommt es an, er hat es in sich. Jesus ist sich der Zukunft Gottes gewiß, und von diesem Ende her gesehen ist auch der unscheinbare Anfang eben dessen Anfang.¹⁴² Das Reich Gottes kommt »von selbst« (vgl. Mk 4,28); aber dadurch gewährt es dem Menschen Zeit, das in der Gegenwart Nötige zu tun. Gerade dadurch, daß Jesus das kommende Reich ganz in die Gegenwart hineinzieht, gewährt er die Möglichkeit des neuen Seins in ihr, des Ortswechsels vom Haben zum Sein. So ist Jesu Wort und Verhalten Ansage der neuen Zeit des Reiches Gottes. Er sagt die neue Zeit an, weil das Reich Gottes im alltäglichen Leben da ist. Glaube ist der praktische Gehorsam, der sich sagen läßt, was jetzt an der Zeit ist, nämlich alles an die Liebe zu wagen, weil Gott das Werk seiner Liebe durchsetzt. Zu diesem praktischen Gehorsam gehört heute ein gemeinsames Handeln in der Perspektive von Frieden, Gerechtigkeit und Integrität der Schöpfung.

Bei Johannes dem Täufer steht das bedrängende, unmittelbar bevorstehende Gericht im Zentrum, dem der einzelne nur durch Umkehr entkommen kann. Er *droht* also mit dem nahe bevorstehenden Unheil. Jesus *ermutigt* seine Hörer, sich auf den unscheinbaren Anfang des Reiches Gottes in seinem Wort und seiner Tat einzulassen und mit ihm der Zukunft gewiß zu sein. Er *verlockt* sie, Teilnehmer seines Festes der Hoffnung mit den Armen zu werden. Aufgrund der Erfahrung dessen, was sie an Sein *gewonnen* haben, können sie loslassen und teilen, also ihre Lebenspraxis verändern. Diese unterschiedlichen Einstellungen der kommenden Zukunft gegenüber arbeiten wir klar heraus, denn sie bestimmen in veränderter Situation den Streit um die notwendige Umkehr zum Leben angesichts der weltweiten Ausbeutung der Natur, des Hungers in der Welt und der Sorge um den Weltfrieden. Die Aufgabe wird zunächst darin bestehen, den Jugendlichen durch Erzählungen eine »originale Begegnung« (Roth) mit der unverwechselbaren Botschaft des Mannes aus Nazareth zu ermöglichen.

Zwei Formen von Erzählungen bieten sich an. I. Baldermann erzählt die Geschichte Jesu unter der Perspektive der Hoffnung angesichts der Bedrohung unserer Tage; der persönliche und politische Kontext ist daher immer gegenwärtig.¹⁴³ Er hält sich nicht nur an authentische Jesus-Worte, sondern an die Erzählungen der Evangelien; er fragt nach den einfachen Formen der Überlieferung zurück und bedient sich aller Wahrnehmungsmöglichkeiten, um diese Formen durch Erzählung zu entfalten. Die Erzählungen sprechen Kinder wie Erwachsene unmittelbar an und vermögen Hoffnung angesichts von Ohnmachtserfahrungen zu

142 Vgl. den überzeugenden Unterrichtsvorschlag von Baldermann, Gottes Reich, 28f. Vgl. für die Sekundarstufe II K. Wegenast, Hoffnung?!, EvErz 36 (1984) 202-219, hier: 210ff. Dort befinden sich auch Hinweise auf ältere religionspädagogische Literatur zu unserem Thema (217).

143 I. Baldermann, Der Himmel ist offen. Jesus aus Nazareth: eine Hoffnung für heute, München/Neukirchen-Vluyn 1991; zur Einführung in unsere Thematik eignen sich die ersten drei Kapitel.

entbinden. Sie entsprechen also der hier verfolgten Intention genau. Bei G.Theißen handelt es sich um historische Jesusforschung in erzählender Form.¹⁴⁴ Er stellt die nach strengen Regeln der historischen Forschung ermittelten Einzel-Worte und Gleichnisse fast unkommentiert in den durch Erzählung entfalteten Kontext der damaligen Zeit. Der Forschungsprozeß wird erzählend wiederholt. Wie die Forschung bleibt auch das »Bild Jesu« strittig. Die Jugendlichen werden also in einen Streit um die Auseinandersetzung Jesu hineingezogen. Wie bei Baldermann steht das Reich Gottes, das aus Hunger, Armut und Unfrieden befreit, im Zentrum. Für unsere Thematik eignen sich die vorzüglichen Kapitel »Menschen an der Grenze« und »Eine Frau protestiert« (in Auswahl) besonders gut. Wir untersuchen die Textgrundlage und gestalten – um die Selbsttätigkeit der Jugendlichen zu fördern – die Erzählung in eine Leseszene oder ein Hörspiel um.

Wir konfrontieren die Einstellung Jesu zur Zukunft mit den eigenen Hoffnungsgeschichten und dichterischen Texten. Wir lernen zu unterscheiden zwischen der Zukunft, für die wir etwas tun müssen, und der Zukunft, die wir nur hoffend erwarten können.

In der Sekundarstufe II kann der Streit um die angemessene Einstellung der Zukunft gegenüber anhand provozierender Texte und mit Hilfe einer *Pro- und Contra-Diskussion* zugespitzt werden.

Verhindert gerade die Verheißung Gottes, an der nach christlichem Verständnis unsere Hoffnung hängt, die notwendige Umkehr? »Wir müssen, theologisch gesprochen, auf diese letzte ... Selbstentäußerung hinaus: auf die Entäußerung von der garantierten Zukunft. Nur wenn wir sie verlieren, werden wir sie gewinnen; nur wenn wir handeln, als gäbe es sie nicht, wird sie uns – vielleicht – zufallen.«¹⁴⁵

Hoffnung läßt sich wie Vertrauen nicht argumentativ einlösen. Sie braucht die Stärkung durch das Fest, die Dramatisierung durch Ausdruckshandlungen wie Tanz, Pantomime, Rollenspiel und sie braucht immer wieder »Verlockungsmodelle« alternativer Lebenspraxis. Sie gedeiht nicht in neuer Gesetzmäßigkeit, sondern in einem Klima, in dem gemeinsam neue Lebensdimensionen gewonnen werden.

Wir feiern daher ein *Hoffnungsfest* mit einem einfachen ökologischen Mahl, singen Hoffnungslieder¹⁴⁶, erzählen entsprechende Geschichten, gestalten Hoffnungsgedichte durch abstrakte Formen und Farben¹⁴⁷ oder stellen Hoffnung in einer Pantomime dar.

144 G. Theißen, Der Schatten des Galiläers, München 1986.

145 C. Amery, Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums, Reinbek 1974, 205.

146 Z.B. »Wir träumen einen Traum« aus: Mein Liederbuch – für heute und morgen (tvd 8100N).

147 Hilde Domin

Nicht müde werden

Nicht müde werden
sondern dem Wunder
leise

wie einem Vogel
die Hand hinhalten.

(in: Drewitz (Hg.), Hoffnungsgeschichten, 164)

Röm 8,38f

Ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben ... weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges ... kann uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus ist, unserem Herrn.

Wir betrachten und fühlen die winzigen Samen eines Baumes und den gewaltigen Baum, der daraus entstanden ist, hören Jesu Gleichnis vom Senfkorn (Mk 4,30-32) und pflanzen gemeinsam einen kleinen »Hoffnungsbaum«. Wir hören den Ausspruch, der Martin Luther zugeschrieben wird: »Wenn ich wüßte, daß morgen die Welt unterginge, würde ich heute noch ein Apfelbäumchen pflanzen«. Wir überlegen, wie Hoimar von Dithfurth das Luther-Wort in Anspruch nimmt¹⁴⁸ und konfrontieren es mit dem Gedicht von Gottfried Benn:

Was meinte Luther mit dem Apfelbaum? (1950)

Mir ist es gleich – auch Untergang ist Traum –
ich stehe hier in meinem Apfelgarten
und kann den Untergang getrost erwarten –
ich bin in Gott, der außerhalb der Welt
noch manchen Trumpf in seinem Skatblatt hält –
wenn morgen früh die Welt zu Bruche geht,
ich bleibe ewig sein und sternestet –

meinte er das, der alte Biedermann
und blickt noch einmal seine Käte an?
und trinkt noch einmal einen Humpen Bier
und schläft, bis es beginnt – frühmorgens vier?
Dann war es wirklich ein sehr großer Mann,
den man auch heute nur bewundern kann.¹⁴⁹

Die Überschrift fordert den Leser heraus, dem Verständnis des Wortes von Luther selbst auf die Spur zu kommen und dem Gedicht gegenüberzustellen. Das Wort vom Apfelbaum kann wörtlich, übertragen (der Mensch ist wie ein Baum) oder als ein Hoffnungsbild verstanden werden.¹⁵⁰

Die anhand des Traumes Jesu vom Reich Gottes herausgearbeitete Differenz im Verhältnis zur Zukunft hat zugleich Bedeutung für das Bildungs- und Erziehungsverständnis. Zur Zukunftsfähigkeit des Menschen gehören nicht nur das notwendige Wissen um Fakten und die Einsicht in den

148 H.v. Dithfurth, So laßt uns denn ein Apfelbäumchen pflanzen. Es ist soweit, Hamburg/Zürich 1985, 7: »Die Hoffnung, daß wir noch einmal, und sei es um Haaresbreite, davonkommen könnten, muß als kühn bezeichnet werden. Wer sich die Mühe macht, die überall erkennbaren Symptome der beginnenden Katastrophe zur Kenntnis zu nehmen, kann sich der Einsicht nicht verschließen, daß die Chancen unseres Geschlechts, die nächsten beiden Generationen heil zu überstehen, verzweifelt klein sind«.

149 G. Benn, Gedichte in der Fassung der Erstdrucke, Frankfurt/M. 1982, 376.

150 Zum Kreuzesbaum als Hoffnungssymbol vgl. die Unterrichtsversuche in P. Biehl unter Mitarb. v. U. Hinze u.a., Symbole geben zu lernen II, Neukirchen-Vluyn 1993, 188f, 191ff.

Verantwortungszusammenhang der Generationen¹⁵¹, sondern ursprünglich noch Befreiungserfahrungen in der Gegenwart und die Erneuerung der Einbildungskraft, die von der transformatorischen Kraft religiöser Rede lebt. Sie wendet sich nicht in erster Linie mit Appellen an unseren Willen, sondern setzt uns Bilder unserer Befreiung und einer wünschbaren Zukunft vor.

Abstract

Starting from the recent question for a specific educational utopia, by means of three exemplarily selected approaches of eschatology (Bultmann, Moltmann, Pannenberg), it is discussed how in each case the categoria »Novum« is defined and how, faced with the experience of powerlessness, the New can arise. From a theological view the experience of the New is joined to the *promise* which mediates the future of God's kingdom (adventus) with the future-orientated experience of the present (futurum). From the perspective of religious education the young people's orientations with regard to the future as established by empirical research are considered. The results indicate an interest in specific topics of future eschatology (death, future of the earth). In learning processes the experience of powerlessness and apathy can be overcome by the transforming energy of poetical and religious language, and new horizons can be opened. This educational utopia can be realized step by step in adopting, interrupting and surpassing the everyday experience of young people.

151 Das Reich Gottes zielt auf eine universale Gemeinschaft aller Menschen in Beziehung zu Gott, in der alle Unterschiede zwischen Rassen, Völkern und Klassen überwunden sind. In dieser eschatologischen Perspektive rückt die Menschheit heute zu einer »universalen Verantwortungsgemeinschaft« (Huber/Tödt) zusammen.