

Karl Ernst Nipkow

Postmoderne Fluchten – Glaube zwischen Fundamentalismus und Relativismus

Ein Gespräch mit Hartmut von Hentig

Rezension von H. v. Hentig: Glaube. Fluchten aus der Aufklärung, Düsseldorf 1992, 142 S.

Ein Buch, das einen förmlich von vorn anspringt und in jeder Hinsicht Fluchten verbietet, das ist Hartmut von Hentigs großer Essay über den Glauben, über das, was ihn verhindert oder verfälscht, die »Fluchten aus der Aufklärung«, und was ihn auf seinem Weg der Wahrhaftigkeit bedingt, der für den »erwachsenen Menschen ... heute über die Aufklärung führt« (36). Der Essay ist mehreres in einem: provozierend, weil er schonungslos brandmarkt, konstruktiv, weil er neben die Kritik die Position stellt, bekenntnisthaft-persönlich ohne fromme Penetranz, man kann bei allem frei durchatmen. Glaube ist nämlich im Zeichen eines freien Christentums angesagt in diesem sehr protestantischen Buch eines »Christen« (132f), der sich zugleich als »einen Aufklärer, Pädagogen und verantwortlichen Bürger in einer Demokratie« bezeichnet (12). Werden damit bezeichneten Zusammenhang angesichts früherer Veröffentlichungen vergegenwärtigt, erhält einen ersten Zugang und versteht, was von Hentig erschrecken muß; es rührt an das Grundinteresse seines Lebens und Schaffens.

I

1960 gibt unser Autor zwei amerikanische Bildungsdokumente in eigener Übersetzung heraus, den Rockefeller- und den Conant-Report; es war wohl das erste Mal, daß ich auf seinen Namen stieß. Die beiden Berichte verbinden, zusammengenommen, zwei Prinzipien miteinander, die »Würde des Einzelnen« und die ihn »bewegenden und verpflichtenden Ideale«.

Das erste umschließt als subjektiv zumutbaren und beanspruchbaren Kern »Selbstbestimmung«, das Leitwort der Untersuchung über »Bedingungen der Gesamtschule in der Industriegesellschaft« in »Systemzwang und Selbstbestimmung« (1968). Das zweite zielt auf Demokratie als Lebensform, und sie ist nur durch die Bereitschaft und Fähigkeit zur »Verständigung« einzulösen, die Leitkategorie der wissenschaftskritischen Hauptschrift »Magier oder Magister?« (1972). In einer Demokratie, einer freien, offenen und gerade darum zugleich auf Verständigung angewiesenen Gesellschaft ist es keinem gesellschaftlichen Subsystem erlaubt, sich zu isolieren und so den öffentlichen »Verständigungsprozeß« zu behindern, anstatt »zuerst und zumeist auf die Förderung der öffentlichen, durch Selbstkritik gesicherten Rationalität zu achten und auf deren Funktion für ein leidlich freies Gemeinwesen...« (1972, 11).

Unsere jüngste Schrift wendet das Grundmodell mit seinen beiden Leitprinzipien auf Religion und Kirche an. Freiheit und Verständigung finden in unserer Zeit nicht mehr zusammen, zumal nicht im religiösen Bereich. »Nichts verstört mich ... mehr als die Wahrnehmung, wieviele Menschen sich der Verständigung verweigern, der Verständigung über die Voraussetzungen der Gemeinsamkeit unseres Lebens. Sie haben sich die Meinungsfreiheit wie einen Kettenpanzer angelegt; der erklärte Pluralismus unserer Zivilisation scheint sie der Rechenschaft für ihre Lebensweise zu entheben...« (12). Die Spitze der Kritik trifft einen indeterministischen Begriff von Freiheit, der als Wahlfreiheit lediglich formal gefaßt ist und hinsichtlich seiner Inhalte beliebig wird. Solche Menschen »verkennen, wie wenig beliebig ihre Freiheit in der einen, zusammengewachsenen, humanisierten Welt ist«, wenn sie jeden für sich wählen und leben lassen wollen nach dem Motto »wir kommen um so besser miteinander aus, je gleich-gültiger es ist« (13). Verurteilt wird der Geist der »Postmoderne« (10), der die Verschiedenartigkeit als solche zur Norm erhebt: »So wie es ist, so soll es auch sein« (ebd.). Jetzt triumphiert »selbstbewußt die Kontingenz, die Willkür, die Widersprüchlichkeit, die Individualität, die Privatheit menschlicher Existenz« (ebd.). Man kümmert sich nicht um die verständige und verständliche Rechenschaftsabgabe, das »*logon didonai*« (15), das allein eine »gemeinsame Welt« der »Wachenden« (Heraklit) fördern kann, und genau »*darum* erschreckt mich der Rückzug so vieler, vor allem junger Menschen in die Gehege der Innerlichkeit, ins Herz der Finsternis, in die Verweigerung, Rechenschaft zu geben« (ebd.).

Mit den letzten Metaphern ist das engere Thema erreicht, die postmodernen religiösen »Fluchten« aus selbstbestimmter und gemeinsamer Verantwortung. Schon das erste Kapitel zählt die verschiedenen Fluchten auf: »in das Disney-Land ›New Age‹ ..., auf die Spielwiesen der postmodernen Ästhetik, Ethik, Epistemik; in die Freiheit durch Individuation; in die bergenden Höhlen des Okkultismus; ins Sektierertum; in den Fundamentalismus; in den politischen Radikalismus.« »Rechtgläubigkeit, Erwähltheit« und alle anderen Phänomene »gedeihen auf der Verachtung, die der ›Zeitgeist‹ für die Verständigung-mit-Hilfe-des-Verstandes hegt« (16). Das Ergebnis: Entweder verfällt man »dem Sog der Seelenlehren, dem Glück des Fundamentalen, der unbefragbaren Heilsgewißheit – oder der zynischen Gleichgültigkeit« (20). Glaube ist – mit Recht – zwischen beidem, zwischen Fundamentalismus und Relativismus hindurch auszuspähen, als etwas, was persönlich unbedingt gilt und zugleich öffentlich vermittelbar bleiben sollte; denn: »In unserer Welt ist Religion nicht Privatsache; es geht die Gemeinschaft sehr wohl an, ob da etwas ist, was Verständigung verhindert oder für überflüssig erklärt oder ihr den richtigen Erkenntnisgrund anweist ...« (24).

Das Problem ist mit dem ersten Kapitel exponiert, und auch das Ergebnis des zweiten haben wir bereits vorweggenommen: Aufklärung und Glau-

be müssen und dürfen sich nicht prinzipiell widersprechen. Dies gilt freilich nur unter zwei Bedingungen, nämlich »einer Klärung auf *beiden* Seiten« (35). Aufklärung bestimmt von Hentig als »die ständige Prüfung des Denkens durch das Denken«, um so auch die »Grenzen der verstandesmäßigen Erklärung auszumachen« (ebd.). Eine analoge Selbstklärung nun ist als komplementäre Bedingung auch von den Glaubenden zu erwarten, just sie aber fehlt – nach Meinung von Hentigs.

Nachdem im zweiten Kapitel die Begriffe »Glaube« und »glauben« sprachgeschichtlich und umgangssprachlich aufgeheilt worden sind mit dem Ergebnis: Glaube ist »gewagte Wahrheit«, »subjektive Gewißheit« (26) und »Einstand durch Handeln« (27), nachdem ferner anschließend geschichtliche Erinnerungen und eigene Beobachtungen dem Phänomen der »Glaubenserfahrung« gegolten haben (29ff), endet das Kapitel mit einer »Überzeugung«, der für alles Weitere eine Schlüsselfunktion zukommt. Das Gewicht der Aussage wird durch den persönlichen Hinweis hervorgehoben, daß »monatelanges Nachdenken« hinter ihr stehe: »Die Frage, was auf der Seite des Glaubens dem Gebot der Gemeinverständlichkeit am hartnäckigsten widersteht, endet vorläufig in der Überzeugung: Es ist die Berufung des Glaubens auf eine besondere Glaubenserfahrung. Diese erscheint als etwas Hermetisches, Nichtvermittelbares. Das müßte so nicht sein« (36) – in der Tat nicht!

»Hermetisch« verweist auf das, was am Glauben der notwendigen Verständigung diametral widerspricht. Entspricht aber dies Moment nicht dem Glauben als »subjektiver Gewißheit« (s.o.), könnten Leser zurückfragen, und damit dem anderen leitenden Prinzip von Hentigs neben dem der Verständigung, das ihm genauso wichtig ist? Der Essay ist von der Berufung auf die individuelle Person durchzogen, auch gerade auf seine eigene (134, 138 u.a.). »Mein Glaube hängt von mir ab« (139), so auch ganz am Schluß.

Der Anfang des nächsten, dritten Kapitels macht ebenfalls die Subjektivität des Glaubens stark. Schleiermacher und Rousseau werden als Kronzeugen dafür angeführt, daß Glaube mit dem ersten »*Offenheit und Freiheit*« verlange, mit dem zweiten »*Selbstprüfung und Wahrhaftigkeit*« (52). Für Schleiermacher werden die Begriffe »Glaube«, »unmittelbares religiöses Selbstbewußtsein« und »Erfahrung« bekanntlich zu Synonyma, woran ich erinnern darf. Was also trennt von Hentigs Beanspruchung von Subjektivität von jener religiösen Subjektivität, die er verwirft?

Der Unterschied in der Auffassung des Subjektivitätsverständnisses wird in den Ausführungen durchaus deutlich, aber nicht scharf genug begrifflich expliziert. Ähnliches gilt für die innere begriffliche Differenzierung des Rationalitätsverständnisses. Was zurückgewiesen wird, ist die Verwendung des Begriffs der Glaubenserfahrung als Terminus für eine »besondere« Erfahrung (36), nämlich durch »Offenbarung«: »Es ist uns geoffenbart, und es ist erfahrbar – jedem, der die falsche Selbstherrlichkeit des menschlichen Verstandes aufgibt« (34). Diese hermetische Selbstbeschreibung wird angeprangert, weil sie andere ausschließt und sich selbst der Überprüfung entzieht. An einer Stelle fällt das Wort von den

»Weltanschauungs-Autisten« (36). Dem Wort »Autist« korrespondieren im gleichen Bedeutungsgefälle die negativ gebrauchten Begriffe »Individualität« (19, schade!) und »Privatheit« menschlicher Existenz (ebd.) sowie Freiheit durch »Individuation« (16).

Diese unsystematisch verwendeten Bezeichnungen sollen ein Ich umschreiben, das sich nicht mehr allgemein verständlich machen kann und will und noch dazu von anderen die gleiche Unterwerfung verlangt. So stehen sich mithin gegenüber: das nur scheinbar freie glaubende Subjekt, das sich tatsächlich aber in der geschlossenen Gemeinschaft selbst preisgegeben hat, und das glaubende Subjekt, das immer wieder sich selbst und jeden religiösen Anspruch von außen prüft – der Standpunkt von Hentigs, der auch seine generelle Distanz zur Kirche als Institution verständlich macht. Kurz: Es geht ihm – protestantisch – um eine radikale Selbständigkeit im Glauben.

Wenn von Hentig ebenso unsystematisch von »ratio«, »Rationalität«, »rationalistisch«, »Vernunft«, »Verstand« spricht, gilt eine ähnliche Unterscheidung. Im ersten Falle hat sich das religiöse Subjekt einer letztlich nur intern gültigen Logik dogmatischer oder sektiererischer religiöser Argumentation und Sprache überantwortet. Im zweiten Falle ist es auf eine uneingeschränkte Kommunikation aus, die allerseits »Erkennbarkeit«, »Stimmigkeit« und »Beweis« (im Sinne von Begründungen) in der religiösen Rechenschaftsabgabe voraussetzt (36f). Das zweite Kapitel schließt mit dem Satz: »Erkennbarkeit, Stimmigkeit, Beweis kann der gering achten, der dem Herrn selber begegnet ist« (37).

Bis zum Ende dieses Kapitels gewinnt der Leser den Eindruck, daß für von Hentig der Hauptgegner die irrationale New-Age-Religiosität in ihren Spielarten ist: »die Anfälligkeit auch der Institution Kirche für verschwommene Ganzheitlichkeit, für »Glauben durch die Sinne«, für die Selbstvergessenheit im Bad der Gemeinschaft« wird nur beiläufig erwähnt (33). Im dritten Kapitel und massiv im vierten steigern sich die Ausführungen zu einer umfassenden Auseinandersetzung mit »der« Kirche, ihrer Theologie, ihrer Verkündigungspraxis und auch ihrer Religionspädagogik.

Das dritte Kapitel ist mit »Natürliche oder geschichtliche Offenbarung?« überschrieben. Es setzt mit Schleiermacher und Rousseau ein als schon erwähnte Spiegelung des eigenen erkenntniskritischen neuzeitlichen Standpunkts, blickt dann auf Augustin zurück, wegen der »Wahrnehmung des eigenen Scheiterns« und der »Demut des Verstandes« (53, im Original kursiv), um nach dem Religionsphilosophen Rudolf Otto auch anhand eines modernen Theologen, Gerhard Ebeling, die Ausgangsfrage des Kapitels – die leitende Frage schlechthin – zu prüfen: Wie gelingt es heute, »die Glaubenserfahrung in die Allgemeinheit einzuholen?« (38). Die mißtrauische Beurteilung bereitet die spätere Gesamtkritik vor. Jeder zitierten Aussage Ebelings folgt von Hentigs Vermutung auf dem Fuße, ob nicht ein Satz wie »Der einzige Beweis des Glaubens ist der Glaube selbst« »nun leider doch wieder eine hermetische Sache daraus macht«, eine sich abschließende Offenbarung (58).

Zusammengefaßt: Von Hentig will die Zirkelstruktur theologischer Rede aufbrechen. In der zur Zeit vor allem in den USA ausgetragenen großen Diskussion zwischen den zwei Lagern einerseits der neoaristote-

lisch-partikularisierend argumentierenden Verteidiger des Rückbezugs von Erkenntnis, Ethik und Religion auf partikulare Lebensformen und Sprachspiele und andererseits der Verteidiger einer universalistisch beanspruchten Vernunft mit dem Interesse an breitester Verständigung, ethisch wie religiös in der ›Einen Welt‹, steht von Hentig klar auf der zweiten Seite. Was wirft er der Kirche vor, wie sieht er sie? Warum kommt sie ins Spiel bei der Analyse der postmodernen Religiosität?

»Der Rückfall in die Esoterik könnte eine Folge metaphysischer Auszehrung sein« (21), und eben diese sei der Kirche anzulasten. In der durch die Kirche verursachten »spirituellen Krise« (105) gedeihe vermutlich – »möglicherweise die Hauptquelle« – die irrationale religiöse Geisterwelt (ebd.). Zunächst der Rundumeindruck:

»Die Konzentration von Religion auf den Gottesdienst am Sonntag oder an einigen hohen kirchlichen Feiertagen, auf Religionsunterricht und Konfirmation, auf Taufe, Hochzeiten, Beerdigungen – verwaltet und dargestellt durch eine bestimmte Menschengruppe – ist vielleicht selber schon die Folge einer falschen Auffassung von ihr; vor allem aber hat sie falsche Folgen: Religion wird zum Ausnahmeereignis und dadurch einerseits mit gesteigerten Erwartungen aufgesucht, andererseits zu allerlei Pomp verführt. Sie ist in einem Zustand dauernder Aufgeblätheit, nicht nur wo sie im Ornat einherschreitet, sondern auch da, wo sie ins Leben herabsteigt. Was immer die Entzauberung der Welt verschuldet hat, die spirituelle Entkräftung des Glaubens, die Emaskulierung (! Vf.) des Geistes ist in erster Linie denen anzulasten, die ihn hauptberuflich verbreiten« (80), also wohl der Pfarrerschaft, Religionslehrerschaft, Theologenschaft, der kirchlichen Mitarbeiterschaft im weitesten Sinne des Wortes.

Die sofort folgende spezielle Auseinandersetzung behandelt nacheinander, »was die Annahme des Glaubens erschwert«; es sind sechs Momente:

die »sich verselbständigende Glaubenssprache«, die »Aufstellung von reinen Lehren«, »Moralisierung«, »eine angestrengte Theologisierung des Glaubens«, »munteres *soul engineering*«, »apokalyptische, rationalistische, simplistische Ersatzreligionen« (81).

Eigens abgehoben, faßt von Hentig siebte jene »Glaubenszumutungen« ins Auge, die dem modernen, religiös fragenden Menschen von heute besonders zu schaffen machen:

»erstens Vorstellungen: die Auferstehung des Fleisches, die Unsterblichkeit der Seele, das ewige Leben, die Trinität, Christus – Gottes Sohn, sein Kreuzestod zur Sühnung unserer Schuld, ›dies ist mein Leib, dies ist mein Blut‹; und zweitens Institutionen: die Kirche selbst, die sich in alles einmischende, rechthabende, urteilende, verurteilende Stellvertreterin Gottes, die Sakramente (vor allem die Kindstaufe), das Priestertum« (104, s.auch 38f).

II

Ich habe das Buch Hartmut von Hentigs nicht nur ›mit großem Interesse‹ gelesen; das ist leider die übliche Allerweltsfloskel bei der wechselsei-

tigen Kenntnisnahme von Veröffentlichungen geworden, sondern ich stimme gerade als Theologe, als Religionspädagoge und auch als Pädagoge und Bürger der Grundthese des Buches nachdrücklich zu; sie ist auch meine eigene. Es ist der Zusammenhang von »Bildung – Glaube – Aufklärung«. Ich kann dies vertreten, ohne mich verbiegen zu müssen, auf der Grundlage der Reformation und ihrer Weiterentwicklung durch die Aufklärung hindurch, mit derselben Anlehnung an Schleiermachers Bündnis von Freiheit, Glaube und Reflexion, mit derselben Bejahung der Wahrhaftigkeit in der Prüfung des eigenen, persönlich begehbaren religiösen Wegs bei Rousseau und nicht zuletzt im Wissen um die Anfechtungen des Glaubens durch das Leben und durch das Denken, wofür bei von Hentig der Name Augustins steht. Überhaupt hat mir nichts stärker das »Ja, so sollte es sein« über die Lippen gebracht (auch weil es mit den Befunden über die nicht nur gleichgültigen, sondern oft auch verzweifelt-erwartungsvollen Jugendlichen übereinstimmt) wie das, was unter den Rubriken vorgetragen wird: »Zweifel« haben dürfen, die »Schwierigkeiten« des Glaubens ernst nehmen, eine »gemeinsame Sprache« finden und auf »Verständigung« setzen an den Grenzen des Verstehens und der Toleranz. Um so schwerer fällt es mir darum auch, umstandslos in der gleichen Weise bereits den Beschreibungen, nicht nur den Angriffen zu folgen, in die unterschiedslos das Ganze der Kirche und ihrer Mitarbeiterschaft eingeschlossen wird.

Welche Kirche meint von Hentig, wenn er von ihr als der »Stellvertreterin Gottes« mit einem »Priestertum« spricht? Die evangelische Kirche erkennt weder das eine noch das andere an; an diesem Kirchenverständnis hat sie gerade ihren eigenen Weg erstritten.

Welche Theologie meint von Hentig? Mit ihm zusammen ist vielmehr festzustellen: Wo evangelische Theologie »durch die Aufstellung von reinen Lehren« (81) sich zu erkennen geben möchte, verkennt sie ihre Aufgabe gröblich. Dasselbe gilt für eine »dogmatische Bestreitung des Agnostizismus, des Rationalismus, der wissenschaftlichen Erkenntnisse« (105). Hentig argumentiert auf viele Seiten hin als ein protestantischer Christ und wiederholt besonders hinsichtlich der mit Recht für sehr schwierig vorgeführten theologischen »Vorstellungen« ganze Epochen der evangelischen Theologiegeschichte, spätestens seit J. S. Semler und F. Schleiermacher, die bereits zwischen »Glaube« und geschichtlich bedingten »Glaubensvorstellungen« unterschieden und die Notwendigkeit ihrer »Übersetzung« zum Programm gemacht haben. Was von Hentig mehrfach zur Aufgabe der »Übersetzung« sagt (104), ist in der Epoche der liberalen Theologie zu Anfang und in der hermeneutischen Theologie in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts zur permanenten Aufgabe geworden, die selbstverständlich neben Gelungenem auch Mißlungenes stets mit eingeschlossen hat.

Um den wahren Grund der »spirituellen Krise« (105) zu erreichen, muß man jedoch noch über das Sprach- und Übersetzungsproblem hin-

ausgehen. Das Glauben-Können ist in der Sache schwer geworden, wegen der Gottesfinsternis angesichts der unsäglichen, unverständlichen Leiden unserer Zeit. Genau um diesen Punkt kreist auch Hentigs Nachdenken, bewegt sich seine eigene, unsere gemeinsame Not. Um hier redlich weiterzukommen, nutzt ein postmodern aufgeputztes Methodenrepertoire in der Tat nichts. Allerdings greift auch eine Pauschalanklage der Kirche und ihrer Mitarbeiterschaft fehl, weil sie impliziert, daß, wenn alle es nur anders und besser machen würden, jene Grundsituation gelöst werden könnte. Darum markiert auch der nächste Punkt eine falsche Front.

Was versteht unser Autor unter »Offenbarung«, wenn er sie als »besondere«, unzugängliche Erfahrung den zugänglichen, mitteilbaren Erfahrungen gegenüberstellt?

Nur angedeutet sei, daß neuere Theologen »Offenbarung« als »Erschließungserfahrung« fassen (I.T. Ramsey, E. Herms), die in verstehbaren Kategorien beschreibbar ist und um der Kommunikation des Evangeliums willen verständlich beschrieben werden muß. Die Verge-wisserung der Glaubenswahrheit vollzieht sich für den einzelnen auf derselben Ebene, die von Hentig einnimmt, die der Erfahrungen unseres Lebens. Glaube ist »eine Erfahrung, die wir mit der Erfahrung machen«. Sie ist insofern zwar eine »neue Erfahrung«, die die scheinbaren Evidenzen unseres Alltags erschüttern kann (E. Jüngel), die aber darum nicht irrational und inkommunikabel wird.

Die Rückfragen und Differenzierungen wollen klären, nicht beschönigen; denn: Von Hentigs Text entlarvt – gerade auf dem Boden der erkannten Gemeinsamkeiten, zu denen auch gehört, daß sich unser Autor innerhalb der Geschichte des Christentums, besonders des Protestantismus, befindet, nicht außerhalb –, daß theoretische theologische Intentionen nicht genügen, schon gar nicht zur Selbstrechtfertigung, wenn die Praxis der Kirche das Selbstverständnis von Kirche und Theologie verdunkelt, verzerrt oder geradezu verfälscht.

Das Kapitel 4 zur Frage »Ist Glaube lehrbar?« enthält als das ausführlichste auch eine Auseinandersetzung mit der Religionspädagogik, die nach von Hentig auf den Zug der postmodernen Kreativitätsübungen und Ganzheitssehnsüchte aufgesprungen ist (98ff). Solche Entwicklungen müssen in der Tat diskutiert und gegebenenfalls kritisiert werden, gar kein Zweifel.

Hentig brandmarkt sodann mit Recht eine moralisierende kirchliche Verkündigung und Pädagogik, muß sich aber zurückfragen lassen, wo für ihn die Auseinandersetzung mit ethischen und politischen Fragen zulässig ist und wo nicht. Die Kirchen werden wegen ihrer mutigeren und vernünftigeren Positionen im Vergleich zum Staat gelobt, z.B. zum »konziliaren Prozeß« (101). Aber sind demgegenüber »Männerprobleme, Frauenprobleme, Altenprobleme, Generationenprobleme, Beziehungsprobleme, Selbstfindungsprobleme«, über die als »wahre Füllhörner« auf Akademietagungen Häme gegossen wird (98), generell minder wichtig?

Betroffen macht mich die Enttäuschung von Hentigs über den Auftakt der Synodalveröffentlichung der EKD-Synode von 1988 über »Glauben heute. Christ werden – Christ bleiben« (86ff). Ich habe an der Schrift mitgearbeitet. Angeprangert wird der indikativische Stil, der idealisierend feststellt, was Christen sind. Hermetik hat in der Tat sehr viel mit Sprache zu tun. Ich weiß noch, wie die indikativische, »definitorische« Redeweise begründet wurde. Sie sollte in einfachen, sicheren Sätzen der gemeinsamen Vergewisserung dienen.

Ich habe an einem anderen Ort, im Kapitel über Jugendliche in Kirche und Gesellschaft, zwei Grundformen kirchlicher Jugendarbeit und religionspädagogischen Handelns dargestellt (in: *Bildung als Lebensbegleitung und Erneuerung*, 1990). Einerseits behält eine »Hermeneutik des schon gegebenen Einverständnisses im Glauben« mit einer »Didaktik des Einübens, Einstimmens und Mitvollzugs« ihr Recht, sonst würde man ein Grundbedürfnis gläubiger Menschen in allen Religionen verkennen. Wenn aber die Kirchen nicht Sekten werden sollen, brauchen sie noch etwas anderes, eine »Hermeneutik des nicht vorhandenen und erst zu suchenden Einverständnisses« mit einer »Didaktik der offenen Suche und kritischen Auseinandersetzung«: prüfenden Diskurs im Dialog mit konkurrierenden Denkmodellen statt wechselseitiger assertorischer Vergewisserung. Diese Hermeneutik und Didaktik entspricht einem Typus von Theologie, der sich in Sprach- und Denkstil anders als die von Hentig vor Augen stehende Dogmatik und Systematische Theologie (K. Barth und F. Gogarten sind darum hierfür nicht mehr repräsentativ, 93ff) der zeitgenössischen Sprachanalytik, Evolutionstheorie, Naturphilosophie und Ethik ausführlich aussetzt.

Von Hentig wählt sich als seine religionspädagogischen Beispiele solche aus, die zum ersten Grundtypus gehören. Sein Hauptbeispiel ist der Jugendkatechismus »Durchblicken« von F. Gutsche und H.B. Kaufmann (1988, bei von Hentig 70-76). Er dient als Grundlage der Detailkritik an einer vereinfachenden, »unangefochten« frommen Anweisungsliteratur (70). Man könnte manches zum Detail erwidern. Ist ein Satz wie »Indem sich Christen um Sterbende kümmern, setzen sie Zeichen dafür, daß alles Leben von Gott kommt« (mit dem Hinweis auf den motivierenden »Glauben an den Auferstandenen«), ein brauchbarer Beleg für anstößige »Suggestionen/Beschwörungen« (71)? Das gibt es doch, und nicht nur in der Diakonie. Im Prinzip aber ist etwas Anstößiges völlig richtig gesehen, die Gefahr, daß man im Sprechen, Denken und Verhalten in der Gruppe der religiös Gleichgestimmten und -gesinnten bleibt.

Die beiden Hermeneutiken gehen zusammen mit den Situationen immer wieder ineinander über. Dies geschieht dann, wenn im ersten Falle der Gläubige durch biographische Erschütterungen aus dem Einverständnis herausfällt, während im zweiten Falle trotz solcher Belastungen plötzlich das Schreckliche doch ausgehalten werden kann. Dies kann passieren, wenn die »zweite Ungeheuerlichkeit«, die neben der der »Schöpfung« für von Hentig persönlich »das eigentliche Wunder« in seiner »Lebens-Erfahrung« ausmacht, »Glauben« schafft: »die Person und das Leben Jesu« (135). Unbeantwortbare Fragen werden unerwartet ertragbar. So ist denn Glaube hier und dort, immer wieder im Wechsel zwischen Zuversicht und Anfechtung. Beide Hermeneutiken und Didaktiken sind ineinander verflochten; Zweifel und Unglaube bleiben des Glaubens Weggenossen.

Ich nehme an, hoffe es zumindest, daß die Mehrheit in der Religionslehrerschaft über Glaube und Unglaube nicht methodisch durch »soul engineering« verfügen, den Glauben

machen will. Davon, daß durch den Religionsunterricht Religion zum »Ausnahmeereignis« wird (80), kann ebenfalls keine Rede sein. »Gesteigerten Erwartungen« (ebd.) ist nachdrücklich mit von Hentig entgegenzutreten. Für den katholischen Synodenbeschluß von 1974 ist es bereits »ein Gewinn, wenn die Schüler beim Verlassen der Schule Religion und Glaube zumindest nicht für überflüssig oder unsinnig halten«.

Die religionspädagogischen Grundsätze von Hentigs kann ich uneingeschränkt teilen; neu sind sie nicht. Sie werden »Mathetik« genannt, um das »Lernen« zu betonen (106); sie seien keine »Didaktik«, die auf das »Lehren« aus sei, wenngleich die erste die zweite dann auch wieder im Sinne einer »gute(n)« Didaktik einschließe (107). Genau die Absicht, entdeckendes und selbständiges Lernen zu ermöglichen, statt von oben zu belehren, steht hinter den Bemühungen der nahezu gesamten evangelischen und katholischen Religionsdidaktik der Gegenwart.

Im einzelnen sind von Hentigs Grundsätze vor allem Beiträge zur Elementarisierungsdiskussion: viel vom Glauben »erzählen lassen«, auf den Glauben hören, »der schon ›da ist‹« (108); wo »Glaubenslosigkeit« ist, »Anlässe, Gelegenheiten, Herausforderungen« zum eigenen Aufmerken geben; geduldig sein, nichts überstülpen. Das Reden über den eigenen Glauben »dem Einwand, dem Unverständnis und auch dem Unwillen des Ungläubigen« aussetzen. Ich unterstreiche besonders die elementarisierende Konzentration auf die wenigen »großen, von der Wissenschaft und dem öffentlichen Diskurs nicht zu beantwortenden Fragen«, die nach Anfang und Ende, Tod, Leiden, Schuld (109ff). Sie bewegen sich rund um die Frage nach Gott als der für manche immer noch großen Vermutung, wie Untersuchungen belegen.

Was ist abschließend zu dem organisatorischen Vorschlag von Hentigs zu sagen: »Biblische Geschichte« für Acht- und Neunjährige auf freiwilliger Basis ohne Bindung an die Kirchen, Religionsunterricht in Form von »freiwillige(n) Arbeitsgemeinschaften« in der »Mittelstufe«, »Wahlkurse zur Religionswissenschaft, Religionsphilosophie und Kirchengeschichte« in der Oberstufe (115)? Er widerspricht klaren Positionen von Hentigs an anderen Stellen, z.B. daß Religion »Teil unserer Kultur« sei, die man ohne sie nicht versteht, und daß die »allgemeine Bildung auch eines Atheisten in unserer Welt ... nicht ›allgemein‹ sein (kann), wenn sie die Religion ausspart« (113). In freiwilligen Arbeitsgemeinschaften statt ordentlichen Lehrfächern wird sich Religion als Moment der allgemeinen Bildung ›verlaufen‹. Ganz im Gegenteil brauchen wir einen eigenständigen Wahlpflichtbereich mit der Fächergruppe des evangelischen und katholischen Religionsunterrichts, des Ethik- bzw. Philosophieunterrichts und eines künftigen Islamunterrichts, mit Durchlässigkeit und Kooperation und sehr viel mehr ökumenischem und interreligiösem Lernen.

Der Essay Hartmut von Hentigs steht und fällt nicht mit diesem Vorschlag, dessen Verwirklichung übrigens seinerseits so etwas wie ein »Ausnahmeereignis« voraussetzen würde: die Person unseres Autors in

seiner unbequem-erfrischenden, freimütig-freiheitlichen Wahrhaftigkeit, für die ich ihm am meisten danke.

Dr. Dr. *Karl Ernst Nipkow* ist Professor für Praktische Theologie (Religionspädagogik) und Allgemeine Pädagogik an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen.