



N12<525015620 021



UBTÜBINGEN



Gott im Religionsunterricht

NEUKIRCHENER

Jahrbuch der Religionspädagogik (JRP)
Band 25 (2009)

Herausgegeben von Rudolf Engler,
Helga Kohler-Spiegel, Norbert Meis,
Falkert Rickers und Friedrich Schweitzer

Neukirchener

Gott im Religionsunterricht

Jahrbuch der Religionspädagogik (JRP)
Band 25 (2009)

Herausgegeben von Rudolf Englert,
Helga Kohler-Spiegel, Norbert Mette,
Folkert Rickers und Friedrich Schweitzer

Neukirchener



© 2009

Neukirchener Verlag

Neukirchener Verlagsgesellschaft mbH, Neukirchen-Vluyn

Alle Rechte vorbehalten

Umschlaggestaltung: Hartmut Namislow / Andreas Sonnhüter, Düsseldorf

Umschlagabbildungen: © istockphoto

Druckvorlage: Andrea Siebert

Gesamtherstellung: Hubert & Co., Göttingen

Printed in Germany

ISBN 978-3-7887-2387-3

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Mit diesem Band des Jahrbuches der Religionspädagogik scheidet Folkert Rickers aus dem Herausgeberkreis aus. Folkert Rickers hat diesem Kreis von Beginn des Jahrbuches an nunmehr 25 Jahre lang angehört. Ihm ist es wesentlich zu verdanken, dass dieses Jahrbuch überhaupt auf den Weg gebracht worden ist. Für dieses langjährige Engagement danken ihm die verbleibenden Herausgeber und der Verlag ganz herzlich.



2A 6517-25

Inhalt

1	Zugänge	
1.1	Norbert Mette »Gottesverdunstung« – eine religionspädagogische Zeitdiagnose	9
1.2	Anton A. Bucher Doch mehr als ein Mensch? Die Entwicklung der Gotteskonzepte bei Kindern	24
1.3	Eberhard Tiefensee Die Gottesfrage in einem religiös indifferenten Umfeld	38
2	Reflexionen und Klärungsversuche	
2.1	Ansgar Moenikes Monotheismus – Quelle der Intoleranz? Das Alte Testament als Ausgangspunkt	49
2.2	Henrik Simojoki Ist die Theodizeefrage heute noch eine „Einbruchsstelle“ für den Verlust des Gottesglaubens im Jugendalter?	63
2.3	Christina Leisering Die Göttin – noch interessant? Geschlecht und Gottesbild im Religionsunterricht	73
2.4	Ulrich Lüke Gott – nur ein Hirngespinnst?	82
2.5	Edna Brocke / Hans Zirker / Lamya Kaddor Kann man zu einem »Gott der abrahamitischen Religionen« beten?	91
2.6	Hans-Joachim Sander Der öffentliche Gott – eine prekäre Macht jenseits von Existenz und Sicherheit	106
2.7	Folkert Rickers Gott oder Mammon	121

3 Didaktische Konkretionen

- 3.1 *Gerhard Büttner und Katharina Kammeyer*
 Gott – der Vater Jesu Christi
 Kindertheologische Zugänge zum christlichen Gottesbild 137
- 3.2 *Barbara Brüning*
 Das Gottesbild im Ethik- und Philosophieunterricht 149
- 3.3 *Beate Kowalski*
 Das Gottesbild in den Gleichnissen Jesu 158
- 3.4 *Michael Fricke*
 Die ›dunklen Seiten‹ Gottes –
 eine religionspädagogische Herausforderung 172
- 3.5 *Ulrike Baumann*
 Schwierigkeiten mit Gott als Person
 Didaktische Überlegungen zum Gottesglauben Jugendlicher 184
- 3.6 *Helga Kohler-Spiegel*
 In der Vielfalt nach Gott fragen
 Interreligiöses Lernen im Blick auf die Gottesfrage 194
- 3.7 *Claudia Gärtner*
 Gott in moderner und zeitgenössischer Kunst
 Kunstwissenschaftliche und soziologische Betrachtungen
 im religionspädagogischen Kontext 206
- 3.8 *Georg Langenhorst*
 Gott in der Literatur unserer Zeit
 Aufbrüche jenseits von Gotteskritik und Gottesverdunstung 218
- 3.9 *Arthur Thömmes*
 Gott in der populären Musik
 Ein persönlicher Guide zu unterrichtstauglichen Songs 230

4 Zur Didaktik der Gottesfrage im Religionsunterricht – Zusammenfassende Perspektiven

- 4.1 *Friedrich Schweitzer*
 Gott im Religionsunterricht
 Bestandsaufnahme – neue Herausforderungen –
 weiterführende Perspektiven zu einer Didaktik der Gottesfrage 241

Zugänge

eine religionspädagogische Zeundiagnose

1. »Eigentlich fehlt mir nichts.«

»Dieses Tages kam nur die Kirche abhandeln.«¹ So lautet der Titel eines Buches, in dem schon vor längerer Zeit ehemalige engagierte Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen in der kirchlichen Jugendarbeit über die Erfahrungen, die sie nach dieser Zeit gemacht haben, berichten und nicht wenige dabei für sich eine Entwicklung feststellen müssen, die sie in ihrer kirchlich aktiven Phase nie für möglich gehalten hatten, nämlich dass Kirche und Glaube in ihrem Leben eher nebensächlich geworden, wenn nicht gar nicht abhandeln gekommen seien. Und sie betonen, dass ihnen nichts fehlt, dass sie auch ohne Kirche und Glaube ganz gut leben würden. Offensichtlich handelt es sich bei diesen Schilderungen um keine Klage.

Was im Vergleich zu früheren Generationen auffällt, ist, dass sich solche religionsbezogenen Veränderungen gewissermaßen geräuschlos vollziehen. Sie werden nicht einmal mehr als persönliche Befremdung empfunden, wie es früher vielfach der Fall gewesen ist, als mehr oder weniger strenge religiöse Bindungen nach langen inneren Auseinandersetzungen sich schließlich auflösten. Von all dem, was ihnen in ihrer Kindheit und Jugend vermittelt, wenn nicht vermittelt worden ist, haben sie sich schon frühzeitig bewusst gemacht und sich von einer »Verzahnung«² von etwas, was man früher einmal vielleicht als wichtig empfunden oder auch ein Recht zu empfangen hat, getrennt, es zu empfangen ist schlicht und einfach nicht mehr da. Wie es sich äußert, ist darin anzudeuten, dass der Verlust der »Kernwissenschaften«³ mit einer Klage »metaphysischer Bedürfnisse«, wie Theodor W. Adorno es genannt hat,⁴ ganz wird

¹ Vgl. Klaus J. Beyer, »Kirche verabschiedet«, *Neuigkeiten aus Kirche und Gesellschaft* (Frankfurt), 10. März 1988, S. 189–192.

² Vgl. Hans-Joachim Lauth, »Die Kirche als »Kernwissenschaft««, *Texte, Gespräche, Berichte* (Jüppingen), 1977, S. 105–106, in einer weiteren Formel, S. 106–107.

³ Vgl. z.B. Hans-Joachim Lauth, »Kernwissenschaften«, Frankfurt a.M. 1976, *Luther-Schriften*, 10. Die letzte Generation der Christen mit religiöser Erziehung, Frankfurt 1984, S. 104–105.

⁴ Theodor W. Adorno, »Negative Dialektik«, Frankfurt a.M. 1966, S. 36.

»Gottesverdunstung«¹ – eine religionspädagogische Zeitdiagnose

1 »Eigentlich fehlt mir nichts.«

»Eines Tages kam mir die Kirche abhanden.«² So lautet der Titel eines Buches, in dem schon vor einiger Zeit ehemalige engagierte Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen in der kirchlichen Jugendarbeit über die Erfahrungen, die sie nach dieser Zeit gemacht haben, berichten und nicht wenige dabei für sich eine Entwicklung feststellen müssen, die sie in ihrer kirchlich aktiven Phase nie für möglich gehalten hätten, nämlich dass Kirche und Glaube in ihrem Leben eher nebensächlich geworden, wenn nicht gänzlich abhanden gekommen seien. Und sie bekunden, dass ihnen nichts fehle, dass sie auch ohne Kirche und Glaube ganz gut leben würden. Offensichtlich handelt es sich bei diesen Schilderungen um keine Einzelfälle.

Was im Vergleich zu früheren Generationen auffällt, ist, dass sich solche biographischen Veränderungen gewissermaßen geräuschlos vollziehen. Sie werden nicht einmal mehr als persönliche Befreiung empfunden, wie es früher vielfach der Fall gewesen ist, als mehr oder weniger streng religiös Erzogene nach langen inneren Auseinandersetzungen sich schließlich ausdrücklich von all dem, was ihnen in ihrer Kindheit und Jugend vermittelt, wenn nicht indoktriniert worden ist, losgesagt haben.³ Heutzutage könnte man vielleicht eher von einer »Verdunstung« von etwas, was man früher einmal vielleicht als wichtig empfunden oder auch einfach so mitgemacht hat, sprechen; es ist irgendwann schlicht und einfach nicht mehr da. Mehr noch; nüchtern ist davon auszugehen, dass der Großteil der Heranwachsenden mittlerweile in einem Klima »metaphysischer Indifferenz«, wie Theodor W. Adorno es genannt hat⁴, groß wird

1 Vgl. *Werner H. Ritter*, »Gottesverdunstung«. Verabschieden sich Kinder und Jugendliche von der Theodizee?, in: *Deutsches Pfarrerberblatt* 108 (2008) 189–192.

2 Vgl. *Heinz Altdorfer* u.a. (Hg.), *Eine Tages kam mir die Kirche abhanden. Texte, Gespräche, unerhörte Anfragen und Perspektiven zu einer verlorenen Heimat*, Zürich 1989.

3 Vgl. z.B. *Tilman Moser*, *Gottesvergiftung*, Frankfurt a.M. 1976; *Dagmar Scherf* (Hg.), *Der liebe Gott sieht alles. Erfahrungen mit religiöser Erziehung*, Frankfurt a.M. 1984.

4 *Theodor W. Adorno*, *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M. 1966, 386.

und von daher bei ihnen kaum ein Bewusstsein davon aufkommen kann, dass etwas fehlt.⁵

Ob es sich dabei tatsächlich um ein völliges Verschwinden handelt oder ob das Vergangene nicht doch noch irgendwo Spuren im weiteren Leben hinterlässt, sei offen gelassen. Auch kann dahin gestellt bleiben, dass es vereinzelt gegenläufige Biographien gibt, Konversionen etwa zu einem bestimmten Glauben hin. Auch sei nicht bestritten, dass derzeit gesamtgesellschaftlich eher eine religionsfreundliche statt eine religionsfeindliche Atmosphäre vorzufinden ist. Darauf wird noch näher einzugehen sein.

Die eingangs beispielhaft angeführten Phänomene sind bei all dem jedoch unübersehbare Indikatoren dafür, dass sich mit Blick speziell auf die religiöse Sozialisation und religiöse Erziehung ein tief reichender Wandel vollzogen hat.

Es ist zwar nicht so, dass religiöse Elemente aus dem Leben der heutigen Menschen völlig verbannt seien. Immer mehr Umfragen fördern zutage, dass das Gegenteil der Fall sei; die Mehrheit in der Bevölkerung, auch unter den Heranwachsenden, bezeichnet sich als religiös – mit offensichtlich steigender Tendenz.⁶ Was dabei unter religiös verstanden wird, lässt sich allerdings nicht auf einen gemeinsamen Nenner bringen, weil jeder und jede sich einen eigenen Reim auf das machen, was für sie als religiös gilt. Eins scheint dem doch gemeinsam zu sein, nämlich dass die je individuell gelebten Religiositäten sich kaum mit den traditionellen und institutionell in der Gesellschaft in Erscheinung tretenden Religionen in Verbindung bringen lassen, ja dass sie sich teilweise ausdrücklich von ihnen absetzen. Zudem sind sie im strikten Sinne Privatsache und untereinander kaum kommunikabel.

Für eine an einer traditionellen Religion orientierte Religionspädagogik – für die weiteren Überlegungen sei das an der christlichen Religionspädagogik festgemacht – stellt die neue – sei es religiöse, sei es religiös indifferente – Stimmungslage eine enorme Herausforderung dar: Bringt sie eher Chancen mit sich, oder hindert sie eher daran, die überkommenen und zentralen christlichen Glaubensinhalte in die religiöse Erziehung und Bildung einzubringen und geltend zu machen? Am nachhaltigsten entscheidet sich das wohl an der Gottesfrage, auf die sich die folgenden Überlegungen konzentrieren.

5 Formuliert im Anschluss an *Jürgen Habermas*, Ein Bewusstsein von dem, was fehlt, in: *NZZ* vom 10.2.2007.

6 Vgl. u.a. *Bertelsmann Stiftung* (Hg.), *Religionsmonitor 2008*, Gütersloh 2008; eine umfassende Literaturübersicht bieten die Anmerkungen zu: *Karl Kardinal Lehmann*, »Rückkehr der Religion«. Von der Ambivalenz eines zeitdiagnostischen Schlagwortes, Ms. 2008.

2 »Gotteskrise als Signatur der Zeit« (J.B. Metz)⁷

Die Umschreibung der gegenwärtigen gesellschaftlichen Atmosphäre hierzulande als »religionsfreundlich« stammt von Johann Baptist Metz.⁸ Aus theologischer Sicht sieht er diese Entwicklung allerdings eher kritisch als affirmativ. Denn es handele sich um eine religiöse Stimmungslage, die die Rede von Gott oder gar den Glauben an ihn außen vor lasse – jedenfalls von bzw. an den Gott, wie er im christlichen Glauben bezeugt oder in den monotheistischen Religionen überliefert werde.

»Das Stichwort lautet:«, so schreibt er, »Religion, ja – Gott, nein, wobei dieses Nein wiederum nicht kategorisch gemeint ist im Sinne der großen Atheismen. Es gibt keine großen Atheismen mehr. In der Zeit der Gotteskrise ist der Atheismus selbst banal geworden. Der Transzendenzstreit scheint ausgestanden, das Jenseits endgültig ausgeglüht. Und so kann der Atheismus von heute schon wieder Gott – zerstreut oder gelassen – im Munde führen, ohne ihn wirklich zu meinen: als freischwebende Metapher beim Partygespräch oder auf der Couch des Psychoanalytikers, im ästhetischen Diskurs, als Codewort zur Legitimierung ziviler Rechtsgemeinschaften usw. Religion als Name für den Traum vom leidfreien Glück, als mythische Seelenverzauberung, als psychologisch-ästhetische Unschuldsvermutung für den Menschen: ja. Aber Gott, der Gott Abrahams, Issaks und Jakobs, der Gott Jesu? Wie modernitätsverträglich ist eigentlich die Rede vom biblischen Gott? Wie hat sie alle Privatisierungen und Funktionalisierungen in der Moderne überstanden? Wie die Verwandlung von Metaphysik in Psychologie und Ästhetik? Wie sich eingepasst in den gönnerischen Pluralismus unserer liberalen Gesellschaften und in den Sog ihrer extremen Individualisierungen? Was ist geschehen? Ist die intelligible und kommunikative, die verheißungsvolle Macht des Wortes Gott endgültig geschwunden? Wohin ist Gott?«⁹

Dieses sind alles andere als rhetorische Fragen, auf die die Theologie eh schon wohlfeile Antworten parat hätte. Sie gehen radikal an ihre ureigene Substanz und damit auch an die der Religionspädagogik. Im Kern laufen sie auf die Frage hinaus, ob der heutige Mensch »gottfähig« ist bzw., anders formuliert, ob sich der soziokulturelle Kontext, in dem die Menschen heutzutage aufwachsen und leben, dahin entwickelt hat, dass es ihnen verwehrt oder zumindest erschwert wird, so etwas wie eine »Gottbegabung« auszubilden.¹⁰

Um Missverständnisse zu vermeiden: Es geht weder darum, der heutigen Menschheit generell eine Gottlosigkeit zu bescheinigen, noch darum, die christlich-theologische Überzeugung, dass vonseiten Gottes her alle Menschen von seiner Gnade umfassen sind, zu widerrufen. Sondern es geht darum, zu fragen, ob und inwiefern im hiesigen Kontext Menschen über so etwas wie »Antennen« verfügen, über die sie die Rede

7 Johann Baptist Metz, *Memoria passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg i.Br. 2006, 69.

8 Vgl. ebd., 70.

9 Ebd., 70f

10 »Gottfähigkeit« und »Gottbegabung« sind Begriffe, die ebenfalls von J.B. Metz geprägt worden sind; vgl. ebd., 9.93 u.ö.

von Gott im christlichen Verständnis als für sie sinn- oder bedeutungsvoll – traditionell formuliert: als heilsam – zu vernehmen verfügen.

Was es ist, das den Menschen für eine Offenbarung Gottes überhaupt empfänglich macht, ist eine Frage, um deren Antwort die Theologie immer wieder neu gerungen hat und ringt. Die Antworten reichen vom Fideismus bis hin etwa zur Annahme einer konstitutiv gegebenen menschlichen Veranlagung dazu – in Form des Gewissens etwa oder eines »übernatürlichen Existentials«, wie es Karl Rahner aufzuweisen versucht hat.

Für die Religionspädagogik sind Antworten auf diese Frage naheliegenderweise von höchstem Interesse. Ging sie bei ihren Überlegungen zur religiösen Erziehung und Bildung doch gemeinhin davon aus, dass die Menschen im Grunde religiös veranlagt seien. Trifft diese Annahme nach weitgehender Erosion der traditionellen religiösen bzw. konfessionellen Milieus noch zu? Die Frage spitzt sich zu, wenn es um eine bestimmte Ausprägung von Religion etwa im Sinne des christlichen Gottesglaubens geht.

3 Wie ist es um die »Gottfähigkeit« heute Heranwachsender bestellt?

Aus der Entwicklungspsychologie liegen mittlerweile verschiedene Konzepte vor, die Anhaltspunkte dafür geben, dass im Rahmen der menschlichen Entwicklung tatsächlich auch in einem enger als religiös abgegrenzten Bereich eine Weiterentwicklung abläuft oder ablaufen kann und dass es darum der Bildung zu einem umfassenden Menschsein förderlich ist, wenn diese Dimension gebührend berücksichtigt wird. Aber es zeigt sich auch, dass diese Dimension, wenn sie nicht aktiviert wird, brach liegen bleiben kann. Der niederländische Pädagoge Martinus Jan Langeveld hat diesen Sachverhalt im Anschluss an Oswald Kroh treffend auf den Punkt gebracht, wenn er schreibt, »daß kein einziges Kind jemals ›Gott erfunden hat‹, aber daß jedes Kind bereit ist, an Ihn zu glauben«¹¹. Das heißt, dass Kinder so disponiert sind, dass sie für eine Begegnung für die religiöse Dimension der Wirklichkeit offen sind, aber dass es entscheidend ist, dass jemand ihnen diese Dimension nahebringt und deutet. Hans Joas hat diese Konvergenz von das Selbst transzendierenden Erfahrungen im weiten Sinne und deren Deutung unter Rückgriff auf bestimmte vorliegende religiöse Traditionselemente als Bedingung dafür angeführt, dass von »religiöser Erfahrung« gesprochen werden kann: Auf der einen Seite sind Erfahrungen des sich selbst und den Alltag Transzendierens Voraussetzungen dafür, um überhaupt einen Zugang dazu finden und verstehen zu können, was Religion bzw. Glaube sind.

11 *Martinus Jan Langeveld*, *Das Kind und der Glaube. Einige Vorfragen zu einer Religions-Pädagogik*, Braunschweig 1959, 30.

Auf der anderen Seite sind diese Erfahrungen für vielfältige Deutungen offen, wie z.B. der Deutung als rein psychische Phänomene, und werden erst dann als religiöse Erfahrungen nachvollziehbar, wenn sie mit entsprechenden Deutungsmustern in Verbindung gebracht werden und diese Deutung dem Betroffenen intuitiv einleuchtet.¹²

In diesem Zusammenhang scheint gegenwärtig das Problem nicht darin zu bestehen, dass gar keine Transzendenzerfahrungen mehr gemacht werden, sondern dass es an überzeugenden Mustern zur Deutung solcher Erfahrungen fehlt, so dass diese unbestimmt bleiben oder von der jeweiligen subjektiven Gefühlslage her interpretiert werden.

Von hier aus kann nun ein Blick auf die sozialisatorischen Bedingungen, mit denen es heute Bemühungen um eine religiöse Erziehung und Bildung zu tun haben, gerichtet werden. Dazu sei auf ein vor gut zwanzig Jahren erschienen Buch von Karl Ernst Nipkow zurückgegriffen, in dem er nachzuzeichnen versucht hat, wie im Laufe des Lebens eine Beziehung zu Gott zustande kommen kann und diese sich dann durch wiederholte Wandlungen hindurch entfaltet.¹³

Ohne sie im Einzelnen erläutern zu wollen, führt er für die Kindheit als Schlüssel-erlebnisse an¹⁴: die Erfahrung der Annahme und Geborgenheit vonseiten der Eltern; das Eingebettetsein in eine für die Bewältigung der frühen Reifungskrisen (Nipkow bezeichnet sie als »Gefühlserfahrungen«) förderlichen Umgebung; das Vertrautwerden und Mitleben mit dem Glauben der Eltern; die Ausbildung des Gewissens; die Vermittlung eines Gottesbildes, das dazu herausfordert, sich gedanklich mit ihm zu beschäftigen.

Diese Möglichkeiten zu einer Initiierung einer Gottesbeziehung und zu ihrer weiteren Ausbildung sind, so betont Nipkow, von der inneren Entwicklung, die die Kinder durchlaufen, von ihrer Gefühls- und Bilderwelt her gegeben; es kommt jedoch darauf an, ob sie von den Eltern und den anderen Kontaktpersonen der Kinder mit dem Glauben in Verbindung gebracht werden oder ob ihre Umgebung so beschaffen ist, dass ihre religiöse Lebenslinie schon früh wie eine Spur im Sande verläuft, weil sie erleben müssen, dass die Erwachsenen sie mit ihrem potentiellen religiösen Fragen und Suchen allein lassen.¹⁵

12 Vgl. *Hans Joas*, Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz, Freiburg i.Br. 2004, bes. 17–31; vgl. auch *Franz-Xaver Kaufmann*, Wie überlebt das Christentum?, Freiburg i.Br. 2000, 120–126.

13 Vgl. *Karl Ernst Nipkow*, Erwachsenwerden ohne Gott? Gotteserfahrung im Lebenslauf, München 1987.

14 Vgl. ebd., 21–41.

15 Dies gilt auch für die »fünf großen Fragen im Aufwachsen der Kinder« nach Friedrich Schweitzer: Die Frage nach mir selbst; die Frage nach dem Sinn des Ganzen; die Frage nach Gott; die Frage nach dem Grund ethischen Handelns; die Frage nach der Religion der anderen. Vgl. *Friedrich Schweitzer*, Das Recht des Kindes auf Religion, Gütersloh 2000, 27–38.

Das Letztere dürfte heutzutage für die Mehrheit der Kinder der Fall sein. Das bedeutet nicht, dass für sie zugleich auch die genannten Schlüsselerlebnisse nicht zum Tragen kommen. Im Gegenteil, durch eine Reihe von Forschungen bestätigte Beobachtungen lassen dafür sprechen, dass die Zuwendung, die Kinder heute seitens ihrer Eltern erfahren, sehr hoch ist und dass für ihre gedeihliche Entwicklung alles Mögliche getan wird – bis dahin, dass sich die Eltern dabei überfordern.

Bei aller Hochschätzung, die Kinder im familiären Zusammenleben heute genießen – trotz des vorherrschenden gesamtgesellschaftlichen Klimas, das alles andere als kinderfreundlich gestaltet ist – und bei allen pädagogischen Bemühungen um sie ist nüchtern festzustellen, dass ein Großteil der daran beteiligten Erwachsenen, bei den Eltern angefangen, das nicht mit Religion und Glauben in Verbindung zu bringen weiß. Sie sind dabei keineswegs unbedingt negativ dem gegenüber eingestellt. Viele fühlen sich schlicht und einfach hilflos, weil sie es selbst nicht gelernt haben, der Religion bzw. dem Glauben etwas Bedeutungsvolles für ihr eigenes Leben abzugewinnen. Die kulturelle und religiöse Vielfalt, mit der man Tag für Tag in Berührung kommt, trägt ihrerseits dazu bei, dass man sich auf diesem Gebiet unsicher fühlt.¹⁶ Wenn darum die Kinder mit Religion überhaupt noch in Beziehung gebracht werden sollen, dann überlässt man diese Aufgabe gern den dafür zuständigen Experten im Kindergarten und in der Schule bzw. etwa anlässlich der Erstkommunion denen in der Kirchengemeinde. Dass eine solche Form der Tradierung von Religion, die nicht von einem Mitleben im Elternhaus begleitet wird, keine allzu tiefen Spuren in der Entwicklung der Kinder hinterlässt, ist eine wohl nicht gänzlich unbegründete Vermutung.

Ähnliches ist mit Blick auf das Jugendalter zu konstatieren. In dem genannten Buch meinte Nipkow noch, für dieses Alter »vier Entscheidungsfelder bzw. Einbruchstellen für den Verlust des Gottesglaubens«¹⁷ festmachen zu können¹⁸:

(1) Bestätigt sich die Erwartung, dass Gott sich als »Helfer und Garant des Guten«¹⁹ erweist? (2) Bewährt sich der Glaube an Gott als »Schlüssel zur Erklärung von Welt, Leben und Tod«²⁰? (3) Ist Gott eine erfahrbare personale Realität oder eine gedankliche Fiktion bzw. menschliche Projektion? (4) Ist die Kirche als ein Ort erfahrbare, wo Gott glaubhaft verbürgt wird?

Wenn alle in diesen Fragen enthaltenen Wünsche und Erwartungen enttäuscht werden, sei, so argumentiert Nipkow, höchst wahrscheinlich, dass Jugendliche mit einem Glauben an Gott nichts anzufangen wissen. Umgekehrt werde dieser umso fester, wie es zu einem persönlichen ver-

16 Vgl. *Friedrich Schweitzer*, Postmoderner Lebenszyklus und Religion. Eine Herausforderung für Kirche und Theologie, Gütersloh 2003, 46–52.

17 *Nipkow*, a.a.O., 49f.

18 Vgl. ebd., 43–92.

19 Ebd., 52.

20 Ebd., 60.

trauensvollen Verhältnis zu Gott komme und er als der verstanden werde, der alle Menschen »bedingungslos liebt und verzeiht«²¹. In einem später erschienenen Aufsatz²² fügt er noch Beobachtungen zu einer modern-postmodernen »Transformation des Gottesglaubens«²³ bei den Jugendlichen hinzu. Er führt dafür neben dem bereits genannten »Gott der unbedingten Zuwendung und Akzeptanz«²⁴ zwei Phänomene an: zum einen die »funktionale Selbstreferentialität des Glaubens«²⁵, die die Jugendlichen zum Ausdruck brächten, indem sie nicht von einem Glauben sprächen, der sich auf Gott beziehe, sondern auf einen Glauben an ihn, gleichgültig, um wen oder was es sich näherhin handele. Zum anderen würden Jugendliche vermehrt von »Gott im Konjunktiv«²⁶ sprechen, ihm gewissermaßen eine hypothetische Relevanz zuschreiben, die gegebenenfalls wirkliche Relevanz erlangen könne.

Diese Unbestimmtheit der Gottesrede tritt in verschiedenen Umfragen unter Jugendlichen zutage²⁷, von denen exemplarisch die Studie »Religiöse Signaturen heute«²⁸ herausgegriffen sei. Bei einer Erhebung unter 700 Schüler und Schülerinnen im Alter von 15–16 Jahren hat sich folgender Befund ergeben: »Insgesamt belegen die Antworten, dass Jugendlichen ein Gottesbild plausibel ist, das von Aussagen der Anonymität Gottes bzw. des Göttlichen spricht, von der Universalität Gottes bzw. des Göttlichen (und damit zusammenhängend von der Relativität der Religionen) sowie von Gott als Einheit des Ganzen. Die Mehrheit der Befragten glaubt also durchaus an die Existenz Gottes oder einer höheren Macht. Sie stellt sich Gott oder das Göttliche sowohl transzendent als auch immanent vor. Gegenüber biblischen Konnotationen sind die Befragten demgegenüber reserviert, denn Aussagen mit biblisch-christlichem Gehalt finden sich ausnahmslos in der negativen Skalenhälfte, wobei allerdings der Grad der Ablehnung variiert.«²⁹ Bemerkenswert ist auch, was die Autoren bei ihren zusätzlich durchgeführten qualitativen Interviews mit den Jugendlichen herausgefunden haben, nämlich dass es ihnen »zum Teil erhebliche Schwierigkeiten bereitet« habe, »die Frage nach Gott zu verbalisieren«³⁰, und dass sie sich, wenn sie nun einmal dazu herausgefordert worden seien, sich weitgehend ihren eigenen Reim darauf gemacht hätten, sei es beispielsweise im Sinne einer den Menschen immanenten Präsenz Gottes – gern abstrakter umschrieben als innere Kraft oder Energie –

21 Ebd., 85.

22 Vgl. Karl Ernst Nipkow, Jugendliche und junge Erwachsene vor der religiösen Frage. Religionssoziologische, entwicklungspsychologische und religionspädagogische Perspektiven, in: Gunther Klosinski (Hg.), Religion als Chance oder Risiko, Bern 1994, 111–136.

23 Ebd., 128; vgl. zum Folgenden ebd., 128–130.

24 Ebd., 128.

25 Ebd., 129.

26 Ebd., 130.

27 Eine informative Übersicht bietet: Werner H. Ritter / Helmut Hanisch / Erich Nestler / Christoph Gramzow, Leid und Gott. Aus der Perspektive von Kindern und Jugendlichen, Göttingen 2006, 162–170.

28 Vgl. Hans-Georg Ziebertz / Boris Kalbheim / Ulrich Riegel, Religiöse Signaturen heute. Ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung, Gütersloh / Freiburg i.Br. 2003, bes. 325–380.

29 Ebd., 340.

30 Ebd., 340.

oder im Sinne einer Symbiose der Gottesvorstellung mit dem Kosmos. Mühe bereitet es vielen Jugendlichen offensichtlich auch, in Metaphern zu denken und zu sprechen, was ihnen einen Zugang zum Religiösen überhaupt erheblich erschwere, wenn nicht verunmögliche; ihr Zugang zur und ihre Vorstellung von der Welt sei vorrangig vom naturwissenschaftlichen und technischen Denken geprägt. Zwar führt das nicht dazu, Religion und Glaube für bedeutungslos und überholt zu halten. Aber die mehrheitlich vorfindbare Einstellung wird von den Autoren der Studie als »Gelassenheit gegenüber der Bedeutung von Religion (sc. und damit von Gott) im eigenen Leben«³¹ charakterisiert. »Es gibt«, so schreiben sie weiter, »eine gewisse Sehnsucht nach Hilfestellung in Notsituationen oder nach emotionaler Geborgenheit durch Religion, dies jedoch vorwiegend punktuell und so, dass sie nicht weiterhin verpflichtet.«³² Was auf weitestgehende Ablehnung stößt, ist die kirchlich vermittelte Religion, weil sie sich nach Meinung der Jugendlichen mit ihrem Bestreben nach Autonomie und ihrer »Suche nach eigenem Sinn« (F. Schweitzer) nicht vereinbaren lässt.

Von diesem Befund her, der sich weitgehend mit dem anderer Umfragen deckt³³, ist es nahe liegend, dass die von Nipkow angeführten »Einbruchstellen« für den Gottesglauben im Jugendalter bei der Mehrheit der Jugendlichen gar keine Rolle mehr spielen, weil sie mit der Gottesfrage nicht länger existentiell beschäftigt sind. Für die Theodizeefrage ist dies durch eine von Werner H. Ritter und anderen durchgeführten Pilotstudie bestätigt worden.³⁴ Mehrheitlich haben die von ihnen befragten Schüler und Schülerinnen keinen Zusammenhang von Gottesfrage und Leid herstellen können. Sie führen das darauf zurück, dass ein »Glaube an Gott, der die für das Virulentwerden der Theodizeefrage nötigen konstitutiven Momente aufweist, bei der Mehrzahl«³⁵ der Befragten so nicht vorhanden sei.

Zusammenfassend lässt sich zur Bedeutung des Gottesglaubens für die heutigen Jugendlichen festhalten: Er hat genau – oder vielleicht noch etwas profilierter – den Stellenwert, den er im überwiegenden Teil der Erwachsenenwelt auch hat, also den, dass es sich nicht lohnt, allzu viele Gedanken und Worte darüber zu verlieren. Im normalen Alltag kommt man nämlich ganz gut auch ohne ihn aus. Sich diesbezüglich eines vermeintlich Besseren belehren zu lassen und sich damit in das Privatleben einzumischen, stößt auf Unverständnis und Ablehnung. Wenn man religiös ist, dann erfolgt dies je nach eigenem Geschmack. Diese Einstellung ist dermaßen selbstverständlich geworden, dass sie zum »geheimen Lehrplan« geworden ist, mit dem die Heranwachsenden aufwachsen.³⁶ Dass viele dieser dann auch folgen, ist kaum verwunderlich.

31 Ebd., 421.

32 Ebd., 422. – Vgl. dazu weiterführend: *Gunda Werner*, Eine Generation ohne Gott? Über semantische Stolpersteine, Methodenfragen und Macht, in: *Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln und Osnabrück* 60 (2008) 279–285.

33 Vgl. auch *Norbert Mette*, Zwischen Distanz und Kreativität. Zum Verhältnis von Jugend, (institutioneller) Religion und christlichem Glauben, in: *PThI* 27 (2007) H. 2, 120–140.

34 Vgl. *Ritter* u.a., a.a.O. sowie den Beitrag von *Henrik Simojoki* in diesem Band.

35 Ebd., 160.

36 *Terence Copley* spricht in diesem Zusammenhang sogar von einer »säkularen Indoktrination«, von einem »Säkularismus«, der den Kindern von früh auf eingeimpft werde; vgl. *Terence Copley*, Non-indoctrinatory religious education in secular

4 Was geht verloren? Was fehlt?

Von wenigen Ausnahmen abgesehen, spiegeln die derzeitig geläufigen Sozialisations- und Erziehungstheorien genau dieses gesellschaftliche Bewusstsein wieder: Auch ihnen erscheint offensichtlich die religiöse Dimension im Zuge des Aufwachsens in der heutigen Zeit vernachlässigbar zu sein; sie wird jedenfalls von ihnen nicht thematisiert.

Das hat verschiedene Gründe, angefangen bei der jeweils eigenen Beziehung der Forscher und Forscherinnen zur Religion bis hin zu der nicht zu leugnenden Tatsache, dass eine religiöse Erziehung oft genug das Reifen zu einer autonomen und selbstverantwortlichen Persönlichkeit verhindert statt gefördert hat. Gleichwohl wird die Frage immer virulenter, ob der gänzliche Ausfall von Religion – oder präziser: einer Bezugnahme auf Gott – die Welt humaner werden lässt oder ob man sich damit nicht doch einen nicht folgenlos bleibenden Verlust einhandelt.

Es soll damit nicht jenen das Wort geredet werden, die allzu vollmundig und besserwisserisch verlautbaren, ohne eine gläubige Bezugnahme auf Gott ginge eine Gesellschaft auf Dauer zugrunde. Sie rufen leicht die anderen auf den Plan, wie es gerade in jüngster Zeit als Reaktion auf die verbreitete Einschätzung einer Wiederkehr der Religion wieder vermehrt geschieht³⁷, die genau in diesem Glauben die Quelle allen Übels erblicken. Leisere, nachdenklichere Töne sind angesagt.

Dies gilt auch für die gerade erwähnte Rede von der Wiederkehr der Religion. Nicht zu Unrecht äußert sich etwa Johann Baptist Metz – und mit ihm andere – ihr gegenüber äußerst skeptisch, wenn er der »postmodernen Religion« vorhält, zu nichts anderem als einer »psychologisch-ästhetischen Seelenverzauberung« zu dienen.³⁸ Sicher wäre es zu pauschal, wollte man alle religiösen Phänomene der Gegenwart mit diesem Verdikt versehen. Unübersehbar ist jedoch der Hang, Religion und Glaube nach der je eigenen Bedürfnislage aus- und sich dann in der so selbst gemachten Religion behaglich einzurichten. Individualisiert und privatisiert läuft solche Bedürfnisreligiosität auf eine Verdoppelung des faktisch gelebten Lebens hinaus, auf eine Affirmation des Bestehenden. Der medial inszenierte Starkult und die Eventindustrie tragen ihr Übriges dazu bei, dass die unersättliche Sehnsucht nach Sinn und intensiven Erlebnissen befriedigt werden und ja keine Zweifel aufkommen, die von der Ahnung gespeist würden, dass es womöglich zu den Verhältnissen, so wie sie sind, eine bessere, humanere Alternative geben könne.³⁹ Die

cultures, in: RE 103 (2008) 22–31; vgl. auch verschiedene Beiträge zu dieser Thematik von John M. Hull.

37 Vgl. dazu überblicksartig: Eulenfish H. 1/2008: Neoatheismus – Comeback der Gottesstreiter?, *Magnus Striet* (Hg.), *Wiederkehr des Atheismus?*, Freiburg i.Br. 2008.

38 *Johann Baptist Metz*, *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 1967–1997*, Mainz 1997, 172.

39 Vgl. *Thomas Assheuer*, Siehe, ich bin dein Star, in: *Die Zeit* vom 24.07.2008, 39f.

These von der Religion als »Opium für das Volk« (Lenin) feiert fröhliche Urstände.

Magnus Striet analysiert diese Entwicklung wie folgt: »Die gottlos gewordene Moderne verträgt keine Dissonanzen, keine verstörende Unruhe. Sie hat die Erwartung Gottes verloren, und darüber droht ihr die Verzweiflung. Die Normalisierungsmoderne reagiert auf diese Befindlichkeit durch Problembeseitigung: Sie verhindert die Unruhe, indem sie alles als normal erklärt und das Aufbegehren gegen die Negativität pathologisiert.«⁴⁰

Unverkennbar scheint durch diese Diagnose das religionskritische bzw. prophetische Potential der jüdisch-christlichen Tradition hindurch. Das lässt deutlich werden, dass es theologisch gesehen nicht ausreicht, sich am allgemeinen Diskurs über Religion bzw. das Religiöse zu beteiligen, sondern dass sie zur nochmaligen Unterscheidung dessen sich der Gottesrede vergewissern muss, wie sie sie in ihrer Tradition, allem voran der Bibel, vorfindet, die Rede von Gott also, »die nicht namenlos ist und unbestimmt, sondern die durch die jüdischen Namen von Abraham bis Jesus gekennzeichnet ist« und »auf revolutionäre Weise die Geschichte des Denkens«⁴¹ geprägt hat und prägt.

Erst wenn also auf eine bestimmte Tradition von Religion bzw. genauer der Gottesrede Bezug genommen wird und nicht alles Mögliche als religiös gelten gelassen wird, kann auch ansichtig werden, was verloren geht, wenn die Gottesrede der biblischen Tradition nicht mehr erinnert wird.

Johann Baptist Metz hat diese Situation als, wie bereits erwähnt, »Gotteskrise« diagnostiziert und deutlich gemacht, dass mit ihr mehr auf dem Spiel steht als der Tod Gottes; mit ihm gehe eine radikale Krise des Selbstverständnisses des Menschen einher, die sich auf Moral, Kultur und Sprache auswirke. Im Anschluss an kritisch-theoretische Gesellschaftsanalysen bringt er das damit in Zusammenhang, dass das kapitalistische Waren- und Tauschprinzip sich über den ökonomischen Bereich hinaus durchgesetzt und die »seelischen Grundlagen unserer Gesellschaft« erreicht, »die Herzen der Menschen auf seine Weise kolonialisiert« habe. Alles erscheine austauschbar, auch die zwischenmenschlichen Beziehungen. Der Einzelne werde »immer mehr auf Anpassung an eine abstrakt-unanschauliche, unübersichtliche Welt gewöhnt«⁴².

Wenn diese Diagnose das letzte Wort über den Zustand der Menschen und der Gesellschaft wäre, dann hieße das, dass es der Gesellschaft erfolgreich gelungen ist, »ihren Menschen das Fragen nach endgültigem Sinn überhaupt abzugewöhnen«⁴³. Damit wären zugleich die Vorausset-

40 Magnus Striet, Gott vermissen. Ist die Politische Theologie ein Projekt der Zukunft?, in: HK 62 (2008) 455–460, hier: 456.

41 Metz, *Memoria passionis*, a.a.O., 54.

42 Vgl. ebd., bes. 79–81; die Zitate sind den Seiten 79 und 80 entnommen.

43 Thomas Pröpper, *Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens*, Mainz 1976, 143.

zungen menschlicherseits für eine Beziehung zu Gott, gewissermaßen die Gottfähigkeit des Menschen zunichte gemacht.

Vielleicht ist ja die seit einiger Zeit sich bemerkbar machende Suche einer Reihe von Menschen nach etwas, was über das Alltägliche und Verrechenbare hinausgeht, die im weitesten Sinne als religiös zu charakterisierende Sehnsucht als Symptom dafür zu werden, dass die skizzierte Entwicklung doch nicht alle humane Bedürfnisse hat abgelenken können, dass eine Leerstelle geblieben ist. Eine Ahnung davon, dass etwas fehlt, findet sich auffälligerweise auch in manchen Beiträgen zeitgenössischer Philosophen und Schriftsteller.⁴⁴ Dabei zeigen sie sich allerdings zurückhaltend, positiv zu benennen, was fehlt. Es wird eher in der Schwebe gehalten, als Abwesendes, als Spur, als etwas, das menschlich nicht fassbar ist und vor dem die Sprache versagt, aber dennoch nicht als irrational abgetan werden kann, sondern in dem an etwas festgehalten wird, ohne das das Menschsein ärmer würde.

Schon bevor Jürgen Habermas sich wie neuerlich ausdrücklich mit religionsphilosophischen Fragen auseinandergesetzt hat⁴⁵, hatte er darauf insistiert, dass den traditionellen religiösen Weltbildern ein normativer Gehalt innewohne, auf den um des Bestandes der Humanität willen nicht einfach verzichtet werden dürfe. Er glaube nicht, so führte er in seinen Überlegungen zum nachmetaphysischen Denken aus, dass wir Europäer Begriffe, die unser Selbstverständnis strukturieren würden, wie Moralität und Sittlichkeit, Person und Individualität, Freiheit und Eigentum etc. nicht ernstlich verstehen könnten, »ohne uns die Substanz des heilsgeschichtlichen Denkens anzueignen«. Andere fänden aus anderen Traditionen dazu. »Aber«, so fährt Habermas wörtlich fort, »ohne eine sozialisatorische Vermittlung und ohne eine philosophische Transformation irgendeiner der großen Weltreligionen könnte eines Tages dieses semantische Potential unzugänglich werden; dieses muß sich jede Generation von neuem erschließen, wenn nicht noch der Rest des intersubjektiv geteilten Selbstverständnisses, welches einen humanen Umgang miteinander ermöglicht, zerfallen soll. Jeder muß in allem, was Menschenantlitz trägt, sich wieder erkennen können.«⁴⁶ Dabei betont Habermas, dass man keineswegs gläubig sein müsse, um den bleibenden Gehalt der religiösen Tradition zu erschließen.

Man muss allerdings sehen, dass die von einigen protagonistischen Denkern ausgemachte Leerstelle von einflussreichen gesellschaftlichen

44 Auch wenn man dem Gesamtduktus ihrer Überlegungen nicht folgt, gibt *Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz* in ihrem Beitrag »Ist die »Mitternacht der Abwesenheit« überschritten? Zur Gottesfrage in der Postmoderne« [in: Erzbischöfliches Generalvikariat Paderborn. Presse- und Informationsstelle (Hg.), *Gott ist treu. Dokumentation zum Empfang des Erzbistums Paderborn am 30. Dezember 2007* anlässlich der Erhebung in den Kardinalsstand von Erzbischof Dr. Paul Josef Cordes, Paderborn 2008, 19–35) einen gediegenen Überblick; im Einzelnen bezieht sie sich auf Jean-François Lyotard, Botho Strauß, Gianni Vattimo, Jürgen Habermas und Jacques Derrida.

45 Vgl. *Jürgen Habermas*, *Glauben und Wissen*, in: *Ders.*, *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*, Frankfurt a.M. 2001, 7–31; *Ders.*, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt a.M. 2006.

46 *Jürgen Habermas*, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a.M. 1988, 23.

Kräften mit aller Macht zu besetzen versucht wird, und zwar vorzugsweise von denen, die den Menschen verheißen, sie fänden die Erfüllung ihres Lebens beispielsweise in der Anhäufung von Geld oder im verschwenderischen Konsum dessen, was der Markt feilbietet, also im Gebrauch von materiellen Gütern. Eine andere Weise, die Leerstelle auszufüllen, die besonders im wissenschaftlichen Bereich anzutreffen ist, besteht darin, dass eine bestimmte Art der Rationalität, nämlich die empirisch-zweckrational ausgerichtete naturwissenschaftlich-technische Rationalität, beansprucht, alle Vorgänge in der Welt und darüber hinaus exakt erklären zu können, und infolgedessen allen anderen Zugängen zur Welt den Status der Wissenschaftlichkeit abspricht. Nicht zuletzt wird die Leerstelle dadurch eskamotiert, dass das Ich sie einnimmt und sich somit zum absoluten Prinzip, nach dem sich alles andere und alle anderen zu richten haben, erklärt. Konsumismus, Naturalismus und Sozialdarwinismus sind zu den führenden Ideologien unserer Zeit avanciert und haben sich an der Stelle platziert, der vormals der Religion zukam.⁴⁷

5 Worum es der Religionspädagogik zu tun sein muss – ein Ausblick

Auch wenn spätestens nach dem Zerfall der traditionellen gesellschaftlichen Ordnung sich die Bedingungen für eine religiöse Erziehung und Bildung erheblich erschwert haben, so hat sich dies, nimmt man die vorangegangenen Beobachtungen und Überlegungen ernst, noch einmal radikalisiert. Die gesellschaftlichen Verhältnisse haben sich dermaßen tief greifend verändert und pluralisiert, dass die herkömmlichen und zu einem guten Teil bewährten religionspädagogischen Wege, den Heranwachsenden – und Erwachsenen – eine Vorstellung davon zu vermitteln, was gemeint ist, wenn von Gott und dem Glauben an ihn die Rede ist, weitgehend nicht mehr gangbar sind. Es gibt für den Glauben und seine Vermittlung keine Plausibilitätsvoraussetzungen mehr, die unmittelbar abgerufen werden können.⁴⁸ Die Herausforderung, vor der die Religionspädagogik damit steht, betrifft zutiefst ihre Substanz. Das heißt, dass sie sich der Bedingungen und Möglichkeit der Gottesrede in der heutigen Gesellschaft ganz neu vergewissern muss.

Dabei ist klar, dass nicht nur die Religionspädagogik vor dieser notwendigen Aufgabe steht. Sie betrifft die Theologie insgesamt wie auch die Kirchen als den genuinen Orten der Gottesrede. Letztere scheinen allerdings erst zum Teil den Ernst der derzeitigen Situation begriffen zu haben. Zu sehr meinen sie weithin, am bisher Bewährten festhalten zu kön-

47 Vgl. zur Vertiefung *Hans-Joachim Höhn*, *Postsäkulare Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn 2007.

48 Vgl. *Thomas Pröpper*, »Wenn alles gleich gültig ist ...« Subjektwerdung und Gottesgedächtnis, in: *Ders.*, *Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg i.Br. 2001, 23–39, hier: 38.

nen – mit der Folge, dass sie das Ihre dazu beitragen, dass ihre Rede von Gott für den Großteil der Zeitgenossen nicht mehr nachvollziehbar ist und sie sich mehr und mehr »zu einer Sonderkultur mit sektenhaften Zügen«⁴⁹ entwickeln. Damit klinken sie sich aus dem seit einiger Zeit in allen gesellschaftlichen Bereichen mit Vehemenz geführten Streit um die Wirklichkeit und ihre zukunftsfähige Gestaltung aus und marginalisieren sich selbst. Verhängnisvoll ist das vor allem deswegen, weil letztlich die Plausibilität des Glaubens davon abhängig ist, dass er in der Art und Weise, wie die Gläubigen ihn zu praktizieren bemüht sind, glaubwürdig und überzeugend erscheint. Eine religionspädagogische Aufgabe besteht deshalb darin, sich mitverantwortlich dafür einzusetzen, dass die Praxis der Gläubigen dergestalt ist, dass sie zumindest zu der Frage provoziert, warum die Gläubigen so leben. Auf Heranwachsende macht es durchaus Eindruck, wenn sie in Begegnungen authentisch zu spüren bekommen, dass, wer glaubt, nicht per se von gestern ist.

Damit verbunden ist eine zweite Aufgabe: Dass die Gottesrede auf viele Zeitgenossen unverständlich wirkt, liegt daran, dass sie in neuerer Zeit stark verkirchlicht worden und entsprechend zu einem Sprachspiel für »Eingeweihte« geworden ist. Aus dieser »ekkesiologischen Verschlüsselung« (J.B. Metz) muss darum diese Rede herausgeholt und muss deutlich gemacht werden, dass die Verständigung über Gott alle Menschen einbezieht, also ein Menschheitsthema ist, ohne sie kirchlich zu vereinnahmen. Im Anschluss an Karl Rahners Interpretation des vom 1. Vatikanischen Konzils verabschiedeten Dogmas von der natürlichen Erkennbarkeit Gottes durch das Licht der menschlichen Vernunft deklariert Johann Baptist Metz gewissermaßen ein »Menschenrecht der Gottbegabung des Menschen, auch des sogenannten modernen Menschen«⁵⁰, was impliziere, dass alle vernunftbegabten und gutwilligen Menschen bei der Gottesfrage gehört werden müssen und nicht nur belehrt werden dürfen.⁵¹ In diesem Zusammenhang ist es religionspädagogisch höchst bedeutsam, dass der Name Gottes in öffentlichen Zusammenhängen vermehrt auftaucht, wo man es vor einiger Zeit nicht erwartet hätte: angefangen von der Politik über die Kunst bis hin zur populären Kultur. Umso dringender bedarf es hier der Fähigkeit zu einer selbstständigen Unterscheidung der Geister.⁵²

Der Rekurs auf die Vernunft im Zusammenhang der Gottesrede bedeutet nicht, dass eine solche »theologische« Vernunft an jegliche Vernunft anchlussfähig wäre. Vielmehr steht sie im Widerspruch zu einer Rationalität, die etwa einseitig auf das Prinzip der Machbarkeit fixiert ist oder über die Schattenseiten des (Zusammen-)Lebens hinweggehen zu kön-

49 Ebd.

50 Metz, *Memoria passionis*, a.a.O., 114; vgl. zum Kontext ebd., 108–122.

51 Vgl. ebd.

52 Vgl. dazu ausführlicher die Beiträge von Hans-Joachim Sander, Rita Burrichter, Georg Langenhorst und Arthur Thömmes in diesem Band.

nen meint. Der Begriff Gottes verhindert eine Normalisierung dessen, mit dem man sich nicht abfinden kann; er bewahrt die Sensibilität für das Nichtidentische und Ungetröstete und hält Erwartungen wach.⁵³ Das muss auch – als weitere Aufgabe – in der religionspädagogischen Rede klar zum Ausdruck kommen.

Ein Gottesglaube, der auf der Höhe der Zeit sein will, muss sich selbst-reflexiv und damit auch selbstkritisch verantworten können – vor dem Forum zeitgenössischer Vernunft, angesichts der Verfehlungen im Laufe der Geschichte, die im Namen dieses Glaubens begangen worden sind, in Anbetracht fundamentalistischer Tendenzen auch in den eigenen Reihen etc. Das bedeutet nicht, dass eine erste Naivität im Glauben, wenn sie biographisch an der Zeit ist, nicht zulässig wäre. Die religionspädagogische Aufgabe besteht jedoch darin, diese auf eine »zweite Naivität« (P. Ricœur) hin offen zu halten und weiterzuentwickeln, was den manchmal als schmerzhaft empfundenen Abschied vom allzu »lieben Gott« der Kindheit erforderlich macht und ein lebenslanges emotionales und intellektuelles Ringen um Gott impliziert – bis hin zum Durchleben von Phasen der »Gottesfinsternis« (M. Buber). Hilfreich dafür wären authentische Zeugnisse, dass ein Leben mit Gott spannend sein kann.⁵⁴

»Die Gottesrede ist entweder die Rede von der Vision und der Verheißung einer großen Gerechtigkeit, die an diesen vergangenen Leiden rührt, oder sie ist leer und verheißungslos – auch für die gegenwärtig Lebenden. Die dieser Gottesrede immanente Frage ist zunächst und in erster Linie die Frage nach der Rettung der ungerecht und unschuldig Leidenden.«⁵⁵

Dieses Zitat von Johann Baptist Metz erinnert nochmals daran, dass der christliche Glaube keine Privatsache ist, sondern dass ihm konstitutiv eine soziale und politische Dimension innewohnt. Innerhalb der gegenwärtigen Religionspädagogik erscheint das Bewusstsein dafür nicht allzu stark ausgeprägt zu sein. Lieber belässt man es bei der Beschäftigung mit Religion im engeren Sinne, die den Heranwachsenden auf ästhetische

53 Formuliert in enger Anlehnung an *Striet*, Gott vermissen, a.a.O., 457.

54 Beispielhaft sei die Bilanz wiedergegeben, die Hans Küng mit Blick auf sein Leben in seiner Predigt im Gottesdienst anlässlich seines 80. Geburtstag gezogen hat: »Wer an Gott glaubt, wird auch daran glauben, dass die Welt nicht aus dem Nichts kommt und dass nicht das Nichts den Sterbenden empfängt. Am Ende eines Menschenlebens steht die Erste-Letzte-Wirklichkeit, der lebendige Gott selbst. Er hat uns Menschen schon in diesem endlichen Leben umfassen und getragen, und er erwartet uns, in seiner Liebe und Unendlichkeit. Nur mit diesem Ziel vor Augen entsteht aus unseren vielfachen Lebenserfahrungen ein letzter Zusammenhang, ein Sinn im Leben und im Sterben. Und selbst den schlimmsten Fall in Betracht gezogen: Sollte es sich schlussendlich doch anders verhalten, was noch keiner je bewiesen hat und keiner je beweisen wird, so hätte ich, meine ich, auf dieser Erde doch jedenfalls ein besseres, sinnvolleres Leben gelebt als ohne diese Hoffnung« [*Hans Küng*, Den guten Kampf gekämpft. Eine Predigt, in: *Karl-Josef Kuschel / Stephan Schlenz* (Hg.), *Hans Küng – eine Nahaufnahme*, München 2008, 143–152, hier: 150].

55 *Metz*, *Memoria passionis*, a.a.O., 4.

und performative Weise nahe gebracht werden soll. Dagegen ist angesichts der ansonsten weitgehend eindimensional auf die Zurüstung auf das Bestehende ausgerichteten Sozialisationsverläufe nichts einzuwenden. Aber ihrerseits eindimensional bleiben eine religiöse Erziehung und Bildung, wenn die Religionspädagogik vernachlässigt, dass die Ästhetik des Glaubens auch darin besteht, sensibel zu werden für die Ungerechtigkeit und das Leiden, das Menschen zugefügt wird, und seine Performanz, sich mit diesen zu solidarisieren und sich, von der Herrschaft Gottes geleitet, für die Ermöglichung eines menschenwürdigen Lebens für alle zu engagieren.

Doch mehr als ein Mensch?

Die Entwicklung der Gotteskonzepte bei Kindern

»Wenn Kühe oder Pferde Hände hätten und damit malen ... könnten, dann würden die Pferde pferde-, die Kühe kuhähnliche Götterbilder malen«, so der um 560 v.Chr. geborene »Sturmvogel der griechischen Aufklärung« Xenophanes,¹ in seiner Kritik des polytheistischen Anthropomorphismus. Demgemäß müssten Kinder, wenn sie ihre Gottesvorstellungen zu Papier bringen, kindliche Gestalten anfertigen. Faktisch aber überwiegen bei ihnen – so die (Religions-)Entwicklungspsychologie² – erwachsene Gottheiten, oft der buchstäblich alte Mann mit Bart, gelegentlich auch mütterliche Frauen,³ zumeist oben im Himmel lokalisiert (»damit er herunter schauen kann«), häufiger in lange Gewänder gehüllt als mit Hosen bekleidet, gelegentlich auf die Erde kommend und von Kindern unterschiedlich erlebt, seltener erschreckend (»Im Traume dachte ich, Gott wäre auf die Erde gekommen und wollte mich tot machen.«⁴), sondern häufiger beschützend: »Wenn ich beinahe unters Auto gekommen bin, denke ich an den lieben Gott.«⁵ Begründet wird die Anthropomorphismusthese oft mit der (frühen) Psychoanalyse, gemäß

1 Wilhelm Capelle (Hg.), *Die Vorsokratiker*, Stuttgart 1968, 121.

2 Die Literatur zu kindlichen Gottesbildern ist Legion: Werner Gruhn, *Die Frömmigkeit der Gegenwart. Grundtatsachen der empirischen Psychologie*, Münster 1956, bes. 383ff (vermittelt guten Überblick über die bis damals geleistete Forschung), Bernhard Grom, *Religionspädagogische Psychologie des Kleinkind-, Schul- und Jugendalters*, Düsseldorf/Göttingen 1981, bes. 175–220; ders., *Religionspsychologie*, München 2007, 173f; Helmut Hanisch, *Die zeichnerische Entwicklung des Gottesbildes bei Kindern und Jugendlichen*, Stuttgart 1996 (eine der quantitativ umfangreichsten Studien); Stefanie Klein, *Gottesbilder von Mädchen. Bilder und Gespräche als Zugänge zur kindlichen religiösen Vorstellungswelt*, Stuttgart 2000, Kenneth Hyde, *Religion in childhood and adolescence. A comprehensive review of the research*, Birmingham 1991, 64–83 (prägnanter Überblick über die im angelsächsischen Raum geleistete Forschung bis Ende der achtziger Jahre); Friedrich Schweitzer, *Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter*, Gütersloh 2007.

3 Anton A. Bucher, *Alter Gott zu neuen Kindern? Neuer Gott von alten Kindern? Was sich 343 Kinder unter Gott vorstellen*, in: Vreni Merz (Hg.), *Alter Gott für neue Kinder?*, Fribourg 1994, 79–100.

4 Theophil Thun, *Die Religion des Kindes. Eine Untersuchung nach Klassengesprächen mit katholischen und evangelischen Kindern der Grundschule*, Stuttgart 1964, 47.

5 Ebd., 45.

der »Gott im Grunde nichts anderes ist als ein überhöhter Vater«,⁶ wobei dieser (erst) im Ausgang der ödipalen Phase in die Transzendenz projiziert werde. Ähnlich die Sichtweise des frühen Piaget, als er sich noch stärker für die inhaltlichen Aspekte der kindlichen Denkentwicklung interessierte, speziell für ihr Weltbild.⁷ Das Kleinkind käme »spontan dazu, seinen Eltern all jene Attribute zuzusprechen, die die Theologen der Gottheit zusprechen.«⁸ Nach der unvermeidlichen Enttäuschung, dass Mutter und Vater weder allwissend noch allmächtig sind – oft um das sechste, siebte Lebensjahr herum –, würden die entsprechenden Attribute ausschließlich auf Gott bezogen, so dass dieser letztlich ein naives Überbleibsel aus der frühen Kindheit sei.

Piaget und viele der von ihm beeinflussten Forscher vertreten im Hinblick auf die kindlichen Gotteskonzepte die Anthropomorphismusthese, die die Religionspsychologie mehr als ein Jahrhundert prägte⁹ und in Abschnitt 1 anskizziert wird. Aber: Auch wenn sich Kinder Gott als Menschen vorstellen bzw. einen solchen zu Papier bringen, wenn sie gebeten werden, ihn zu zeichnen: Ist es wirklich der Fall, dass dieser (göttliche) Mensch auch irren kann, dem Altern und der Sterblichkeit unterworfen ist und Sinnestäuschungen erliegt? Dazu wurden in den letzten Jahren zahlreiche raffinierte Experimente durchgeführt, die die traditionelle Sichtweise der kindlichen Gotteskonzepte als krud anthropomorph ins Schwanken brachten. Diskutiert wird vielmehr die »Bereitschafts-Hypothese« (»preparadness«¹⁰), gemäß der Kinder viel früher »bereit« seien, theologisch anspruchsvolle Aussagen über Gottes Eigenschaften und Fähigkeiten zu verstehen als bisher angenommen (Teil 2). Eine zusammenfassende Diskussion rundet den Beitrag ab.

1 Gott als überhöhter Mensch

Psychologie hat keinen direkten Zugang zu Gott und kann dessen faktische Existenz nicht beweisen, aber auch nicht widerlegen, was die psychologische Religionskritik militant beanspruchte. Zugänglich sind ihr einzig die Konzepte von Gott, welche die Menschen in ihrer unumgänglichen Interaktion mit der Um- und sozialen Mitwelt entwickeln. Zu einem Gotteskonzept gehören die subjektiven Vorstellungen über sein Aussehen und seine Erscheinung, seinen Ort und seine potentiellen und faktischen Handlungsweisen und Eigenschaften.¹¹ Aufgabe der Psycho-

6 Sigmund Freud, Kulturtheoretische Schriften, Studienausgabe Band 9, Frankfurt a.M. 1974, 431.

7 Jean Piaget, Das Weltbild des Kindes, München 1992.

8 Ebd., 298.

9 Justin L. Barrett, Why would anyone believe in God, Oxford 2004, 76.

10 Justin L. Barrett und Rebekah A. Richert, Anthroporphism or preparadness? Exploring children's God concepts, in: Review of Religious Research 44 (2003), 300–312.

11 Simone de Roos, Young children's God concepts: Influences of attachment and religious socialisation in a family and school context, in: Religious Education 101 (2006), 84–103, hier 84.

logie ist es, solche Gotteskonzepte zu beschreiben, aber auch zu erklären, wie sie entstanden sind, ontogenetisch und phylogenetisch, letzteres auch in evolutionspsychologischer Perspektive,¹² und welche psychologisch relevanten Funktionen sie erfüllen.

Wie einleitend bemerkt, kann die Anthropomorphismusthese auf eine lange Tradition zurückblicken, bis in die griechische Aufklärung, sodann über Rousseau und Feuerbach bis hin zu Jean Piaget, mit dem die psychologische Analyse der Entwicklung kindlicher Gotteskonzepte begonnen habe.¹³ Auch wenn schon vor dem bedeutenden Genfer Entwicklungspsychologen zahlreiche empirische Studien zu den kindlichen Gottesvorstellungen durchgeführt wurden – beispielsweise von Barth¹⁴ oder Munsche, dem ein Volksschüler sagte: »Ich denke, Gott ist eine Menschengestalt, er sieht so aus wie wir; aber er ist unsichtbar«¹⁵ –, Piaget lieferte die für viele Jahrzehnte maßgeblichen theoretischen Deutungskategorien religiöser Vorstellungen im Allgemeinen, von Gotteskonzepten im Speziellen, insbesondere »konkret-anthropomorph« versus »abstrakt-symbolisch«. Besonders einflussreich wurde Ronald Goldman, der, zurückgebunden an Piagets Theorie der kognitiven Entwicklung, drei Stadien der religiösen Denkentwicklung beschrieb, wobei auf den beiden ersten Gott buchstäblich anthropomorph repräsentiert werde.¹⁶ Goldman regte zu zahlreichen Replikations- und weiterführenden Studien an, die mehrheitlich zum Schluss gelangten, das religiöse Denken – und damit auch das Gotteskonzept – beginne mit einer »intuitiven, undifferenzierten Denkfigur«, bewege sich sodann »innerhalb der Grenzen konkreter Realitäten« und entwickle sich schließlich »zum abstrakten, reversiblen und im vollen Sinne logischen Denken«¹⁷ – womit insinuiert wird, dass dem religiösen Denken jüngerer Kinder die volle Logik noch abgeht.

12 Beispielhaft: *Justin Barrett* (Anm. 9); *Scott Atran*, *In Gods we trust. The evolutionary landscape of religion*, New York 2002; vgl. auch die Übersicht von *Anton A. Bucher*, Warum achtarmige Götter, Menschenopfer, Nächstenliebe? Religiosität/Spiritualität als evolutionäres Beiprodukt oder mit adaptiver Funktion, in: *Ders.* (Hg.): *Moral, Religion, Politik*. Festschrift für Fritz Oser, Münster 2007, 291–304.

13 *Justin L. Barrett*, God concepts, in: <http://users.ox.ac.uk/~theo0038/pdf%20files/2.%20God%20concepts.pdf> (Zugriff 1.1.2009).

14 *Christian Barth*, Der Himmel in der Gedankenwelt 10- und 11jähriger Kinder, in: *Monatsblätter für den evangelischen Religionsunterricht* 4 (1911), 336–338.

15 *Paul Munsche*, Gott und Himmel in der Vorstellungswelt meiner Jungen. Religionspsychologische Analyse, in: *Monatsblatt für evangelischen Religionsunterricht* 5 (1912), 348–352, 369–378.

16 *Ronald Goldman*, *Religious thinking from childhood to adolescence*, London 1964.

17 *Nicola Slee*, Kognitiv strukturelle Untersuchungen zum religiösen Denken. Überblick und Diskussion unter besonderer Berücksichtigung der Forschung im Anschluss an Goldman in Großbritannien, in: *Karl Ernst Nikopw* u.a. (Hg.): *Glaubensentwicklung und Erziehung*, Münster 1988, 124–143, hier 139.

Zahlreiche Untersuchungen differenzierten die Gottesbilder von Kindern danach, ob sie konkret-anthropomorph oder symbolisch-abstrakt sind, und eruierten Alterstrends. Gesammelt wurden die Daten unterschiedlich,¹⁸ besonders häufig, indem man Kinder bat, zu zeichnen, wie sie sich Gott vorstellen. Eine pionierhafte Studie führte Harms durch: Er fand auf den Zeichnungen der jüngsten Kinder konkret märchenhafte Gottesmotive.¹⁹ Auch in den Studien von Hanisch,²⁰ Bucher²¹ u.a.m. nahm mit steigendem Alter die Quote der als symbolisch qualifizierten Zeichnungen zu, bei Hanisch von null Prozent bei den Siebenjährigen auf 80 % bei den Sechzehnjährigen.

Das Problem dieser Methode besteht darin, dass sie eine stillschweigende Identität zwischen Zeichnung und innerer Gottesrepräsentation unterstellt. Aus der Psychologie der zeichnerischen Entwicklung,²² die in den meisten religionspsychologischen Studien zuwenig bedacht wurde – eine ausgesprochen kenntnisreiche Ausnahme ist die Dissertation von Manuela Wiedmaier²³ –, ist aber bekannt, dass Kinder in ihren Zeichnungen Schemata reproduzieren, die ontogenetisch früher sind und mit ihren aktuellen inneren Vorstellungen nicht zwingend übereinstimmen.²⁴ Auch zeigte Klein, dass Kinder, wenn sie Gott in bestimmten zeitlichen Abständen malen, diesen unterschiedlich gestalten.²⁵ Nichtsdestoweniger: Der anhand von Gotteszeichnungen nachgewiesene Trend von konkret anthropomorphen Konzepten hin zu symbolischen wurde auch mit anderen Methoden nachgewiesen, so mit semiklinischen Interviews u.a. durch Chad Nye²⁶ oder indem Briefe analysiert wurden, die Kinder an den lieben Gott schrieben (eine Methode, die anthropomorphe Konzepte begünstigt, weil sich einem Du leichter ein Brief schreiben lässt als beispielsweise kosmischem Licht oder Energie): Die Texte jüngerer Kinder wurden mehrheitlich konkret physikalischen Kategorien zugeordnet (bspw. Bitte um ein konkretes Geschenk), die Zeilen älterer Jungen und

18 Überblick: *Donald Ratcliff*, The development of children's religious concepts: Research review, in: *Journal of Psychology and Christianity* 4 (1985), 35–43; *Hyde* (Anm. 2).

19 *Ernest Harms*, The development of religious experience in children, in: *American Journal of Sociology* 50 (1944), 112–122.

20 *Hanisch* (Anm. 2).

21 *Bucher* (Anm. 3).

22 Dazu *Martin Schuster*, *Kinderzeichnungen. Wie sie entstehen, was sie bedeuten*, München/Basel 2001.

23 *Manuela Wiedmaier*, Wenn sich Mädchen und Jungen Gott und die Welt ausmalen ... Feinanalysen filmisch dokumentierter Malprozesse. Dissertation an der Fakultät für Geschichtswissenschaft, Philosophie und Theologie der Universität Bielefeld 2006. http://bieson.ub.uni-bielefeld.de/volltexte/2006/994/pdf/Doktorarbeit_M_Wiedmaier.pdf (Zugriff 4.1.2009).

24 *Anton A. Bucher*, Vom Kopffüßlergott zu den perspektivistischen Lichtstrahlen. Skizze der Entwicklung des Zeichnens (religiöser Motive) im Kindes- und Jugendalter, in: *Comenius-Institut* (Hg.): *Religiöse Vorstellungen bilden*, Gütersloh 2000, 53–76.

25 *Klein* (Anm. 2).

26 Aus: *Ratcliff* (Anm. 18), 37.

Mädchen hingegen häufiger personalen und beziehungsmäßigen Kategorien.²⁷

Zu einem Gotteskonzept gehören auch die subjektiven Vorstellungen, worin dessen Aktivitäten bestehen. Ein klassischer religions- und entwicklungspsychologischer Topos ist diesbezüglich der Artifizialismus, die Tendenz im Denken jüngerer Kinder, Gott als einen konkreten Macher zu sehen bzw. die für jüngere Kinder typische »Assimilation der Naturvorgänge an die menschliche Aktivität«.²⁸ Piaget vertrat die These, Kinder führten die Herkunft der natürlichen Objekte auf eine konkrete Fabrikation durch Menschen zurück, bei entsprechender religiöser Sozialisation auf Gott, der aber nichts anderes sei als eine überhöhte Elterngestalt.

Dass Kinder in der Tat dazu neigen, in Gott vor allem den Macher zu sehen, wurde seither wiederholt bestätigt.²⁹ In einer der wenigen Längsschnittstudien halten Reto Fetz und Mitarbeiter drei Stufen des (theologischen) Artifizialismus auseinander. Auf der ersten nehmen Kinder an, Gott fertige auch Artefakte an, selbst Häuser (und dies übrigens vor den Menschen, damit diese darin wohnen können³⁰). Im darauf folgenden »Hauptstadium« verstehen Kinder den biblischen Schöpfungsbericht zwar noch immer buchstäblich konkret, differenzieren aber zwischen Natur (von Gott erschaffen) und Artefakten (von Menschen angefertigt). Darauf folgt, wenn sich Kinder zusehends mehr naturwissenschaftliches Wissen aneignen, das Stadium der Auflösung: »Eigentlich macht er (Gott, A.B.) nichts mehr, nur wenn wir beten.«³¹

Kontrovers sind die religionspädagogischen und theologischen Wertungen konkret anthropomorpher Gottesbilder und artifizialistischer Deutungsmuster. Insbesondere Bernhard Grom, in seiner weit verbreiteten »Religionspädagogischen Psychologie«, plädierte dafür, »das Unangemessene von buchstäblich-anthropomorphen Auffassungen (zu) erkennen« und qua Analogie- und Metaphernübungen in Richtung stärker vergeistigte Vorstellungen zu überwinden.³² Dem lässt sich entgegenhalten, dass bereits die »Enzyklopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens« aus dem Jahre 1862 für das Kind das Anrecht auf seinen Glauben einverlangte, auch wenn er »nicht immer dogmatisch correct ist«.³³ Insbesondere dem Programm einer »Kindertheologie« ist es zu verdanken, dass das Recht der Kinder auf ihre religiösen Vorstellungen

27 David Ludwig u.a., Letters to God: A study of children's religious concepts, in: Journal of Psychology and Theology 2 (1974), 31–35.

28 Jean Piaget, Nachahmung, Spiel und Traum. Die Entwicklung der Symbolfunktion beim Kinde, Stuttgart 1975, 313.

29 Reto Luzius Fetz, Karl Helmut Reich und Peter Valentin, Weltbildentwicklung und Schöpfungsverständnis. Eine strukturalgenetische Untersuchung bei Kindern und Jugendlichen, Stuttgart 2001, 54–58.

30 Ebd., 185.

31 Ebd., 222.

32 Grom (Anm. 2), bes. 208f.

33 Konrad Schmid (Hg.), Enzyklopädie des gesamten Erziehungs- und Unterrichtswesens, Dritter Band, Gotha 1862, 923.

im Allgemeinen, ihre Gotteskonzepte im Speziellen zu einem religionspädagogischen Allgemeinplatz avancierte. Gleichwohl begegnet nach wie vor gelegentlich die Wertung, konkret anthropomorphe Gotteskonzepte seien minderwertig, etwa bei Szagun, wenn sie es in ihrer Rostocker Längsschnittstudie über die religiösen Vorstellungen gleichsam als Erfolg (des Religionsunterrichts) wertet, wenn Kinder nicht anthropomorphe Gottesbilder gestalteten.³⁴ Vielleicht ist diese Kontroverse noch mehr zu entschärfen, wenn sich zeigen ließe, dass die anthropomorphen Gotteskonzepte speziell jüngerer Kinder gar nicht so krud anthropomorph sind.

2 Neuere Studien zu kindlichen Gotteskonzepten

Die Geburtstunde für die aktuell vorherrschende Untersuchung kindlicher Gotteskonzepte schlug in Salzburg. Zu Beginn der 80er Jahre des vergangenen Jahrhunderts begannen Heinz Wimmer und Josef Perner ihre Experimente zu jenem Phänomen, das als »Theory of mind« in die Psychologie eingegangen ist.³⁵ Die beiden Psychologen zeigten, mit Hilfe von Puppen, Kindern folgendes Arrangement: Die Puppenmutter versorgt ein Stück Schokolade in einem grünen Schrank. Anschließend entfernt sich das Puppenkind, um draußen zu spielen. In der Zwischenzeit holt die Puppenmama die Schokolade aus dem grünen Schrank und deponiert sie in einem roten. Nachdem das Puppenkind in die Küche zurückgestellt wurde, wurden Kinder gefragt, in welchem Schrank dieses wohl die Schokolade suchen werde. Jüngere Kinder sagten: »im roten«. Aber schon ab dem Alter von drei, vier Jahren wurde die Antwort »im grünen Schrank« häufiger.³⁶ Dies ist ein schlagender Beweis dafür, dass sich die Jungen und Mädchen in die Perspektive des Puppenkindes versetzen konnten, wesentlich früher als von der traditionellen Entwicklungspsychologie angenommen, auch der Piagets, der das Denken der Kinder bis ins Alter von sechs, sieben Jahren als egozentrisch charakterisierte.³⁷

Was antworten Kinder, wenn sie gefragt werden, in welchem Schrank *Gott* nach der Schokolade suchen werde? Gleich wie im Falle von Men-

34 Anna-Katharina Szagun und Michael Fiedler, Religiöse Heimaten. Rostocker Langzeitstudie zu Gottesverständnis und Gottesbeziehung von Kindern, die in mehrheitlich konfessionslosem Kontext aufwachsen, Jena 2008, 55.

35 Überblick: Henry Wellmann, David Cross und Julianne Watson, Meta-analysis of theory and mind and development: The truth about false belief, in: Child Development 72 (2001), 655–684.

36 Heinz Wimmer und Josef Perner, Beliefs about beliefs: Representation and constraining function of wrong beliefs in young children's understanding of deception, in: Cognition 13 (1983), 103–128.

37 Exemplarisch in der frühen Schrift: Jean Piaget, Urteil und Denkprozeß des Kindes, Frankfurt a.M. u.a. 1981, erstmals 1925.

schen? Gemäß der Anthropomorphismusthese müssten sie es, weil diese annimmt, dass Kinder zuerst ihre Konzepte des Menschen entwickeln und diese hernach in die Transzendenz projizieren. Ob dem wirklich so ist, wollte einer der innovativsten Religionsentwicklungspsychologen wissen: Justin Barrett.³⁸

Gemeinsam mit seinen Mitarbeitern konfrontierte er 24 Kinder, zwischen drei und sieben Jahre alt, mit folgender Situation: Vor ihnen stand eine verschlossene Dose, auf der Kekse abgebildet waren, sowie eine verschlossene, nicht speziell gekennzeichnete Tüte. Gefragt, was wohl in der Dose stecke, antworteten die Kinder erwartungsgemäß: »Kekse«. Daraufhin öffneten die Interviewer die Dose, und die Kinder sahen darin zu ihrer Überraschung kleine Steine (entsprechend werden solche Experimente als »surprising content tasks« bezeichnet³⁹). Auch zeigte man ihnen den Inhalt der Tüte – Kekse –, worauf sie gefragt wurden, wo wohl die Mutter, wenn sie Kekse will, als erstes suchen würde. Sodann: »Und wo würde ein Bär suchen, wo eine Ameise, wo Gott?« Die meisten Dreijährigen sagten bei allen Akteuren: »In der Tüte«, aber mit zunehmendem Alter durchschauten sie den »falschen Glauben« und tippten auf die Keksdose. Nicht aber bei Gott. Auch jene Kinder, die fünf Jahre und älter waren, nannten mehrheitlich die Tüte und begründeten dies typischerweise damit, Gott wisse alles. Barrett und seine Mitarbeiter ziehen den Schluss, Kinder würden Gott grundsätzlich anders konzipieren als die anderen Akteure. Sie seien nicht darauf angewiesen, »to conceptualize human agency first and then use it as a basis to understand supernatural agency«. Vielmehr verfügten sie schon sehr früh über das Potenzial, verschiedene Typen von Akteuren auseinanderzuhalten, insbesondere zwischen natürlichen und übernatürlichen.⁴⁰ In einem weiteren Experiment sicherten sie diesen Befund, indem sie das Spektrum der Akteure erweiterten: Mit zunehmendem Alter wurden sowohl bei Mutter, Puppe, Elefant, Schlange etc. die Antworten »Keksdose« häufiger, nicht aber bei »Gott«.

In ihrer Diskussion der Ergebnisse erwägen die Autoren, ob diese nicht durch den Glauben der Kinder hervorgerufen sein könnten, dass Gott zwar nicht alles wisse, aber alles sehe. Um dies zu überprüfen, führten sie ein weiteres Experiment durch, bei dem Kinder durch ein kleines Loch in eine Schuhschachtel blickten, in der sie zunächst nichts sahen, bis eine Lampe angeschaltet wurde, die einen darin befindlichen leuchtenden Stein erhellte. Nachdem die Lampe wieder gelöscht war, stellten die Interviewer eine Puppe an die Schachtel und fragten, was diese wohl sehe, sodann einen Plüschaffen und eine Katze, die besonders gut sehen könne. Die Dreijährigen antworteten mehrheitlich: »einen Stein«, aber diese Antwort wurde für die Puppe und den Affen mit steigendem Alter seltener. Nicht aber bei Gott: Auch die Sechsjährigen attestierten diesem, trotz der Dunkelheit den Stein zu sehen, ebenfalls der Katze. Barrett und seine Mitarbeiter ziehen den Schluss, Kinder könnten schon viel früher als traditionell angenommen verschiedene Arten von Akteuren (agents) unterscheiden, sei es Gott, seien es speziell begabte Tiere. Diese Vielfalt spreche

38 Justin L. Barrett, Rebeckha A Richert und Amanda Driesenga, *God's beliefs versus mother's: The development of nonhuman agent concepts*, in: *Child Development* 72 (2001), 50–65.

39 Nicola Knight, Paulo Sousa, Justin L. Barrett und Scott Atran, *Children's attributions of belief to humans and God: Cross cultural evidence*, in: *Cognitive Science* 28 (2004), 117–126, hier 119.

40 Ebd., 120.

gegen die Anthropomorphismusthese, gemäß der andere Subjekte das gleiche sehen müssten wie Menschen.

Ob Gott, auch wenn er menschengestaltig vorgestellt werden mag, nicht nur besser sehen, sondern auch besser hören kann als Menschen, überprüfen Richert und Barrett in weiteren Studien.⁴¹ Sie knüpften an Experimenten von Flavell und Mitarbeitern an, in denen untersucht wurde, wie sich die Fähigkeit von Kindern entwickelt, sich bezüglich der Sinneswahrnehmung in die Perspektive anderer zu versetzen.⁴²

31 Kinder, zwischen drei und sieben Jahre alt, blickten in einem Raum auf ein acht Meter entferntes Papier, auf dem aus dieser Distanz nichts zu erkennen war. Sodann näherten sie sich diesem auf 30 cm und sahen darauf ein kleines lächelndes Smiley. Anschließend wurden sie zur ursprünglichen Position zurück gebeten und gefragt: »Was kann ein Adler, der ganz scharfe Augen hat, von hier aus auf dem Papier sehen? Was eine Puppe namens Maggie? Was ein Äffchen? Und was Gott?« Die jüngsten Kinder antworteten in aller Regel für alle Subjekte: »Ein Gesicht!« Aber je älter die Kinder, desto häufiger sagten sie, für die Puppe und das Äffchen: »Nichts!« Nicht aber bei Gott, weil der alles sehe, ebenfalls der Adler mit den scharfen Augen. Der kritische Zeitpunkt ist wiederum das vierte, fünfte Lebensjahr, wenn die Kinder die Theory of mind entwickeln und fähig werden, sich in die Perspektive anderer zu versetzen, auch bezüglich der ihnen möglichen sinnlichen Wahrnehmungen. Wie aber verhielt es sich beim Hören? Richert und Barrett spielten den Kindern auf einem CD-Player sanfte Musik vor, die von acht Metern aus nicht zu hören war, aber sehr wohl in nächster Nähe. Wiederum meinten die jüngsten Kinder, alle Akteure könnten die Musik auch aus Distanz hören; die älteren hingegen schrieben diese Fähigkeit nur noch Gott zu. Die Autoren sehen darin einen weiteren Widerspruch »zu dem, was von einer strikt anthropomorphen Erklärung der Gotteskonzepte vorausgesagt wird.«⁴³

Alle Menschen sterben, das wissen Kinder früher⁴⁴ als von der traditionellen Entwicklungspsychologie angenommen, die Kindern erst in der (frühen) konkreteroperatorischen Phase (acht, neun Jahre) attestierte, ein Konzept des Todes zu entwickeln, gemäß dem dieser unentrinnbar, unwiderruflich und total ist (alle Lebensfunktionen betreffend).⁴⁵ Gemäß einem kruden anthropomorphistischen Gotteskonzept müsste auch Gott sterben – eine Vorstellung, die in christlichen Kontexten durch die Passionsgeschichte begünstigt wird. Ob Kinder Gott für sterblich halten, untersuchten spanische und englische Psychologen, indem sie Kinder

41 *Rebekah A. Richert und Justin, L. Barrett*, Do you see what I see? Young children's assumptions about God's perceptual abilities, in: *The International Journal for the Psychology of Religion* 15 (2005), 283–295.

42 *John H. Flavell u.a.*, Development of the appearance-reality distinction, in: *Cognitive Psychology* 15 (1983), 95–120.

43 *Richert und Barrett* (Anm 41), 292.

44 *Christine Fleck-Bohauilitzky*, Wie Kinder Tod und Trauer erleben, <http://www.familienhandbuch.de/cms/Trauer.pdf> (Zugriff 31.12.08)

45 Dazu nach wie vor *Joachim Wittkowski*, *Psychologie des Todes*, Darmstadt 1990.

fragten: »Was geschieht mit _____, wenn viel viel Zeit vergangen ist? Wird _____ sterben oder für immer und ewig leben?« Eingefügt wurden unter anderem »dein bester Freund« sowie »Gott«. ⁴⁶ Dreijährige meinten überwiegend, beide seien den biologischen Alterungsprozessen nicht unterworfen und infolgedessen unsterblich; aber Fünfjährige differenzierten diesbezüglich klar: Menschliche Wesen würden sterben, nicht aber Gott. Im Hinblick auf Sterblichkeit würden Vorschulkinder Gott nicht anthropomorphisieren, auch wenn ihr Gotteskonzept »auffallend menschengestaltig ausschaue«. ⁴⁷ Vielmehr demonstrierten die Kinder die Bereitschaft, das theologische Attribut der Unsterblichkeit primär auf Gott zu beziehen, was den generellen Schluss erlaube, dass theologisch anspruchsvolle Inhalte in einem wesentlich früheren Alter gelehrt werden könnten. ⁴⁸

Differenzieren auch Kinder in nicht westlichen Kulturen früher zwischen verschiedenen Akteuren, speziell natürlichen und übernatürlichen? Dies überprüften Nicola Knight u.a. an einem Sample von 48 Maya Kindern, zwischen vier und sieben Jahre alt, auf der Halbinsel Yucatan, und zwar mit dem bereits geschilderten Experiment des überraschenden Inhalts. ⁴⁹ Mit steigendem Alter sagten die Jungen und Mädchen häufiger, ihre Mutter würde die Maisplätzchen in der entsprechenden Schachtel suchen – in der aber Steine lagen. Nicht aber Gott, der wisse alles. Aufschlussreich ist auch eine Masterarbeit von Nyhof, ⁵⁰ die Gotteskonzepte von mormonischen Kindern und traditionell christlichen Jungen und Mädchen miteinander verglich. Sie fand, dass beide Gruppen Gott anders konzeptualisierten als ihren Vater, dessen Imago Freud zufolge zur Gottesvorstellung führt. Ersterer kann gleichzeitig an mehreren Orten sein, Gedanken lesen, einen Blinden heilen – nicht aber der Vater. Die Variable Religionszugehörigkeit bewirkte nur minimale Effekte, u.a. dahingehend, dass mormonische Kinder ihren Vätern geringfügig mehr außergewöhnliche Fähigkeiten zuschrieben.

In Frage gestellt wurde auch Piagets klassisches Artifizialismuskonzept, ⁵¹ gemäß dem (übermächtige) Menschen auch die Dinge der Natur »gemacht« hätten, große Männer mit Gießkannen beispielsweise den Genfer See.

46 Marta Gimenez, Silvia Guerrero und Paul L. Harris, Understanding the impossible: Intimations of immortality and omniscience in early childhood, in: *European Journal of Developmental Psychology* 2 (2005), 285–287.

47 Barrett und Richert (Anm. 10), 310.

48 Ebd., 310.

49 Anm., 39.

50 Melanie Nyhof, Is God just a big person? The influence of religious background on the development of God concepts, University of Pittsburg, http://etd.library.pitt.edu/ETD/available/etd-12102004-102702/unrestricted/nyhofma_etd2004.pdf

51 Susan Gelman, *The essential child. Origins of essentialism in everyday thought*, New York 2003.

Petrovich legte vierjährigen Kindern je zwei Photographien vor, eine mit einem Artefakt, beispielsweise Buch, und eine mit einem natürlichen Motiv (Schnee, Pflanzen), und fragte sie, was davon die Menschen machen könnten.⁵² Zu 90 Prozent zeigten die Kinder auf die Artefakte; zögerlich waren sie nur, wenn beispielsweise die künstliche Imitation eines natürlichen Motivs gezeigt wurde, beispielsweise eine Spielzeugkuh. In einer weiteren Studie fragte Oliveira 135 britische Kinder im Alter von vier Jahren, woher die Erde, der Himmel, die Pflanzen, die Seen etc. kämen.⁵³ Vorgegeben waren drei Antwortmöglichkeiten: Menschen, Gott, eine unbekannte Kraft. Die Vierjährigen sagten siebenmal häufiger »Gott« – für Petrovich ein Indiz dafür, dass dieser bereits von Vierjährigen anders repräsentiert werde als Menschen, die über prinzipiell weniger Kräfte und Fähigkeiten verfügen. Dies bestätigt sich auch in einer interkulturellen Studie mit japanischen und britischen Kindern, letztere sowohl christlicher als auch jüdischer, muslimischer und hinduistischer Denomination.⁵⁴

Wenn Kinder Gott offensichtlich früher in nicht krud anthropomorphen Kategorien repräsentieren können, stellt sich die Frage nach der Herkunft dieser Vorstellung. Damit befasst sich auch die jüngere kognitive Religionspsychologie, die in den letzten Jahren, inspiriert zumal durch die Theory of Mind, mächtig expandiert ist.⁵⁵ Auf Überlegungen des Anthropologen Stewart Guthrie geht das Konzept eines »hypersensitiven Aktivitätserkennungssystems« zurück (»hypersensitive agency detection device«, üblicherweise »HADD« abgekürzt),⁵⁶ das sich in der Evolution herangebildet hat und die kognitive Grundlage für übernatürliche Akteure bilde.

Um es an einem Beispiel zu verdeutlichen: Ein Jäger streift durch den Wald und hört in einem Gebüsch ein Geräusch. Der erste Gedanke: »Da bedroht mich jemand«, und nicht: »der Wind«. Für das Überleben sei es günstiger, zu wiederholten Malen in der Umgebung Handlungsabsichten zu identifizieren, speziell bedrohliche, die sich als falsch erweisen, als sich nur einmal zu täuschen und einem Tiger zwischen die Zähne zu geraten. »Guthrie argues that we evolved a bias to over-detect evidence of human-like agency around us and so we attribute natural forces and events to human-like beings or gods.«⁵⁷ Rochat und Mitarbeiter zeigten, dass das HADD bereits bei fünf

52 Oliveira Petrovich, Preschool children's understanding of the dichotomy between the natural and the artificial, in: Psychological Reports 84 (1999), 3–27.

53 Oliveira Petrovich, Understanding of non-natural causality in children and adults: A case against artificialism, in: Psyche en Geloof 8 (1997), 151–165.

54 Oliveira Petrovich, Natural theological understanding in children from different religious cultures: Evidence and theory, in: <http://www.psychevisual.com/lecture.html?lecture=120> (Zugriff 3.1.2009).

55 Guter aktueller Überblick: Justin L. Barrett, Cognitive science of religion: What is it and why is it, in: Religion Compass 1 (2007), 768–786, 10.1111/j.1749-8171.2007.00042.x; Standardwerk: Pascal Boyer, Und Mensch schuf Gott, Stuttgart 2004; Jensine Abdresen (Hg.), Religion in mind: cognitive perspectives on religious belief, ritual, and experience, Cambridge 2001.

56 Stewart Guthrie, Faces in the clouds. A new theory of religion, New York 1993.

57 Barrett (Anm. 55), 747.

Monate alten Kindern aktiv ist,⁵⁸ und spätestens mit der Ausbildung der Theory of Mind (um drei, vier Jahre) werden Jungen und Mädchen fähig, auch übernatürlichen Akteuren Intentionen zuzuschreiben.

Die jüngere kognitive Religionspsychologie beschäftigte sich auch damit, woran es liegt, dass Kinder für religiöse Vorstellungen besonders empfänglich sind und sich diese zumeist sehr gut und nachhaltig einprägen können. Pascal Boyer erklärt sich dies mit dem Konstrukt der »Kontraintuitivität« religiöser Aussagen,⁵⁹ die darin besteht, dass ontologische Regeln verletzt werden, was aber starkes Interesse erwecken und das Wirklichkeitsspektrum erweitern kann. Die Aussage »Herr Müller schnitzt eine Marienfigur« verletzt keine ontologischen Kategorien und macht nicht sonderlich neugierig. Anders hingegen: »Aus den Augen der hölzernen Marienfigur rinnen Tränen.« Verletzen Aussagen zu viele ontologische Kategorien, entsteht der Eindruck von Nonsens; am ehesten die Chance, in ein Repertoire der Religionen aufgenommen zu werden, haben Aussagen, wenn sie eine, allenfalls zwei ontologische Regeln verletzen.⁶⁰ Barrett bezeichnet dies als »minimal counterintuitiveness« und verweist auf eine Studie zu Wunderberichten aus den ersten nachchristlichen Jahrhunderten; von 354 analysierten Textsegmenten verletzten 99% eine ontologische Kategorie, 1% zwei, aber keine einzige mehr.

Auch Aussagen von Kindern über Gott entsprechen vielfach der »minimal counterintuitiveness«, etwa wenn von diesem gesagt wird:⁶¹ »Er hält die Welt in der Hand«, oder »Er sitzt auf einem Thron aus Wolken«, »Er ist unsichtbar, aber er kann uns sehen«. In allen drei Aussagen wird eine ontologische Kategorie verletzt. Es wäre ein spannendes Unterfangen, Aussagen von Kindern über Gott gemäß der Theorie der »minimal counterintuitiveness« zu analysieren.

3 Abschließende Diskussion

Kann der Anthropomorphismus als überwunden gelten? Diese Frage stellt sich umso mehr, als vor gut 15 Jahren die These, der phylogenetische und ontogenetische Ursprung der Religion sei die Anthropomorphisierung der Umwelt, gelehrte Unterstützung erhalten hat: Guthrie veröffentlichte seine Monographie »Gesichter in den Wolken,«⁶² dem eigenen Anspruch nach eine »neue Theorie der Religion«. In der Tat steckt

58 Philipp Rochat, Rachel Morgan und Malinda Carpenter, Young infants sensitivity to movement information specifying social causality, in: Cognitive Development 12 (1997), 537–561.

59 Boyer (Anm. 55), bes. 69–117.

60 Ebd., 105.

61 Aus unseren Interviewdaten zu Gottesbildern.

62 Guthrie (Anm. 56).

unsere Sprache voll von Anthropomorphismen: Tische haben Beine, Flaschen Hälse, und Berge einen Rücken, und wenn wir mit alltäglichen Komplikationen konfrontiert sind, beispielsweise einem nicht anspruchsvollen Computer, greifen wir zumeist zu Anthropomorphismen: »Er will nicht! Na komm schon!« Anthropomorphisierung ist ein in allen Kulturen nachweisbarer kognitiver Prozess, durch den das vorerst Unbekannte vertrauter, begreifbar und oft auch kontrollierbar(er) wird, indem auf dieses (noch) Fremde Schemata aus dem menschlichen Erleben und Erfahrungsbereich übertragen werden.⁶³ Schon Darwin hielt den Anthropomorphismus für ein »notwendiges Werkzeug«, um nicht-menschliche Akteure zu verstehen.⁶⁴ Aufgrund der regelrechten Omnipräsenz von Anthropomorphisierung ist schwerlich plausibel zu machen, diese aus der Religions-Entwicklungspsychologie gänzlich zu verabschieden. Auch jene Experimente, die gegen die Anthropomorphismusthese ins Feld geführt werden, funktionieren nur aufgrund von Anthropomorphismen, etwa wenn Kinder gefragt werden, in welcher Dose Gott nach den Keksen suchen würde oder ob er den Stein in der Schuhschachtel sehen könne – würde Gott beispielsweise als substanzloser Geist repräsentiert, machten diese Fragen wenig Sinn.

Die Forschungen von Barrett, Harris⁶⁵ u.a. haben aber zu Tage gebracht, dass Kinder früher als traditionell angenommen zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Akteuren differenzieren können und letzteren Fähigkeiten zusprechen, über die Menschen nicht verfügen (Unfehlbarkeit, Allmacht, perfekte Sinneswahrnehmung). Dennoch: »Anthropomorphismus- oder Bereitschaftsthese«⁶⁶ ist meines Erachtens eine überzogene Alternative. Angemessener scheint vielmehr eine differenzierte Anthropomorphismusthese, gemäß der die kindlichen Gotteskonzepte durchaus menschliche Züge tragen, aber auch zusätzliche, übernatürliche Komponenten enthalten. Die geschilderte Forschung unterstützt auch die in der jüngeren Entwicklungspsychologie favorisierte Sicht, dass Kinder traditionell unterschätzt wurden, nicht nur hinsichtlich ihrer Fähigkeit zur Perspektivenübernahme,⁶⁷ sondern auch ihre Kompetenz, sich schon im Alter von vier Jahren in »verschiedenen geistigen Räumen« zu bewegen. Es ist keineswegs der Fall, dass sie nur in einer magischen Welt

63 Nicholas Epley u.a., On seeing human: A three-factor theory of anthropomorphism, in: *Psychological Review* 114 (2007), 864–886.

64 Aus ebd., 871.

65 Paul Harris, On not falling down to earth. Children's metaphysical questions, in: Karl Rosengren u.a. (Hg.): *Imaging the impossible. Magical, scientific, and religious thinking in children*, Cambridge 2000, 157–178.

66 Barrett und Richert (Anm. 10), kursiv A.B.

67 Doris Bischof-Köhler, Selbstobjektivierung und fremdbezogene Emotionen. Identifikation des eigenen Spiegelbildes, Empathie und prosoziales Verhalten im 2. Lebensjahr, in: *Zeitschrift für Psychologie* 202 (1994), 349–377.

leben, wie von Fraiberg angenommen,⁶⁸ vielmehr können sie bereits mit vier Jahren eine märchenhaft magische Welt, Fantasie und Wirklichkeit durchaus unterscheiden.⁶⁹

Ebenfalls unterschätzt wurden auch ihre metaphysischen und theologischen Komponenten. Ohnehin bestehen auch »definitive Kontinuitäten zwischen den religiösen Konzepten von Kindern und denjenigen von Erwachsenen«,⁷⁰ etwa bezüglich der klassischen Attribute Gottes: Allmacht, Unfehlbarkeit etc. Auch scheint es nicht der Fall, dass Erwachsene kindliche Vorstellungen über Gott gänzlich überwinden. Werden sie direkt und explizit zu anthropomorphen Sichtweisen Gottes befragt, lehnen sie solche zwar ab. Nicht aber dann, wenn ihnen – so von Justin Barrett und Mitarbeitern⁷¹ – die Geschichte eines Jungen erzählt wird, der in einem Fluss zu ertrinken droht und Gott um Hilfe bittet, der aber gleichzeitig an einem anderen Ort engagiert ist. Selbst Theologiestudenten ließen sich im Interview darüber auf anthropomorphe Deutungen ein, etwa die, Gott habe, um dem Jungen zu helfen, seine aktuelle Tätigkeit unterbrochen. Alltägliche Gotteskonzepte seien – so Barrett – in einem weit stärkeren Maße anthropomorph geprägt, als Erwachsenen bewusst sei⁷² – ein triftiges Indiz, die Anthropomorphismusthese nicht gänzlich aufzugeben.

Auch die Artifizialismusthese von Piaget kann nicht als gänzlich obsolet gelten. Zwar sind Kinder offensichtlich in jüngeren Jahren fähig, Artefakte und natürliche Objekte hinsichtlich ihrer Produzenten zu unterscheiden, als von Piaget sowie von Fetz und Mitarbeitern angenommen. Aber eine Komponente des Artifizialismus ist der Finalismus, die Überzeugung der Kinder, die Dinge seien, auch von Gott, jeweils für einen bestimmten Zweck »gemacht« worden, die Bäume beispielsweise dafür, »damit, wenn einmal die Menschen kommen, sie auch etwas zu essen haben, Äpfel, Birnen und Bananen.«⁷³

Diese teleologisch-finalistische Neigung des kindlichen Denkens wurde in zahlreichen jüngeren Studien bestätigt.

68 *Selma Fraiberg*, Die magischen Jahre in der Persönlichkeitsentwicklung des Vorschulkindes, Reinbek ¹⁰1987.

69 *Jacqueline Woolley*, Thinking about fantasy: Are children fundamentally different thinkers and believers from adults?, in: *Child Development* 68 (1997), 991–1011.

70 *Pascal Boyer* und *Sheila Walker*, Intuitive ontology and cultural input in the acquisition of religious concepts, in: *Karl Rosengren u.a.* (Hg.): *Imaging the impossible. Magical, scientific, and religious thinking in children*, Cambridge 2000, 130–156, hier 149.

71 *Justin L. Barrett* und *Frank C. Keil*, Conceptualizing a nonnatural entity: Anthropomorphism in God concepts, in: *Cognitive Psychology* 31 (1996), 219–247.

72 Vgl. auch *Peter Westh*, Anthropomorphism in God concepts: The role of narrative, in: www.csr-arc.com/files/9/ARC-8-Peter_westh_anthropomorphism_in_god_concepts.pdf (Zugriff 3.1.2009)

73 Fetz u.a. (Anm. 29), 211.

Kelemen fragte Kinder, ob der Sand am Meer so körnig sei, damit Tiere leichter ihre Eier vergraben können, oder weil viele Wellen die Steine zermalmt hätten. 70 % tippten auf das erstere.⁷⁴ In einer weiteren Studie fragte sie Kinder unter anderem, ob der erste Berg entstanden sei, weil ein Vulkan ausgebrochen sei und Felsen empor geschleudert habe, oder ob er geworden sei, damit Tiere einen Raum zum Leben haben und Menschen klettern können: Jüngere Kinder bejahten mehrheitlich das letztere und neigen offensichtlich dazu, an ein »intelligentes Design« innerhalb der Schöpfung zu glauben.⁷⁵ Sofern Kinder mit dem Wort »Gott« vertraut sind, neigen sie auch leicht dazu, diesen für den entsprechenden Planer und Produzenten zu halten. Kinder seien geborene »Kreationisten«, auch solche, die in wenig religiösen Elternhäusern aufwachsen. Dies belegen Studien von Margaret Evans, in denen sie Kinder aus fundamentalistischen und säkularen Familien nach der Herkunft natürlicher Objekte, speziell der ersten Tiere befragte.⁷⁶ In der jüngsten Altersgruppe überwogen in beiden Gruppen kreationistische Antworten (»sie seien gemacht worden«), bei den stark christlich erzogenen Kindern noch ausgeprägter als bei den säkularen, die im Schulalter häufiger evolutionäre Deutungsmuster artikulierten, welche in der Vergleichsgruppe kaum begegneten.

Aufgrund solcher Befunde vertritt Kelemen in einem Grundsatzartikel in der renommierten Zeitschrift »Psychological Science« die These, Kinder seien »intuitive Theisten«⁷⁷ und nicht leere Gefäße, die mit den jeweils vorherrschenden religiösen Vorstellungen, auch Gotteskonzepten, gefüllt werden müssten. Vielmehr sei ihnen die Fähigkeit angeboren, schon in sehr jungen Jahren eine »godlike nonhuman agency« zu entwickeln, egal ob sie in religiösen oder nicht religiösen Kontexten aufwachsen. Auch wenn die Säkularisierung weiter voranschreiten sollte: »Religion is natural«.⁷⁸ Gotteskonzepte, wie von der jüngeren kognitiven Religionspsychologie erörtert, werden bleiben bzw. von den Kindern immer wieder je neu hervorgebracht. Gott kann – so sehen es auch die Kinder – nicht sterben.

Dr. Anton A. Bucher ist Professor für Religionspädagogik an der Universität Salzburg.

74 Deborah Kelemen, Why are rocks pointy? Children's preference for teleological explanation of the natural world, in: *Developmental Psychology* 35 (1999), 1440–1453.

75 Deborah Kelemen / Cara DiYanni, Intuitions about origins: Purpose and intelligent design in children's reasoning about nature, in: *Journal of Cognition and Development* 6 (2005), 3–31.

76 Margaret Evans, Beyond scopes. Why creationism is here to stay, in: *Karl Rosengren u.a. (Hg.): Imaging the impossible. Magical, scientific, and religious thinking in children*, Cambridge 2000, 305–333.

77 Deborah Kelemen, Are children »intuitive theists«? Reasoning about purpose and design in nature, in: *Psychological Science* 15 (2004), 295–301.

78 Paul Bloom, Religion is natural, in: *Developmental Science* 10 (2007), 147–151.

Die Gottesfrage in einem religiös indifferenten Umfeld

1 Terminologische Vorbemerkung

Beim »religiös indifferenten Umfeld« handelt es sich im Folgenden nicht um bestimmte Bereiche der Kultur, die religionsneutral sind oder bleiben müssen – wie beispielsweise die Naturwissenschaft (sog. »methodischer Atheismus«) und besonders die Politik. Selbst tiefgläubige Menschen werden sich dort, der Eigenständigkeit dieser Bereiche folgend, oft verhalten, »etsi deus non daretur«, oder die Gottesfrage nimmt entsprechend eine eigene Gestalt an, z.B. in Diskussionen um den Gottesbezug in Verfassungstexten. Gemeint ist dagegen hier eine Region, in der vornehmlich Menschen leben, die sich keiner Konfession zurechnen und im weitesten Sinne als areligiös bezeichnet werden können. Analog zu volksskirchlich geprägten Gebieten könnte man von »Volksatheismus« sprechen. Religiöse Indifferenz ist hier also nicht eine Eigenschaft bestimmter kultureller Sektoren (oft gekoppelt an die Frage nach einem »Zurückdrängen« oder einer »Wiederkehr« der Religion in der Gesamtkultur), sondern ein Charakteristikum, das alle Lebensoptionen und -bereiche des jeweiligen Menschen betrifft. Er ist, mit Max Weber gesprochen, »religiös unmusikalisch«.

Die Religionsphilosophie nennt eine solche Einstellung »negativen« oder »praktischen Atheismus«, wobei mit »negativ« im Unterschied zum »positiven« oder »theoretischen Atheismus« ein Mangel an jeglicher, auch unentschieden bleibender Stellungnahme (das wäre »Agnostizismus«) markiert wird.¹ In der evangelischen Theologie firmieren Untersuchungen zu diesem Thema unter dem Sammelbegriff »Konfessionslosigkeit«. Die Religionswissenschaft spricht – ungeachtet der eingangs erwähnten Gefahr von Missverständnissen – von »religiöser Indifferenz«. Denselben Begriff verwendet auch ein Dokument des Päpstlichen Rates für die Kultur von 2004, das in Deutschland so gut wie unbekannt geblieben ist. Es registriert eine stillschweigende Distanzierung ganzer Bevölkerungen von religiöser Praxis und von überhaupt jedem Glaubensbezug. Die Kirche sei heute mehr mit Indifferenz und praktischem Unglauben konfrontiert als mit Atheismus, weshalb diese Phänomene, ihre Ursachen und Konsequenzen zu verstehen und Methoden zu erkennen, sie mit

1 Ausführliche Quellenangaben finden sich in meinem Artikel: Die Frage nach dem »homo areligiosus« als interdisziplinäre Herausforderung, in: Glaube und Vernunft. Spannungsreiche Grundlage europäischer Geistesgeschichte (hg. v. Erwin Dirscherl und Christoph Dohmen) (Forschungen zur europäischen Geistesgeschichte; 9), Freiburg i.Br. 2008, 210–232.

Gottes Hilfe zu bewältigen, zweifelsfrei eine der bedeutendsten Aufgaben für die Kirche von heute sei.²

Die hierbei vorausgesetzte Differenzierung ist festzuhalten: Es handelt sich nicht um den (theoretischen) Atheismus, der – in welcher Form auch immer – nach Auseinandersetzung mit der Gottesfrage mit »Nein« votiert (und von Anselm von Canterbury bis heute im Gegenzug die Bemühungen um »Gottesbeweise« anfeuert), und auch nicht um Agnostizismus, der sich im Ergebnis zur »Enthaltung« entschließt (weil er wie z.B. der italienische Philosoph Gianni Vattimo für ein »schwaches Denken« hinsichtlich metaphysischer Fragestellungen plädiert), sondern um eine Nichtposition, die man im Unterschied zur aktiven »Gottesleugnung« mit »Gottesfehl« bezeichnen kann. Diese Gruppe scheint weniger zur agnostischen Unsicherheit in religiösen Fragen zu tendieren, so dass sie eine besonders starke Form des Atheismus darstellt, ist doch dieser wenigstens ex negativo mit der Gottesfrage befasst und so gesehen sogar als irgendwie noch religiös einzustufen. Hier aber handelt es sich um Menschen, die vergessen haben, dass sie Gott vergessen haben. Unterscheidet man allerdings geschlossene und offene Formen des Unglaubens, so neigen religiös Indifferente im Unterschied zu bekennenden Atheisten oder überzeugten Wissenschaftsgläubigen (Szientisten) wiederum eher zu den offenen Varianten.

2 Wandlungen der Gottesfrage – allgemeine Überlegungen

Mit den letztgenannten Kennzeichnungen sind wir direkt beim Thema: Wie stellt sich in einem solchen Umfeld die Gottesfrage dar? Eine mögliche Antwort kann in zwei Richtungen gesucht werden. Religionspädagogisch bzw. missionstheologisch wird sie vor allem im Blick auf die religiös indifferenten Adressaten einer christlichen Verkündigung gestellt werden: Wo ist bei ihnen – aller Gottvergessenheit zum Trotz – so etwas wie eine diffuse Gottsuche oder sogar die Gottesfrage zu finden? Ich nenne diese Richtung die exoterische.

Auf dem Hintergrund einer Fülle von empirischen Untersuchungen mit entsprechenden theoretischen Auseinandersetzungen, welche die Religionssoziologie seit dem Anfang der 90er Jahre zur Verfügung stellen kann, findet sich hierzu besonders im evangelischen Raum eine umfangreiche Literatur, die auch pastoraltheologische Konsequenzen reflektiert.

Es zeigt sich ein schwieriges Missionsfeld, das geduldige und kleinteilige Unternehmungen mit oft sehr begrenzten Zielen und geringen Er-

2 Zu erreichen über: URL: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/documents/rc_pc_cultr_doc_20040308_plenary-assembly_en.html (Stand: 22.09.08).

folgsaussichten erfordert: »Wenn sie auch der Kirche massenhaft verloren gegangen sind, so werden sie doch nur je einzeln zurückzugewinnen sein.«³ In Wahrheit sind die hier Angesprochenen meist nicht mehr dem christlichen Glauben »Entfremdete«, sondern inzwischen von ihm (und jeder Art von Religion) »Unberührte«. Das kann entweder als besonders erschwerend oder als Chance begriffen werden, findet sich doch vergleichsweise weniger Aggressivität und Ablehnung bei diesen als bei jenen. Die »missionsstrategischen« Schwierigkeiten werden aber dadurch verstärkt, dass es sich – soweit wir es rückblickend überschauen – um ein kirchengeschichtlich bisher einzigartiges und im Weltmaßstab gesehen auch relativ begrenztes Phänomen handelt, weshalb kaum auf Erfahrungen im Umgang damit zurückgegriffen werden kann. Zumeist traf und trifft sonst die kirchliche Verkündigung auf ein Umfeld, in dem die Gottesfrage nur anders beantwortet, aber immerhin irgendwie thematisiert wird. Diesmal muss sie erst einmal induziert werden.

Die andere Richtung einer möglichen Antwort – die esoterische – wird zuweilen übersehen. Sie wird Gegenstand des letzten Teils dieses Artikels sein: Wie verändert sich die Gottesfrage oder wie müsste sie sich verändern, wenn sie im religiös indifferenten Kontext gestellt wird?

Das aus manchen Firmgruppen, die von Gemeindemitgliedern geleitet werden, bekannte Fazit: »Ich habe nicht den Eindruck, dass bei den Jugendlichen viel angekommen ist, aber ich selbst habe eine Menge dazugelernt«, lässt sich verallgemeinern. Dann wäre nach Neuakzentuierungen und Lernprozessen zu fragen, welche bei denen, die mit der Gottesfrage ehrlich ringen und sich zur Verkündigung in irgendeiner Form aufgerufen fühlen, durch den Kontakt mit anderen Lebensoptionen ausgelöst werden.

3 Die exoterische Fragerichtung: Die Suche nach einem Anknüpfungspunkt

Dass ein Thüringer nach seinem Tode vor Gott stehen und zu ihm sagen könnte: »Ich habe noch nie etwas von dir gehört!«, ist für den Erfurter Bischof Joachim Wanke eine bedrängende Vorstellung. Er verweist damit auf die in einem religiös indifferenten Umfeld vornehmliche Aufgabe, zunächst einmal die Gottesfrage als solche wach zu halten. Soll dies aber in verständlicher Form und wirksam geschehen, ist die Suche nach Ansatzpunkten unerlässlich. Das wird sich von Fall zu Fall anders und als mehr oder minder schwierig darstellen. Hier kann es nur um einige allgemeine Hinweise gehen.

3 Wolf Krötke, Die christliche Kirche und der Atheismus. Überlegungen zu einer Konfrontation der Kirchen in den neuen Bundesländern mit einer Massenerscheinung, in: Michael Beintker, Eberhard Jüngel und Wolf Krötke (Hg.), Wege zum Einverständnis, Leipzig 1997, 159–171, hier: 167.

Zunächst muss genauer unterschieden werden, auf welcher Ebene jeweils gesucht wird. In der Diskussion wird zumeist die abstrakte Ebene, auf der sich die philosophisch-theologischen Diskurse bewegen, mit der konkreten, welche das Feld der empirischen Untersuchungen und letztlich auch der entsprechenden Aktivitäten darstellt, unkontrolliert vermischt. Ob es sich z.B. bei Fußball um Religion handelt oder nicht, ist eine Frage der Begriffsbestimmung, die inzwischen eine unüberschaubare Fülle von Antworten mit entsprechenden theoretischen Implikationen (z.B. Thomas Luckmanns »unsichtbare Religion«) hervorgebracht hat. Für die Bewegung in diesem Minenfeld substantieller, funktionaler, struktureller etc. Religionsbegriffe empfehlen sich zwei Faustregeln: Es muss eine Trennlinie möglich sein zwischen Ersatzreligion und Religionsersatz. Letzterer ist nicht mehr Religion; diese Grenze darf also um der semantischen Klarheit willen nicht verwischt werden. Außerdem ist die Innenperspektive hinreichend zu würdigen, um nicht Religion zu unterstellen, wo es dem Selbstverständnis der fraglichen Personengruppe deutlich widerspricht – das würde jede Kommunikation mit ihr von vornherein erschweren. Die zweite Faustregel könnte also lauten: Nur wo der Bezug auf ein Absolutes thematisiert wird und nicht so implizit bleibt, dass er allein dem religiös geprägten oder religionswissenschaftlich geschulten Beobachter sichtbar wird, kann legitim das Vorhandensein von Religion und Religiosität unterstellt werden. Für unser Thema »Gottesfrage« wäre dementsprechend die Überlegung zielführend, ob die eher spekulative Vermutung, Fußball sei (auch) eine Religion, hilfreich ist, einen Anknüpfungspunkt für die Frage nach Gott zu suchen. Ich will nicht ausschließen, dass dies möglich ist, sehe aber – auf dem Hintergrund der genannten Faustregeln – in der Rede vom »Fußballgott« etc. eher ein Kommunikations-Hindernis.

Für die Praxis problematischer als diese religionsbegriffliche Verwirrung ist die Vermischung der Ebenen in anthropologischer Perspektive. Die meisten Charakterisierungen »des Menschen« – z.B. als »animal rationale« oder als »homo naturaliter religiosus« – beziehen sich in Wahrheit auf Dispositionen. Ob sie sich im konkreten Einzelfall zeigen, bleibt dahingestellt.

»Natura facit habilem, ars potentem, usus vero facilem.« Dieses dem antiken Rhetoriker Marius Victorinus zugeschriebene Wort⁴ fordert auf, die natürliche Anlage bzw. Disposition zur Religion einerseits und die durch Sozialisation entwickelte Fähigkeit bzw. die im Gebrauch erlangte Fertigkeit andererseits zu unterscheiden. Mit der Natur des Menschen – über deren Reichweite eigens zu streiten ist – befassen sich vorrangig (Religions-)Philosophie und Theologie. Sie werden z.B. transzendental einen immer – wenn auch oft unthematisch – gegebenen Vorgriff des Menschen auf ein Absolutes hin konstatieren und so zur Feststellung kommen: »Homo naturaliter religiosus«. Aus theologisch-anthropologischer Perspektive ist Gott als Schöpfer und in seiner grenzenlosen Liebe keinem Menschen fern (nicht einmal dem Spatzen

4 Für den Hinweis danke ich Hans Kraml (Innsbruck).

auf dem Dach), so dass »Gottlosigkeit« eigentlich eine *contradictio in adiecto* darstellt. Die nähere Explikation dieser Erwägungen führt zu den bekannten Akzentuierungen der Gottesfrage in philosophischer und theologischer Perspektive und entsprechenden pastoraltheologischen Ansätzen. Sicher sind sie auch wegweisend in der Suche nach Anknüpfungspunkten für eine christliche Verkündigung.

Der Schritt von der abstrakt-theoretischen Rede über »den Menschen« auf die konkret-empirische darf nicht unterschätzt werden (man denke bei »dem Menschen« als »animal rationale« z.B. an schwer geistig Behinderte) – ganz zu schweigen vom umgekehrten Weg (denn auch für Wesensaussagen gilt das Wort von John Locke, dass nichts im Verstand ist, was nicht vorher in den Sinnen war). Mit einfachen Syllogismen der Art: »Alle Menschen sind religiös. – Ostdeutsche sind Menschen. – Also sind Ostdeutsche religiös«, ist hier kaum weiterzukommen. Ob die universal-menschliche »religiöse Anlage« sich tatsächlich entwickeln konnte und dann auch entwickelt hat, ist also eine eigene Frage. Die Antwort ist vorrangig Sache der empirischen (Religions-)Wissenschaften und wird sich als abhängig vom sozialen Umfeld und der jeweiligen Biographie (und nicht zuletzt von der Gnade Gottes) erweisen.

In dieser vornehmlich religionssoziologischen oder -psychologischen Perspektive erscheint nun unübersehbar das Phänomen der religiösen Indifferenz, ja vielleicht sogar einer »unheilbaren Areligiosität«, und fordert in concreto differenzierte Reaktionen – eine für jede Pastoral und Religionspädagogik triviale Einsicht. Am wenigsten ergiebig wäre es, das Phänomen transzendental wegzudiskutieren und so zu ignorieren.

Zumeist ist also weniger Religion (und damit Offenheit für die Gottesfrage) vorhanden als (theologisch oder philosophisch) gedacht, allerdings oft auch mehr als faktisch (religionssoziologisch) festgestellt.⁵

Die Problematik der Suche nach Anknüpfungspunkten soll an folgenden Beispielen demonstriert werden:

1. Eine frappierend an 1 Sam 3,1–21 erinnernde Szene findet sich bei der DDR-Schriftstellerin Christa Wolf:

»Mitten in der Nacht schreckte ich hoch und setzte mich kerzengerade auf. Jemand hatte laut und deutlich meinen Namen gerufen. Ich konnte, auch nachträglich, die Stimme nicht ausmachen. Es war eine Männerstimme. Ich dachte: Ich bin gerufen worden.«⁶

Der Tagebuch-Eintrag endet mit dieser Passage – ohne weiteren Kommentar.

Erfahrung ist gedeutetes Erleben. Gotteserfahrungen sind deshalb in hohem Maße eine Frage der Interpretation. Wie tiefgreifend das kulturelle

5 Ein typisches Beispiel für eine unreflektierte Vermischung transzendentaler und empirischer Argumentationen bietet *Stefan Knobloch*, *Mehr Religion als gedacht!* Wie die Rede von Säkularisierung in die Irre führt, Freiburg i.Br. 2006.

6 *Christa Wolf*, *Ein Tag im Jahr. 1960–2000*, München 2003, 372.

Umfeld diese Interpretationen und damit umgekehrt das Erleben bestimmen kann und so die Gottesfrage ermöglicht oder behindert, zeigt auch das Beispiel der so genannten Nahtoderlebnisse. Sie scheinen im vorwiegend areligiösen Osten Deutschlands anders zu sein als im Westen: Seltener ist Licht am Ende des Tunnels.⁷

2. »Etwas [iets] ist besser als nichts [niets].« Diese häufige Einstellung wird in den Niederlanden unter dem Begriff »Ietsisme« diskutiert: Die Hoffnung dieser »Etwasisten« auf ein »Mehr« jenseits der naturwissenschaftlichen Lebensvisionen dürfte eine Reaktion auf die Unerfreulichkeiten darstellen, welche durch Rationalität und säkularisierte Utopien provoziert wurden, und gegen den Nihilismus der postsäkularisierten Gesellschaft gerichtet sein. Ob es sich hier um den letzte Schritt aus jeder Art von Religion heraus oder den ersten wieder hinein handelt, wird im Allgemeinen schwer zu prognostizieren sein. Der Anknüpfungspunkt dieses apersonalen »iets« für die Gottesfrage, die christlich auf ein »Du« zielt, ist nicht zu übersehen. Allerdings ist das Beispiel für unser Thema grenzwertig, da es sich bei der unbestimmten Meinung, es müsse da »noch Etwas« geben, eher um Agnostizismus als religiöse Indifferenz handeln dürfte.

3. Die Sinnfrage gilt heute als der katechetische Anknüpfungspunkt schlechthin. Beim genaueren Hinsehen ergeben sich aber Zweifel. Den Ergebnissen der ALLBUS-Studie 2002 zufolge befassen sich zwar fast alle Deutschen mit dieser Frage, die meisten lehnen aber ihnen vorgeschlagene religiöse Antworten dezidiert ab. Dabei finden sich besonders bezüglich des Lebens nach dem Tod mehr Gegner im Osten Deutschlands als im Westen. Fast alle Befragten reagieren dagegen zustimmend auf die Behauptung, dass man dem Leben selbst einen Sinn geben oder versuchen muss, das Beste daraus zu machen. Mehrheitlich werden auch – im Osten etwas häufiger – Meinungen akzeptiert, das Leben sei letztlich bestimmt durch die Gesetze der Natur und nur ein Teil ihrer Entwicklung.⁸

Die bevorzugten Antworten erweisen sich als gute Einsicht in die Lebensoptionen religiös Indifferenten: In lebenspraktischen Fragen zeigt sich ein nüchterner Pragmatismus. In »weltanschaulicher« Hinsicht gelten die Antworten der Naturwissenschaften. Damit wird die Frage nach dem Sinn des Lebens (»Warum« und »Wozu«) zur Frage nach dem »Wie«. In diesem Rahmen dürfte alles religiöse Erleben unter den Verdacht geraten, Symptom einer momentanen Lebenskrise zu sein, das mit deren Überwindung wieder verschwindet. Die Sinnfrage wäre folglich nicht als solche einer Antwort zuzuführen, sondern das Interesse müsste sich darauf richten, die sie auslösenden Konstellationen zu verhindern oder zu bereinigen.

7 Vgl. Ina Schmied, *Jenseits der Grenze – Todesnäheerfahrung in Ost- und Westdeutschland*, in: Detlef Pollack und Gert Pickel (Hg.), *Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989–1999*, Opladen 2000, 294–309.

8 Zu erreichen über URL: http://www.univie.ac.at/soziologie-statistik/multi/allbus2002_codebook.pdf (Stand: 22.09.08).

Trotzdem bietet sich ein Ansatzpunkt für die Gottesfrage. Er läge vielleicht in dem Hinweis, dass die bejahenden Antworten in sich widersprüchlich und damit – der gestellten Sinnfrage eigentlich entgegen – nicht sinnvoll sind: Was meint eigentlich »Leben« – den zu bewältigenden Alltag mit seinen Problemen oder den Gegenstand evolutionsbiologischer Untersuchungen, als der es im zweiten Antwortkomplex erscheint? Und wie kann gestaltet werden, was eigentlich naturgesetzlich determiniert ist? Man gerät hier rasch in das bekannte Konfliktfeld zwischen Geist und Natur: »Ich würde ja gern, aber die Verhältnisse sind nicht so.«

Philosophisch Geschulte werden auf Immanuel Kants Einsichten in die unüberwindliche Diskrepanz zwischen dem »Reich der Natur« und dem »Reich der Freiheit« verweisen. In jenem herrscht die Unbedingtheit der Naturgesetzlichkeit bis hin zu ökonomischen Gesetzen, in diesem die Unbedingtheit des Moralgesetzes bzw. des Gewissens. Kants Lösungsversuch ist bekannt: Er postuliert die Existenz eines Gottes, um »die Antinomie der beiden Unbedingtheiten nicht als das letzte Wort gelten zu lassen. Gott ist, das heißt: Die unbedingte Macht und das schlechthin Gute sind in ihrem Grund und Ursprung eins – ein Exzess der Harmonisierung vom Standpunkt der alltäglichen Empirie, ein Exzess der Hoffnung.«⁹

Dass diese Argumentation als schlüssig angenommen wird, setzt allerdings die Einsicht in die genannte Widersprüchlichkeit voraus. Die aber ist im Kontext postmodern reduzierter Vernunftansprüche eher fraglich:

»Das postmoderne Lebensgefühl ist aus zwei Komponenten gefügt: Erstens, der Erfahrung, dass es keinen Sinn (mehr) gibt für das Ganze, und zweitens, der Entschlossenheit, dass dies noch lange kein Grund zu sein braucht, Trübsal zu blasen.«¹⁰

4 Die esoterische Fragerichtung: Neuakzentuierungen der Gottesfrage

Es muss sicherheitshalber eigens betont werden, dass sich das Folgende nicht als Konterkarierung des bleibenden Missionsauftrags der Kirche versteht. Aber angesichts der – nach menschlichem Ermessen – nicht allzu großen Erfolgsaussichten in einem religiös indifferenten Umfeld ist es wohl berechtigt, die Fragerichtung einmal umzukehren: Wie verändert sich die Gottesfrage bei denen, die mit einem solchen Umfeld konfrontiert werden? Das lässt sich nur empirisch feststellen, und dazu sind mir keine einschlägigen Untersuchungen bekannt. Fragen wir also besser normativ: Wie müsste sie sich verändern, wenn sie der religiösen Indifferenz nicht ausweicht? »Weil wir de facto in einem Zeitalter des Unglaubens leben, warum den läuternden Gebrauch des Unglaubens vernachläss-

9 Robert Spaemann, Das unsterbliche Gerücht, Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken 53 (1999) 772–783, hier: 775.

10 Bernd Guggenberger, Sein oder Design. Zur Dialektik der Abklärung, Berlin 1987, 28.

sigen?«¹¹ Simone Weils biographisch fundierte Aufforderung, im religiös indifferenten Umfeld eine Herausforderung und Chance zu sehen, impliziert die These, die »Ungläubigen« könnten die »Gläubigen« etwas lehren.

1. Schon die vorigen Überlegungen zur Sinnfrage sind ein Hinweis, dass sich gerade die oft unüberbrückbaren Differenzen als der eigentliche Ort der Wahrheit erweisen. Was sich in der Widersprüchlichkeit der gegebenen Antworten als Öffnung für die Gottesfrage zeigt, gilt auch für die »Bruchstelle« zwischen religiös Indifferenten und Christen: Beide würden, allem wechselseitigem Unverständnis und allen Akzeptanzproblemen zum Trotz, für sich allein das je eigene Ziel verfehlen. »Salz der Erde« können Christen nur sein, wenn das andere – nichtchristliche – Milieu vorhanden ist.¹² Das gilt aber auch umgekehrt! Die Differenz als solche macht beide Seiten wechselseitig darauf aufmerksam, dass gilt: »Veritas semper maior«. Dieser entscheidende Zielpunkt wird jeden Relativismusverdacht abwehren. Jedoch hat das letzte Wort nicht eine wie auch immer zu definierende absolute Wahrheit der einen oder anderen Seite, sondern die Liebe – wie der Kontext verdeutlicht, in dem die diesbezügliche Aussage des Paulus steht: »Stückwerk ist unser Erkennen« (1 Kor 13,9). Für die Gottesfrage bestände der »Lerneffekt« in einer vorsichtigeren, mehr tastenden und – man darf wohl sagen – auch liebevolleren Gottesrede. Abqualifizierende Beurteilungen der religiös Indifferenten (wie sie sich zahlreich auch im oben genannten Vatikanpapier finden) verbieten sich dann.

2. Wenn es eine »Rückkehr« der Religion gibt, dann wohl vor allem in Form der »vicarious religion«: Viele können oder wollen nicht »an Gott glauben« oder »religiös sein«, begrüßen es aber, »dass es Religion gibt«. Das verweist auf den für das Christentum zentralen Gedanken der Stellvertretung. Man kann eine global vernetzte Weltgesellschaft durchaus als einen Organismus verstehen, auf welchen das paulinische Bild der Gemeinde als des einen Leibes Christi mit den vielen, aufeinander bezogenen Gliedern ausgeweitet werden muss (1 Kor 12,20 und Kol 1,17–20). Der Zeiten und Räume umgreifende globale Organismus stellt sich heute mehr denn je als hoch differenziert und hoch spezialisiert dar, was aber heißt, partielle Defizite akzeptieren zu müssen: Nicht jede und jeder kann alles. Offenbar gibt es Glaubende, die für die anderen mitglauben (und mitbeten), während die »religiös Unmusikalischen« andere Fähigkeiten und auch andere Aufgaben haben. Paulus würde uns daran erinnern, dass der ungetaufte Ehepartner jeweils mitgeheiligt ist (1 Kor 7,14).

3. Dass man auch ohne Gott gut leben kann, wird im religiös indifferenten Umfeld vielfältig bewiesen: »Ich brauche keinen Gott«, oder: »Reli-

11 *Simone Weil*, Zeugnis für das Gute. Spiritualität einer Philosophin (Klassiker der Meditation), Zürich/Düsseldorf 1998, 190.

12 Salz ist ein Gewürz, kein Grundnahrungsmittel.

gion ist für diejenigen, die sie nötig haben«, lauten in etwa die Antworten. Christliche Verkündigung neigt dazu, auf diese Provokation mit massiven Hinweisen auf die Defizite zu reagieren, die sich infolge einer solchen Option in individuell-lebenspraktischer, moralischer und soziokultureller Hinsicht einstellen. Abgesehen davon, wie berechtigt solche Hinweise sind (kritisch ist hier immer Jesu Splitter-und-Balken-Warnung): Ein Ernstnehmen dieser Provokation könnte im Sinne des von S. Weil angemahnten »läuternden Gebrauchs« eine Reinigung des Gottesbildes bewirken. Ist der Gott Jesu Christi denn ein Gott, den »man braucht«? Schon Meister Eckhart kritisierte eine »Milch-und-Käse-Frömmigkeit«, die Gott verzweckt (und Religion funktionalisiert) und so den eigentlichen Zugang zu ihm verstellt.¹³

4. Der folgende Lernschritt schließt sich unmittelbar an das Vorherige an. Der völlige Ausfall religiöser Erfahrung bei den »religiös Unmusikalischen« bleibt eines der bisher ungelösten Rätsel. Nun kennt aber auch die christliche Mystik dieses Phänomen einer zumindest zeitweiligen Gottesferne. Johannes vom Kreuz nennt sie die »dunkle Nacht des Glaubens«. Es ist zwar nicht dasselbe, ob das Phänomen vor und außerhalb einer Bekehrung wie im Fall der religiös Indifferenten oder nach einer solchen wie im Fall der Mystiker auftritt, aber gerade bei letzteren finden sich – seit Ende des 19. Jahrhunderts verstärkt – Versuche, diese Erfahrung der Abwesenheit Gottes mit der »Gottesfinsternis« (Martin Buber) unserer Zeit in einem »religionslosen Christentum« (Dietrich Bonhoeffer) zu vermitteln: »Insofern die Religion ein Quell des Trostes ist, ist sie ein Hindernis für den wahren Glauben, und in diesem Sinne ist der Atheismus eine Läuterung. Ich soll Atheist sein mit dem Teil meiner selbst, der nicht für Gott gemacht ist.«¹⁴

Die Atheisten und noch mehr die religiös Indifferenten machen uns auf die Unerfahrbarkeit, Unbegreiflichkeit und Nichtinstrumentalisierbarkeit Gottes aufmerksam und problematisieren damit die oft unvorsichtige Rede der Gläubigen von »religiösen Bedürfnissen« und »Gotteserfahrungen«.

Prof. Dr. Eberhard Tiefensee, kath. Priester und Professor für Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt.

13 »Aber manche Leute wollen Gott mit den Augen ansehen, mit denen sie eine Kuh ansehen und wollen Gott lieben, wie sie eine Kuh lieben. Die liebste wegen der Milch und des Käses und deines eigenen Nutzens. So halten's alle jene Leute, die Gott um äußeren Reichtums oder inneren Trostes willen [!] lieben; die aber lieben Gott nicht recht, sondern sie lieben ihren Eigennutz. Ja, ich sage bei der Wahrheit: Alles, worauf du dein Streben richtest, was nicht Gott in sich selbst ist, das kann niemals so gut sein, dass es dir nicht ein Hindernis für die höchste Wahrheit ist.« Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate (hg. v. Josef Quint), München 1979, 227 (Predigt 16).

14 S. Weil, a.a.O., 189.

Reflexionen und Klärungsversuche

Monothetheismus, Gewalt und Monotheismus

Das Alte Testament als Ausgangspunkt

Einführung

Als ein hervorstechendes Charakteristikum der drei abrahamitischen Religionen, des Judentums, des Christentums und des Islam, gilt die auf der Hebräischen Bibel, dem Alten Testament, gründende Monothetheismus. Die Vorbehalte gegen das Alte Testament sind indes groß. Seit der Aufklärung wird ihm eine Disposition zur Gewalt¹ vorgeworfen, was nicht zuletzt in der Lach von antisemitischen Kräften kolportierten antisemitischen Rede vom antisemitischen Fanatismus zum Ausdruck kommt. Als Gegengrund dieses problematischen, gewalttätigen Gottesbildes gilt jedoch Monotheismus und die diesem zugeordnete Textkritik.

Es wurde bereits David Ruhnke »Die Entdeckung eines alten Religiösen, die die frühen Gottesbeweise haben, ist ebenso bemerkenswert wie das ungezügeltere Prinzip der Polytheisten. Der übersinnliche, tugendhafte Gott der Ägypter ist wohl bekannt.«² Und Arthur Schopenhauer betont als der, »es zu bekräftigen, dass Polytheismus wesentlich den niedrigen Geist in einem Mitleid nach der menschlichen Gestalt, der keinen Nutzen des Lebens kennt, hingegen der polytheistische (Höhe) Geist aber nicht mitleidet, so leben und lassen leben.«³

Eine solche Sicht des Monotheismus und des Polytheismus ist die gesamte Religion hindurch. Sie lautet »Einfach, Vor etwas mehr als zehn Jahren hat der Heidelberger Ägyptologe Jan Assmann mit seinem Buch »Möwen der Ägypten« eine überaus wichtige deutsche Debatte angestoßen. In dieser und weiteren Publikationen⁴ postuliert er einen Zusammenhang zwischen Gewaltbereitschaft und dem immanenten Wahrheitsanspruch des Monotheismus.

1. Eine Position der Gewalt im Alten Testament & den Forschungspolitiken bei Gerhard Rothmann, Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament, »Jahrbuch 2006« 37–70.

2. David Ruhnke, Die Naturgeschichte der Religion führt und hg. von Ludw. Kießmann, Hamburg 1914, 78.

3. Arthur Schopenhauer, Parerga und Paralipomena, Kleine philosophische Schriften, Suhrkamp Werke Reihe 1001, hg. von F. Schlegel und J. Schlegel, 1968, 413.

4. Jan Assmann, Möwen der Ägypten, Einführung eines Gotteskenners, München/Wien 1998, Frankfurt a.M. 2003, Darmstadt 2004.

5. Exzerpt aus der Band »Gemeine, Die ägyptische Überwindung oder die Pöbel des Monotheismus, München/Wien 2003.

Monotheismus – Quelle der Intoleranz?

(Das Alte Testament als Ausgangspunkt

Einleitung

Als ein hervorstechendes Charakteristikum der drei abrahamitischen Religionen, des Judentums, des Christentums und des Islam, gilt ihr auf der Hebräischen Bibel, dem Alten Testament, gründender Monotheismus. Die Vorbehalte gegen das Alte Testament sind indes groß. Seit der Aufklärung wird ihm eine Disposition zur Gewalt¹ vorgeworfen, was nicht zuletzt in der (auch von antisemitischen Kräften kolportierten) klischeehaften Rede vom alttestamentlichen Rachegott zum Ausdruck kommt. Als Beweggrund dieses problematischen, gewalttätigen Gottesbildes gilt dessen Monotheismus und die diesem zugeschriebene Intoleranz.

So urteilte bereits David Hume: »Die Intoleranz nahezu aller Religionen, die die Einheit Gottes behauptet haben, ist ebenso bemerkenswert wie das entgegengesetzte Prinzip der Polytheisten. Der unversöhnliche, engherzige Geist der Juden ist wohlbekannt.«² Und Arthur Schopenhauer befand: »In der Tat ist Intoleranz nur dem Monotheismus wesentlich: ein alleiniger Gott ist seiner Natur nach ein eifersüchtiger Gott, der keinem andern das Leben gönnt. Hingegen sind polytheistische Götter ihrer Natur nach tolerant: sie leben und lassen leben.«³

Eine solche Sicht des Monotheismus und des Polytheismus ist die gesamte Neuzeit hindurch bis heute virulent. Vor etwas mehr als zehn Jahren hat der Heidelberger Ägyptologe Jan Assmann mit seinem Buch »Moses der Ägypter«⁴ eine diesbezügliche neuerliche Debatte ausgelöst. In dieser und weiteren Publikationen⁵ postuliert er einen Zusammenhang zwischen Gewaltbereitschaft und dem intoleranten Wahrheitsanspruch des Monotheismus.

1 Zum Problem der Gewalt im Alten Testament s. den Forschungsüberblick bei Gerlinde Baumann, *Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen*, Darmstadt 2006, 37–79.

2 David Hume, *Die Naturgeschichte der Religion* (übers. und hg. von Lothar Kreimendahl), Hamburg 1984, 38.

3 Arthur Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena*. Kleine philosophische Schriften, Sämtliche Werke (bearb. und hg. von Wolfgang von Löhneysen) 5, ²1968, 423.

4 Jan Assmann, *Moses der Ägypter*. Entzifferung einer Gedächtnisspur, München/Wien 1998, Frankfurt a.M. 2000, Darmstadt 2001.

5 Exemplarisch der Band: Assmann, *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München/Wien 2003.

Ähnlich wie bereits Schopenhauer (der sich allerdings auf den Monotheismus und die drei monotheistischen Religionen im ganzen bezieht) u. v.a. führt Assmann diese Disposition zur Gewalt vor allem auf die Exklusivität des einen Gottes sowie das immer wieder beschworene Bild eines eifernden, zürnenden, strafenden Gottes im Alten Testament zurück, das sich letztlich auch im heutigen religiösen Fundamentalismus auswirke.⁶ Dabei wird von Assmann wie von den meisten anderen Monotheismuskritikern nicht etwa behauptet, dass die Polytheismen des Alten Vorderen Orients, deren Teil das biblische Israel ist, nicht gewalttätig gewesen seien.⁷ Doch diese Gewalt sei ein Mittel zur Verwirklichung von Machtansprüchen von Göttern bzw. Völkern oder Menschen mit Unterstützung von Göttern gewesen, während die – größere(!) – Gewalt der Monotheismen der Durchsetzung einer religiösen Wahrheit diene: der Anerkennung des einen als des wahren Gottes und der Disqualifizierung der anderen als falsche Götter, als Götzen.

Ist dieser Vorwurf gegen den Monotheismus berechtigt? Dieser Beitrag versucht, Entstehung und Entwicklung des Monotheismus im Alten Israel, wie er im Alten Testament bezeugt ist, anhand entsprechender biblischer Zeugnisse nachzuzeichnen,⁸ um ihn in seinem historischen Kontext besser zu verstehen. In der jüngeren Forschung, d.h. etwa in den letzten drei bis vier Jahrzehnten, wird immer häufiger die Auffassung vertreten, dass von der Frühzeit Israels bis etwa zur Mitte der Königszeit die israelitische Religion rein polylatrisch gewesen sei; der Kampf für die Alleinverehrung JHWHs habe erst im 9. (Elija) bzw. 8. Jh. v.Chr. (Hosea) begonnen, und die JHWH-Monolatrie habe sich erst seitdem mehr und mehr durchgesetzt. Als Grund für die Spätdatierung der An-

6 In seinen neueren Publikationen zum Thema (z.B. ebd.) relativiert Assmann in Auseinandersetzung mit seinen Kritikern seine Thesen dahingehend, dass die Gewalt nicht *notwendige* Konsequenz des Monotheismus sei und diesem eine befreiende Kraft innewohne. Reaktionen auf Assmann die Hebräische Bibel betreffend in: ebd., 193–286 (Rolf Rendtorff, Erich Zenger, Klaus Koch). Außerdem (Auswahl): Norbert Lohfink, Gewalt und Monotheismus – Beispiel Altes Testament, in: Hermann Düringer (Hg.), *Monotheismus – eine Quelle der Gewalt?*, Frankfurt a. M. 2004, 60–78; Erich Zenger, Gewalt im Namen Gottes – der notwendige Preis des biblischen Monotheismus?, in: Alfons Füst (Hg.), *Friede auf Erden? Die Weltreligionen zwischen Gewaltverzicht und Gewaltbereitschaft*, Freiburg u. a. 2006, 13–44, 184–188. Eine eingehende Darstellung der heutigen Monotheismuskritik bietet Zenger, ebd., 13–18.

7 In polytheistischen Götterwelten ist die Gewalt tatsächlich geradezu ausufernd. »Gewalt von Göttern gegen Götter und von Göttern gegen die Menschen gehören zur Substanz der polytheistischen Gotteskonzepte. Ja, die Göttlichkeit von Göttern erweist sich nach diesen Konzepten gerade in ihrer ungehinderten Gewalttätigkeit.« (ebd., 28)

8 Zur genaueren Begründung verweise ich auf Ansgar Moenikes, Überlegungen zur Rekonstruktion entwicklungsgeschichtlicher Stadien der altisraelitischen Religion und Theologie, in: ders. (Hg.), *Schätze der Schrift. Festgabe für Hans F. Fuhs zur Vollendung seines 65. Lebensjahres* (Paderborner Theologische Studien 47), Paderborn 2007, 109–129.

fänge der Monolatrie wird besonders die nicht zu bestreitende Tatsache angeführt, dass die neueren archäologischen Forschungen eine Verehrung verschiedener Gottheiten bereits in Israels frühester Zeit aufgezeigt haben. Allerdings muss beim israelitischen Kult zwischen der Volksebene, der lokalen und der Familienebene unterschieden werden; es gibt keine archäologischen Beweise dafür, dass in Israels frühester Zeit Kult und Theologie auf der Volksebene (rein) polylatrisch gewesen wären. Die Volksebene des Kultes ist als Rahmen im Alten Testament vorherrschend, allem voran in den Traditionen von der Rettung Israels aus der ägyptischen Sklaverei, von der Wüstenwanderung, den Geschehnissen am Sinai und der Landgabe. Sie soll Gegenstand der Betrachtung sein.

1 JHWH als Israels Rettergott in der Frühzeit bis Salomo: unreflektierte Monolatrie – weder tolerant noch intolerant⁹

Ein monolatrisches Zeugnis aus der vorstaatlichen Zeit Israels (ca. 12./11. Jh. v.Chr.) ist das Deboralied in Ri 5, das den Sieg israelitischer Stämme mit Hilfe JHWHs über die Kanaanäer und JHWH als den Rettergott Israels besingt. Ähnlich stellt die Jahwistische Pentateuchquelle (J) aus der Zeit Salomos (10. Jh. v.Chr.) die Befreiung Israels aus Ägypten als Kampf JHWHs mit Ägypten dar: Der Pharao weigert sich, Israel ziehen zu lassen, doch JHWH setzt die Befreiung Israels durch. Hier, in der jahwistischen Exoduserzählung und in Ri 5*, kämpft Jahwe für sein Volk gegen den Pharao und Ägypten bzw. gegen die Kanaanäer; es findet jedoch keine Auseinandersetzung mit den Göttern der Feinde statt, weder als Konkurrenten JHWHs noch als Götter, deren Verehrung verboten oder verurteilt wird; sie spielen in keiner Weise eine Rolle, ja sie werden nicht einmal erwähnt. Diese frühe JHWH-Monolatrie ist also noch unreflektiert, sie ist weder tolerant noch intolerant, da es offensichtlich eine Verehrung von Volksgöttern neben JHWH, die es zu verbieten und zu verurteilen gälte, noch gar nicht gibt.

2 Polylatrie ab der Herrschaft Salomos

Salomo hat den Kult von Göttern der Kanaanäer und der von David unterworfenen Völker in den israelitischen Staatskult eingeführt, um diese

9 Die in diesem Abschnitt behandelten monolatrischen Texte bzw. Werke, Ri 5* (ohne den Erzählrahmen V. 1 und 31b) und die Jahwistische Pentateuchquelle, werden in der jüngeren Forschung – anders als in der älteren Forschung und hier vertreten – zunehmend spät datiert. Das Hauptargument dafür ist jedoch die monolatrische Theologie dieser Werke, während die klassischen Argumente der Frühdatierung bisher, soweit ich sehe, nicht widerlegt wurden.

Bevölkerungen auch kultpolitisch in sein Großreich zu integrieren. Von dieser kultpolitischen Maßnahme zeugt 1 Kön 11,1–8, wo z. B. vom Bau eines Heiligtums für Kemoš, den Hauptgott der Moabiter (V. 7a), die Rede ist. Mehr als 300 Jahre nach Salomo, 622, hat Joschija eine Kultreform durchgeführt (s. 2 Kön 23,4ff), in der er unter anderem das von Salomo für Kemoš erbaute Höhenheiligtum wieder abschaffte (V. 13). Diese Auskunft impliziert, dass das von Salomo errichtete Kemoš-Heiligtum während der gesamten Königszeit bis Joschija bestanden hat und dort Kemoš-Kult betrieben wurde.

Weitere Gottheiten, die seit Salomo im israelitischen Staatskult verehrt wurden, sind etwa die Fruchtbarkeitsgöttin Aschera oder der Wetter- und Fruchtbarkeitsgott Ba'al, wie es 1 Kön 16,31f, 2 Kön 13,6 und (implizit) 23,4ff u.v.a. Stellen bezeugen.

3 Kampf gegen die Verehrung von Göttern neben JHWH ab dem 8. Jh. v.Chr.: Reflektierte, intolerante Monolatrie

Die von Salomo in den Staatskult eingeführte Polyatrie hat seit dem 8. Jh. v.Chr. Kritik und Ablehnung hervorgerufen. Dazu nur einige Beispiele.

Das Efraimitische Geschichtswerk (EfrG, Jos 24 – 1 Sam 12*) aus der Mitte des 8. Jh. v.Chr.,¹⁰ das auch das alte Deboralied in Ri 5 aufgenommen hat, erzählt von der vorstaatlichen Zeit Israels nach der Landnahme. Ein typisches Beispiel für die Theologie dieses Werkes ist der geschichtliche Rückblick 1 Sam 12,8–11, der zum redaktionellen Rahmenwerk des EfrG gehört. Dieser Text stellt JHWH als den Gott vor, der Israel aus Ägypten befreit und ihm das Land gegeben hat. Diesen ihren Gott aber verlassen die Israeliten und dienen anderen Göttern. JHWH bestraft sie mit Feindbedrängnis, worauf die Israeliten zu JHWH zurückkehren und dieser sie aus der Bedrängnis wieder errettet.

In der Jehowistischen Pentateuchquelle (JE, ausgehend 8. Jh. v.Chr.), im sog. kultischen Dekalog Ex 34,10–26, verbietet JHWH Israel ein Bündnis und eine Kontaktaufnahme mit den Völkern, die in dem Land ansässig sind, das Israel in Besitz nehmen wird, damit diese Völker Is-

10 Die Entstehungsgeschichte des Komplexes Jos–Kön ist bekanntlich sehr umstritten und kann hier nicht diskutiert werden. So seien hier nur die wichtigsten Gründe für die Annahme des EfrG (unter Absehung von seinen späteren Bearbeitungen) und seiner relativ frühen Datierung genannt: Dieser Komplex kennt noch nicht die Kultzentralisationsforderung; seine zyklische Geschichtskonzeption (s. dazu u. 4.4) hebt sich als solche von der linearen bzw. dialektischen des Kontextes ab, und jeder Zyklus findet – anders als die pessimistische Literatur der frühen und mittleren Exilszeit – seinen Endpunkt in der Rettung durch JHWH. Zum EfrG und seinen beiden Bearbeitungen s. *Ansgar Moenikes*, Die grundsätzliche Ablehnung des Königtums in der Hebräischen Bibel. Ein Beitrag zur Religionsgeschichte des Alten Israel (Bonner Biblische Beiträge 99), Weinheim 1995, besonders 151–173 (mit Hinweis auf weitere Literatur).

rael nicht zum Kult ihrer Götter verführen (V. 10–16). V. 11 liefert die geschichtstheologische Begründung für diese Forderung: JHWH wird die Fremdvölker vertreiben und Israel auf diese Weise ermöglichen, das zugesagte Land in Besitz zu nehmen. Entsprechend verurteilt JE in der Erzählung vom »goldenen Kalb« (Ex 32) die Idolatrie.

Gegen die Verehrung von Göttern neben JHWH setzen die Verfechter der Monolatrie das geschichtliche Ur-Datum der Rettung Israels aus Ägypten durch JHWH, so wie der Prophet Hosea in etwa der gleichen Zeit in der sogenannten Selbstvorstellungsformel JHWHs (13,4): »Ich aber bin JHWH, dein Gott, vom Lande Ägypten her, und einen Gott neben mir hast du nicht erfahren, und einen Retter gibt es nicht außer mir.« Aus diesem Grund verurteilt auch Hosea immer wieder den Kult anderer Götter.

Wie die frühen Texte Ri 5* und J bekennen also auch das EfrG, JE und Hosea JHWH als den Rettergott Israels, wenden sich aber – anders als Ri 5* und J – zugleich gegen den Kult anderer Götter und verurteilen deren Verehrung. Dafür scheint es in der Frühzeit Israels noch keine Voraussetzung zu geben, da es eine Verehrung von Göttern neben JHWH auf Volksebene in dieser Zeit offensichtlich noch nicht gibt. Erst in späterer Zeit, durch Salomo, wurde die Verehrung von Göttern neben JHWH in den Staatskult eingeführt, und diese Polylatrie dauerte über die gesamte Königszeit an. Dagegen wenden sich im 8. Jh. v.Chr. das EfrG, Hosea und JE. Erst bei diesem Stadium handelt es sich um eine intolerante JHWH-Monolatrie: der Intoleranz gegenüber anderen Göttern und deren Verehrung.

Diese Intoleranz kann sich (literarisch) in Gewalt auswirken. So führt in der oben angesprochenen Erzählung vom »goldenen Kalb« (Ex 32) Mose wegen des Abfalls des Volkes von JHWH in dessen Auftrag eine Strafaktion durch, in der die JHWH-treuen Leviten die Verehrer des neuen Gottes erschlagen (V. 25–29). Auch in gesetzlicher Literatur begegnen wir dieser intoleranten Gewalt. So finden sich in Dtn 13 drei Bestimmungen, die anordnen, Verführer zum Kult anderer Götter hinzurichten bzw. im letzten Fall die verführte Stadt mitsamt den Verführern »mit der Schärfe des Schwertes zu schlagen« und an ihr den Bann zu vollziehen.

Solche Beispiele ließen sich zahlreich vermehren. Wie aber können Texte mit einer solch kompromisslos gewalttätig-intoleranten Haltung in die Bibel gelangen? Um diese monolatrische Intoleranz besser verstehen zu können, müssen wir uns ihren historischen Kontext vergegenwärtigen, beginnend bei der Entstehung Israels.

4 Hintergrund und historischer Kontext der intoleranten reflektierten JHWH-Monolatrie

4.1 Die Frühgeschichte Israels

Die Forschung der letzten 30 Jahre hat gezeigt, dass das Volk Israel im 13. Jh. v.Chr. aus den untersten gesellschaftlichen Schichten der kanaanäischen Gesellschaft heraus entstanden ist. Eine Gruppe dieser »Underdogs«, die vor allem im südöstlichen Palästina beheimateten Schasu, waren von der damaligen Großmacht Ägypten vor allem zum Pyramidenbau deportiert worden und fristeten ein Sklavendasein in Ägypten, ähnlich wie ihre in Kanaan verbliebenen Leidensgenossen, die Hapiru (identisch mit den »Hebräern«), die unter den dortigen feudalistischen Gesellschaftsstrukturen litten. Die Gruppe in Ägypten konnte jedoch fliehen, ihre in Kanaan verbliebenen Leidensgenossen verstärken und sich zusammen mit ihnen militärisch von den kanaanäischen Stadtkönigtümern emanzipieren und zu einem eigenen Volk zusammenwachsen. Dieses Volk Israel entstand als segmentäre, egalitäre Gegengesellschaft zu den feudalistischen Stadtkönigtümern Kanaans mit ausgesprochen starkem herrschaftsfeindlichem Impetus. Es war also in seiner frühesten Zeit kein Staat und hatte damit im Gegensatz zu den Völkern der Umwelt keine zentrale Instanz (im Alten Orient war dies das Königtum), die über Sanktionsgewalt verfügt hätte und damit eine gesellschaftliche Ordnung hätte durchsetzen können (etwa Steuern erheben oder zum Militärdienst ausheben). Die Ägyptengruppe hatte dabei die Verehrung JHWHs, der sie in der Emanzipation von Ägypten unterstützt hatte, mit nach Kanaan gebracht, eines Gottes aus der Wüste und eben nicht des kanaanäischen Kulturlandes und der feudalistischen Gesellschaftsordnung. JHWH galt fortan dem neu entstehenden Israel insgesamt als der Gott der Befreiung aus der ägyptischen Sklaverei, welche nun als Chiffre für Sklaverei und Unterdrückung insgesamt steht.

4.2 JHWH als Gott der Befreiung aus Unterdrückung und Sklaverei

Bereits hier wird deutlich: Wir haben es bei Israel mit ganz besonderen, sich von denen der altorientalischen Umwelt abhebenden religionsgeschichtlichen Voraussetzungen zu tun. JHWH repräsentierte nicht wie die Götter der Nachbarvölker Israels eine monarchische, feudalistische Gesellschaftsstruktur mit Unterdrückung und Ausbeutung, sondern er war gerade der Gott, der aus der Sklaverei befreit und damit überhaupt erst eine Existenz in Freiheit und Eigenbestimmung ermöglicht.¹¹ Auch

¹¹ Assmann (Unterscheidung, 64ff.) erkennt diese emanzipatorische Stoßrichtung der biblischen Religion an, hält sie aber nur für *einen* Aspekt, den er von dem der Idolatrie bzw. von wahr oder unwahr unterscheidet; dies begründet er überraschend schlicht: »Natürlich gerät Jahwe über das den Armen angetane Unrecht in Zorn, aber

nach Etablierung des Königtums war der egalitäre Impetus¹² sehr stark, so dass in der am maßgeblichsten werdenden Literatur, der Tora, aber häufig auch bei den Propheten und in den übrigen Schriften dem Königtum eine nur sehr eingeschränkte Macht und Befugnis zugestanden wurde, wie besonders das Königsgesetz Dtn 17,14–20 zeigt, wenn es nicht ganz abgelehnt wurde (Ri 8,22f; 1 Sam 8,7b.11–17; Hosea, besonders 3,1–4; 10,1–4; u.ö.).¹³ – neben der vor allem am Jerusalemer Königshof beheimateten Literatur, die häufig wie die Literatur der altorientalischen Umwelt Israels dem König weitreichende Macht und Kompetenz und eine herausragende Stellung zuwies, bis hin zur Anerkennung des Königs als von JHWH gezeugter Sohn (Ps 2,7).

Die Befreiung aus der ägyptischen Sklaverei durch JHWH ist der Ausgangspunkt und das Fundament der Geschichte Israels mit seinem Gott und damit aller biblischen Theologie. Der Grund, warum Israel JHWH und nur JHWH verehren soll, ist, dass JHWH Israel aus der ägyptischen Sklaverei befreit und sich damit als Israels Gott erwiesen hat. Ein wichtiger Aspekt der Verehrung JHWHs ist die Befolgung seiner Gebote, die insgesamt in der Tora, dem Gesetzbuch Israels, versammelt sind. So wird z.B. der Dekalog eingeleitet mit der Selbstvorstellung JHWHs: »Ich bin JHWH, dein Gott, der dich aus Ägypten, dem Sklavenhaus, herausgeführt hat« (Ex 20,2 par Dtn 5,6). Das bedeutet: Der Grund für die Befolgung der Gebote JHWHs ist die Errettung Israels aus der ägyptischen Sklaverei durch JHWH. Dabei sind die Gebote JHWHs nicht einfach nur Anordnungen, durch deren Befolgung Israel JHWH für seine Befreiungstat dankt oder ihm etwas zurückgibt, sondern es sind Gebote, deren Befolgung Israel selbst zugute kommt, durch deren Befolgung Israel zu einem Leben im Vollsinn des Wortes findet.¹⁴ Eine Verehrung JHWHs, d.h. vor allem: eine Befolgung seiner Gebote, ermöglicht die Verwirklichung einer freien, solidarischen Gesellschaft ohne Unterdrückung und Sklaverei,¹⁵ für die wiederum JHWH als der zu verehrende Gott der Befreiung aus Unterdrückung und Sklaverei steht. Ein Abfall von diesem Gott und eine Missachtung seiner Gebote führen zurück zu »Ägypten«, das als Chiffre für den Mangel an Solidarität, für Unterdrückung und Sklaverei steht.¹⁶ Die Intoleranz gegenüber anderen Göttern ist notwen-

im Buche Exodus erzürnt er sich vor allem über das Goldene Kalb, bei dessen Herstellung und Anbetung niemand unterdrückt und ausgebeutet wurde« (ebd., 67).

12 Vgl. dazu *Ansgar Moenikes*, Der sozial-egalitäre Impetus der Bibel Jesu und das Liebesgebot als Quintessenz der Tora, Würzburg 2007.

13 Vgl. dazu *Moenikes*, Ablehnung (mit Hinweisen auf weitere Literatur); *ders.*, The Rejection of Cult and Politics by Hosea, *Henoch* 19 (1997) 3–15.

14 Vgl. z.B. Dtn 30,15ff.

15 Dazu vgl. im Hinblick auf den Dekalog *Frank Crüsemann*, Bewahrung der Freiheit. Das Thema des Dekalogs in sozialgeschichtlicher Perspektive, Gütersloh ²1998.

16 Vgl. neben vielen anderen Beispielen Dtn 17,16, wo dem König (der »sein Herz nicht über seine Brüder erheben soll«, V. 20) verboten wird, das Volk »nach Ägypten zurückzubringen«, um seinen Pferdebestand zu mehren: Letzteres ginge nur um

dige Konsequenz aus der Entscheidung für den Gott der Befreiung, für das Leben und gegen »Ägypten«, ist die Entscheidung für eine solidarische Gesellschaft und gegen Unterdrückung und Sklaverei. Hier liegt der Ansatzpunkt für das Verständnis der intoleranten JHWH-Monolatrie.

Wie gesehen, hat Israel in seiner Frühzeit JHWH als seinen Volksgott noch nicht hinterfragt, JHWH galt selbstverständlich als Israels Rettergott, eine Verehrung anderer Götter, von Göttern der Feinde und der verhassten feudalistischen Gesellschaftsordnung, als Volksgötter war offensichtlich abwegig und kam erst gar nicht in den Blick. Erst Salomo hat die Verehrung von kanaanäischen Göttern und Göttern anderer Völker in seinen Staatskult eingeführt, um diese Bevölkerungselemente besser in sein Großreich integrieren und dadurch seine Macht festigen zu können. Auch JHWH selbst war für David und Salomo nicht mehr der Gott der Befreiung hin zu einer sozial-egalitären und freien, solidarischen Gesellschaft, sondern vor allem ein Gott, der den Erhalt und den Ausbau der königlichen Macht herbeiführt und symbolisiert. Gegen diesen Fremdgötterkult und gegen diese Funktionalisierung und Vereinnahmung JHWHs regte sich ab dem 8. Jh. v.Chr. Widerstand, und eine Besinnung auf JHWH als den Gott der Befreiung aus der ägyptischen Sklaverei setzte ein, wie an den Beispielen des EfrG, Hoseas und des JE zu sehen war.

4.3 Die Intoleranz richtet sich nach innen

In der Konsequenz des Umstands, dass JHWH Israels Rettergott ist, es sich damit um eine innerisraelitische »Angelegenheit« handelt, liegt die Tatsache, dass sich die monolatrische Intoleranz und Gewalt nach innen, in den innerisraelitischen Raum richtet. So lässt JHWH in Ex 32,25–29 (JE) die von JHWH Abgefallenen im Volk mit dem Schwert töten. Die Intoleranz und Gewalt richtet sich also nicht auf andere Völker, die andere Götter verehren und deshalb als zu bekämpfende »Ungläubige« gälten, sondern nach innen, gegen die eigenen Volksangehörigen, die von ihrem Gott, der sie aus der ägyptischen Sklaverei befreit hat, abgefallen sind.

Besonders unterstrichen wird dies dadurch, dass Mose den Leviten ausdrücklich befiehlt, auch die nächsten Anverwandten zu töten (V. 27), und sie nach vollbrachter Tat dafür lobt und ihnen den Segen JHWHs zuspricht (V. 29). Damit werden die Grundsätzlichkeit, die Radikalität und die Kompromisslosigkeit des Alleinverehrungsanspruchs JHWHs für Israel unterstrichen. Wohlgemerkt: für Israel. Tatsächlich findet sich in der Tora keine Stelle, die eine Bestrafung oder Bekämpfung der Verehrung von Göttern neben JHWH durch Nicht-Israeliten vorsieht!¹⁷

Dennoch kann eine aus der monolatrischen Intoleranz folgende Gewalttätigkeit sich auch gegen andere Völker richten. Aber auch hier richtet

den Preis der Rückführung des Volkes nach Ägypten, d.h. um den Preis der erneuten Unterdrückung und Versklavung; JHWH hat doch dem Volk gesagt (Versteil b), dass es nicht fortfahren soll, auf diesem Weg zurückzugehen, d.h.: sich nicht wieder in Sklaverei begeben soll.

¹⁷ Vereinzelt kommt eine solche Haltung jedoch außerhalb der Tora zum Ausdruck, s. dazu u. 5.

sich die Intoleranz tatsächlich nach innen, die Gewalt hingegen gegen die Völker, die Israel zum Kult ihrer Götter verführen könnten, und das sind die Völker, deren Land JHWH Israel »zum Erbesitz gibt«.

Ein aufschlussreiches Beispiel hierfür ist Dtn 20,16–18, eine Bestimmung aus dem Kriegsgesetz Dtn 20, die, um sie tiefer verstehen zu können, im Kontext mit der vorangehenden Bestimmung, V. 10–15, zu lesen ist. Der Inhalt von V. 10–15: Wenn Israel eine Stadt eines Volkes bekriegen will, das keines der Völker ist, deren Land JHWH Israel »zum Erbesitz gibt«, so soll es der Stadt zunächst eine friedliche Regelung anbieten. Wenn sie diese akzeptiert, soll ihre Bevölkerung Israel frondienstpflichtig sein; wenn nicht, darf Israel die Stadt belagern, und JHWH wird Israel der Theorie des JHWH-Krieges entsprechend beistehen und den Sieg verleihen (vgl. V. 1; Jos 24,5–18; 1 Sam 12,6–11; u.a.). Dann soll Israel – ganz in Übereinstimmung mit gemeinorientalischem Kriegerrecht – »alles Männliche«, das bedeutet: alle wehrfähigen Männer, in ihr mit dem Schwert erschlagen und die Frauen, Kinder, das Vieh und alles weitere Erbeutete an sich nehmen und von ihnen nutzen. ¹⁸ V. 15 klärt jedoch darüber auf, dass diese Regelung (V. 11–14) nur für die Städte gilt, die nicht zu den Städten des Landes gehören, das Israel in Besitz nehmen wird, also Kanaans. Für diese Städte gelten die Regelungen von V. 16f: Israel soll keinen Menschen am Leben lassen, es soll an der gesamten Bevölkerung unbedingt den Bann vollstrecken, das heißt: Tötung und zugleich Weihe der gesamten Bevölkerung, also auch der Frauen und der Kinder, für JHWH (Vernichtungsweihe), und damit auch Verzicht auf eine Nutznießung von ihnen.

Der Brauch einer solchen Vernichtungsweihe war in der gesamten antiken polyatrischen Welt verbreitet ¹⁹ und nicht etwa ein monolatrisches oder monotheistisches Spezifikum. Sie wird nur aus besonderen Gründen bzw. in besonderen Situationen (z. B. nach einem Orakel oder einem Gelübde) vollzogen. Den besonderen Grund für die Vernichtungsweihe in Israel nennt das Kriegsgesetz in V. 18: Die zu tötende kanaanäische Bevölkerung könnte Israel zum Fremdgötterkult verführen. Der Zweck dieser Maßnahme richtet sich also auch hier letztlich nach innen. Der Bann an der gesamten Bevölkerung des in Besitz zu nehmenden Landes soll nicht vollstreckt werden, weil sie andere Götter als JHWH verehrt, sondern weil sie Israel dazu verführen könnte. Dies ist für das Verständnis dieser Intoleranz wesentlich.

18 Die genauere Regelung über die Behandlung der »erbeuteten« Frauen, 21,10–14, stellt jedoch eine Humanisierung des gemeinorientalischen Kriegerrechts dar.

19 Auch die Bevölkerung israelitischer Städte wurde Opfer einer solchen Vernichtungsweihe, wie die Inschrift der Stele des Moabiterkönigs Mescha aus dem 9. Jh. bezeugt.

4.4 Die monolatrische Intoleranz vor ihrem geschichtlichen Hintergrund

Weiteren Aufschluss über Sinn und Bedeutung der monolatrischen Intoleranz, wie sie in ihren verschiedenen Stadien im Alten Testament ihren Ausdruck findet, kann ein Blick auf den jeweiligen geschichtlichen Hintergrund geben. Wie gesehen, treffen wir auf sie erstmals im im Nordreich Israel beheimateten EfrG in der Mitte des 8. Jh. v.Chr., einer Zeit eines relativen Kräftegleichgewichts im Alten Vorderen Orient, das Israel eine außenpolitische Ruhe verschaffte, bevor es dem assyrischen König Tiglatpileser III. (745–727 v.Chr.) gelang, sich militärisch nach Westen auszudehnen; dieses Wiedererstarken der Assyrier führte in mehreren Schritten schließlich 722 v.Chr. zum endgültigen Untergang und zur kompletten Einverleibung Israels in das assyrische Großreich. Von dieser schweren assyrischen Bedrängnis ist im EfrG noch nichts zu spüren, es lässt (anders als spätere Bearbeitungen) noch keine schwere und unumkehrbare Katastrophe als geschichtlichen Hintergrund erkennen; vielmehr beschreiben ihre einzelnen Rettererzählungen jeweils eine zyklische Entwicklung von Abfall des Volkes von JHWH über Bestrafung durch JHWH mit Feindbedrängnis, erneute Zuwendung des Volkes zu JHWH bis zur letztendlichen Rettung vor den Feinden als Zielpunkt. Es sind also Erzählungen mit »gutem Ende«. Dem entspricht, dass hier von einer (massenhaften) Tötung israelitischer Fremdgötterverehrer oder von Völkern, die Israel zum Kult ihrer Götter verführen könnten, nicht die Rede ist.

Anders verhält sich dies im JE, das gegen Ende des 8. Jh. v.Chr. geschaffen wurde, in einer Zeit der drückenden assyrischen Oberherrschaft über den Südstaat Juda, nachdem dessen Bruderstaat Israel 722 v.Chr. bereits komplett dem assyrischen Großreich einverleibt worden war. Auch der judäische Staatskult stand unter starkem assyrischen Druck, so dass viele assyrische Kultsymbole selbst im Jerusalemer Tempel Eingang fanden. Dies macht sich im JE bemerkbar. Ex 32,25–29 steht als Beispiel für die Tötung einer großen Anzahl von Israeliten, die Fremdgötterkult betreiben.²⁰

Eine solche Massentötung israelitischer Fremdgötterverehrer kennt das EfrG, das JHWH Fremdgötterkult allein mit Feindbedrängnis bestrafen und damit die Option auf Rückkehr zu JHWH und Rettung vor den Feinden lässt, nicht. Mit dem EfrG gemein hat das JE hingegen, dass es die Vernichtung einer Person, Personengruppe oder Bevölkerung, die Israel zum Fremdgötterkult verführen könnte, offensichtlich nicht fordert, wie besonders Ex 34,12–16 zeigt: Allein die Vernichtung der Kultstätten der Völker des Landes, das Israel in Besitz nehmen wird, und das Verbot eines Bündnisses mit diesen Völkern (zum Schutz vor Verführung zum Fremdgötterkult) sind hier vorgesehen. Insgesamt scheint es jedoch, dass das JE – bedingt durch die

20 Eine Korrektur erfährt V. 25–29 allerdings in dem späteren Einschub V. 7–14, in dem JHWH von seinem Zorn ablässt; zu dieser Korrektur und anderen »Gegenmodellen« vgl. Zenger, Gewalt, 18–28.

drückende assyrische Oberherrschaft – den Umgang mit Fremdgötterkult im Vergleich zum EfrG verschärft.

Eine weitere Verschärfung erfährt die monolatrische Intoleranz in der Geschichts- und Gesetzesliteratur aus der Regierungszeit des judäischen Königs Joschija (639–609), die vermutlich kurze Zeit nach dessen großer Kultreform (622) entstanden ist. Hier befinden wir uns bereits in der Zeit des Niedergangs der assyrischen Macht, die Joschija zu einer weitgehenden Emanzipation von Assur nutzte – auch in kultpolitischer Hinsicht, indem er die assyrischen Einflüsse aus dem judäischen Staatskult wieder entfernte (2 Kön 23,4ff*). Diese Emanzipation von Assur wird theologisch erreicht, indem das assyrische Rechtsmodell der absoluten Loyalität der Vasallen, also auch Israels, gegenüber dem assyrischen Großkönig²¹ übernommen, aber an die Stelle des Großkönigs der Gott Israels gesetzt wird: Israel soll nicht dem assyrischen Großkönig ergeben sein, sondern allein seinem Befreiergott JHWH.

Ein Beispiel für diese Transformation sind die drei gesetzlichen Bestimmungen in Dtn 13. Ihnen zufolge wird die Verführung zum Fremdgötterkult konsequent mit dem Tod bestraft. In V. 7–12 wird nachdrücklich gefordert, auch den nächsten Anverwandten, der zum Fremdgötterkult zu verführen versucht, nicht zu schonen, sondern anzuzeigen²² und zu steinigen (während im EfrG und im JE die Forderung der Denunzierung und Tötung des Verführers zum Fremdgötterkult noch unbekannt ist). Dies ent- und widerspricht zugleich dem assyrischen Rechtsmodell, das die Vasallenkönige, also auch den israelitischen (judäischen), »eidlich verpflichtet, nur dem assyrischen Grosskönig zu dienen und jeden und jede unverzüglich zu denunzieren, die sie dazu überreden wollten, vom Grosskönig von Assur abzufallen«²³. Israel soll jedoch nur JHWH ergeben sein; denn JHWH ist ein Gott, der von Unterdrückung und Sklaverei befreit, wie der häufige Hinweis auf JHWH als den Retter aus der ägyptischen Sklaverei (in Dtn 13: V. 6.11) zeigt.²⁴ Das aus unserer modernen Sicht äußerst grausame und brutale Gewaltszenarium wird also aus den assyrischen Vorlagen übernommen; hier soll offensichtlich zum Ausdruck kommen, dass genau mit dieser grausamen Gewalt, mit der Israel vom assyrischen Großkönig unterdrückt wird, es sich von dieser Unterdrückung emanzipiert, indem es seinen Befreiergott JHWH als seinen einzigen Souverän anerkennt.

21 Dieses Rechtsmodell wird auch und besonders in den Vasallenverträgen Asarhaddons formuliert, in denen der assyrische Großkönig seine Untertanen zum Treueid auf den Thronfolger Assurbanipal verpflichtet. Die Forschung hat gezeigt, daß diese Vasallenverträge offensichtlich als Vorlage für verschiedene Texte des Deuteronomiums (auch für Dtn 28*, s.u.) dienen.

22 V. 10a nach LXX.

23 *Othmar Keel*, Monotheismus – ein göttlicher Makel? Über eine allzu bequeme Anklage, Neue Zürcher Zeitung vom 30.10.2004, 68.

24 Dieser wichtige Aspekt und sein historischer Hintergrund wird m.E. von *Othmar Keel* (ebd.; vgl. außerdem *ders.*, Die Geschichte Jerusalems und die Entstehung des Monotheismus, Göttingen 2007, besonders Teil 1, 599; Teil 2, 1276) zu wenig beachtet, wenn er die hier zum Ausdruck kommende intolerante Monolatrie (»Monotheismus«) als unreife Vorstufe zum völkerverbindenden Monotheismus Deuterо-Jesajas wertet.

5 Von Monolatrie zu Monotheismus: Bekehrung »Ungläubiger«?

Bis hierher, in der Zeit des (monolatrischen) Polytheismus, also in der Zeit, in der die Götter der anderen Völker noch als Götter anerkannt waren, hat sich, wie gesehen, die Intoleranz der reflektierten JHWH-Monolatrie nach innen, in den Binnenraum des Volkes JHWHs gerichtet, da JHWH eben nur als *Israels* Rettergott galt. In einem solchen theologischen System ist eine sich nach außen richtende monolatrische Intoleranz Israels, etwa das Streben nach einer Bekämpfung oder einer »Bekehrung« (von Menschen) anderer Völker zur Verehrung JHWHs, offensichtlich abwegig.

Die reflektierte Monolatrie Israels wird in der Krise der Exilszeit zum Monotheismus weiterentwickelt (insbesondere von Deutero-Jesaja): Die Katastrophe wird theologisch damit erklärt, dass JHWH, der alleinige Rettergott Israels und deshalb von Israel allein zu verehrende Gott, »in der Niederlage seines Volkes nicht, wie ein beliebiger Nationalgott, besiegt worden war, weil er ja selbst den König von Babylon als sein Werkzeug gebraucht hatte, um Juda zu strafen.« Jahwe war nun »mehr als »nur« der Gott Judas, nämlich Schöpfer und Weltherrscher«,²⁵ während die Götter der anderen Völker in Wirklichkeit keine Götter waren.

Was wird nun aus der nach innen gerichteten monolatrischen Intoleranz? Wie ist das Verhältnis zwischen den anderen Völkern und JHWH, wenn dieser der einzige existierende Gott, der Gott aller Völker, ist? Erst hier, in diesem theologiegeschichtlichen Stadium, kann eine nach außen gerichtete Intoleranz sinnvollerweise virulent werden. Und tatsächlich begegnen in der Bibel mitunter Texte, denen zufolge die Völker, die eine Verehrung JHWHs verweigern, bestraft werden, wie z. B. Sach 14,16–19. Doch der vorherrschenden Konzeption zufolge werden die anderen Völker nicht bestraft oder als »Ungläubige« bekämpft oder gewaltsam »bekehrt«, sondern von JHWH aufgefordert, um nicht zu sagen: eingeladen, sich ihm zuzuwenden, um sich von ihm retten zu lassen (z. B. Jes 45,20–24), und das bedeutet: JHWHs Wort und Tora zu empfangen (Jes 2,3 par Mi 4,2).

Wichtig ist hier das Stichwort »retten« (Jes 45,20–22). Die Zuwendung zu JHWH geschieht um der Rettung und der Gerechtigkeit JHWHs willen (V. 21f). Die Rettung Israels aus der ägyptischen Sklaverei durch JHWH wird hier zur universalen Rettung der Menschen aller Völker durch den und unter der Herrschaft des einen gerechten Gottes.

25 *Manfred Weippert*, Synkretismus und Monotheismus. Religionsinterne Konfliktbewältigung im alten Israel, in: *ders.*, JHWH und die anderen Götter. Studien zur Religionsgeschichte des antiken Israel in ihrem syrisch-palästinischen Kontext (Forschungen zum Alten Testament 18), Tübingen 1997 (Erstveröffentlichung 1990), 1–24.

Diejenigen, die sich einem Gott zuwenden, der keiner ist und nicht rettet, sind unverständlich, wörtlich: »wissen nicht« (V. 20b). Das hier verwendete Verb ידע *jd'* meint nicht einfach nur »wissen« im rationalen Sinn, sondern ein Wissen, das auf existenzieller Erfahrung beruht. In der bereits genannten Selbstvorstellungsformel JHWHs, Hos 13,4, wird dieses Verb in ganz ähnlichem (wenn auch noch nicht monotheistischem) Kontext gebraucht: »Ich aber bin JHWH, dein Gott, vom Lande Ägypten her, und einen Gott neben mir hast du nicht erfahren (ידע *jd'*), und einen Retter gibt es nicht außer mir.« ידע *jd'* meint hier: Israel hat nur JHWH als seinen Gott erfahren, und zwar in seiner Errettung aus der ägyptischen Sklaverei.²⁶ Auch in Jes 45,20b ist ידע *jd'* in diesem Sinne zu verstehen: Diejenigen, die zu einem Gott beten, der nicht rettet, haben den wahren Rettergott JHWH nicht erfahren. Entsprechend fordert in Ps 46 JHWH die Völker auf, von Krieg und Gewalt abzulassen und zu erkennen (ידע *jd'*), dass er, der Garant für Frieden und für eine gerechte Weltordnung, der alleinige, über die Welt herrschende Gott ist (V. 11). Eine Zuwendung zu JHWH kann demnach nicht unter Zwang und Gewalt, sondern nur in Freiheit, aufgrund von Erfahrung und Erkenntnis geschehen. Dabei wird Israel zum Zeugen JHWHs vor den Völkern: »Siehe, Völker, die du nicht kennst, wirst du rufen, und Völker, die dich nicht kennen, werden zu dir eilen, um JHWHs, deines Gottes, und des Heiligen Israels willen, denn er verherrlicht dich« (Jes 55,5). »Ich habe es angekündigt und habe gerettet, und ich habe es hören lassen, als es unter euch noch nichts Fremdes gab, und ihr seid meine Zeugen«, Spruch JHWHs, »ich bin Gott« (43,12). Israel kann aus seiner eigenen Exodus-Erfahrung heraus bezeugen, dass JHWH der eine Rettergott ist (Dtn 4,32–40 u.ö.).

Diese Zuwendung aller Völker und Menschen zu JHWH begründet dieser vorherrschenden Konzeption zufolge eine eschatologische Heilszeit, eine Zeit des Friedens und des Wohlergehens: »Und es wird geschehen am Ende der Tage, da wird der Berg des Hauses JHWHs festgegründet stehen an der Spitze der Berge, und er wird sich erheben über die Hügel, und es werden zu ihm strömen die Völker. Und es werden sich viele Völker auf den Weg machen und werden sagen: »Kommt, lasst uns hinaufziehen zum Berg JHWHs und zum Haus des Gottes Jakobs. Und er möge uns unterweisen in seinen Wegen, und lasst uns wandeln auf seinen Pfaden. Denn von Zion kommt die Tora, und das Wort JHWHs aus Jerusalem. Und er wird Recht sprechen zwischen vielen Völkern, und er wird zurechtweisen mächtige Nationen (...). Und sie werden schmieden ihre Schwerter zu Pflugscharen und ihre Lanzen zu Winzermessern. Nicht wird ein Volk gegen ein anderes das Schwert erheben, und man wird nicht mehr für den Krieg üben. Und ein jeder wird sitzen unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum, und niemand wird ihn

26 Vgl. Moenikes, Ablehnung, 205f.

schrecken. Ja, der Mund JHWHs Zeba'ot hat gesprochen« (Mi 4,1–4 [V. 1–3 par Jes 2,2–4]).²⁷

Zusammenfassung und Fazit

Das früheste Stadium der JHWH-Monolatrie war nicht reflektiert, musste sich noch nicht mit Fremdgötterkult auseinandersetzen und war daher weder tolerant noch intolerant. Erst die im 8. Jh. v.Chr. aufkommende reflektierte JHWH-Monolatrie war intolerant, indem sie den seit Salomo praktizierten Fremdgötterkult im israelitischen Staatskult verurteilte und bekämpfte. Diese monolatrische Intoleranz ist letztlich zu verstehen vor dem Hintergrund, dass JHWH für Israel der Gott der Rettung aus der ägyptischen Sklaverei und der Gott der egalitären Gesellschaftsordnung ist; eine Entscheidung für JHWH und damit für das Leben in seiner ganzen Fülle, das Israel durch die Verehrung JHWHs und die Befolgung seiner Gebote erlangt, ist nicht zu vereinbaren mit der Verehrung anderer Götter, die letztlich für Sklaverei und Unterdrückung, für eine feudalistische Gesellschaftsordnung stehen. Die verschiedenen Stadien der intoleranten JHWH-Monolatrie sind dabei genauer vor ihrem jeweiligen geschichtlichen Hintergrund zu verstehen. Die monolatrische Intoleranz kann sich sinnvollerweise nur nach innen, in den israelitischen Binnenraum, richten, da JHWH hier eben nur als der Gott Israels gilt. Aber auch die vorherrschende Konzeption des JHWH-Monotheismus kennt keine Intoleranz gegenüber den Völkern, die andere Götter verehren; die Völker werden vielmehr eingeladen, sich dem einzigen wahren Gott JHWH zuzuwenden und sich von ihm retten zu lassen, und diese Zuwendung aller Völker zu JHWH begründet eine eschatologische Zeit des Friedens und Wohlergehens. Fazit: Die in der nachbiblischen Geschichte der drei abrahamitischen Religionen häufig begegnende Intoleranz und Gewalt (nach außen), die auf dem Anspruch der Wahrheit der Existenz des einzigen Gottes ohne Berücksichtigung seines Wesens als Gott der Rettung und Befreiung gründet, kann sich nicht auf das Alte Testament berufen; wo sie es tut, stellt sie einen Missbrauch und eine Pervertierung der Monolatrie und des Monotheismus der Bibel dar. Es gilt, sich auf die biblischen Wurzeln des Monotheismus und auf JHWH als den einen gerechten und rettenden Gott zurückzubedenken, dem man sich als solchem nur in Freiheit zuwenden kann.

PD Dr. phil. theol.habil. *Ansgar Moenikes*, Außerplanmäßiger Professor für Altes Testament und Lehrbeauftragter für biblisches und modernes Hebräisch an der Theologischen Fakultät Paderborn.

27 Zu weiteren Visionen von Frieden und Wohlergehen und zur Gewaltkritik des JHWH-Monotheismus vgl. *Zenger*, Gewalt, 33–43.

Ist die Theodizeefrage heute noch eine »Einbruchsstelle« für den Verlust des Gottesglaubens im Jugendalter?

1 Das theologische Problem der Theodizee und die didaktische Frage nach dem Warum

Es gibt kaum etwas, was den Gottesglauben und mit ihm die Theologie so grundsätzlich herausfordert und hinterfragt wie die Erfahrung unerklärlichen Leids. Folglich ist die Frage, wie sich der Glaube an einen uneingeschränkt liebenden und zugleich allmächtigen Gott mit der Faktizität unakzeptablen Übels überein bringen lässt, nicht bloß ein theologisches Gelehrtenproblem. Sie wird laut, weil Menschen, die an Gott glauben oder es nicht (mehr) können, sie angesichts eigenen oder fremden Leids stellen. Diese spezifische Korrelation zwischen theologischem Erkenntnisinteresse und alltagsreligiösem Orientierungsbedürfnis macht die sog. Theodizeefrage zu einem existenziell besonders drängenden Thema der auch von Glaubenden mitunter als lebensfern empfundenen Gotteslehre. Die anhaltende Brisanz dieser Problemstellung spiegelt sich nicht zuletzt auch in der Intensität, mit der sie gerade in jüngster Zeit systematisch-theologisch bearbeitet worden ist.¹

Dürfte also die theologische Relevanz der Theodizeeproblematik nicht leicht zu bestreiten sein, so ist ihre didaktische Relevanz im institutionellen Kontext der Schule damit aber noch längst nicht erwiesen. Denn im Unterschied zum pädagogischen Handeln in der Gemeinde kann der Religionsunterricht nicht vorrangig vom Glauben her oder zum Glauben hin begründet werden. Vielmehr müssen sich theologische Themenstellungen an diesem Lernort vor allem an ihrer Bildungsbedeutung messen lassen. Das gilt auch für die Theodizeefrage: Wer Schülerinnen und Schüler mit ihr konfrontiert, muss ihnen und sich selbst darüber Rechenschaft geben können, warum es für sie gut ist, sich diesem Problem zu stellen.

Das aber ist schon grundsätzlich nicht leicht, weil sich das Problem der Theodizee nicht jedem Menschen stellt, der Leiderfahrungen ausgesetzt ist oder über das sinnlose Übel der Welt nachdenkt – auch jedem Gläu-

¹ Vgl. pars pro toto *Armin Kreiner*, *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente* (QD 168), Freiburg u.a. 1997; *Friedrich Hermann*, *Das Böse und die Theodizee. Eine philosophisch-theologische Grundlegung*, Gütersloh 2002; *In-golf U. Dalferth*, *Malum. Theologische Hermeneutik des Bösen*, Tübingen 2008.

bigen nicht.² Zusätzlich erschwert wird die didaktische Begründbarkeit dieser Thematik dadurch, dass sie an theologische Denkprämissen gekoppelt ist, die infolge der beschleunigten religiösen Individualisierung und Pluralisierung erodieren. Denn die Theodizeefrage wird nur in theistischen Orientierungssystemen zum Problem und auch nur dann, wenn der geglaubte oder angezweifelte Gott mit bestimmten Vollkommenheitsattributen versehen wird. Beides aber kann heutzutage nicht mehr ohne weiteres vorausgesetzt werden.

Die damit aufgeworfene Frage nach dem religionsdidaktischen Stellenwert des Theodizeeproblems ist in der Religionspädagogik unterschiedlich beantwortet worden. Dabei dürfte es kein Zufall sein, dass die Antworten umso zurückhaltender ausfallen, je näher sie an die Gegenwart reichen. Dieser Bewertungswandel kann beispielhaft an zwei hervorgehobenen Einzelpositionen aufgezeigt werden, die beide für sich in Anspruch nehmen, die Frage nach Leid und Gott empirisch mit Bezug auf die Eigenperspektive der Heranwachsenden zu beantworten – und doch zu signifikant verschiedenen Ergebnissen kommen: Führt die Auseinandersetzung mit theologischen Stellungnahmen Jugendlicher Karl Ernst Nipkow vor mehr als zwei Jahrzehnten zu der Einschätzung, die Theodizeeproblematik sei für Heranwachsende, »die erste Einbruchsstelle für den Verlust des Glaubens an Gott«³, so zieht eine jüngst erschienene Untersuchung die empirische Validität dieser didaktisch weit reichenden Schlussfolgerung in Zweifel.⁴ In Auseinandersetzung mit diesen sich widerstreitenden Diagnosen soll im Folgenden der didaktische Problemstatus der Theodizeefrage präzisiert werden.

Das ist deshalb notwendig, weil in dieser Diskussion viel mehr auf dem Spiel steht als bloß die didaktische Gewichtung eines isolierbaren Unterrichtsthemas. Die Frage, ob die Theodizeefrage für heutige Jugendliche von zentralem oder eher peripherem Interesse ist, berührt in fundamentaler Weise die soziologischen und theologischen Ausgangsbedingungen des Religionsunterrichts. Tektonische Verschiebungen an dieser Stelle wirken sich unweigerlich auf das weitere Feld der Religionsdidaktik aus und bleiben auch dann nicht folgenlos, wenn es, wie in diesem Band, um das Gesamtverhältnis von Theologie und Bildung geht.

2 Zur voraussetzungsreichen Konstruktionslogik des Theodizeeproblems vgl. Dalferth, Malum, 7–13.

3 Karl Ernst Nipkow, *Erwachsenwerden ohne Gott? Gotteserfahrung im Lebenslauf*, München 1987, 56.

4 Werner H. Ritter / Helmut Hanisch / Erich Nestler / Christoph Gramzow, *Leid und Gott. Aus der Perspektive von Kindern und Jugendlichen*, Göttingen 2006.

2 Die »klassische« These Karl Ernst Nipkows:

Die Theodizeeproblematik als entscheidender Bewährungshorizont des Gottesglaubens im Jugendalter

Die eingangs genannte Formulierung Nipkows, die Theodizeefrage stelle im Jugendalter die »erste Einbruchsstelle für den Verlust des Glaubens an Gott« dar, dürfte die am meisten zitierte religionspädagogische Aussage zu diesem Problemzusammenhang sein. Die Emphase, mit der sich Nipkow den Theodizeefragen Jugendlicher zuwendet, darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass diese »Einbruchsstelle« aus seiner Sicht nur einen Teilaspekt einer viel weiter reichenden Problemlage darstellt. Insbesondere bei den Heranwachsenden, stellt Nipkow zu Beginn seiner populärwissenschaftlichen Veröffentlichung »Erwachsenwerden ohne Gott?« fest, hätten sich die religiösen Vorstellungen weitgehend von den Vorgaben der biblisch-christlichen Überlieferung abgekoppelt, und zwar in einem Ausmaß, das Szenarien einer »nachchristlichen Situation« als nicht übertrieben erscheinen ließe.⁵ Vor diesem Hintergrund plädiert er programmatisch dafür, die Frage nach Gott als elementare, auch entkirchlichter Religiosität zugängliche Sinnmitte des christlichen Glaubens ins Zentrum der religionspädagogischen Agenda zu rücken.

Doch diese Forderung macht natürlich nur dann Sinn, wenn man davon ausgehen kann, dass Jugendliche für diese Frage offen, empfänglich und interessiert sind.

Um den theologischen Dispositionen der Jugendlichen nachzugehen, greift Nipkow auf eine Befragung zurück, deren Ergebnisse 1984 von Robert Schuster unausgewertet herausgegeben worden waren.⁶ Es handelt sich um schriftliche Äußerungen zur Gottesfrage aus der Hand von 1236 württembergischen Berufsschülerinnen und -schülern im Alter von 16 bis über 20 Jahren. Bei der Interpretation der Texte sieht sich Nipkow mit einem ambivalenten Befund konfrontiert: Auf der einen Seite fällt ihm auf, in welchem Maße die vielfach entkirchlichten Jugendlichen »noch an der Gottesfrage hängen«⁷. Auf der anderen Seite zeigt sich aber auch, dass diese theologische Auseinandersetzung in vielen Fällen eine mitunter scharf formulierte »Verabschiedung Gottes« einschließt.⁸

In dem Versuch, den Ursachen für diese Absetzbewegungen auf die Spur zu kommen, rekonstruiert Nipkow vier Entscheidungsfelder, denen er eine richtungsweisende Bedeutung für die Entwicklung der Gottesbeziehung im Jugendalter beimisst⁹.

Fragwürdig werde Gott vor allem als Helfer und Garant des Guten und dann als Schlüssel zur Erklärung von Welt, Leben und Tod. Des Weiteren dränge sich Ju-

5 Nipkow, *Erwachsenwerden*, 9.

6 Robert Schuster (Hg.), *Was sie glauben. Texte von Jugendlichen*, Stuttgart 1984.

7 Nipkow, *Erwachsenwerden*, 10.

8 Ebd., 49.

9 Ebd., 52–78.

gendlichen die Frage nach der Realität und Fiktivität Gottes auf. Schließlich nähere die Art und Weise Zweifel, wie Gott durch die Kirche repräsentiert wird. Letztlich handelt es sich bei sämtlichen Aspekten um theologische Glaubwürdigkeitskrisen. Im ersten Fall erwachsen sie aus der Widerfahrnis unerklärlichen Leids, im zweiten aus scheinbar unüberwindbaren Widersprüchen zum naturwissenschaftlichen Weltbild, im dritten aus der epistemologischen Ambivalenz religiöser Erfahrung und im vierten aus der Spannung zwischen Anspruch und Wirklichkeit christlicher Lebensführung.

Wenn Nipkow in diesem Zusammenhang die Theodizeefrage an erster Stelle nennt, so ist das durchaus im Sinne einer Rangordnung zu verstehen. Sie sei, vermutet er, für Jugendliche die »wahrscheinlich größte Schwierigkeit in der Gottesbeziehung überhaupt«¹⁰. Der tiefere Grund für diese Priorisierung ist in der modernitätsspezifischen Individualisierung des Gottesglaubens zu suchen: Wenn das eigene Leben zum entscheidenden Plausibilitätshorizont des Glaubens an Gott wird, dann kommt der »Erfahrbarkeit seines Wirkens« besondere Bedeutung zu.¹¹ Diese Erwartungshaltung, folgert Nipkow, werde bei wachsendem kritischem Bewusstsein zunehmend anfällig für Enttäuschungen. Dabei beobachtet er eine entwicklungsbedingte Tendenz hin zur Theodizeeproblematik: Stehe in den jüngeren Jahren die Enttäuschung über scheinbar versagte Hilfe im Vordergrund, so weite sich der Raum der Erwartungen und Enttäuschungen im Laufe der Adoleszenz immer weiter aus und führe viele Jugendliche »vor die Selbstwidersprüchlichkeit Gottes zwischen Allmacht und Liebe«¹².

So sehr die Untersuchungsgrundlage dieser Deutung mit weit über Tausend Schülertexten quantitativ auch beeindruckt, ist doch unverkennbar, dass Nipkow bei ihrer Validierung eher vage bleibt. Dass die Theodizeefrage eine mögliche Einbruchstelle für den Verlust des Gottesglaubens im Jugendalter ist, wird durch die von ihm herangezogenen Textbeispiele durchaus bestätigt. Dagegen erscheint die überragende Bedeutung, die er ihr zumisst, nicht gleichermaßen empirisch gestützt.

Nipkows Argumentation gewann in der Folgezeit besonders dadurch an Durchschlagskraft, dass sie sich ausgesprochen gut in die damalige entwicklungspsychologische Forschungslage fügte. Nur wenige Jahre zuvor hatten Fritz Oser und Paul Gmünder ein Stufenmodell zur Entwicklung des religiösen Urteils vorgelegt, das dem Problemzusammenhang »Gott und Leid« eine Schlüsselfunktion für die religiöse Entwicklung einräumte.¹³ Demnach erfolgt der Übergang zur autonomiebestimmten Stufe 3, wenn sich die im Zuge des Jugendalters gestiegenen kognitiven Möglichkeiten mit der desillusionierenden Erfahrung verbinden, dass der bislang postulierte Tun-Ergehens-Zusammenhang der Wirklichkeit nicht

10 Ebd., 56.

11 Ebd., 53 (im Original kursiv).

12 Ebd., 56.

13 Fritz Oser / Paul Gmünder, *Der Mensch – Stufen seiner religiösen Entwicklung*, Zürich/Köln 1984.

Stand hält. Die Erschütterungen des jugendlichen Gottesglaubens durch die Theodizeefrage, auf die Nipkow empirisch abhebt, konnten vor diesem Theoriehintergrund auch als Folgewirkungen der kognitiv-strukturellen Entwicklung begriffen werden.

Im Unterschied zu rein empirischen Zugangsweisen belässt es Nipkow jedoch nicht bei einer bloßen Lagebeschreibung, sondern bedenkt auch die Konsequenzen für die religionspädagogische Praxis. Die handlungsleitende Maxime, zu der er kommt, ist sehr weit reichend: »Wo immer die Kirche gegenüber jungen Menschen pädagogische Verantwortung hat, ist die Theodizeefrage vorrangig zu behandeln.«¹⁴

3 Der Einspruch: Die Theodizeefrage – kein zentrales Problem heutiger Jugendlicher

Bereits ein kurzer Blick in jüngere Lehrbücher zeigt, dass Nipkows Appell zur religionspädagogischen Aufwertung der Theodizeefrage nicht ungehört geblieben ist. In der konzeptionellen Anlage gängiger Unterrichtshandbücher nimmt dieser theologische Topos eine zentrale Stellung ein¹⁵ – ebenso wie in der konzeptionell stark von Nipkow geprägten EKD-Denkschrift »Identität und Verständigung«¹⁶.

Aber besitzt dieser hohe Stellenwert tatsächlich (noch) einen reellen Anhaltspunkt in der gelebten Religiosität heutiger Jugendlicher? In einer aktuellen qualitativ-empirischen Studie, die an den Universitäten Bayreuth und Leipzig entstanden ist, wird diese Frage einer Überprüfung unterzogen. Veranlasst wurde die Untersuchung durch die praxis- und forschungsbasierte Vermutung der Verfasser, dass der Theodizeefrage bei Jugendlichen gegenwärtig keineswegs die hervorgehobene Bedeutung zukommt, die Nipkow ihr in den 1980er Jahren noch zusprechen konnte.¹⁷ Ebenfalls klärungsbedürftig erschien den Autoren die Leistungsfähigkeit der kognitiv-strukturellen Stufentheorie Osers, die den Relevanzsystemen der Kinder und Jugendlichen nicht hinreichend Rechnung trägt.¹⁸

14 Nipkow, *Erwachsenwerden*, 57. Vgl. dazu die didaktisch vertiefende Analyse in Ders., *Theodizee – Leiden verstehen, Böses überwinden*, in: Friedrich Schweitzer, *Elementarisierung im Religionsunterricht. Erfahrungen, Perspektiven, Beispiele*, mit weiteren Beiträgen von Karl Ernst Nipkow u.a., Neukirchen-Vluyn 2003, 31–46.

15 Vgl. bspw. Ulrike Baumann und Friedrich Schweitzer, *Religionsbuch Oberstufe*, Berlin 2006, 162–168. Die Lehrbuchentwicklung lässt zudem eine lehrplanbedingte Tendenz erkennen, die in auffälligem Einklang zu Nipkows Beobachtungen und Empfehlungen steht: Der didaktische Ort der Theodizeefrage verlagert sich zeitlich immer weiter nach hinten.

16 *Kirchenamt der EKD* (Hg.), *Identität und Verständigung. Standort und Perspektiven des Religionsunterrichts in der Pluralität*, Gütersloh 1994, 17–19, 27.

17 Ritter/Hanisch/Nestler/Gramzow, *Leid*, 72f., 77.

18 Ebd., 73.

Diesem subjektorientierten Erkenntnisinteresse entspricht auch das methodologische Vorgehen: Die Interpretationsbasis besteht aus 84 Gruppendiskussionen mit insgesamt 392 Schülerinnen und Schülern der Klassen 4, 6, 8, 10 und 12, die im Religionsunterricht evangelischer Schulen in Nürnberg und Leipzig erhoben wurden. Die 3–5-köpfigen Gesprächsgruppen wurden mit einer fiktiven Leiderzählung konfrontiert, die anschließend anhand vorgegebener Leitfragen erfahrungsbezogen erörtert werden sollte.¹⁹

Angesichts der besonderen Steuerungsfunktion der Erzählung lohnt es sich, deren Inhalt kurz zu rekapitulieren:

Sie handelt von dem neunjährigen Peter, der an Krebs erkrankt ist. Wiederholt betet er zu Gott. Dann aber erfährt er, was seine Eltern längst wissen: Er leidet an einem unheilbaren Gehirntumor. Es gibt für ihn zwar Linderung, aber keine Heilung. Ähnlich wie bei den von Lawrence Kohlberg erhebungsmethodisch eingeführten Dilemma-Geschichten wird das Problem abschließend zugespitzt, um die Rezipienten zu Stellungnahmen zu provozieren. So endet die Erzählung mit Peters Worten: »Ich will nicht sterben!«

Die Auswertung der Gruppengespräche führte dann zu Ergebnissen, die in der Tat aufhorchen lassen. Entgegen der Annahme einer Schlüssel-funktion der Theodizeefrage wurde diese Problematik in den meisten Fällen gar nicht angesprochen. Wie ist diese eklatante Ausblendung zu erklären? Die Verfasser führen verschiedene Gründe auf.²⁰ Besonders stark werden zwei Erklärungsvarianten akzentuiert: Zum einen scheinen viele Jugendliche nicht über derart intensive Leiderfahrung zu verfügen, wie sie in der Erzählung von Peter zur Sprache kommt. Zum anderen ist die Gottesbeziehung der teilweise atheistisch gesinnten Probandinnen und Probanden, wie die Verfasser mit einer Fülle von Beispielen belegen, vielfach derart schwach ausgeprägt, dass sich ihnen die Frage nach dem Zusammenhang von Gott und Leid gar nicht erst stellt. Unter diesen Voraussetzungen erübrigt sich die Frage nach Gott und mit ihr auch das Problem der Theodizee.

Doch selbst wenn das Problem der Theodizee von den Schülerinnen und Schülern aufgeworfen wird, heißt das noch nicht, dass es für sie existenzielle Schärfe gewinnt. Oft wird es eher beiläufig thematisiert, als eine Frage, die eben nicht schwer, sondern leicht zu beantworten ist. Den Grund dafür sehen die Autoren vor allem darin, dass »das Gotteskonzept vieler Schülerinnen und Schüler nicht im herkömmlichen theistischen Plausibilitätskontext verankert ist«²¹. Was das bedeutet, wird an ausge-

19 Ebd., 81–87.

20 Ebd., 101–110.

21 Ebd., 119. Vgl. als Reaktion dazu *Karl Ernst Nipkow*, Theodizeefrage und Theismuskrisis im Spiegel ostdeutscher empirischer Untersuchungen, in: *Christoph Gramzow, Heide Liepold und Martin Sander-Gaiser* (Hg.), *Lernen wäre eine schöne Alternative. Religionsunterricht in theologischer und erziehungswissenschaftlicher Verantwortung*. Festschrift für Helmut Hanisch zum 65. Geburtstag, Leipzig 2008, 247–263.

wählten Äußerungen veranschaulicht: Es ist für Kinder und Jugendliche offenbar nicht selbstverständlich, Gott im Sinne der jüdisch-christlichen Tradition als »allmächtig«, »gütig« und »gerecht« aufzufassen. Er kann »als völlig hilflos, gelegentlich ungerecht und lieblos, distanziert beobachtend oder nicht existent« konzeptualisiert werden.²² Unter diesen Voraussetzungen erübrigt sich die Frage nach Gott zwar nicht, wohl aber das Problem der Theodizee.

Aber auch den Schülerinnen und Schülern, die Gott positiver gegenüberstehen, stellt sich dieses Problem keineswegs von selbst. Dafür führen die Verfasser verschiedene Aussagen ins Feld, in denen das Leid, das Menschen zustoßt, theologisch legitimiert und für sinnvoll erklärt wird: Es erscheint dann als probates Mittel Gottes zur Initiation oder Intensivierung der Gottesbeziehung, als notwendige erzieherische Maßnahme, als für Menschen unergründlicher Teil des göttlichen Heilsplanes etc.²³ Demgegenüber begegnet die Ansicht, dass Menschen aufgrund erfahrenen Leids ihren Glauben verlieren, nur in zwei Aussagen.²⁴ Unter diesen Voraussetzungen gewinnt die Gottesfrage angesichts des Leidens besondere Dringlichkeit – aber eben nicht das Problem der Theodizee.

Wenn aber die Gespräche mehrheitlich an der Theodizeefrage vorbeilaufen, wo führen sie dann hin? Es sind anscheinend ganz andere theologische Themen, die den Diskutierenden an der medialen Vorgabe der Erzählung wichtig werden: der nahe Tod etwa, Vorstellungen vom Himmel oder das Gebet, aber auch Problemstellungen, die in der Geschichte gar nicht angelegt sind, so vor allem die Frage nach der Weltentstehung.²⁵

Durch diese Befunde sehen die Verfasser ihre Ausgangsvermutungen bestätigt und Nipkows Deutung der Theodizeefrage als hervorgehobene »Einbruchsstelle« für den jugendlichen Glauben an Gott gleich auf mehreren Ebenen entkräftet. Neben das bereits Erläuterte tritt noch ein entwicklungspsychologisches Argument: Entgegen der von Nipkow angedeuteten und in der Stufentheorie von Oser und Gmünder explizierten These von der Entwicklungsbedingtheit theologischer Leidverarbeitung bei Kindern und Jugendlichen kommen die Autoren zu dem Ergebnis, »dass die Theodizeefrage im Wesentlichen unabhängig vom Alter der Schülerinnen und Schüler angesprochen und diskutiert wird«²⁶.

Daher bringen sie ihre Ergebnisse mit anderen Faktoren in Verbindung: Der Relevanzverlust der Theodizeefrage erschließt sich ihnen in erster Linie als Folge des nach der Wiedervereinigung noch erheblich beschleunigten gesellschaftlichen Wandels, der sich auf religiösem Gebiet in einer verwirrenden Gleichzeitigkeit von Individualisierungsprozessen, Säkularisierungsschüben und habitueller Indifferenz manifestiere.²⁷

22 Ritter/Hanisch/Nestler/Gramzow, Leid, 119.

23 Ebd., 120–131.

24 Ebd., 131f.

25 Ebd., 132–142.

26 Ebd., 149.

27 Ebd., 162–170.

Insgesamt lässt die Untersuchung den empirisch-methodologischen Fortschritt von 20 Jahren klar erkennen. Das gilt vor allem auch für die Transparenz, mit denen die Verfasser ihr Verfahren schildern und Erhebungsmethodische Schwierigkeiten kenntlich machen. Letztere betreffen im besonderen Maße die gesprächseröffnende Leiderzählung. Im Zuge der Erhebung stellte sich nämlich heraus, dass die Erzählung nicht intendierte Effekte zeitigte: Statt die Schülerinnen und Schüler für das breite Spektrum menschlicher Leiderfahrungen zu sensibilisieren, verengte sie die Deutungsperspektive auf den tendenziell eher fernen Erfahrungsbe-
 reich einer unheilbaren Krankheit. Insbesondere im Nürnberger Sample spielten »fast ausschließlich Krankheitserfahrungen einer Rolle«²⁸. Für die Deutung ist dieser Rezeptionssachverhalt natürlich von erheblicher Tragweite: Denn die Distanz, die in den Interviews aufscheint, kann nun nicht mehr ohne weiteres generalisierend auf die Leidthematik bezogen werden. Die Verfasser räumen dies im methodologischen Teil der Studie auch explizit ein.²⁹ Doch bei der anschließenden Interpretation tritt die dadurch bedingte Relativierung der Ergebnisse fast völlig zurück. Ein anderes kommt hinzu: Um dem Erkenntnisinteresse der Studie zu genügen, musste die Erzählung »für Zehnjährige und auch für Achtzehnjährige als Gesprächsimpuls dienen können«³⁰. Genau das ist jedoch zu bezweifeln.

Die Erzählung basiert auf einer Vorlage von Iris Winkler, die in ihrer unveröffentlichten Bayreuther Zulassungsarbeit die theologische Deutung von Leiderfahrungen bei Grundschulkindern untersucht hatte.³¹ So überrascht es kaum, dass sich die Erzählung nicht nur in der Wahl der Identifikationsfigur, sondern durchgängig an der Erlebnis-, Vorstellungs- und Sprachwelt von Kindern orientiert. Wenn die Studie nun zu der Schlussfolgerung kommt, dass die Theodizeefrage für Jugendliche von viel geringerer Relevanz sei als bislang vermutet, so scheint dieses Ergebnis wesentlich durch die ästhetische Exklusion gerade der älteren Propandinnen und Propanden mitbedingt worden zu sein. Die vermutete Distanz zur Theodizeefrage könnte in diesem Fall auch als Distanz zum narrativen Setting gedeutet werden. Jedenfalls ist es schwer vorstellbar, dass sich Schülerinnen und Schüler der 10. oder 12. Jahrgangsstufe gleichermaßen von der Erzählung angesprochen fühlen wie die primär adressierten Viert- und Sechstklässler. Dadurch aber gerät die intendierte Auseinandersetzung mit Nipkow in eine Schieflage, hatte sich doch dieser bei der empirischen Validierung seiner These vor allem auf ältere Jugendliche im Alter zwischen 16 und 20 Jahren bezogen.

Damit kommen wir zu einem weiteren Einwand. Er betrifft die starke Relativierung des Entwicklungsbezugs kindlicher und jugendlicher Leidverarbeitung. Führt man sich nämlich die im Auswertungsteil aufgeführten Gesprächsbeispiele näher vor Augen, so ist die Spannung zur behaupteten Altersinvarianz augenscheinlich. Vor allem fällt auf, dass

28 Ebd., 91.

29 Ebd.

30 Ebd., 82.

31 Vgl. ebd., 21f.

die jüngste Untersuchungsgruppe in der Darstellung unterrepräsentiert ist. Während die Schülerinnen und Schüler der 6., 8. und 10. Klasse mit jeweils um 40 zitierten Äußerungen vertreten sind und für die 12. Klassenstufe immerhin 17 Gesprächsbeispiele aufgeführt sind, finden sich nur 7 Aussagen von Grundschulkindern der 4. Klasse. So sehr der Anstoß zu einer kritischen Rezeption der Oser'schen Stufentheorie auch zu begrüßen ist, lässt sich ihr Theoriestatus auf dieser Grundlage nicht präzise überprüfen – zumal Oser und Gmünder sich ja stets gegen eine Altersbindung ihrer Strukturstufen gewehrt haben.

Auf ganzer Linie deutet sich damit an, dass der Plausibilitätsverlust der Theodizeefrage nicht zwingend in so scharfen Zügen gezeichnet werden muss, wie es in dieser Studie geschieht. Dieser Eindruck verstärkt sich noch, wenn man den Blick ausweitet und andere, ähnlich aktuelle empirische Untersuchungen mit in die Betrachtung einbezieht. Besonders aufschlussreich sind in diesem Zusammenhang die Ergebnisse, zu denen Tobias Ziegler in seiner voluminösen Arbeit über die christologischen Zugänge heutiger Jugendlicher gelangt. Wie Ritter, Hanisch und ihr Team belegt auch Ziegler die unhintergehbare Pluralität jugendlicher Sichtweisen, in diesem Fall auf Jesus Christus.³² Bemerkenswert aber ist, dass die Theodizeefrage in den christologischen Reflexionen der Heranwachsenden durchaus präsent bleibt – und zwar weitgehend in den von Nipkow vorgezeichneten Bahnen als grundsätzlicher Prüfstein des Gottesglaubens.

4 Fazit: eine religionsdidaktisch in mehrerer Hinsicht offene Problemkonstellation

Nehmen wir abschließend unsere Ausgangsfrage nach dem religionsdidaktischen Problemstatus der Theodizeefrage wieder auf, so verfestigt sich die Einschätzung einer auf mehreren Ebenen offenen Konstellation. Offen ist die angestrebte Problembemessung zunächst in deskriptiver Hinsicht. Der jüngst erhobene Einspruch gegen die von K.E. Nipkow angebaute religionsdidaktische Profilierung der Theodizeefrage ist durch die oben vorgenommenen Einschränkungen zwar nicht entkräftet, wohl aber in seiner Reichweite erheblich relativiert. Auffällig ist, dass in *beiden* Fällen die Schlussfolgerungen weiter reichen als die Potenziale der empirischen Untersuchungsbasis: Während bei Nipkow die Höherstellung der Theodizeethematik gegenüber den anderen Einbruchstellen für den jugendlichen Glaubensverlust empirisch nicht ausgewiesen wird, wird die Relevanz dieser theologischen Grundfrage in der Studie von Ritter, Hanisch und ihrem Team in einem Ausmaß beschnitten, der eben-

32 Tobias Ziegler, Jesus als »unnahbarer Übermensch« oder »bester Freund«. Elementare Zugänge Jugendlicher zur Christologie als Herausforderung für Religionspädagogik und Theologie, Neukirchen-Vluyn 2006, bes. 500–510.

falls als nicht gesichert gelten kann. Mit anderen Worten: Das Pendel schlägt zu weit aus.

Doch wie weit darf es zurückschlagen? Vor dem vorgezeichneten Hintergrund erweist sich der religionsdidaktische Problemstatus der Theodizeefrage in einer anderen, grundsätzlicheren Bedeutung als zunehmend offen. Zwar hat sich das Problem offenbar auch dann nicht erledigt, wenn man sich ihm aus der Perspektive von Kindern und Jugendlichen nähert. Aber tut man das, so stößt man, wie sich an den Leipziger und Nürnberger Gruppengesprächen sehr deutlich zeigt, auf die grundlegende Heterogenität jugendlicher Leidverarbeitung. Vor dem sich hier öffnenden pluralen Deutungshorizont verliert die Theodizeeproblematik, wenn schon nicht ihre Relevanz, so doch in der Tat etwas an jener Zentralstellung, die Nipkow ihr noch zugewiesen hatte. Sie bleibt zwar virulent, aber eben nur als eine – freilich gewichtige – Möglichkeit unter vielen, das Problem des Bösen gedanklich zu fassen oder existenziell zu bewältigen. Daher ist es auch nicht ratsam, die religiöse Bildungsverantwortung gegenüber Jugendlichen zu stark auf diese Fragestellung zu fokussieren. Angesichts der raumgreifenden Pluralisierung dürfte es wichtiger sein, den theologischen Grundkonflikt zwischen Gottesglaube und Lebenserfahrung nicht in eine Richtung einzuengen, sondern – in größerer Offenheit für die subjektiven Eigenkonstruktionen Jugendlicher – theologische Deutungskompetenz und Orientierungsfähigkeit angesichts des Bösen anzubahnen.³³

Solche Offenheit ist, um zuletzt ein nahe liegendes Missverständnis auszuräumen, keineswegs gleichzusetzen mit einer theologischen Kapitulation vor dem religiös Faktischen. Vielmehr setzt das Nachdenken über Leid und Gott im Rahmen des Religionsunterrichts in diesem Fall genau dort an, wo »christliche Orientierungsstrategien in Umgang mit dem Bösen« auch in systematisch-theologischer Sicht ihren Ausgangspunkt nehmen. Denn diese beginnen, wie Ingolf Dalferth schreibt, »niemals am geschichtlichen oder kulturellen Nullpunkt«, sondern »bilden sich in kritischer und pointierter Auseinandersetzung mit dem, was Christen an religiösen und nicht-religiösen Orientierungsweisen in ihrer jeweiligen Umgebung vorfinden«³⁴. Diese Orientierungsweisen im Religionsunterricht stärker zu gewichten, wäre nur dann eine Preisgabe der Grundgewissheiten christlicher Gotteslehre, wenn theologisches Nachdenken – was es nicht sollte – dort enden würde, wo es beginnt.

Dr. *Henrik Simojoki* ist Wiss. Mitarbeiter am Lehrstuhl für Religionspädagogik an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen.

33 Vgl. dazu *Henrik Simojoki*, Kompetenz im Anbetracht des Todes. Elementarisierende Erkundung eines Grenzfalles, in: *Friedrich Schweitzer*, Elementarisierung und Kompetenz. Wie Schülerinnen und Schüler von »gutem Religionsunterricht« profitieren, mit weiteren Beiträgen von Ulrike Baumann u.a., Neukirchen-Vluyn 2008, 75–88.

34 *Dalferth*, *Malum*, 519.

Die Göttin – noch interessant?

1 Geschlecht und Gottesbild im Religionsunterricht

1 War da was? Ja, da war was!

»Eine Frau [...] kann sich als Gott ähnlich (geschaffen nach dem Bilde Gottes) nur sehen, wenn sie ihre eigene geschlechtliche Identität verleugnet und annimmt, daß Gott kein Geschlecht habe. Aber sie kann niemals die Erfahrung machen, die jedem Mann und jedem Jungen ihres Kulturkreises möglich ist, nämlich, daß sie ihre eigene sexuelle Identität im Bild und in der Ähnlichkeit Gottes bestätigt findet.«¹

Ende der 1970er forderte Carol Christ mit ihrer Aussage eine Rückbesinnung auf die Göttin als Symbol der »neu gefundenen Schönheit, Kraft und Macht von Frauen« und als Wegbereiterin einer neuen Kultur weiblicher Beziehungen.² Die Göttin wurde nicht nur als wichtiges Korrektiv zum tradierten androzentrischen Gottesbild in den Mittelpunkt gerückt, sondern auch zum zentralen Symbol (religiöser) Identitätsfindung von Frauen erhoben. Die Göttin war aus den feministisch-theologischen Diskussionen um weibliche Identität, Spiritualität und Macht nicht wegzudenken.

Hatten Bücher über die Göttin in den 1980er Jahren »Konjunktur«, so ist es mehr als 20 Jahre später still um das Thema geworden. Für Christian Frevel ist die Diskussion »in so eindrücklicher Weise abgeebbt, dass man schon leise wieder zu fragen beginnt: War da was?«³ Ist dies – wie Frevel hervorhebt – einem wissenschaftlichen Diskurs geschuldet, in dem Themen einmal »in«, dann wieder »out« sind? Die Beantwortung dieser Frage erfordert *einerseits* einen Blick auf den aktuellen Stand der exegetischen Forschung, da die Frage nach »der Göttin« von Seiten christlicher Theologinnen immer mit der Frage nach der Verehrung von Göttin/nen im Alten Israel verbunden war. *Andererseits* erscheint eine Auseinandersetzung mit den Entwicklungen innerhalb der feministischen Theologie sinnvoll, denn im Fall der Göttinnenthematik ist das Abflauen des Interesses in erster Linie auf Verschiebungen innerhalb der feministischen Theologie zurückzuführen. Hervorzuheben bleibt, dass die Frage

1 Carol Christ, Warum Frauen die GÖTTIN brauchen, Schlangenbrut 8 (1985), 6–19, 8 [engl. Erstveröffentlichung 1978].

2 Siehe ebd., 19.

3 Christian Frevel, YHWH und die Göttin bei den Propheten, in: Manfred Oeming und Konrad Schmid (Hg.), Der eine Gott und die Götter (ATHANT 82), Zürich 2003, 49–75, 50.

nach der Göttin für die Entwicklung der feministischen Theologie einen zentralen Schritt darstellt, denn ihr liegt die Vision einer Gesellschaft jenseits patriarchaler Strukturen und Symbole zu Grunde – eine Vision, die die Frauenbewegung und die feministische Forschung trotz aller Veränderungen nie aus den Augen verloren hat. Die Diskussionen um die Göttin sind daher aus der Entwicklung der feministischen Theologie nicht wegzudenken, und die Frage »War da was?« sollte mit einem deutlichen »Ja, da war was!« beantwortet werden.

Im Anschluss an die exegetischen und feministisch-theologischen Erörterungen sollen religionspädagogische Überlegungen in den Mittelpunkt rücken. Mit Rückbezug auf Carol Christs Forderung soll gefragt werden, ob Jugendliche heute die Göttin als ein bestärkendes Symbol brauchen. Diese Überlegungen aufgreifend sollen zuletzt die Konsequenzen für den Religionsunterricht thematisiert werden: Kommt der Frage nach der Göttin im Religionsunterricht des 21. Jahrhunderts (noch) Bedeutung zu?

2 Blick in die alttestamentlich-exegetische Diskussion: Von Gott und Göttin zur Vielfalt biblischer Gottesbilder

2.1 Spurensuche: Die Göttin im Alten Testament

Die feministische Forschung hat sich in den 80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts auf die Spurensuche nach der Göttin begeben. Matriarchats- und Göttinnenforscherinnen vertraten die Vorstellung, dass die älteste Religionsform die Göttin als höchste Macht verehrt und dann der Vatergott diese Göttin verdrängt habe – eine These, die auch in Hinblick auf das Alte Israel proklamiert wurde.

Nach Gerda Weiler »sollte der patriarchale Gott die Machtergreifung der Männer auf Erden rechtfertigen«⁴, männliches Gottesbild und patriarchale Gesellschaftsstruktur wurden in untrennbarem Zusammenhang gesehen. Diese Thesen sind innerfeministisch heftig diskutiert worden, wobei insbesondere die Positionen zur Religionsgeschichte und zur Auslegung des Alten Testaments kritisiert und der ihnen inhärente Antijudaismus aufgedeckt wurde.⁵

Stand bei den Matriarchatsfeministinnen die Göttin als Symbol weiblicher Macht im Zentrum der Überlegungen, rückten Exegeten und Exegetinnen den biblischen Text und die archäologischen Quellen in den Mittelpunkt: Gibt es Spuren einer oder mehrerer Göttinnen im Alten

4 So Gerda Weiler, *Ich brauche die Göttin. Zur Kulturgeschichte eines Symbols*, Königstein/Taunus 1997, 10 [Erstveröffentlichung 1990].

5 Zur Kritik siehe Marie-Theres Wacker, *Die Göttin kehrt zurück. Kritische Sichtung neuerer Entwürfe*, in: Dies., *Von Göttinnen, Göttern und dem einzigen Gott* (Theologische Frauenforschung in Europa 14), Münster 2004, 13–32 [Ndr. v. 1987] sowie die Diskussionen, die 1987 in der Zeitschrift *Schlangenbrut* (Hefte 16 und 18) geführt wurden.

Israel? Im Folgenden sollen einige Tendenzen der Forschung sowie die daran anschließenden Fragen skizziert werden.

Zahlreiche Spuren in biblischen Texten wie im archäologischen Befund weisen darauf hin, dass es im Alten Israel zeitweise die Verehrung einer oder mehrerer Göttinnen neben JHWH gegeben hat. Diese beschränkte sich nicht auf den häuslich-familiären Kult, sondern lässt sich auch für den nationalen Kult um den Jerusalemer Tempel wahrscheinlich machen.⁶

Im Alten Israel finden sich Spuren von Göttinnen, die im gesamten Alten Orient verehrt wurden – nicht aber spezifische israelitische Göttinnen. Es kann vermutet werden, dass der Göttin Aschera eine besondere Stellung zukam und dass diese JHWH zu- bzw. untergeordnet war. Diskutiert wird, inwiefern es sich bei Aschera um eine eigenständige Göttin handelt und welche Eigenschaften ihr zugesprochen wurden. Dabei muss weitgehend spekulativ bleiben, inwieweit auch die Symbolik der Zweig- bzw. Baumgöttin, die Texte über die Himmelskönigin in Jer 7 und Jer 44 oder die weibliche Personifikation der Weisheit im Sprüchebuch auf eine Göttin Aschera zurückgeführt werden können.⁷

Eine deutliche Zunahme der Göttinnenverehrung kann in vorexilischer Zeit festgestellt werden. Diese Verehrungswelle hat eine erste Polemik gegen die Göttin ausgelöst, die sich unter anderem in den Texten des Hoseabuches widerspiegelt. Erst die Erfahrungen des Exils und seine theologischen Deutungen stießen die Entwicklung von der Monolatrie zum Monotheismus an und führten in der Konsequenz zur Alleinverehrung JHWHs. Die damit verbundene Ablehnung anderer Götter und Göttinnen tritt insbesondere im deuteronomistischen Geschichtswerk deutlich hervor.⁸ Nachexilisch finden sich keine Spuren der Göttin mehr, »YHWH kehrt als Witwer aus dem Exil zurück.«⁹

Exegeten und Exegetinnen haben – bei allen offenen Fragen – in den letzten beiden Jahrzehnten zahlreiche Spuren einer Göttinnenverehrung im Alten Israel nachweisen können. In Hinblick auf den Religionsunterricht lässt sich einerseits festhalten, dass diese komplizierten exegetischen Diskussionen, die sich oftmals in Einzelfragen und -texten verlieren, und der schwierig zu interpretierende Textbefund ein Aufgreifen der Thematik nicht leicht machen. Andererseits stellt sich die grundlegende Frage, ob ein historischer Beweis für »die Göttin« überhaupt notwendig ist, um das Symbol der Göttin in der Religionsdidaktik aufgreifen zu können. Die Ergebnisse der alttesta-

6 Vgl. Georg Braulik, Die Ablehnung der Göttin Aschera in Israel. War sie erst deuteronomistisch, diente sie der Unterdrückung der Frauen?, in: Marie-Theres Wacker und Erich Zenger (Hg.), Der eine Gott und die Göttin, Freiburg i.Br. u.a. 1991, 106–136, 124.

7 Zu einer kritischen Sichtung siehe insbesondere Frevel, YHWH, 61. Vorsichtige Bezüge stellt Marie-Theres Wacker, Zum Stand der feministisch-exegetischen Diskussion um die Göttin/nen im Alten Israel, in: Dies., Göttinnen, 53–61 [Ndr. v. 2003] her.

8 Siehe dazu z.B. Wacker, Stand, 61–64.

9 Frevel, YHWH, 75.

mentlichen Forschung lassen in jedem Fall zu, die Göttin als Teil der jüdisch-christlichen Tradition zu verstehen, auch wenn dieser Teil sehr verschüttet und nur schwierig zu rekonstruieren ist.

2.2 Weibliche Gottesbilder der Bibel

Gott als Mutter, als Frau Weisheit und als Gebärende, die in den Wehen liegt – diese Bilder sind uns aus dem Alten Testament vertraut und versprechen für die Frage nach weiblichen Gottesbildern weit konkretere Ergebnisse als die komplizierte Spurensuche nach »der Göttin«. Während Exegeten und Exegetinnen in Hinblick auf die Göttinnenverehrung im Alten Testament vor dem Problem stehen, mit Texten zu arbeiten, die keine Geschichtsdarstellungen sind oder sein wollen, können die alttestamentlichen Texte in Bezug auf weibliche Gottesbilder »beim Wort« genommen werden. Als gewachsene Glaubenszeugnisse finden sich nicht *ein*, sondern viele – personale und nicht-personale, männliche wie weibliche – Bilder von Gott, die in zweifacher Hinsicht Anknüpfungspunkte bieten: Zum einen stellen sie auf einer ganz persönlichen Ebene ein Angebot dar, das zu einer Bereicherung des eigenen Gottesbildes führen kann, zum anderen ermöglichen sie auf einer reflexiven Ebene eine Auseinandersetzung mit der Entstehung, Funktion und Bedeutung von Gottesbildern an sich.

Weibliche Bilder von Gott finden sich in besonderem Maße in Texten der nachexilischen Zeit. Das Verschwinden der Göttin ist so an eine gegenläufige Tendenz gekoppelt, die als das »literarische Fortleben von Göttinnentraditionen«¹⁰ bezeichnet werden kann: Attribute, Funktionen und nicht zuletzt die Bedeutung, die die Verehrung von Göttinnen für Frauen gehabt haben mag, wirken in weiblichen Gottesbildern fort. Dazu können Bilder von Gott als Mutter (vgl. z.B. Jes 49,15; Jes 66,13; Hos 11) gezählt werden, insbesondere aber die Weisheitstradition mit ihrer weiblichen Personifikation der Weisheit (vgl. Spr 1–9). Kann die Figur der »Frau Weisheit« als »der Gott Israels im Bild der Frau und in der Sprache der Göttinnen«¹¹ bezeichnet werden, so ist damit eine Form gefunden, weibliche Aspekte in das monotheistische Gottesbild zu integrieren.

Im Alten Testament lässt sich eine Entwicklung nachzeichnen: vom Neben- bzw. Gegeneinander von Gott und Göttin hin zu dem einen Gott JHWH, der männliche und weibliche Vorstellungen in sich vereint. Diese Entwicklung sollte nicht als Usurpation »der Göttin« im JHWH-Kult gedeutet werden. Vielmehr wird deutlich, dass eine ausschließlich männliche Rede von Gott letztlich unmöglich ist: Da mit den Eigenschaften und Attributen, die traditionell »dem Weiblichen« zugeordnet werden, »menschliche Grundfunktionen und -bedürfnisse angesprochen

10 Wacker, Stand, 68.

11 Siehe Silvia Schroer, Die göttliche Weisheit und der nachexilische Monotheismus, in: Wacker/Zenger (Hg.), Gott, 167.169.

werden, muß der Eine Gott auch diese ansprechen und integrieren.«¹² Diese Entwicklung innerhalb der biblischen Zeugnisse schließt nicht aus, dass heutige Leser und Leserinnen sich auf die Göttinnentraditionen der Bibel zurückbesinnen. Doch kann sie als Aufforderung zur Reflexion verstanden werden: Welche (religionspädagogischen) Chancen bietet die facettenreiche Vielfalt des biblischen Gottesbildes?

Die weiblichen Gottesbilder der Bibel können nicht verdecken, dass Gott in der Bibel vorwiegend in männlichen Bildern gezeichnet wird. Gerade weil die Gottesbilder der Bibel einer patriarchalen Gesellschaft entstammen und dominant androzentrisch sind, ist den Gottesbildern, die diese Strukturen durchbrechen und damit die Perspektivität und Begrenztheit jeder Rede von Gott deutlich machen, hohe Bedeutung zuzusprechen. Gleichzeitig birgt jede weibliche Rede von Gott die Gefahr der Festschreibung spezifisch »weiblicher« Eigenschaften und damit einer Festschreibung traditioneller Zweigeschlechtlichkeit (siehe unter 3).

In Hinblick auf den Religionsunterricht kann nur die Begegnung mit der Polyphonie des jüdisch-christlichen Gottesbildes und eine damit verbundene Reflexion über personale und nicht-personale, weibliche und männliche Gottesattribute vor unzulässigen Engführungen bewahren. Gleichzeitig fordert ein solcher religionsdidaktischer Ansatz Schüler und Schülerinnen heraus, sich mit der (eigenen) christlichen Tradition auseinanderzusetzen, Selbstverständlichkeiten infrage zu stellen und gerade im Angesicht der Unabschließbarkeit der Fragen eine eigene Position zu beziehen.

3 Blick in die feministisch-theologische Diskussion: Von der Göttin zum »Göttlichen«

Der Streit um die Göttin ist abgeflaut. Die Frage nach weiblichen Gottesbildern wird weiterhin von feministischen Theologinnen gestellt, aber unter anderen theoretischen Voraussetzungen neu verhandelt. Diese Entwicklungen lassen sich gut an der Zeitschrift *Schlangenbrut* nachzeichnen, die 1985 mit der deutschen Übersetzung von Carol Christ's grundlegendem Artikel zur Göttin der Forderung nach dem Symbol der Göttin in feministisch-theologischen Kreisen eine Stimme verliehen hat. Wurde 1990 das Thema »Göttinnen« noch als ein Schwerpunktthema gewählt (28/1990), verweist der Titel des vier Jahre später erschienen Heftes »Göttin: kein abgeschlossenes Kapitel« (44/1994) darauf hin, dass nun bereits die Notwendigkeit gesehen wird, die Bedeutung des Themas für die feministische Theologie zu behaupten. In der sieben Jahre später

¹² *Irmtraud Fischer*, Die großen Göttinnen des Alten Vorderen Orients. Anfragen einer Alttestamentlerin zum Geschlechter-Bias bei der Bewertung der Funktion von Gottheiten, in: *Rudolf Simek und Wilhelm Heinzmann* (Hg.), *Mythological Women*, FS Lotte Motz (SMS), Wien 2002, 28.

folgenden Ausgabe »Erfahrungen mit dem Göttlichen« (71/2001) wird die Frage nach der »Göttin« bereits im Titel durch den geschlechtsneutralen Begriff des »Göttlichen« ersetzt. Inhaltlich wird der Gottesbegriff weit geöffnet, in Hinblick auf interreligiöse Facetten, aber auch unter dem Einfluss der Gender Studies und ihrem Paradigma der Geschlechterverwirrung.¹³

Die *Schlangenbrut* dokumentiert eine Entwicklung, die zum einen durch eine zunehmende Ausdifferenzierung innerhalb dessen, was wir Feminismus bzw. feministische Theologie nennen, geprägt ist. Zum anderen spiegelt sich hier – besonders im Blick auf die akademische feministische Theologie – eine Verschiebung von sog. gynozentrischen Ansätzen hin zu den Theorien der Gender Studies. Das Thema »Göttin« ist heute nicht einfach »out«. Vielmehr haben sich die theoretischen Grundlagen verändert. Dies hat zu neuen Fragestellungen und zu einer grundsätzlichen Kritik am traditionellen Göttinnenfeminismus geführt.

Carol Christs Forderung nach der Göttin als eines ermächtigenden Symbols für Frauen ist von der Vorstellung geprägt, dass Frauen ihre Gottesebenbildlichkeit nur erfahren können, wenn sie Gott in weiblichen Bildern denken: Weibliche Identitätsfindung und weibliche Spiritualität seien auf weibliche Bilder von Gott angewiesen. Christ schreibt in ihren Aussagen die Zweigeschlechtlichkeit als ein natürliches System fest. Ausgehend von den aktuellen Geschlechtertheorien, die die Kategorie »Geschlecht« als eine Konstruktion und als einen Effekt menschlicher Handlungen verstehen,¹⁴ muss die Rede von einer spezifisch weiblichen Identität in Frage gestellt und die Frage »Brauchen Frauen die Göttin?« verneint werden. Marie-Theres Wacker macht diesen Perspektivenwechsel deutlich, wenn sie hervorhebt, dass sie die Göttin theologisch nicht *brauche*, aber ihre Bilder »gleichsam im Sinne eines Bildersturzes« *gebrauche*, um das traditionell androzentrische Gottesbild als eine »Selbstvergötzung des Männlichen« zu entlarven.¹⁵ Wenn das Symbol der Göttin und weibliche Gottesbilder eine kritische Funktion ausüben sollen, dann müssen sie gleichzeitig immer selbst der Kritik ausgesetzt und in ihrer Begrenztheit erkannt werden, sonst schreiben sie die Geschlechterdifferenz unter umgekehrten Vorzeichen neu fest.

13 Siehe zu dieser Analyse ausführlich *Marie-Theres Wacker*, *Wie hältst Du's mit – Gott? Ein Streifzug durch 80 Nummern Schlangenbrut*, *Schlangenbrut* 83 (2003), 40–43.

14 Siehe dazu *Judith Butler*, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt a.M. 1991, 8f. Hatte sich in der traditionellen Frauenforschung die Unterscheidung zwischen dem biologischen (*sex*) und dem sozialen Geschlecht (*gender*) als Mittel etabliert, biologistische Geschlechtszuschreibungen zu durchbrechen und die historische wie kulturelle Bedingtheit der Kategorie Geschlecht aufzuzeigen, so ist die Unterscheidung mittlerweile als eine Dichotomien stärke Konstruktion entlarvt worden.

15 So *Wacker*, *Aschera*, 137.

4 Gottesbilder von Jugendlichen: Die Göttin – noch interessant?

Das männliche Gottesbild der christlichen Tradition prägt bis heute unsere Vorstellungen von Gott. Auch wenn Kinder und Jugendliche heute oftmals keine traditionell christliche Sozialisation mehr erfahren, ist ihnen das Bild des gütigen (alten) Mannes mit Bart sehr vertraut.

Dieses Bild ist tief in unserem kulturellen Gedächtnis verwurzelt und begegnet bis heute in vielen verschiedenen Kontexten: vom millionenfach reproduzierten Schöpfergott Michelangelos hin zu Darstellungen Gottes in Serien wie den Simpsons (Gott als alter Mann mit weißem Bart) oder Filmen wie »Beinahe ein Engel« (USA 1990; Gott: Charlton Heston) und »Bruce allmächtig« (USA 2003; Gott: Morgan Freeman). In all den Filmen ist Gott immer ein gütiger älterer Herr, der väterlich und humorvoll die Wege seiner Kinder begleitet und lenkt. Ein Film wie »Dogma« (USA 1999, Gott: Alanis Morissette), in dem Gott am Ende als junge Frau in Erscheinung tritt, stellt daher immer noch eine Ausnahme dar.

Fragt man weniger nach einem konkreten Erscheinungsbild Gottes, sondern nach Eigenschaften, die Gott zugeschrieben werden, so stellt sich das Gottesbild von Jugendlichen nicht einseitig männlich dar. In einer empirischen Studie von Ulrich Riegel und Hans-Georg Ziebertz aus dem Jahr 1999 konnte herausgestellt werden, dass für eine deutliche Mehrheit der Jugendlichen »Feminität« und »Maskulinität« hinsichtlich ihrer Gottesvorstellungen keine antagonistischen Konzepte darstellen.¹⁶ Zum einen ordnet ein Großteil der befragten Neuntklässler Gott in gleichem Maße »typisch feminine« (emotional, empfindsam, verständnisvoll ...) wie »typisch maskuline« (aggressiv, kraftvoll, logisch ...) Attribute zu. Zum anderen finden fast ein Drittel der Jugendlichen ihre Gottesvorstellungen in den angebotenen personalen und geschlechtlich konnotierten Eigenschaften nur unzutreffend beschrieben. Es kann vermutet werden, dass sie sich Gott weitaus abstrakter im Sinne einer höheren, transzendenten Macht vorstellen. Insgesamt kann die Studie, trotz ihrer problematischen Einengung des Gottesbildes auf personale Attribute,¹⁷ deutlich machen, dass Gottesbilder von Jugendlichen heute äußerst viele Facetten besitzen, die nicht einfach zu klassifizieren sind – insbesondere nicht in den Kategorien männlich und weiblich.

Vor dem Hintergrund dieser äußerst differenzierten Gottesbilder erscheint es mehr als fraglich, ob die Göttin für Kinder und Jugendliche

16 Zum Folgenden siehe die Evaluation der Ergebnisse in Ulrich Riegel und Hans-Georg Ziebertz, Geschlechterdifferenz im Gottesbild Jugendlicher, in: Elmar Klinger u.a. (Hg.), Die zwei Geschlechter und der eine Gott, Würzburg 2003, 192–210; siehe zu den Ergebnissen insbesondere S. 204.

17 Diese Einengung erscheint problematisch, da es erklärtes Ziel der Autoren ist, mittels der Studie zu einem Ergebnis über Feminität und Maskulinität in den Gottesbildern von Jugendlichen zu gelangen. Die Maskulinität des tradierten Gottesbildes ist aber weniger durch bestimmte Eigenschaften Gottes als durch das äußere Erscheinungsbild sowie maskuline Titel und Bezeichnungen geprägt.

ein Symbol sein kann, das bestärkt und hilft, die eigenen Vorstellungen von Gott weiterzuentwickeln. Zum einen ist es fraglich, inwieweit archaische Göttinnen für Jugendliche von heute Anknüpfungspunkte und Identifikationspotenzial bieten. Zum anderen haben Kinder und Jugendliche in der Regel (noch) keine Erfahrungen mit geschlechtsspezifischer Benachteiligung und Diskriminierung gemacht, so dass für sie die befreienden Erfahrungen, die Frauen in den 70ern und 80ern mit dem Symbol der Göttin verbunden haben, kaum nachvollziehbar sein werden.

5 »Gott bin ich, nicht Mann/Mensch.« (Hos 11,9): Religionspädagogische Konsequenzen

Hos 11,9 kann als Aufforderung zu einem kritischen Umgang mit Gottesbildern gelesen werden, die Gott in menschlichen Kategorien denken. Dies trifft insbesondere auf das männliche Gottesbild der christlichen Tradition zu. Daher muss es ein zentrales Anliegen des Religionsunterrichts sein, das dominant männliche Gottesbild zu dekonstruieren und Raum für eine Vielfalt von Gottesbildern zu eröffnen. Die weiblichen Gottesbilder der Bibel stellen in diesem Kontext ein kritisches Korrektiv gegenüber dem androzentrischen Gottesbild der christlichen Tradition dar.¹⁸ Stärker als nicht-personale Gottesbilder konfrontieren sie uns mit der Einseitigkeit des traditionellen Gottesbildes und regen so zum Nachdenken und zur Auseinandersetzung an. Für den Religionsunterricht kann und sollte dieses Konfliktpotenzial fruchtbar gemacht werden.

In der christlichen Tradition wird Gott als transzendent und übergeschlechtlich gedacht; gleichzeitig können menschliche Erfahrungen mit Gott aber in personalen Bildern und Eigenschaften ausgedrückt werden. In dieser doppelten Sichtweise liegt einerseits der Reichtum des christlichen Gottesbildes, das eine Vielfalt an Annäherungen, Auseinandersetzungen und Erfahrungen mit Gott erlaubt. Andererseits bringen die auf Analogien beruhenden *personalen* Gottesbilder auch Schwierigkeiten mit sich: Vor dem Hintergrund der aktuellen Debatten um die Kategorie »Geschlecht« muss bewusst sein, dass jede geschlechtlich konnotierte Rede von Gott einengend ist und Gefahr läuft, traditionelle Vorstellungen von Weiblichkeit und Männlichkeit festzuschreiben.

In Hinblick auf einen Religionsunterricht, der keine traditionelle Stereotypen von Männlichkeit und Weiblichkeit tradieren will und nach einer geschlechtergerechten Rede von Gott sucht, wird es daher unerlässlich sein, eine Vielzahl von Gottesbildern zu thematisieren und zu diskutieren. Die Gottesbilder der Schüler und Schülerinnen bieten dazu in ihrer Unterschiedlichkeit den wichtigsten Anknüpfungspunkt. Sie können als Anregung verstanden werden, sich mit der Entwicklung, Funktion und Bedeutung von Gottesbildern an sich auseinanderzusetzen. Gottesbilder

18 Vgl. Frettlöh, Göttin, 393 und Wacker, Aschera, 137.

entstehen nicht im luftleeren Raum, sie stehen vielmehr in der Spannung zwischen »Glaubenszeugnissen der jüdisch-christlichen Tradition, gegenwärtigen gemeinschaftlichen und individuellen Gotteserfahrungen und dem Wissen darum, dass das Göttliche unsere Erfahrungen und Vorstellungen von ihm immer übersteigt.«¹⁹ Wichtiger als die Vermittlung eines geschlechtergerechten Gottesbildes ist daher das grundsätzliche Wissen um die Begrenztheit und Perspektivität von Gottesbildern und die damit verbundene Erkenntnis, dass jede Rede von Gott durch spezifische menschliche Erfahrungen und gesellschaftliche Situationen bedingt ist.

Während in weiten Teilen der systematischen Theologie und der kirchlichen Praxis »immer noch naiv von Gott die Rede«²⁰ ist, ist der Religionsunterricht mit seiner Problematisierung der Gottesrede oft schon einen Schritt weiter. In den Religionsbüchern und Unterrichtsmaterialien lassen sich erste Ansätze finden, mit einem dominant männlichen Gottesbild zu brechen. So findet sich im *Kursbuch Religion 1* (Calwer/Dieserweg) für das 5./6. Schuljahr z.B. das Lied »God is a girl«, und in der Oberstufe wird in vielen Lehrwerken der Reflexion über Gottesbilder breiter Raum gegeben. Nichtsdestotrotz ist eine stärkere Problematisierung und eine stärkere Einbeziehung weiblicher, nicht-personaler oder auch geschlechter-verwirrender Gottesbilder wünschenswert. Ein Fehlen solcher Bilder stellt ein deutliches Manko für jeden Religionsunterricht dar, denn es erscheint fraglich, ob ein einseitig männliches Gottesbild für die vielfach kirchenfernen Jungen und Mädchen ein einladendes Angebot darstellt, um sich dem christlichen Gott zu nähern.

»Gott bin ich, nicht Mann/Mensch.« – Hos 11,9 kann als kritische Warnung gegenüber jeder Einengung unserer Rede von Gott verstanden werden. Die Bibelstelle erinnert zudem daran, dass jede Rede von Gott ein »Mehr« bieten muss, Anfrage sein und Bekanntes aufrütteln sollte. Ein Religionsunterricht, der Schülern und Schülerinnen vielfältige Gottesbilder zur Auseinandersetzung anbieten möchte, kann daher nicht bei der Rede von Gott Vater stehen bleiben. Das einseitig männliche Gottesbild der Tradition ist sicher das Bild, welches Jugendliche heute am wenigsten aufzurütteln vermag.

Dr. theol. Christina Leisering, 2001–2008 Mitherausgeberin und Redakteurin der Zeitschrift *Schlangenbrut*; z.Zt. Referendarin für die Fächer Katholische Religion und Englisch an einem Gymnasium bei Dortmund.

19 Heike Preising, Gottesrede, in: Irene Leicht, Claudia Rakel und Stefanie Rieger-Goertz (Hg.), *Arbeitsbuch Feministische Theologie*, Gütersloh 2003, 85–91, 85.

20 So Frettlöh, Göttin, 390.

Gott – nur ein Hirngespinnst?

»Der gedachte Gott« oder »Gott im Gehirn« oder »Darwin gegen Gott« oder »Das Gott-Modul im Gehirn« oder »Warum Glaube nützt« – so und ähnlich titelten in letzter Zeit Tageszeitungen, überregionale Nachrichten- bzw. Wissenschaftsmagazine und Wochenzeitschriften, wenn Gott in den angeblich oder tatsächlich naturwissenschaftlichen Diskurs geriet.¹

Die Gottesidee und mit ihr die religiöse Praxis, so legen derzeit einige Evolutionstheoretiker, Soziobiologen und Neurophysiologen² der Öffentlichkeit nahe, seien eine im Grunde wohl auf Selbsttäuschung beruhende, aber neurobiologisch-evolutionstheoretisch erklärbare, raffinierte Durchsetzungs- und Überlebensstrategie. Der theologische Irrtum oder das Hirngespinnst mit Namen Gott produziert demnach einen biologischen Vorteil mit Namen Fortpflanzung, und nur um Letztere gehe es wirklich – eine kühne These.

Zunächst einmal wäre zu fragen, welcher außerbiologische Erkenntnishorizont dazu berechtigen könnte, die biologische Erkenntnis bei der Frage nach Gott zur eigentlich richtigen und also mit der maßgeblichen Deutungshoheit auszustattenden Erkenntnis zu erheben. Die Biologie kann sich schon aus erkenntnistheoretischen Gründen nicht selbst zum Oberzensor über andere Erkenntnisformen ernennen, sie kann allenfalls einen Beitrag aus biologischer Perspektive beisteuern, über dessen Wert nicht wiederum aus der biologischen Perspektive zu entscheiden ist.

Auf zwei von der Biologie angebahnten Wegen kann man der Frage nachgehen, ob »Gott – nur ein Hirngespinnst« sei: Der erste ist ein eher soziobiologisch, der zweite ein eher neurobiologisch orientierter Weg. Aber beide Wege folgen streng dem Generalwegeplan der Evolutionstheorie.

1 Gott – soziobiologisch gesehen ein Hirngespinnst?

Der erstgenannte soziobiologische Weg fragt nach religiös induzierten Verhaltensweisen, die z.B. über geeignete und verbindliche Moralvor-

1 Der Spiegel, Die Zeit, Bild der Wissenschaft, Stern, Frankfurter Allgemeine Zeitung haben sich dieser Thematik mehrfach angenommen.

2 Hier wären z.B. Franz Wuketits, Volker Sommer, Eckhard Voland oder auch Wolf Singer zu nennen.

stellungen oder über rituelle Praktiken den biologischen Fortpflanzungserfolg optimieren. Hier wäre das »Hirngespinnst Gott« wirksam über eine biologisch relevante Ethik. Hier liegt in etwa folgende in sich durchaus schlüssige Argumentation vor: Durch eine frei erfundene religiöse Scheinwelt oder Hinterwelt falle es der biologischen Art Mensch leichter, mit der wirklichen Welt klar zu kommen. Wer sich einem Moral-kodex wie dem der Zehn Gebote verpflichtet wisse, werde die Vertrauen stiftende Wahrheitsverpflichtung (8. Gebot) ernster nehmen, seine Eltern pfleglicher behandeln (4. Gebot), das Eigentum anderer, damit Streit vermeidend, eher achten (9. Gebot), seltener jemand anderen umbringen (5. Gebot) etc. als jemand, der sich auf all das nicht oder nicht so verbindlich verpflichtet weiß.

Außerdem gehöre ein Sinn und Gruppenidentität stiftender Mythos ins Repertoire, den in besonderer Weise die Religion bzw. der Gottesgedanke zu liefern in der Lage sei. Und schließlich bedürfe es eines biologisch relevanten Ritus, der den Mythos und die Ethik in theatralischer Weise inszeniere, repräsentiere und rekapituliere. Ein in der Weise mittels Mythos, Ethik und Ritus tendenziell eher befriedetes System weise einen größeren Reproduktionserfolg auf. Ein viertes Modul zur Konstituierung von Religion sei die Mystik. Über die wird im neurobiologischen Part zu handeln sein.

Kurz und knapp formuliert lautet die zentrale Behauptung, Religion sei der von den religiösen Menschen zumeist selber nicht durchschaute Trick der Evolution, ein Brutpflegefreundliches Verhalten und damit mehr Nachwuchs zu erzeugen. Von Hayek formulierte das so: »Religion überlebt, weil sie Kinder zeugt.«³

Ob Glaubenssysteme inhaltlich unsinnig oder nichts als soziokulturelle Produkte Darwinscher Evolutionstheorie sind, scheint mir keine von der Biologie allein oder abschließend zu entscheidende Frage zu sein. In moderaterer Form zwar, aber der Sache nach doch in diesem Sinne haben sich in neuerer Zeit Biologen wie Theo Löbsack, Franz Wuketits und Edward O. Wilson geäußert.⁴ Nicht selten bekennen sich solche Aufklärer selber stolz zum Atheismus, nachdem sie erklärt haben, was Religion wirklich ist, nämlich verkappte Brutpflege und sonst nichts. In diesem Sinne ist z.B. David Sloan Wilson in neuester Zeit als biologischer Religionserklärer und Theologenaufklärer aufgetreten.⁵

3 Friedrich A. von Hayek, Die überschätzte Vernunft, in: Rupert Riedl und Franz M. Wuketits (Hg.), Evolution und Menschenbild, Hamburg 1983, 233.

4 Vgl. das besonders polemische Werk von Theo Löbsack, Die Biologie und der liebe Gott, München 1969. Vgl. Edward O. Wilson – er ist einer der Begründer der Soziobiologie – in: Biologie als Schicksal. Die soziobiologischen Grundlagen menschlichen Verhaltens, Frankfurt/Berlin/Wien 1980. Vgl. Franz M. Wuketits, Evolutionäre Ursprünge der Metaphysik, in: Rupert Riedl und Franz M. Wuketits, Die Evolutionäre Erkenntnistheorie. Bedingungen, Lösungen, Kontroversen, Berlin/Hamburg 1987.

5 David Sloan Wilson ist Professor am Department of Biology and Anthropology an der Binghamton University im US-Bundesstaat New York.

Das erinnert mich stark an jemanden, der den Schachspielern in der Jahresversammlung ihres Vereins erklärt, beim Schachspiel ginge es gar nicht um die geistige Herausforderung des Schachspiels, sondern nur um Körperertüchtigung. Die Spieler hätten das bloß noch nicht gemerkt. Schachspiel sei in Wirklichkeit eine Übung zur Perfektionierung motorischer Fähigkeiten, und zwar der feinmotorischen beim Tisch- und der grobmotorischen beim Rasenschach. Nur darin bestünden ihr vom Schachspieler nicht durchschaubarer Sinn und ihr biologisch beschreibbarer evolutiver Mehrwert. Schach sei Körperertüchtigung und sonst nichts.

Wenn dann der Aufklärer zur Unterstreichung seiner Objektivität versichert, die Regeln, deren Existenz vom Schachspieler behauptet werden, seien völlig belanglos und der Kenntnisnahme nicht bedürftig, oder gar, er, der Aufklärer, kenne sie auch gar nicht, dann traut man dieser Art von Aufklärung doch nicht mehr die entscheidende Trenn- und Tiefenschärfe zu.⁶ Wohltuend ist dagegen die Position dessen, der wie Habermas, bevor er generell den Sinn von Musik bestreitet, es immerhin für möglich hält, dass nur er selbst »religiös unmusikalisch« ist.⁷

Es kann kein Zweifel sein, dass eine via Religion vermittelte Ethik, wenn sie nur annähernd das schafft, wofür sie gedacht ist, nämlich verhaltensrelevant zu sein, auch einen mit biologischen Paradigmen zu bemessenden populationsdynamischen Effekt aufweisen kann. Dass der Aufweis dieses Effektes aber zugleich der Nachweis seiner Exklusivität oder Zentralität sei, ist eine kulturanthropologische Behauptung, aber keine Naturwissenschaft.

Wenn man feststellen könnte, dass ein gut und effektiv arbeitender Pastor durch Predigt, Jugendarbeit und Unterricht in seinem Sprengel die Anstellung zweier ohne ihn notwendiger Dorfpolizisten überflüssig macht, ist daraus nicht zu schließen, dass Pastöre nichts als ein Trick der Sozialpolitik sind, kostenträchtigere Varianten der Ordnungsgewährleistung zu vermeiden. Dass die sozialpolitische Perspektive diese Sicht der Dinge hergibt, mag unbestritten sein. Nur dass diese Perspektive die »eigentlich richtige« ist, ist höchst bestreitbar, erst recht dann, wenn die Sozialpolitiker selbst es sind, die ihre Sicht für die »einzig richtige« halten.

Auch wenn der Biologe seine Sicht für besonders relevant hält, ist der Nachweis einer populationsdynamischen Funktionalität von Gottesvorstellungen kein Beleg für deren Monofunktionalität. Aus dem Nachweis der populationsdynamischen Funktionalität von Gottesvorstellungen ist nur zu schließen, dass diese nicht mono-, sondern multifunktional sind, also neben sozialen, ethischen, politischen, kulturellen eben auch biologische und viele andere Funktionen erfüllen. Über den populationsdynamisch monofunktional begründeten Schluss, Gott sei ein Hirnge-spinnst, kann aber mit Fug und Recht gesagt werden, dass er dem Unfug recht nah kommt.

6 Ulrich Bahnsen, Vom Nutzen der Frommen. Der amerikanische Biologe David Sloan Wilson hält es für erwiesen, dass Glaubenssysteme nach den Regeln von Darwins Evolutionstheorie entstehen. Ein Gespräch über den Sinn der Religionen, in: Die Zeit Nr. 52, 21.12.2005, 33.

7 Jürgen Habermas, Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze, Frankfurt a.M. 2005, 118.

2 Gott – neurobiologisch gesehen ein Hirngespinnst?

Der zweite, eher neurobiologisch orientierte Weg, fragt nach Hirnzuständen, die dem davon betroffenen Individuum das Gefühl vermitteln oder nahe legen, es mache gerade eine genuine Gotteserfahrung. Viele Biologen scheuen sich nicht, dieses Gefühl mystisch zu nennen, einige halten es gar für eine Krankheitsdiagnose. Hier wäre das »Hirngespinnst Gott« wirksam über eine biologisch relevante Mystik oder bestünde gar in einer solchen. Vertreter dieser Theorie wurden auch als Neurotheologen bezeichnet.

Die Neurotheologie ist allerdings keine Theologie, also keine wissenschaftliche Beschäftigung mit der Frage nach Gott und den Konsequenzen, die sich aus dem Glauben (oder Unglauben) an Gott für das menschliche Leben ergeben. Auch sind die so genannten Neurotheologen keine Theologen, sondern Hirnforscher aus verschiedenen Disziplinen (Radiologie, Neurologie, Neurobiologie, Neuropsychologie, Neurophysiologie), die sich mit dem beschäftigen, was im Gehirn eines Menschen geschieht, während er sich versenkt, betet, meditiert etc.

So haben sie katholischen Nonnen und buddhistischen Mönchen, also meditationserfahrenen Menschen, während bzw. genauer kurz nach der Meditation mit bildgebenden Verfahren ins Hirn geschaut. Den Probanden wird vor der Meditation ein Venenzugang gelegt, und wenn sie sozusagen in der tiefsten Versenkung sind, müssen sie ein Zeichen geben. Dann wird ihnen intravenös eine radioaktiv markierte ZuckerkLösung injiziert, die sich dort anreichert, wo verstärkte neuronale Aktivität auftritt. Der Ort erhöhter Radioaktivität im Gehirn verrät somit den Aktivitätssort der Meditation im Gehirn. Man glaubt, in bestimmten Hirnregionen spezielle neurophysiologische Erregungsmuster ausmachen zu können, die mit den meditativen Erfahrungen einhergehen. Im Stirnlappen (Lobus frontalis bzw. Präfrontalcortex), einem Bereich, der der Aufmerksamkeit dient, soll eine erhöhte und am oberen Scheitellappen (Lobus parietalis superior), einem Bereich, der der Selbstorientierung im Raum dient, soll eine verminderte Aktivität signifikant sein. Damit würden durch die Fixierung etwa eines Meditationsbildes oder Andachtsgegenstandes einerseits eine bestimmte Form von Aufmerksamkeit erhöht und durch die Verminderung im anderen Bereich die Grenzen des eigenen Selbst im Raum nicht mehr klar abgesteckt. In diesem Zustand treten Gefühle auf, die im Nachhinein als eine SelbstaufLösung und ein Einsseins mit der Welt beschrieben werden.

Die Autoren Newberg und D'Aquili kommen zu dem Ergebnis, dass es sich bei den mystischen Erfahrungen nicht um emotionale Irrtümer oder um Wunschdenken, sondern um klar erkennbare neurologische Prozesse handelt, dass also »*mystische Erfahrung [...] biologisch real und naturwissenschaftlich wahrnehmbar*«⁸ sind. Bei aller Vagheit der Begriffe zur Beschreibung der gemachten Erfahrung und bei aller Unsicherheit in der Deutung der neurologischen Befunde zeigen diese Versuche nach Meinung der Autoren nicht weniger als dies, »*dass wir den Beweis für einen*

8 Andrew Newberg, Eugene D'Aquili und Vince Rause, *Der gedachte Gott. Wie Glaube im Gehirn entsteht*, München 2003, 17.

neurologischen Prozess erbracht hatten, der es uns Menschen ermöglicht, die materielle Existenz zu transzendieren und mit einem tieferen, geistigeren Teil von uns selbst in Verbindung zu treten, der als absolute, universelle Realität wahrgenommen wird, die uns mit allem Seienden vereint.«⁹ Das Problem ist allerdings, dass diese Versuche nur sehr punktuelle Momentaufnahmen und keine Prozesse wiedergeben können. Die Erfassung eines prozessualen Geschehens wäre für solche Untersuchungen ein dringendes Desiderat.

Der in den USA tätige Hirnforscher Ramachandran glaubte hingegen, religiöse Erfahrungen einem Krankheitsbild, der Schläfenlappenepilepsie, zuordnen¹⁰, ja sogar bei Moses, Paulus, Jeanne d'Arc, Dostojewski, van Gogh, Theresa von Avila u.a. diagnostizieren zu können. Jedenfalls behauptet er einen offenbar engeren Zusammenhang zwischen Schläfenlappenepilepsien und der gesteigerten Reaktion auf religiöse Begriffe und Symbole.¹¹ Was man von Ferndiagnosen, die ohne jeden Patientenkontakt und über Jahrhunderte rückwirkend zustande gekommen sind, halten kann, das mag jeder selbst entscheiden. Nun muss man nicht gerade behaupten, dass alle diese Heiligen und Geistesheroen in jeder Hinsicht und immer gesund waren. Aber dass ihre große Lebensleistung ausschließlich eine Krankheitsfolge ist, erscheint noch weniger glaubhaft. Im Übrigen müsste man es nicht gerade als unehrenhaft empfinden, selber zu einem solch namhaften Patientenkollektiv zu gehören.

Der Behauptung, religiöses Empfinden könne eine Krankheitsfolge sein, ist nicht einmal zu widersprechen. Denn die Krankheit kann durchaus ein Ort der Gottesbegegnung sein. Der Behauptung, sie sei nichts als das Symptom einer Krankheit, wäre allerdings nachdrücklich zu widersprechen, und das auch unter Hinweis auf solche Untersuchungen, die die psychisch und physisch heilende Wirkung religiöser Praxis belegen zu können behaupten.

Ein anderer amerikanischer Hirnforscher, Michael Persinger, stülpte einigen Probanden eine mit Magnetspulen bestückte Magnetwellenhaube über, den so genannten »Religionsempfangshelm«. Einige Probanden sprachen nach der Prozedur von überwältigenden übersinnlichen, gar religiösen Erfahrungen.¹² Ist religiöse Erfahrung also ein mit Mitteln der Elektronik artefiziell herstellbares Gedankenkonstrukt? Ist durch die künstliche Herstellung solcher Erfahrungen das Irreale dieser Erfahrungen belegt, ist Gott auf neurobiologische Weise als Hirngespinnst entlarvt?

9 Ebd., 19

10 Vilayanur Ramachandran, William Hirstein, Kathleen Carrie Armel, Evelyn Tecoma and Vincente Iragui, The neural basis of religious experience. (Paper presented at the Annual Conference of the Society of Neuroscience. Abstract 519.1 Vol. 23, Society of Neuroscience).

11 Ebd.

12 Vgl. Friedrich Wilhelm Graf, Denk mal höher! Gibt es einen neurobiologischen Gottesbeweis?, in: FAZ Nr. 169, 23.12.2004, 33.

Ich will mit einer Gegenfrage antworten: Wenn man jemandem mit einer raffinierten neurophysiologischen Versuchsanordnung künstlich das täuschend echte Gefühl vermitteln könnte, gerade Apfelkuchen mit Schlagsahne zu verzehren, heißt das dann, dass es in der Wirklichkeit gar keinen Apfelkuchen mit Schlagsahne gibt? Wohl kaum, wie ein Vergleich der unterschiedlichen Probanden, der tatsächlich und der nur scheinbar Apfelkuchen essenden, auf der Waage zeigen kann.

Erwiesen wird in solchen Versuchsanordnungen die Täuschbarkeit des Gehirns, aber das ist kein wirklich neuer und überraschender Befund. Die Irrealität oder Fiktionalität und bloße Künstlichkeit der religiösen Erfahrung wird damit nicht erwiesen.

Newberg und D'Aquili erheben, anders als Persinger und Ramachandran, keinerlei Krankheits- oder Abnormitätsverdacht gegenüber ihren Probanden. Sie glauben eine allgemein menschliche, d.h. dann auch konfessions- und religionsübergreifende Verhaltens- und Erfahrungsweise empirisch neurobiologisch fassbar gemacht zu haben:

»Egal wie unglaublich oder unergründlich die Schilderungen der Mystiker auch klingen mögen, sie beruhen nicht auf Wahnvorstellungen, sondern auf Erfahrungen, die neurologisch vollkommen real sind.«¹³ Ja, sie behaupten sogar: »Menschen sind eigentlich von Natur aus Mystiker, Wesen mit einer angeborenen Gabe zur mühelosen Selbsttranszendenz.«¹⁴

Aber auch ein derartiger Befund, also ein gesunder Proband mit einem funktionsfähigen Gehirn, der seine Erfahrung als Gotteserfahrung interpretiert, klärt mitnichten, ob Gott eine extramentale, von außen auf das Gehirn einwirkende Realität oder doch nur ein suggestiv oder autosuggestiv erzeugtes, also rein subjektives Hirngespinnst ist. Denn auch hier kann eine Täuschung vorliegen.

Aber auch diese Alternative zwischen einem (auto)suggestiven Innen ohne Referenz auf ein reales Außen, also Gott nur als ein Hirngespinnst, oder die absolute Innen-Außen-Diastase, also eine von außen auf die Hirnrealität einwirkende Wirklichkeit, ist nicht zwingend. Es wäre eine dritte Möglichkeit denkbar.

Demnach wäre Gott nicht ins Außen des Bewusstseins verbannt, von wo er wie auch immer ins Innen einwirken müsste. Und es wäre auch nicht das Innen die uneingeschränkte hermetisch abgeriegelte Domäne des menschlichen Individuums, das sich dann ggf. irgendeinen Gott einbildete. Die Realität Gottes könnte so gedacht werden, dass sie sich in gleicher Weise im Außen wie im Innen auswirkt. Erst dann wäre wohl auch im strengen Sinne von einer Allgegenwart Gottes zu reden, wenn er schon im Bewusstsein des Menschen präsent und wirksam ist. Dabei ist Allgegenwart nicht nur als ein räumliches Hier oder nur als ein zeitliches Jetzt, sondern umfassender und physikalisch konsistenter als ein raumzeitliches Phänomen zu verstehen.

13 Newberg/D'Aquili/Rause, Der gedachte Gott, 174f.

14 Ebd., 158.

Goethe, der allerdings dem Pantheismus nahe stand, hat diese innere Wirkung Gottes in der Natur oder als Natur – er dachte dabei wohl auch an die Natur des Menschen – einmal so bedichtet:

*»Was wär ein Gott, der nur von außen stieße,
im Kreis das All am Finger laufen ließe!
Ihm ziemt's, die Welt im Innern zu bewegen,
Natur in Sich, Sich in Natur zu hegen.
So dass, was in ihm lebt und webt und ist,
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermisst.«¹⁵*

Man müsste bei dieser Vorstellung von Gottes Wirken nicht zwangsläufig die Naturphänomene im Sinne eines theologisch problematischen Pantheismus vergöttlichen. Stattdessen wäre ein Panentheismus denkbar, der nicht alles für göttlich hält oder zum Gott erklärt, der aber in allem Gott wahrnehmen zu können glaubt. Es wäre, um mit einem Wort des Augustinus zu sprechen, an einen Gott zu denken, der »mir näher ist als ich mir selbst«.

3 Entlarvung eines Hirngespinnstes?

Man darf nach einem kritischen Blick auf einige medial hoch gehandelte Themen im Wissenschaftsbetrieb der letzten Jahre den Verdacht haben, dass manches weniger dem Wissenserwerb und Wissenstransfer dient als vielmehr einer Selbstvermarktungsstrategie, und zwar mit dem in Dollar angebbaren Interesse an einer Einwerbung von Drittmitteln.

Aber damit ist die hier gestellte Frage nicht abgetan: Wird Gott nur gedacht, sozusagen frei ausgedacht? Ist er ein Hirngespinnst? Und wenn im Gehirn neurophysiologische Erregungsmuster auftauchen, die mental betrachtet um das Phänomen Gott kreisen, sind die dann ein Beleg für seine Existenz oder seine Nichtexistenz?

Es gibt m.E. keinen Grund, zum prinzipiellen Gegner einer biologischen Betrachtung religiöser Phänomene zu werden. Aber man kann dann nicht den todbringenden Fanatismus mancher Religionen auf der religiösen Soll- und ihren Überlebensvorteil auf der biologischen Habenseite verbuchen. Es kann kein Zweifel sein, dass unser Gehirn im Spiel ist, wenn wir beten oder meditieren. Es ist auch zu begrüßen, dass diese leibliche Seite unseres Betens oder Meditierens mit biologisch-naturwissenschaftlicher Gründlichkeit analysiert wird.

Religiöse Praxis tut eben zweierlei: Sie geht emotional betrachtet zu Herzen, und sie gibt rational betrachtet zu denken, um Gottes- und/oder

¹⁵ Johann Wolfgang von Goethe, Gedichte letzter Hand. Gott und Welt. Prooemion, Stuttgart u.a. 1827. Die fälschlich ins Internet gestellte Variante von Zeile 4 des Gedichts hat auch ihren Charme: »Natur ins Ich, sich in Natur zu hegen.«

um der Menschen willen. Und das können auch Biologen mit ihren Methoden und Hilfsmitteln feststellen.

Es gibt aber gravierende Einwände gegen die durchgängige Biologisierung von Religionen und ihren Gottesvorstellungen:

Ein erster Einwand betrifft die Art der Kommunikation: Manche der so genannten Neurotheologen betrachten religiöse Menschen als therapiebedürftiges »Krankenmaterial«. Damit ist nur noch Therapeuten-Patienten-Kommunikation möglich, die den religiösen Menschen und seine Argumentationen nicht ernst nimmt.

Es gibt auf Seiten der »neurotheologisch« interessierten Hirnforscher eine erhebliche Unschärfe hinsichtlich philosophisch-theologischer Begriffe. Wo aber z.B. Begriffe wie mystisch, transzendental, transzendent, spirituell, geistlich, religiös etc. völlig synonym verwendet werden, fühlen sich manche Religionswissenschaftler, Philosophen und Theologen berechtigt, die Neurotheologen als nicht diskursfähig herabzustufen.

Fraglich werden zweitens auch die aus dieser umfassend unklaren Begriffswahl gezogenen und nicht nur konfessions-, sondern sogar noch religionsübergreifend konzipierten »Ökumenekonsequenzen«. Wer aus einer im Letzten neurobiologischen Perspektive glaubt, alle Religionen im evolutionstheoretischen Handstreich nehmen und erklären zu können, hat die Bemühungen der Theologie, Philosophie und Religionswissenschaft um einen konsistenten Religionsbegriff schlicht nicht zur Kenntnis genommen. Die soziobiologische Konstituierung der Religion aus den vier inhaltlich unscharf definierten Grundmodulen, nämlich Mystik, Ethik, Mythos und Ritus, und ihre Konvertierbarkeit sind ihrerseits einer nicht nur biologischen Begründung bedürftig und bleiben überdies hinter dem religionswissenschaftlich längst Bedachten zurück.

Drittens ist die neurophysiologisch-experimentelle Basis der so genannten Neurotheologie ausgesprochen dünn, sowohl hinsichtlich der Zahl der untersuchten Probanden als auch hinsichtlich der erfassten Hirnareale. Aber in dieser Hinsicht ist mit Präzisierungen und Optimierungen der Datenbasis zu rechnen, die durchaus von Interesse sein könnten.

Viertens ist das zugrunde liegende Verstehensparadigma durchgehend evolutionsbiologisch bzw. soziobiologisch konstituiert. Damit geraten Religion, Religiosität und Gottesbegriff stets in den einzigen Verständniskontext einer Fitnessmaximierung oder -minimierung. Der von den Religionen jeweils propagierte Gottesbegriff müsste in einem geradezu kruden biologischen Reduktionismus in die Kategorien selektionsprämiert, selektionsneutral oder selektionsreprimiert einsortiert werden. Ob das den Religionen und ihrem Gottesbegriff gerecht wird, ist höchst fraglich. Dass es überdies Religionen ohne Gottesbegriff gibt, wird in manchen soziobiologischen Abhandlungen aber nicht einmal zur Kenntnis genommen, geschweige denn reflektiert.

Fünftens hat Religion, möglicherweise in Abhängigkeit vom jeweils präferierten Gottesbegriff, benennbare und benennenswerte evolutionsbio-

logische Implikationen; fraglich aber ist, ob sich ihr genuiner Sinn daraus erschließen lässt. Aus der paläobiologischen Rekonstruktion und Funktionsanalyse prähistorischer Religionen kann auch nichts wirklich Gesichertes über den Sinn rezenter Religionen gesagt werden. Mit einer funktionalen Gleichsetzung dieser beiden Entwicklungsstadien von Religion würde der vielleicht kaum zu überwindende breite Graben einer Jahrtausende alten Kulturgeschichte einfach ignoriert.

Auch kann sechstens aus dem experimentellen neurobiologischen Befund kein entscheidendes Argument für die Existenz oder Nichtexistenz Gottes gewonnen werden. Einzig das neurologische Korrelat dessen, was auf der mentalen Seite dem Gottesbegriff entspricht, wird empirisch klarer fassbar. Ob dieser mentalen Repräsentation ein extramentales oder ein extra- und intramental wirksames Sein entspricht oder nicht, lässt sich daraus nicht ableiten.

Es besteht siebentens vielleicht kein Zweifel daran, dass z.B. der christliche Glaube und die sich auf ihn berufende Moral einen evolutiven Vorteil haben kann, wenn und weil sie das Miteinander der Menschen menschlicher machen. Das ist keine neue Erkenntnis einer aufklärerischen Biologie, sondern genau das, was zumindest die christliche Religion ausdrücklich gefordert hat. Sehr wohl aber bestehen Zweifel daran, dass der letzte Sinn und Zweck der Religion in diesem biologisch evolutionstheoretisch beschreibbaren Mehrwert besteht oder gar darin aufgeht.

Vielleicht darf man sagen: Religiöse Menschen sind Menschen, die tun, was sie nicht tun würden, wenn sie es nicht mit Gott zu tun hätten. Sie setzen schon in diesem Leben auf ein Leben, das zwar die Biologie angeht, aber nicht in Biologie aufgeht, sondern über sie hinausgeht.

Religiöse Menschen sind Menschen, die tun können, was sie nicht tun könnten, wenn sie es nicht mit Gott zu tun hätten. Sie geben ihr Leben nicht nur für das Leben ihrer Sippe, Familie oder Gruppe, wie das auch Schimpansen tun. Sie geben es um des Menschen, auch um des wildfremden Menschen willen, sie geben es auch um der Wahrheit, der Menschlichkeit, der Liebe, letztlich um Gottes willen. Das geht – auch biologisch nachweisbar – zu Herzen, das gibt – auch biologisch nachweisbar – zu denken.

Vielleicht ist der wissenschaftsgenerierte Glaube daran, man könne die Religion oder auch Gott sozio- und evolutionsbiologisch als Hirngespinnst entlarven, das eigentlich entlarvte Hirngespinnst. Das aber wäre schon ein höchst respektables und weiterführendes Ergebnis.¹⁶

Ulrich Lüke, Theologe und Biologe, Priester und Seelsorger, ist Professor für Systematische Theologie an der RWTH Aachen.

16 Vgl. zum Ganzen ausführlicher *Ulrich Lüke*, Das Säugetier von Gottes Gnaden. Evolution – Bewusstsein – Freiheit, Freiburg ²2007.

Kann man zu einem »Gott der abrahamitischen Religionen« beten?

2.5.1

Edna Brocke

Eine Antwort von jüdischer Seite

Diese vorgegebene Frage enthält Begriffe, die zunächst einer Klärung bedürfen, bevor man sich einer möglichen Antwort nähern kann.

Gibt es »abrahamitische Religionen«?

Dieser Begriff ist unklar, lässt er – bewusst – offen, was hierbei einen gemeinsamen Nenner bilden könnte.

Der Begriff »Religion« im heutigen Sprachgebrauch verweist primär, ja sogar ausschließlich auf eine Ebene des Glaubens. Wer bestimmte grundlegende Glaubenssätze einer Glaubensgemeinschaft für sich selbst annimmt, kann ihr angehören, wenn die Gruppe ihn aufnimmt. Im Rahmen eines solchen Gebrauchs des Begriffs »Religion« muss im Hinblick auf das Judentum verdeutlicht werden, dass die Zugehörigkeit zum Judentum nur bei Konvertiten (also Menschen, die zum Judentum übertreten wollen) von Belang ist. Geborene Juden bilden primär keine Glaubens-Gemeinschaft, sondern eine Seins-Gemeinschaft. Jeder Nachkomme einer jüdischen Mutter ist Jude – ungeachtet dessen, ob er an eine Gottheit glaubt oder nicht.

Weil die Seinsebene und nicht eine Glaubensebene die entscheidende im Judentum ist, beansprucht es auch nicht, im Besitz irgendeiner absoluten Wahrheit zu sein. Somit ist auch der jüdische Way of Life lediglich auf die eigene Gruppe begrenzt. Folgerichtig liegt auch kein Wunsch vor, andere Menschen auf diesen Weg mitzunehmen, oder gar dogmatisch zu postulieren, dass der jüdische Weg alle Menschen zum Heil führen würde. Eine solche (eschatologische!) Vorstellung wird im Judentum der Gottheit überlassen – und ihr allein. Folgerichtig missioniert das Judentum auch nicht. Im Gegenteil: Es wird einem Übertrittswilligen schwer gemacht, Jude zu werden. Der biblische Leitgedanke ist, dass am Ende der Tage die Völker (von sich aus) erkennen könnten, dass Adonaj die Gottheit ist. Das ist aber schlicht ein Politikum mit eschatologischen Zügen, jedoch kein Theologikum.

So rätselhaft mir der Begriff »Religion« ist – ähnlich problematisch ist

für mich auch der Bezug auf den Namen des Erzvaters Abraham aus der jüdischen Bibel (bei Christen »Altes« Testament genannt).

Nach dem Bericht in der jüdischen Bibel hatte Abraham zwei Söhne, Ismael und Isaak. Der biblische Bericht erzählt von der Verheißungsabfolge, die von Abraham auf seinen Sohn Isaak und von diesem weiter auf dessen Sohn Jakob übergang. In einer folgenden Szene berichtet die jüdische Bibel von der göttlich gesegneten Umbenennung Jakobs in Israel. Als Israel sind dann seine zwölf Söhne Träger der Verheißung, von denen die Bibel als den Söhnen Israels oder den Kindern Israels berichtet.

So geht die Verheißungsabfolge von Abraham auf die »Kinder Israels« über, also deutlich auf die leiblichen Nachkommen der Erzväter.

Dieser Bericht in der jüdischen Bibel ist und bleibt für die jüdische Tradition konstitutiv. Daran hat auch die Aufklärung, die das Judentum durchlaufen hat, nichts Grundsätzliches verändert, sondern sie hat die Möglichkeit für verschiedene zusätzliche Existenzwege von Juden in der Moderne gegeben.

Vor dem Hintergrund dieser sehr knappen Befragung der beiden Komponenten der an uns gestellten Frage ist klar, dass für mich der Begriff »abrahamitische Religionen« lediglich eine Ersatzfunktion hat. Diese zu beleuchten, würde ein eigener Diskurs nötig sein.

Wie wurde aus der jüdischen Seins-Gemeinschaft eine *parallele*, neue Glaubens-Gemeinschaft?

Den Wunsch, anderen Völkern anzubieten, »Miterben dieser Verheißung« zu werden, hat Paulus, als sehr assimilierter Diaspora-Jude, besonders intensiv gespürt. Er suchte einen Weg, die Seins-Gemeinschaft anders zu bestimmen, und schloss sich der kleinen, innerjüdischen Gruppierung an, die der Überzeugung war, dass mit Jesus etwas anderes, Neues begonnen habe. Obwohl Paulus persönlich Jesus nicht gekannt hat, wurde er zu einem glühenden Vertreter dieser innerjüdischen Position.

Gleichwohl blieb die Gruppe der Jesus-nachfolgenden-Juden eine sehr kleine, die darüber hinaus im Römischen Reich zunächst auch intensiv verfolgt wurde. Erst als die theologische Grundlage mit der politischen zusammenfiel, erstarkte diese Gruppe zahlenmäßig stetig. Viele ihrer Anhänger sahen in den wachsenden Zahlen auch einen Beweis für die Richtigkeit ihrer Glaubenssätze – was aber in Wahrheit nur die Abkehr von der jüdischen Seins-Gemeinschaft hin zu einer Glaubens-Gemeinschaft darstellt.

Diese Abkehr konnte jedoch nicht als totaler Bruch gedacht und gewollt werden. Die neu entstehende Gruppe war auf wesentliche, identitätstiftende Elemente des Judentums angewiesen, um überhaupt in der Bilderwelt der Antike verstanden zu werden. Wie lässt sich aber eine so radikale Abkehr von einer Grundstruktur in Einklang bringen mit dem Wunsch, keinen totalen Bruch zu verursachen? Dieses Dilemma der Identität des Christentums konnte weder zur Zeit seiner Entstehung noch

später gelöst werden und blieb bis heute entscheidend für die Beziehung christlicher Kirchen zum jüdischen Volk.

Die Hoffnung, dass mit dem Auftreten Jesu auch andere Völker Anteil an der besonderen Beziehung zwischen dem Volk Israel (Am Jissra'el) und seinem Gott (elohej Jissra'el) bekämen und somit – gedanklich – »Miterben dieser Verheißung« würden, ist ein theologischer Versuch, die Problematik der Identität des Christentums zu umgehen. Nur so ist zu verstehen, dass Paulus auf eine »Kirche aus Heiden und Juden« hoffen konnte, also auf das Aufgehen von Am Jissra'el in der entstehenden neuen Gruppe.

Unter der Voraussetzung solchen *Glaubens* verkehrte Paulus (und die späteren Interpreten seiner im Neuen Testament kanonisierten Briefe) das im tanach skizzierte Verhältnis von Am Jissra'el zu den anderen Völkern schlicht um. Diese Grundprämissen decken sich (bis heute) nicht mit den Eigenaussagen des realen Volkes Israel (sowohl in Paulus' Zeit als auch danach). So entstand für die Christenheit ein zentrales Problem der Suche nach der eigenen Identität.

Vor diesem Hintergrund verstehe ich, weshalb im christlichen Kontext eine Formulierung wie »Abraham als Vater aller Glaubenden« entstehen konnte. Mit dieser Formel sollte eine Brücke für die aus den Heiden stammenden Christen entstehen, um auf diese Weise Anteil an der biblischen Verheißung zu erlangen. Der Glaube der Heiden-aus-den-Völkern an Jesus, kann aber aus ihnen eben keine Kinder Abrahams machen ... weil die biblischen Texte des tanach dies nicht hergeben. Nur von den realen Nachkommen Abrahams spricht der tanach.

Von den Nachkommen Ismaels

Die im 7. Jahrhundert nach christlicher Zeitrechnung entstehende zweite Gruppe, die sich selber auf die Nachkommenschaft Abrahams bezieht, folgte zunächst dem im tanach berichteten jüdischen Muster. So wie die Kinder Israels, das Judentum, eine zweifache existentielle Dimension aufweist, nämlich die Zugehörigkeit zum Volk Israel und die gleichzeitige Zugehörigkeit zur »Religions«-gemeinschaft Judentum, so verstanden sich die Nachfolger Mohammeds, die aus dem arabischen Raum stammten, als Umma (Volk, Nation). Bis heute ist dies eine wesentliche Säule muslimischer Theologie. Um eine direktere Brücke zu den Berichten aus dem tanach zu haben, wurde den Ursprungstexten eine kleine, aber entscheidende Änderung zugefügt: Im Koran wird die Geschichte der Anbindung Isaaks durch Abraham – eine Kernerzählung im Hinblick auf Abrahams »Glaube« – schlicht umgeschrieben: Nicht Isaak, sondern Ismael wurde im Koran an den Holztaltar angebunden und kurz vor der Opferung wundersam gerettet. Auch hier ist der gleiche Beweggrund erkennbar: der Wunsch, Miterben dieser Verheißung zu sein. Im Koran geht also die Verheißungslinie nicht mehr über Isaak und Jakob, sondern geht nun über Ismael auf die Araber über.

Erst mit der Verbreitung des Islams und seiner intensiven Missionierung in der Entstehungszeit kamen viele nicht-arabische Völker hinzu, die allerdings in unseren Tagen die Mehrheit der Muslime in der Welt ausmachen.

Diese Tatsache gehört zu den tiefen Identitätskrisen des heutigen Islams. Wenn die Verheißungslinie nicht mehr über die realen Nachkommen des Abraham gehen kann, wird eine – praktisch, nicht theologisch bedingte – Grundsatzfrage sichtbar. Unterscheiden sich arabische Muslime von Muslimen »aus den Völkern«? So gibt es eine »Arabische Liga«, in der nur arabische Staaten (21) Mitglied sind, nicht alle muslimischen (59).

Aus dem bisher Gesagten folgt, dass Juden und Muslime einerseits und Juden und Christen andererseits jeweils einiges gemeinsam haben, sich jedoch in den entscheidenden Fragen grundlegend unterscheiden.

Juden und Christen haben einige Grundtexte, die sie teilen, auch wenn eben diese Texte eine völlig andere Funktion im Lebensvollzug der beiden Gemeinschaften haben. Ist der tanach für Juden primär ihr Geschichtsbuch oder auch ihre Verfassung, so ist es für Christen lediglich eine »Vorstufe« für das, was für Christen das Entscheidende ist. Hinzu kommt, dass der tanach als Geschichtsbuch eben nicht die Geschichte der Völker berichtet, sondern die Geschichte des jüdischen Volkes. Aber ungeachtet dieses tiefgreifenden Unterschieds können diese Texte eine Grundlage für einen gemeinsamen theologischen und politischen Diskurs bilden.

Juden und Muslime sind – ungeachtet der textlichen Umschreibung der Geschichte von der Anbindung Isaaks (die interessanterweise im christlichen Sprachgebrauch als »Opferung Isaaks« umbenannt worden ist) – jeweils Nachkommen Abrahams. Beide kennen die biblische Verbindung von Theologischem mit Politischem. Judentum ist eben viel mehr als nur eine »Religion«, sondern eine Verbindung von Nation + Religion. Ähnliches gilt für den arabischen Islam, der im Begriff der Umma diesen Grundpfeiler in seine Theologie aufgenommen hat.

Wenn es also von Relevanz wäre, könnte man Juden und Muslime »abrahamitisch« nennen und, wenn gewünscht, auch als »abrahamitische Religionen« bezeichnen. Allerdings kann das Christentum – aus meiner Sicht – in diese Reihe nicht aufgenommen werden.

Kann es einen Gott der »abrahamitischen Religionen« geben?

Wenn es –genau genommen – keine »abrahamitische Religionen« geben kann, ist die Beantwortung der Frage nach einem Gott der »abrahamitischen Religionen« obsolet. Da die Identitäten von Judentum, Christen und Islam nach meiner Wahrnehmung stark auseinander gehen, sind auch die Gottesbilder der drei Gruppierungen grundlegend unterschiedlich, obwohl einzelne gemeinsame oder mindestens vergleichbare Aspekte in diesen Bildern zu finden sind.

Die Partnerschaft zwischen »Adonaj elohej Jissra-el« und seinem Volk »am Jissra-el« ist eine, die sich mit den christlichen und muslimischen Gottesbildern nicht wirk-

lich vergleichen lässt. Es handelt sich hierbei um eine partikuläre Beziehung, die keinen Raum für Dritte frei lässt. Diese Beziehung ist jedoch nicht ausgrenzend, denn der tanach unterscheidet deutlich zwischen dem Schöpfer-Gott einerseits, der die Gottheit aller Kreatur ist, und Adonaj elohej Jissra-el, Adonaj, der Gott Israels, andererseits. Diese klare Unterscheidung haben auch die Rabbinen der ersten Jahrhunderte nach christlicher Zeitrechnung übernommen.

Abschließend kann ich die uns gestellte Frage eindeutig beantworten: Da es weder »abrahamitische Religionen« noch *einen* Gott der »abrahamitischen Religionen« gibt, kann ein jeweiliges Beten von Juden, Christen und Muslimen *nur* ein getrenntes Beten sein. Natürlich sind christliche oder muslimische Gäste gern eingeladen, einem jüdischen Gottesdienst beizuwohnen. Ich gehe davon aus, dass dies bei Christen wie bei Muslimen gilt.

Als Gast kann man erheblich mehr Nähe erreichen, als wenn man den Anspruch erhebt, die liturgische Struktur gemeinsam zu gestalten.

2.5.2

Hans Zirker

Eine Antwort von christlicher Seite

Das Thema ist verfänglich. Zunächst mag die Frage nach der Verbundenheit der »abrahamischen Religionen« vielleicht zu schnellen Antworten und entschiedenen Positionen reizen, doch bald legen sich Gedanken quer mit »Wenn und Aber«. Gerade darin erweist sich die Sache als didaktisch anregend: Sie zwingt dazu, innezuhalten, das Problematische zu sehen, den einfachen Lösungen zu misstrauen und abzuwägen, was sich verantwortbar sagen lässt. Dabei können wir noch nicht einmal damit rechnen, dass wir wenigstens am Ende zu Urteilen finden, denen jeder zustimmen müsste, der nur einigermaßen kundig ist. Deutlich sind Voraussetzungen im Spiel, die nicht von allen geteilt werden.

Dies ergibt sich zum einen schon aus der Verschiedenheit der Religionen, zum andern aber darüber hinaus auch aus der Vielfalt religiöser Einstellungen und theologischer Tendenzen innerhalb dieser Glaubensgemeinschaften selbst. Von keinem Standort her lässt sich die thematische Frage so allgemeingültig beantworten, wie ihre Formulierung dies naheulegen scheint. Deshalb haben die Herausgeber des Jahrbuchs mit gutem Grund zur selben Sache wenigstens drei religionspezifische Beiträge nebeneinandergestellt. Doch reicht das Spektrum der achtenswerten Antworten gewiss darüber hinaus. Dies soll im Folgenden miterwogen werden.

1 Die Frage als ein Zeichen der Zeit

Zu welchen Urteilen man schließlich auch immer kommen mag, auf jeden Fall ist das Thema für sich selbst schon aufschlussreich. Hier wird eine Gemeinsamkeit gedacht – ob vorausgesetzt oder bezweifelt, gesucht oder beargwöhnt, behauptet oder bestritten –, wie man dies in keiner der drei Religionen Judentum, Christentum und Islam schon von jeher getan hat. Deren begrifflicher Zusammenschluss zu den »abrahamischen Religionen« trägt deutlich Züge unserer Zeit. Dabei spielen Momente sehr unterschiedlichen Charakters eine entscheidende Rolle.

Der Gedanke dieser besonderen interreligiösen Beziehung und die sich daran anschließenden Fragen gehen vorwiegend von christlicher Seite aus. Den mächtigsten Anstoß dazu gab die erschütternde Erfahrung, in den Völkermord an den Juden verstrickt zu sein. Die Erinnerung daran sollte zu einem neuen, der Verfehlungen und Gefährdungen bewussten Denken führen, in erster Linie und einzigartiger Weise gegenüber den Juden und ihrem Glauben, dann aber auch gegenüber den anderen Religionen, insbesondere dem Islam.¹

Alltagsnahe Impulse des religiösen Bewusstseinswandels ergeben sich aus den Veränderungen unserer gesellschaftliche Situation in doppelter Hinsicht: Zum einen leben unter uns Muslime in Zahl und kultureller Präsenz wie nie zuvor, dennoch als Minorität und zumeist in sozialer Randstellung, vielfach als Gefahr beargwöhnt. Für den Zusammenhalt unserer Gesellschaft ist es jedoch erheblich, wieweit sie sich in ihrer Religiosität geachtet oder abfällig beurteilt erfahren. Zum anderen hat Religion insgesamt an öffentlicher Anerkennung, Wirksamkeit, Überzeugungs- und Bindekraft verloren; Glaubensgemeinschaften haben in dieser Hinsicht auf weite Strecken dasselbe Geschick und können sich verstärkt aufeinander verwiesen sehen.

Auf diesem Hintergrund lässt sich der Gruppierung von Judentum, Christentum und Islam zu den »abrahamischen Religionen« ein guter Sinn abgewinnen, auch wenn sie im Blick auf die Besonderheiten der jeweiligen Traditionen, gerade auch der unterschiedlichen Bezugnahme auf Abraham, fragwürdig ist und Missverständnisse auslösen kann.² Sie ist ein Ausdruck des guten Willens, dem Gemeinsamen gründlicher nachzuspüren und ihm mehr zu vertrauen, in der Hoffnung auf eine einträgliche Zukunft. Dass die zusammenschließende Formel ihren Auf-

1 Als Beispiel der nicht unproblematischen Einbindung des christlichen Verhältnisses zum Judentum in ein generelles religionstheologisches Spektrum vgl. »Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (Nostra aetate)« des Zweiten Vatikanischen Konzils.

2 Vgl. *Ulrike Bechmann*, Abraham und Ibrahim. Die Grenzen des Abraham-Paradigmas im interreligiösen Dialog, in: *Münchner theol. Zeitschr.* 58, 2007, 110–126; *Friedmann Eißler*, Abrahamische Ökumene – eine Option?, in: *Theol. Beitr.* 36, 2005, 4, 173–187; *Hans Zirker*, Anmerkungen zum »Dialog der abrahamischen Religionen«, in: *Mosl. Rev.* 22 (77), 2001, 130–142 (<http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet?id=10597>).

schwung erst in unserer Zeit erlangt hat, nimmt ihr nicht ihren Ernst. Dahinter stehen gewichtige Erfahrungen.

2 Der »Gott der abrahamischen Religionen« – mehr als ein theologisches Konstrukt?

Juden, Muslime und Christen beten zu Gott, zu ihm schlechthin und nicht – wie das Thema formuliert – zu »*einem*« und nicht zu einem Gott bestimmter Religionen. Zwar spricht die jüdische wie die christliche Bibel vom »Gott Abrahams« (Ex 3,6; Mt 22,32) und »Gott Israels« (Ex 5,1; Mt 15,31), aber damit wird er nicht zum spezifischen Element begrenzter Glaubenswelten erklärt. Der Koran vermeidet es konsequent, Gott überhaupt irgendjemandem so zuzuschreiben, als ob er ihm in besonderer Weise zu eigen wäre. Einmal nur nennt er ihn, grammatisch entsprechend, aber auf Universalität hin variiert, »Gott der Menschen« (114,3).

Die Qualifikation als »abrahamisch« kann ihren Sinn also nur darin haben, dass man Gott durch das identifiziert sieht, was Juden, Christen und Muslime von ihm gemeinsam bekennen, durch die Beziehungen, in denen sie Gott denken, die Sprache, die sie dabei benutzen, die Vorstellungen, die sie damit verbinden. Auf solche anthropomorphen Vergegenständlichungen sind wir unumgänglich angewiesen, auch wenn wir wissen, dass wir damit Gott nicht erfassen. Ohne das auf unsere vordergründige Weise Gedachte und Gesagte stünden wir mit leeren Händen da, könnten wir uns nicht verständigen, zerfielen jeder Glaube und jede religiöse Gemeinschaft. So ist die nach unseren Möglichkeiten bemessene Repräsentation Gottes durch und durch unzulänglich und notwendig zugleich.

In diesem Sinn ist es angebracht, nach Gott in jüdischem, christlichem und islamischem Verständnis zu fragen oder, wie man häufig sagt, nach dem jeweiligen »Gottesbild«.³ Dass es vielfältige und fundamentale Übereinstimmungen gibt, liegt auf der Hand: Juden, Christen und Muslime glauben an Gott, der die Welt erschaffen hat und all ihren Mächten überlegen ist; der den Menschen Gemeinschaft schenkt, ihnen dabei Verpflichtungen auferlegt und sie einst zur Rechenschaft ziehen wird, ihnen aber auch in ihrem Ungenügen beisteht, sie barmherzig begleitet, aus Verirrungen herausführt und bereit ist, ihnen ihre Schuld zu vergeben. Wie mächtig diesen gemeinsamen Momenten Unterschiede entgegenstehen, zeigt sich konzentriert in der geschichtlichen Abfolge der drei Religionen: Jede spätere sieht sich über die Erfahrungen, Bekenntnisse, Glaubensweisen und Lebensformen der vorhergehenden hinausgeführt, jede frühere findet in der späteren ihre eigene Identität nicht gewahrt.

3 Vgl. Hans Zirker, Gott aus der Sicht der abrahami(ti)schen Religionen, in: Lexikon der Religionspädagogik, hg. von Folkert Rickers und Norbert Mette, Neukirchen-Vluyn 2001, Bd. 1, 747–752.

Diese Sachlage ist unbestritten, kontrovers ist dagegen, wie man sie bewerten soll: ob Juden, Muslime und Christen sagen können, dass sie sich trotz ihrer getrennten Wege und ihrer jeweils eigenen Glaubensweisen auf den einen gemeinsamen Gott beziehen. (Die andere Frage, ob sie dann auch gemeinsam beten könnten, sei hier zunächst noch nicht gestellt.)

3 Identitätsverhandlungen

Da alle drei Religionen sich als monotheistisch verstehen, also den Angehörigen der jeweils anderen Religionen nicht ernsthaft auch einen anderen Gott zusprechen können, stehen Christen wie Juden und Muslime vor der Entscheidung, entweder zuzugestehen, dass sie und die Anderen zu dem einen Gott beten, oder den Anderen vorzuhalten, dass sie Nichtiges, einen Götzen verehren (diesem Urteil oder wenigstens Verdacht sehen sich heutzutage nicht selten Muslime ausgesetzt⁴), oder schließlich die Frage einfach offenzulassen und über den »Gott« der Anderen und deren Gebet nicht zu befinden, aber dies wäre auch eine Abweisung gemeinsamen Glaubens.

Die Auseinandersetzungen darüber sind letztlich keine Sache wissenschaftlicher Erkenntnisse, sondern eine der abwägenden Bewertung. Streng genommen lautet die Frage nicht im Anschein der Objektivität: Beten Juden, Christen und Muslime zu einem gemeinsamen Gott?, sondern subjektiv gewendet: *Können wir* den Anderen zuerkennen, dass sie zu demselben Gott beten wie wir? Wohl ist diese Gemeinsamkeit erst dann gegeben, wenn das jeweilige Denken von Gott wenigstens »im Wesentlichen« identisch ist; doch stehen wir damit immer noch vor der Frage: *Was halten wir* für so »wesentlich«, dass wir die Gemeinsamkeit im Glauben an Gott davon abhängig machen? So sind wir immer selbst mit im Spiel, nicht nur als jeweils Juden, Christen und Muslime, sondern auch innerhalb dieser Religionen mit wechselnden geschichtlichen, kulturellen, religiösen und schließlich auch persönlichen Voraussetzungen.

Dabei sehen sich Christen gegenüber dem jüdischen Glauben zunächst in einer anderen Lage als gegenüber dem Islam. Die biblischen Zeugnisse des Neuen wie des Alten Testaments beziehen sich durchgängig auf den Gott Israels. So ist es Christen verwehrt zu sagen, dass sie nur dort den Glauben an Gott als gemeinsam erachten könnten, wo Gott als »Vater Jesu Christi« erkannt wird. Wollten sie daraufhin den kritischen Punkt verschieben und den entscheidenden Gegensatz erst in der ausdrücklichen *Ablehnung* des christologischen Bekenntnisses und des Glaubens an den trinitarischen Gott sehen, würden sie mit den Muslimen auch die Juden treffen und ihnen demnach absprechen, dass sie wirklich noch zum Gott ihres Volkes Israel beten. Dies wäre eine theologisch ungeheuerliche Konsequenz.

4 Vgl. Michael Bongardt, Sind Muslime Götzendiener? Zu einer problematischen Entwicklung des christlichen Islambildes, in: Herder Korrespondenz 62, 2008, 29–32.

Es bleibt aber die andere Möglichkeit, dass wir uns nicht von dem Blick auf die Differenzen einnehmen lassen, sondern das Gemeinsame würdigen und auf seine Tragfähigkeit setzen. Diesen Weg ging etwa das Zweite Vatikanische Konzil, als es nicht nur »in erster Linie« die Verbundenheit mit dem jüdischen Volk betonte, sondern im unmittelbaren Anschluss daran von den Muslimen sagte, dass sie »mit uns den einen Gott anbeten«⁵. Doch findet diese Sicht, zu der es übereinstimmende Äußerungen auch aus anderen Kirchen gibt, in christlicher Theologie nicht allgemeine Zustimmung.⁶ Die Bedenken, dass man sich mit einem solchen Urteil angesichts der schwierigen Beziehungen übernehmen könnte, lassen sich nicht einfach überspielen, sondern bleiben in der Verhandlung über die christliche Identität: darüber, was Christen sich in ihrem Glauben zutrauen dürfen und wovon sie Abstand nehmen müssen.

4 Die Erweiterung der Frage: Gemeinschaftliches Gebet?

Wer bejaht, dass Juden, Christen und Muslime zu dem einen Gott beten, hat damit noch nicht ausgemacht, ob sie sich auch zu gemeinsamem Gebet zusammenfinden können und sollten. Dies hängt von einer Reihe weiterer Überlegungen ab.

Zunächst einmal besteht keine interreligiöse Symmetrie: Dem Urteil von der einen Seite muss nicht ein gleiches von der anderen Seite entsprechen (wie es auch nicht durch eine gegensätzliche Reaktion widerlegt wird). So werden etwa Christen in jüdischen und muslimischen Gebetstexten weniger Momente finden, an denen sie Anstoß nehmen müssten, als im umgekehrten Fall Juden und Muslime in christlichen. Die Grundform christlichen Betens »durch Christus, unsern Herrn« verwehrt ihnen einzustimmen. Dass Rücksichtnahmen bei der Formulierung der Gebete Widerstände mindern oder gar aufheben können, liegt nahe; strittig aber ist, wieweit solche Bemühungen redlich sind und wann sie als Rücknahme oder wenigstens Verschleierung des christlichen Glaubens unverantwortlich werden.⁷

5 Dogmatische Konstitution über die Kirche (*Lumen gentium*), Nr. 16; vgl. *Nostra aetate* (s. Anm. 1), Nr. 3.

6 Vgl. etwa die Einwände gegen die »kühnen und ungedeckten Spekulationen über die Selbigkeit Gottes« bei *Michael Weinrich*, *Glauben Juden, Christen und Muslime an denselben Gott? Systematisch-theologische Annäherungen an eine unzugängliche Frage*, in: *Ev. Theol.* 67, 2007, 246–263, hier 262, mit 247, dem einleitenden Verweis auf das Zweite Vatikanische Konzil und ein in der Position ähnliches Dokument des Ökumenischen Rates der Kirchen.

7 Vgl. *Friedmann Eißler*, *Gemeinsam beten? Eine Anfrage an das interreligiöse Gebet unter dem Vorzeichen abrahamischer Ökumene*, in: *Hansjörg Schmid, Andreas Renz und Jutta Sperber* (Hg.), *»Im Namen Gottes ...«*. Theologie und Praxis des Gebets in Christentum und Islam, Regensburg 2006, 216–226.

Weit deutlicher als die theologische Frage nach dem einen gemeinsamen Gott hat die Erörterung einer möglichen Gebetsgemeinschaft konkrete Umstände mitzubedenken: Anlässe und Absichten, Erwartungen und Wirkungen, Orte und Zeiten, Aktionen und Akteure, gesellschaftliche Beziehungen und persönliche Bindungen. Von kirchlicher Seite werden dazu Orientierungen gewiesen, vor allem im Blick auf Muslime.⁸ Über konfessionelle Grenzen hinweg hat sich die Unterscheidung zweier Formen durchgesetzt: Bei der einen (oft »multireligiös« genannten), die die Kirchen für verantwortlich halten, sprechen die Angehörigen jeweils einer Religion die Gebete im Geist und in der Sprache ihres Glaubens, während die Anderen eingeladen sind, in zurückhaltender Andacht teilzunehmen. Bei der anderen (»interreligiösen«) dagegen werden die Gebete von Gläubigen unterschiedlicher Religionen miteinander verantwortet und gemeinsam gesprochen. Diese Form findet allgemein nicht die Zustimmung der Kirchen.

Doch Beten ist auch ein freier Akt intensiv persönlichen Charakters und lässt sich nicht einfach nach übergeordneten Reglementierungen ausrichten, weder restriktiv noch großzügig. Welche Menschen miteinander zum Gebet zusammenkommen können und wie sie dies realisieren, wird in vielen Situationen deren eigenem Urteil anheimgestellt bleiben. Letztlich ist die Frage nach dem gemeinsamen Gott nicht von den übrigen Lebensgemeinschaften ablösbar. Selbst unter Christen kann die Möglichkeit miteinander zu beten durch unterschiedliche Mentalitäten und Absichten erschwert oder gar blockiert sein, vor allem wenn gegensätzliche gesellschaftliche oder kirchliche Interessen, gar politische Ziele im Spiel sind. Erst recht gilt dies für Angehörige verschiedener Religionen untereinander. Und umgekehrt können Erfahrungen von Not und Ungerechtigkeit, von Trauer und Freude Menschen über die Grenzen ihrer Religionen hinweg so zusammenführen, dass sie nach gemeinsamen Ausdrucksformen suchen. Freilich werden sie dabei wohl nur dann an das Beten denken, wenn sie religiös beheimatet sind.

8 Vgl. aus neuerer Zeit (mit Verweisen auf weitere Dokumente): Klarheit und gute Nachbarschaft. Christen und Muslime in Deutschland. Eine Handreichung des Rates der EKD, hg. v. Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover 2006, 113–118 (www.ekd.de/download/ekd_texte_86.pdf); Leitlinien für das Gebet bei Treffen von Christen, Juden und Muslimen. Eine Handreichung der deutschen Bischöfe, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, 2. überarb. u. aktualis. Aufl., Bonn 2008 (www.dbk.de/imperia/md/content/schriften/dbk5.arbeitshilfen/ah_170_-_2._aufl.pdf).

2.5.3

Lamya Kaddor

Eine Antwort von muslimischer Seite

»Abrahamitisch« heißt »gottsuchend«

Bevor man die Frage nach einem möglichen Gebet zu einem »abrahamitischen Gott« im Sinne eines Dialogs von Juden, Christen und Muslimen stellen und beantworten kann, sollte man zunächst die Frage nach der Existenz eines gemeinsamen »abrahamitischen« Gottes klären.

Der eine Gott offenbarte sich nach islamischen Verständnis zum letzten Mal einem arabischen etwa 40-jährigen Karawanenführer namens Muhammad um 610 n. Chr. auf der arabischen Halbinsel in der Nähe von Mekka. Er offenbarte sich diesem und damit allen anderen Menschen mit Seinem direkten und unmittelbaren Wort, das im Koran niedergeschrieben steht. Dieser Koran lässt sich somit als Inliberation Gottes auf Erden beschreiben. Doch wer ist dieser Gott? Und wie lässt er sich beschreiben? Vor allem durch den Koran selbst – bedingt auch durch die Sunna⁹ – lässt sich das Wesen und die Eigenschaften Gottes ableiten. Gott bzw. *Allāh* (arabisch »der Gott«) spricht von sich, indem er sich häufig mit etwas vergleicht oder einen seiner »99 schönsten Namen Gottes« (*asmā'u llāhi l-ḥusnā*) – die gleichzeitig seine Eigenschaften bezeichnen – benennt. Einer der bekanntesten Vergleiche ist sicherlich der Lichtvers aus der Sure 24 (*an-nūr* – »das Licht«):

»Gott ist das Licht über Himmel und Erde. SEIN Licht ist mit einer Lampe, die in einer Nische hängt, zu vergleichen. Die Lampe befindet sich hinter Glas, als ob es ein strahlender Stern wäre. Sie wird von einem gesegneten Olivenölbaum angezündet, den es weder im Osten noch im Westen gibt. Sein Öl leuchtet schon fast, ohne dass es überhaupt vom Feuer berührt worden wäre: Licht über Licht! Gott führt zu Seinem Licht, wen er will und Er schenkt den Menschen Gleichnisse. Gott weiß über alles Bescheid.«¹⁰ [24:35]

9 Die Sunna (vorbildliche Lebensweise des Propheten Muhammad) beinhaltet die sog. Hadithe, die schriftlich fixierten Aussagen und Überlieferung von und über den Propheten Muhammad. Hadithe werden in drei Authentizitätsgraden klassifiziert: 1. Ein Hadith ist stark bzw. einwandfrei (*ḥadīṭ ṣaḥīḥ*); 2. Ein Hadith ist gut (*ḥadīṭ ḥasan*) und 3. Ein Hadith ist schwach bzw. bedenklich (*ḥadīṭ da'īf*). In der Regel werden für das islamische Recht und für die Theologie nur die Hadithe verwendet, die *ṣaḥīḥ* – einwandfrei sind. Es gibt zwei Hadithsammlungen, die diese Hadithe beinhalten: Von al-Buḥārī: *al-ḡāmi' aṣ-ṣaḥīḥ* (*Ṣaḥīḥ Buḥārī*) und von Muslim: *al-ḡāmi' aṣ-ṣaḥīḥ* (*Ṣaḥīḥ Muslim*).

10 Vgl. Lamya Kaddor und Rabeya Müller (Hg.), *Der Koran für Kinder und Erwachsene*. 2. Aufl., München 2008, 15.

Nach diesem Gott sucht der Mensch, sobald er zum ersten Mal das Licht des Diesseits erblickt. Zu einer der wichtigsten Überzeugung der Muslime zählt nämlich die natürliche Veranlagung des Menschen, *fiṭra* genannt. Zur *fiṭra* gehört, dass im Menschen die Hinwendung zu diesem einen Gott angelegt ist.¹¹ Nur durch Erziehung oder andere Einflüsse kann jemand diese natürliche Neigung vergessen oder verdrängen. Die Veranlagung, nach Gott zu suchen und ihn mit in sein Leben einzubinden, wird im Koran vor allem durch die Prophetengeschichte Abrahams (*Ibrāhīm*) zum Ausdruck gebracht. Denn es ist *Ibrāhīm*, der von sich aus nach Gott sucht und ihn weder im Mond, in der Sonne noch in den Sternen finden kann. Er schlussfolgert, getrieben durch die Vernunft, dass Gott etwas Größeres und Schöneres sein muss. Sein hartnäckiges Suchen nach der göttlichen Existenz brachte ihm im Koran den Beinamen *ḥanīf* ein. Abraham ist also ein »Gottsuchender« bzw. ein »Rechtgläubiger«, weil er seiner angeborenen Veranlagung, geleitet durch die Ratio, auf richtig nachgeht und am Ende den einzigen Gott damit »erkennt«. ¹² An dieser Geschichte lässt sich im Grunde der Geist des Islam gut beschreiben:

»Der Mensch, der dem Beispiel Abrahams folgt und sich ganz dem einen Schöpfergott zuwendet – das Angesicht auf ihn richtet, so wie die Pilger sich der Gottheit der heiligen Städte zuwandten –, der vollzieht den entscheidenden Schritt zum Heilsgewinn.«¹³

Die Abrahamsgeschichte nimmt aus theologischer Perspektive sowohl für das Judentum als auch für das Christentum eine zentrale Rolle ein. In ihren Grundzügen wird sie in allen drei Religionen ähnlich erzählt und ähnlich verstanden. Nur in Details gehen die Darstellungen auseinander – zum Beispiel hinsichtlich der Identität desjenigen Sohnes, der geopfert werden soll, bestehen zwischen den Glaubensgemeinschaften unterschiedliche Meinungen. Es ist nicht die Existenz Abrahams allein und auch nicht nur der Akt des Opfern selbst, der aus dem Judentum, dem Christentum und dem Islam »abrahamitische« Religionen macht. Auch ist es nicht der Gedanke des Gehorsams gegenüber Gott allein. Letztlich steckt ein noch wesentlicherer Wert dahinter, den Juden, Christen und Muslime als »abrahamitische Gläubige« miteinander teilen: Es ist die Barmherzigkeit ihres einen Gottes. Er sieht die Schwächen und die Sünden der Menschen, aber er verzeiht sie. Dank seiner Barmherzigkeit ersetzte Gott den zu opfernden Sohn durch einen Widder.

Diese Barmherzigkeit (*ar-rahma*) ist nun wiederum Teil der 99 schönsten Gottesnamen bzw. eine der 99 schönsten Gotteseigenschaften. Doch sie ist nicht nur ir-

11 Tilman Nagel, *Geschichte der islamischen Theologie – Von Mohammed bis zur Gegenwart*. München 1994, 28f.

12 Siehe Kaddor/Müller (Hg.), *Koran*, 89–109.

13 Nagel, *Geschichte*, 27.

gendein Teil davon, sie ist der bedeutendste Charakterzug des einen Schöpfers. Der »Barmherzige« und der »Erbarmer« stellen im Koran den gebräuchlichsten Namen für Gott dar. Beide folgen in der Liste der 99 an Position zwei und drei unmittelbar auf den Namen »Allah«. Der Wortstamm *r-h-m* wird im Koran mindestens 550 mal erwähnt. Barmherzigkeit steht am Anfang des Koran, sie steht am Anfang (fast) jeder Sure, und in ihrem Namen beginnen gläubige Muslime fast jede Handlung. Diese Barmherzigkeit könnte eine zentrale Ausgangslage für das Zusammenspiel der Religionen darstellen, denn sie bestimmt ebenso das Gottesbild von Juden und Christen. Die Barmherzigkeit Gottes und in der Folge die des Menschen gegenüber der gesamten Schöpfung, ähnlich wie sie in dem Hadith »Gott ist dem nicht barmherzig, der den Menschen nicht barmherzig ist.« (Buḥārī; Muslim) niedergelegt wurde, ist letztlich der Geist, der Juden, Christen und Muslime miteinander verbindet.

Was nun die Stellung Abrahams aus islamischer Sicht betrifft, so kann man im Grunde über alle möglichen Zweifel an der zusammenführenden Bedeutung seiner Person für Judentum, Christentum und Islam erhaben sein. Der Koran selbst sorgt hier letztlich für Klarheit, da dieser Aspekt bereits zur Zeit seiner Offenbarung von Belang gewesen ist:

»Ihr Besitzer der Schrift, warum streitet ihr über Ibrahim, wo doch die Tora und das Evangelium erst nach ihm herabgeschickt worden sind? Denkt ihr denn nicht nach? Ihr habt bereits über etwas gestritten, worüber ihr Wissen habt. Wieso streitet ihr euch nun über etwas, worüber ihr kein Wissen habt? Gott allein weiß alles, und ihr wisst nichts. Ibrahim war weder Jude noch Christ, aber er war ein aufrichtig ergebener Gläubiger, kein Ungläubiger.«¹⁴ [3:65–67]

Aus islamischer Sicht war Abraham jemand, der aufrichtig, Gott ergeben und gläubig war – und keiner Religion angehörte.¹⁵ Muslime sprechen auch heute noch von ihm nicht nur als »Urvater der Gläubigen«, sondern auch als »Ur-Muslim«¹⁶ und gedenken seiner beim jährlichen Opferfest. Bemerkenswerterweise wird Abraham in allen drei monotheistischen Religionen als »Freund Gottes« bezeichnet, was einem Ehrentitel gleichkommt.¹⁷ Da zudem im Koran auch noch implizit die Rede davon ist, dass sowohl Juden als auch Christen (»Schriftbesitzer«) Abraham als Propheten verehrten, kann die Frage nach der Legitimation des Begriffs »abrahamitische Religionen« aus muslimischer Sicht eindeutig bejaht werden.

Die letztlich entscheidende Frage, ob der christliche, jüdische und muslimische Gott derselbe ist, stellt sich angesichts dessen nur noch *pro*

14 Kaddor/Müller (Hg.), Koran, 89.

15 Im arabischen Original steht dort »*ḥanīfan musliman*«, was wortwörtlich mit »aufrichtig ergebener Gläubiger« und nicht mit »rechtgläubiger Muslim« übersetzt wurde. Der Begriff »*muslim*« bedeutet nämlich wortwörtlich »jemand, der sich Gottes Willen untergibt« bzw. »jemand, der sein Antlitz Gott zuwendet« und rechtfertigt somit diese Übersetzung.

16 Kaddor/Müller (Hg.), Koran, 103.

17 Siehe hierzu Jesaja 41,8; Jakobus 2,23 und Koran 4:125.

forma. Einer der wohl bekanntesten christlichen Verfechter der Idee »abrahamitischer Religionen«, Hans Küng, meint:

»Das Gemeinsame von Judentum, Christentum und Islam ist unübersehbar: der Glaube an den einen und einzigen Gott Abrahams, den gnädigen und barmherzigen Schöpfer, Bewahrer und Richter aller Menschen, auf arabisch von Muslimen von Christen »Allah« genannt.«¹⁸

Es wäre in der Tat schwer vorstellbar, dass der eine Gott im Judentum, Christentum und im Islam nicht derselbe sein soll, wenn sich alle drei auf den einen Gott berufen, dem ihr gemeinsamer »Glaubensvater« gedient hat. Ungeachtet dessen lässt sich die These eines gemeinsamen abrahamitischen Gottes aus Sicht des Islam wohl am einfachsten bestätigen, da sich die Religion des Islam, gegründet auf den weitgehenden Konsens fast aller Muslime, als Nachfolger der beiden zuvor geoffenbarten Religionen begreift. Die Religion des Islam bestätigt damit *expressis verbis* den einen Gott, der sich und seine Gebote bereits mehrfach zuvor zu erkennen gab:

»Ihr, denen die Schrift gegeben wurde, glaubt an das, was wir herabgeschickt haben und das bestätigt, was euch schon vorliegt.¹⁹ [...] Wir haben die Tora, in der Führung und Licht war, wirklich herabgeschickt. Damit haben die Propheten, die sich Gott hingaben, bei den Juden Recht gesprochen, und so auch die Rabbis und die Gelehrten. Ihnen wurde aufgetragen, das Buch Gottes zu bewahren, und sie waren seine Hüter. [...] Gebt nicht meine Zeichen um einen geringen Preis hin. Wer nicht nach dem urteilt, was Gott herabgeschickt hat – der gehört zu den Ungläubigen. [...]»²⁰ Auch die Leute des Evangeliums sollen sich nach dem richten, was Gott darin offenbart hat.«²¹

Es ist nicht das Opfer Abrahams, das aus dem Judentum, dem Christentum und dem Islam »abrahamitische« Religionen macht. Letztlich steckt kein Ritus, sondern eine wesentliche Handlung dahinter: Ein Mensch, der aufrichtig nach Gott sucht und Ihn erkennt – nachdem »sein Herz beruhigt« (2:260) wurde, er also zum Glauben an den einen Gott gefunden hat. Dafür steht Abraham als Schlüsselfigur in den Heiligen Büchern.

Aus diesem Wissen heraus lässt sich aus muslimischer Perspektive die Frage nach einem gemeinsamen »abrahamitischen« Gebet im Sinne des »Triologs« grundsätzlich positiv beantworten. Juden, Christen und Muslime, die sich darüber einig sind, dass das »Abrahamitische« im Sinne eines Suchens, im Zentrum ihrer Religionen stehen, können, wollen und sollen gemeinsam feiern. Schließlich – um die Phantasie zu bemühen – dürfte keiner von ihnen ein Problem darin sehen, mit Abraham zusam-

18 Hans Küng, *Spurensuche – Die Weltreligionen auf dem Weg*. München 2008, 145.

19 Kaddor/Müller (Hg.), *Koran*, 41. [4:47]

20 Ebd., 41. [5:44]

21 Ebd., 41. [5:47]

men zu beten. Dass die Meinungen der jeweiligen Glaubensgemeinschaft über die Art und Weise des Ritus, der dabei anzuwenden wäre, auseinandergehen, kann und soll hier auch nicht ignoriert werden. Auf die Leitfrage eines Gebets zum »einen Gott der abrahamitischen Religionen« hat es an sich keine Auswirkung. Über das Wie gilt es in der Praxis jeweils eine entsprechende Verständigung herbeizuführen. Ob dies nun bedeutet, nebeneinander, miteinander oder sowohl neben- und miteinander zu beten, wird vermutlich in allen Fällen sehr subjektiv und von Ort zu Ort unterschiedlich beantwortet – eine gewisse Portion Pragmatismus sei dabei allerdings jedem anempfohlen.²²

»Der ›Sitz im Leben‹ von abrahamitischen Gebetsfeiern ist mithin so vielfältig wie die konkreten Orte des Dialogs selbst. Sie finden statt in Tagungshäusern, Rathäusern und Krankenhäusern, in Flughäfen und Gefängnissen, auf Straßenfesten und Friedhöfen. Und natürlich direkt in den Räumlichkeiten der jeweils gastgebenden Religionen: in Synagogen, Kirchen und Moscheen.«²³

Dr. Edna Brocke, Leiterin der Alten Synagoge, Essen.

Lamyia Kaddor, Islamische Religionspädagogin und Autorin.

Prof. em. Dr. theol. Hans Zirker, Universität Duisburg-Essen, Katholische Theologie.

22 Siehe zu den unterschiedlichen abrahamitischen Gebetsformen: *Martin Bauschke, Walter Homolka und Rabeya Müller*, Gemeinsam vor Gott – Gebete aus Judentum, Christentum und Islam. Gütersloh 2004, 17.

23 Ebd.

Hans-Joachim Sander

Der öffentliche Gott – eine prekäre Macht jenseits von Existenz und Sicherheit

Zum Dreikönigstag am 6. Januar 2009 wurde auf den berühmten Londoner Doppeldeckerbussen erstmals eine Werbung präsentiert, die von der ›Atheist Bus Campaign‹ geordert worden war: »There is probably no God. Now stop worrying and enjoy your life.«¹ Initiatorin der Werbekampagne war die Komikerin und Autorin Ariane Sherine, die unerwartet große Zustimmung zu ihrer Idee gefunden hatte. Innerhalb kurzer Zeit hatte sie 140 000 britische Pfund eingesammelt. Das ermöglichte, mit dem Slogan 200 Doppeldeckerbusse durch London und weitere 600 Busse durch England, Schottland fahren zu lassen sowie 1000 Werbungen in der Londoner U-Grundbahn zu schalten. Auf der Basis des Netzwerkes von Humanistischen Vereinigungen gab es europaweit ähnliche Aktionen.

Sherines Idee resultiert aus einer Empörung über eine religiöse Werbebotschaft auf Doppeldeckerbussen. Die hatte auf eine Website verwiesen, die davor warnte, dass Menschen, die Gott zurückweisen, auf alle Ewigkeit zu ›Folter in der Hölle‹ verdammt seien. Zu Sherines Buskampagne gab es Stimmen aus dem Londoner Klerus, dass die Aktion so schlecht ja gar nicht sei. Die Atheisten seien sich schließlich ihrer Sache gar nicht sicher, und was soll man dagegen haben, dass Menschen einen neuen Anfang im Leben setzen? Die Denkfabrik ›Theos‹, von katholischer und anglikanischer Kirche gemeinsam getragen, spendete sogar 50 Pfund. »The posters will encourage people to consider the most important question we will ever face in our lives«², kommentierte der Leiter von Theos. Im Übrigen fragte er sich, woher dieses ›wahrscheinlich‹ komme. Laut Ariane Sherine stand eine Bierwerbung von Carlsberg Patin, die sich ja auch nur traute, das ›wahrscheinlich beste Bier der Welt‹ auf den Markt zu bringen.

Neuer Atheismus und *religious turn*

Dieser pragmatische Umgang mit Gottes Existenz ist imponierend, weil er nicht selbstverständlich ist. In der Regel reagieren kirchliche Repräsentanten und professionelle Theologen auf die Leugnung von Gottes Existenz mit deren verschärften Verteidigung. Das ließ sich vor allem in der Auseinandersetzung um den neuen Atheismus beobachten, der in den

1 Daily Mail vom 6. Januar 2009.

2 Daily Mail vom 6. Januar 2009.

letzten Jahren mit den international bekannten Autoren Richard Dawkins, einem Darwin verehrenden Biologen, Christopher Hitchens, einem mit Salman Rushdie eng befreundeten Publizisten, und Michel Onfray, einem epikureisch argumentierenden Philosophen und Gründer einer »Volksuniversität«, von sich reden machte und der manche Adepten auch in Deutschland nach sich zog.³

Dawkins, ein Oxfordgelehrter und mit seinem »Gotteswahn« ein Bestsellerautor, unterstützte denn auch die Londoner atheistische Buskampagne und verdoppelte jede Spende bis zu einer Höhe von 5500 Pfund aus eigener Tasche. Neben religionspolitisch einschlägigen Wissenschaftsdiskursen um das sog. Intelligent Design entstand dieser neue Atheismus nicht zuletzt aus Opposition zur Politik des früheren US-Präsidenten George W. Bush, der mit größter Selbstverständlichkeit von Gott als Argument seiner politischen Entscheidungen Gebrauch machte.

Die Behauptung von Dawkins, Erziehung zur Religion käme mentalem Kindesmissbrauch gleich, ließe eigentlich einen schärferen Ton auf den Londoner Doppeldeckerbussen erwarten.⁴ Aber nicht alles, was mit Wissenschaftsanspruch heiß gekocht wird, wird gesellschaftlich auch so heiß gegessen. Der »religious turn« der letzten beiden Jahrzehnte wird von solchen Thesen wahrscheinlich kaum in Mitleidenschaft gezogen werden. Dafür ist die Signatur einer dritten Säkularität zu prägend, wie Charles Taylor die Veränderung in der späten Moderne nennt, dass eine religiöse Entscheidung zu Gott durchaus keine unumgängliche Größe ist, aber auch keinen selbstverständlich zu leugnenden Sinn hat. Diese öffentliche Präsenz Gottes ist neu.

Sie unterscheidet sich signifikant von jener, die kennzeichnend für die Gesellschaften der europäischen Vormoderne war und die heute noch für

3 Richard Dawkins, *The God Delusion*, Boston / New York 2006; Christopher Hitchens, *Der Herr ist kein Hirte. Wie Religion die Welt vergiftet*. Aus dem Amerikan. von A. Emmert, München 2007; Michel Onfray, *Wir brauchen keinen Gott. Warum man jetzt Atheist sein muß*. Aus dem Franz. v. Berthold Galli, München 2006. Eine deutsche Adaption mit eher hausbacken-traditionellen Argumenten bietet Burkhard Müller, *Das Konzept Gott – warum wir es nicht brauchen*, Merkur 61 (2007) 93–107. – Für exemplarische theologische Repliken aus einem noch viel breiteren Angebot vgl. Klaus Müller, *Nachdenken über Religion im Kreuzfeuer von Wissenschaft, politischem Interesse und theologischem Selbstverständnis*, in: Peter Hünermann und Joachim Schmiedl (Hg.), *Der Weg Europas und die öffentliche Aufgabe der Theologien*, (Theologie Ost-West 8), Münster 2007, 245–256; Magnus Striet (Hg.), *Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?* Freiburg 2008; Matthias Wörther, *Kein Gott nirgends? Neuer Atheismus und alter Glaube*, Würzburg 2008 sowie Gregor Maria Hoff, *Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation*, Regensburg 2009.

4 So Dawkins in einem Spiegel-Gespräch vom 10.9.2007: »Besonders empört mich die Indoktrinierung der Kinder. Ich halte Religion für eine Form mentalen Kindesmissbrauchs. Es ist ungeheuerlich, dass unsere Gesellschaft schon Babys Etiketten anheftet: Du bist ein katholisches, du ein protestantisches Kind. Wir würden nicht im Traum daran denken, von einem marxistischen oder einem konservativen Kind zu sprechen!«

religiös beherrschte Gesellschaften im islamischen Raum bestimmend ist oder die auch für den Vatikanstaat gilt. Dort war und ist es unumgänglich, Gott ebenso öffentlich wie existentiell anzuerkennen; das ist ein Lebenselixier für diese Gesellschaften, weil es ihre Ordnung garantiert. Säkularität bestreitet diese Ordnung, weil sie die personale Identifizierung mit der öffentlichen Ordnung aufweicht oder sogar auflöst. Sie muss entschieden aus der Gesellschaft herausgehalten werden. Eine säkulare Identität kann aus dieser Sicht keine harten existentiellen Werte, sondern nur laue vorläufige Mehrheitspositionen erzeugen; sie relativiert sich fortlaufend. Deshalb ist die moderne Säkularität nach dieser Überzeugung eine fragile Größe, die ebenso bekämpft werden muss, wie sie auf die Dauer an sich selbst scheitern wird.

Die heutige dritte Form von Säkularität ist auch anders als jene zweite Form von Säkularität, die zu einer ausdifferenzierten Gesellschaft gehört; dort ist die Bestreitung einer allgemeinen öffentlichen Relevanz Gottes selbstverständlich. Mit Gott ist kein Staat zu machen, weil das nach aller historischen Erfahrung zum Absolutismus führt oder sogar in religiösen Bürgerkriegen endet. Diese zweite Form von Säkularität war prägend in der industriellen Hochphase der Moderne der europäisch-nordamerikanischen Zivilisation. Sie äußert sich nicht zuletzt in der strikten Trennung von Kirchen und Staat, einer weit verbreiteten Nicht-Praxis religiöser Formen und einer Sicht auf Religion als private Angelegenheit. Die gesellschaftlichen Gegnerschaften des europäischen 19. Jahrhunderts waren von einer Mixtur dieser zwei Formen von Säkularität geprägt. Gott stand hier immer nur auf der einen, der religiösen Seite, der anderen Seite stand er nicht zur Verfügung oder wurde ihr abgesprochen.

Die politischen Gegensätze zwischen dem Gott einer islamistischen Opferbereitschaft, die für das eigene *sacrifice* mit größter Selbstverständlichkeit andere zu Opfern im Sinne von *victimes* macht, und dem Gott einer erneuerten Imperialität der USA während der Ära des Präsidenten Bush, die sich für die *victimes* der anderen politisch stark macht und dafür eine allgemeine Bereitschaft zu *sacrifice* bei den eigenen Leuten und Verbündeten einfordert, waren der deutliche Hinweis, dass die alten Gegnerschaften aus den ersten beiden Formen von Säkularität nicht mehr funktionieren.⁵ Gott stand plötzlich auf beiden Seiten, und keine konnte ihn überzeugend der anderen absprechen. Die Gegnerschaften der beiden ersten Formen von Säkularität transformieren sich in ein Dilemma der Gottesverwendung hinein, in dem sich die selbstverständliche öffentliche Präsenz Gottes jenseits aller Bezweiflung als die eigentliche Konstante erweist.

5 Josef Braml, *Amerika, Gott und die Welt*. George W. Bushs Außenpolitik auf christlich-rechter Basis, Berlin 2005; Hajo Funke, *Gott Macht Amerika*. Ideologie, Religion und Politik der US-amerikanischen Rechten, Berlin 2005. Albrecht Metzger, *Der Himmel ist für Gott, der Staat für uns*. Islamismus zwischen Gewalt und Demokratie, Göttingen 2000; Hartmut Krauss, *Islam, Islamismus, muslimische Gegengesellschaft*. Eine kritische Bestandsaufnahme, Osnabrück 2008.

Die zweite Form von Säkularität löst sich entsprechend in der Gegenwart auch rasant auf und macht immer mehr einer dritten Form von Säkularität Platz. In ihr wird die religiöse Entscheidung vor Gott als eine gesellschaftlich, kulturell und intellektuell ernsthafte und ernst zu nehmende Option angesehen, die ebenso wenig leicht zu treffen ist, wie sie auch ganz und gar nicht unproblematisch auftritt.⁶

Die gesellschaftlichen und politischen Gegnerschaften in der dritten Säkularität sind erst schemenhaft zu greifen. Womöglich werden sie von einer doppelten Frontstellung nach innen und nach außen geprägt sein. Nach innen wird man dann mit den Fundamentalismen und Traditionalismen zu kämpfen haben, die das Machtpotential Gottes für sich allein reklamieren und es gegen innerreligiöse Gegner wenden. Und nach außen wird dann mit denen zu ringen sein, die wegen des Gewaltpotentials der gesellschaftlichen Berufung auf Gott das Machtpotential akquirieren, das in einer Gegen-Gott-Öffentlichkeit schlummert.

Die dritte Form von Säkularität ist eine signifikante Veränderung, die noch vor etwa dreißig Jahren nicht zu erwarten war. Sie ist wahrscheinlich mit der Globalisierung verbunden, die eben auch die globalisierungsfähige Form von Religion, die »public religion«, mit sich gebracht hat.⁷ Aber die öffentliche Position Gottes als Ausdruck einer *public religion* bedeutet eben auch, dass der neue Atheismus gerade in einer Zeit Aufmerksamkeit erregt, die sich öffentlich auf breiter Front neu auf Religion einstellt. Eine *public religion* erzeugt unausweichlich eine »*public a-religion*«. Die unbestreitbaren Bucherfolge aus dem Feld des neuen atheistischen Denkens sind ein Zeichen dafür.

Deshalb ist es theologisch sinnvoll, den neuen Atheismus jenseits der Frage nach der argumentativen Qualität seiner Thesen unter die Kategorie »einer der ernstesten Gegebenheiten dieser Zeit (gravissima huius temporis res)« zu stellen. Diese Kategorie hat die Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils erfunden und für den älteren Atheismus verwendet (GS 19). Damit rückte die Kirche damals von einer pauschalen Verurteilung ab und stellte sich differenziert den Ursachen sowie der eigenen Schuld am Atheismus. Wenn man diese Kategorie »ernste Gegebenheit dieser Zeit« auf den neuen Atheismus anwendet, so bedeutet das zugleich auch, dass er kein »Zeichen der Zeit« ist. Diese Kategorie ist in *Gaudium et spes* für Ereignisse und Entwicklungen in der jeweiligen Gegenwart reserviert, in denen Menschen um die gesellschaftliche Anerkennung ihrer Würde ringen müssen.

Im neuen Atheismus ringt niemand um die eigene Würde oder um das Menschenrecht auf Religionsfreiheit; er ist vielmehr beredter Ausdruck davon. Das entschiedene Ringen um Respekt vor Menschenwürde und Menschenrechte ließe sich hingegen von den alten »großen Atheismen« sagen, deren Nicht-Mehr-Existenz Johann Baptist Metz bei seinem akademischen Abschied so sehr als Hinweis auf eine all-

6 Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, MA / London 2007.

7 José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994.

gemeine Gotteskrise beklagt hatte.⁸ Die neuen Atheisten ringen dagegen für das Tradieren des Status Quo einer modernen, vom öffentlichen Gott gereinigten Säkularität, also den zweiten Sinn von Säkularität bei Taylor. Dieser neue Atheismus will nicht – wie es der alte tat – eine vorherrschende religiöse Selbstverständlichkeit Gottes brechen. Er stemmt sich vielmehr gegen das Verlassen einer modernen Utopie, in der beständige gesellschaftliche und wissenschaftliche Fortschritte Gott sowie alle anderen, nur irrational zu erfassenden religiösen Mächte obsolet machen. Aber die neuen Atheisten treten in einer nachmodernen Situation auf, die sie ja gerade um die öffentliche Wiederkehr Gottes als einer hoch problematischen Macht fürchten lässt. Es ist ihre Tragik, dass sie nur mit Argumenten aus der zweiten Säkularität zu arbeiten verstehen und dass sie die Gründe für die Wiederkehr eines öffentlichen Gottes sprachlos machen. Diese Gründe liegen in den rapide angestiegenen Erfahrungen von Ohnmacht, die sich öffentlich und personal in Sinnverlust und Bedeutungssehnst nach niederschlagen. Die Angst vor Gott, gegen die die »Atheist Bus Campaign« wirbt und vor der Dawkins, Onfray und Hitchens so scharf warnen, ist die Angst vor der Unbehaustheit, die von einer utopie-entleerten sozialen Welt ausgeht. In gewisser Weise ist der neue Atheismus die antireligiöse Nostalgie einer untergehenden Welt, das *fin-de-siècle* der modernen Ordnung der Dinge.

Von daher ist diese Form von Atheismus durchaus Ausdruck einer Krise, die mit dem Gottesnamen verbunden ist, aber sie ist keine Gotteskrise. Es ist eine gesellschaftliche Krise, die sich am Anfang dieses Jahrhunderts anders zeigt, als es noch Anfang der 1990er Jahre zu vermuten war. Für diese Krise ist die öffentliche Verwendung des Gottesnamen einschlägig.

Macht jenseits des Existenzproblems

Gott wird öffentlich verwendet, um auf politische, wirtschaftliche, kulturelle, existentielle Umbrüche und auf krisenhafte Entwicklungen sowohl im gesellschaftlichen wie auch im persönlichen Bereich zu reagieren. Bei dieser Verwendung wird Macht angesammelt oder mindestens zu akkumulieren versucht, um die Differenzen zu bewältigen, denen man durch die Zeiten ausgesetzt ist. Zugleich ist diese öffentliche Verwendung nicht nur nicht unproblematisch, sie kann durchaus ein Grund zur Sorge sein.⁹ Das gilt nicht zuletzt für die, die eine personale Option für

8 Johann B. Metz, Gotteskrise. Versuch zur »geistigen Situation der Zeit«, in: Diagnosen zur Zeit, Düsseldorf 1994, 76–92; vgl. dazu auch Tiemo Rainer Peters, Gotteskrise. Zu einer Negativen Theologie der Untröstlichkeit bei Johann Baptist Metz, in: Werner Schüßler (Hg.), Wie läßt sich über Gott sprechen?, Darmstadt 2008, 203–216.

9 Hans-Joachim Höhn, Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur, Würzburg 2008 nennt diesen Zusammenhang »Gott« als AdVerb [...] Wer von Gott »handelt«, gerät mit dem eigenen Tun in »andere Umstände«. Es sind Umstände der vermissten Identität, der verlorenen Gewissheit und zerbrochenen Sicherheiten, in denen dieses Handeln sein *sujet* erhält. Es sind Lebensumstände, von denen zugleich Zumutungen menschlicher Selbstbestimmung und Selbstbehauptung »vor Gott« ausgehen« (66/67). Richtig dabei gesehen ist die praktische Seite der Rede von Gott; wer von Gott redet,

Gott getroffen haben, an ihn also glauben. Sie werden öffentlich für einen hoch problematischen Gottesgebrauch habhaft gemacht, an dem sie personal keinen Anteil haben. Sie müssen um die Überzeugungskraft sowie Anerkennung ihrer je eigenen religiösen Option gesellschaftlich entsprechend ringen, gerade weil Gott öffentlich präsent ist. Das schließt die Notwendigkeit ein, eine ebenso qualifizierte wie differenzierte Bestimmung des Ortes des Gottes vorzunehmen, dessen gesellschaftliche Präsenz öffentlich nicht zu übersehen ist.

Es schafft daher keine einfache Sicherheit, an Gott zu glauben; es ist vielmehr eine komplizierte persönliche wie öffentliche Angelegenheit geworden. Die bloße Existenzbehauptung Gottes, aber auch seine schiere Existenzbestreitung genügen dafür nicht – weder kulturell und politisch, noch persönlich und im Bewusstsein der eigenen Freiheit. Man kann diesen prekären Umstand mit dem Slogan der ›Atheist Bus Campaign‹ beschreiben: Selbst wenn es so ist, wie dort gemutmaßt wird, dass Gott nicht existiert, so ist das völlig unerheblich für den öffentlichen Gebrauch Gottes. Mag seine Existenz zweifelhaft erscheinen, für die Macht Gottes gilt das nicht. Selbst wenn Gott nicht existierte, seine Macht tut es.

Daran zeigt sich etwas theologisch sehr Bedeutsames: Gott ist ein Wesen, das über die Frage der Existenz schlicht und einfach erhaben ist und

handelt unvermeidlich bereits in diesem Benennen mit seinem Leben. Von daher gibt es immer Begleitumstände der Gottesrede; sie steht nicht für sich. Die Ordnung der Dinge gerät in ›andere Umstände‹, wenn Gott zum Thema wird; er ist eine Zumutung im doppelten Sinn des Wortes. Zugleich hat Höhns Markierung von Gott als ›Umstandswort‹ das Problem, damit Gott jeweils von einer Größe abzuleiten, deren Umstände seine Zuordnung bestimmt. Der Akteur des jeweiligen Verbs der Lebensumstände ist ein anderer, und das kann höchst ambivalent sein. Das ist ja gerade bei den Utopien jener Aktionen der Fall, die sich der Macht bemächtigen wollen, die mit Gott auftritt. Eine solche AdVerbalisierung Gottes beschreibt die ›dark side‹ der Gottespraxis; die utopische Versuchung von Gottes AdVerbialität ist bei Höhn nicht im Blick, wenn er sie schon direkt mit den Umständen identifiziert, »in denen sich ›herausstellt‹, was es letztlich mit diesem Dasein des Menschen auf sich hat« (ebd.). Deshalb bleibe ich anders als Höhn dabei, dass der Gottesname ein Verb ist. Er bildet inmitten menschlicher Lebenspraxis einen heterotopen, also anti-utopischen Ort aus, an dem die selbstverständliche Ordnung der Dinge durchkreuzt wird. Diese Verbialität Gottes kann der ›adVerbialen‹ Praxis seiner Macht in die Quere kommen; gegen sie kann man sich immer auf Gott berufen. Das Verb, das er bedeutet, umsteht gleichsam die menschlichen Aktionen, die auf diese Macht zugreifen wollen. An den Kontaktstellen – wie Ungerechtigkeit, Tod, Leid, Armut, Überwältigung durch die Größe des Kosmos und die Banalität menschlicher Selbstherrlichkeit etc. – findet eine Relativierung von ihnen statt, und Heterotopien entstehen. Diese legen frei, dass es auf utopischen Machtgebrauch im Dasein des Menschen letztlich nicht ankommt. Die Andersorte dieser Begegnungen klären vielmehr darüber auf, dass es auf die Ohnmacht des Lebens ankommt, der Menschen nicht ausweichen können. Von Orten, an denen die Bedeutung menschlicher Ohnmacht offenbar wird, kann man den adverbialen Gehalt annehmen, den Höhn im Blick hat. Sie haben die anderen Umstände, die die Utopien menschlicher Praxis befremden.

das jenseits einer möglichen oder unmöglichen Existenz eine Macht verkörpert, der sich Menschen nicht entziehen können.¹⁰

Die Initiatoren der Atheist Bus Campaign reagierten denn auch nicht auf die Existenz Gottes. Sie reagierten auf die Macht, die er öffentlich darstellt. Diese von der bloßen Existenzfrage unabhängige Macht Gottes hat sich spätestens mit dem 11. September 2001 in eine globale Öffentlichkeit eingebrannt. Niemand konnte sich seither diesem Datum entziehen, weil alle von der Macht ergriffen sind, die mit ihm aufgetreten ist. Es handelt sich dabei um weit mehr als die terroristische Gewalt der Attentäter. Es handelt sich um eine Macht, die aus dem öffentlichen Gebrauch des Gottesnamens entspringt. Diese Macht entzieht sich jedoch der Beherrschung durch Menschen, auch wenn sie davon Gebrauch machen können. Das ist einer der Gründe, warum eine verbesserte Sicherheitstechnik an öffentlichen Plätzen wie Flughäfen, U-Bahnen oder Pendlerbahnhöfen auch keine gesellschaftliche Beruhigung mit sich bringt. Im Gegenteil, je umfassender die Absicherung wird, desto weniger kann man ihr trauen. Allen Reglementierungen und Disziplinierungen des öffentlichen Raumes und privaten Bereichs zum Trotz kann keine Sicherheitstechnik den eigentlichen Glutkern der Bedrohung aufspüren, den Gebrauch Gottes im Zugriff auf seine Macht. Seiner öffentlichen Präsenz sind Menschen bereit, sich zu opfern. Das geht bis hinauf zu Attentätern, die andere für die Herrlichkeit ihres Gottes opfern und die dabei selbst der Macht, die sie öffentlich heraufbeschwören, zum Opfer fallen. Der Gebrauch der Macht Gottes, der sich in der Position wähnt, über diese Macht zu verfügen, hinterlässt am Ende nur Opfer; alle haben verloren, keiner kann damit letztlich siegen.¹¹

Die Mittel und Wege, die für den Machtgebrauch Gottes gesucht werden und womöglich irgendwann gefunden werden, sind dagegen zweitrangig. Keine der Abwehrmaßnahmen gegen potentielle Attentäter entdeckt jenen Gott, dessen Macht auch noch beim vereitelten Attentat wächst. Man kann deshalb durchaus nicht sagen,

10 Ein Beispiel für diesen Zusammenhang ist der berühmte ontologische Gottesbeweis bei *Anselm von Canterbury*, Proslogion. Lateinisch-deutsch, übers., Anm. und Nachw. von Robert Theis, Stuttgart 2005. Sein Begriff von Gott als das, über das hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, steht in einem Gebet. Er beweist nicht die Existenz Gottes, sondern setzt sie für diesen Begriff voraus. Der Existenz Gottes geht die Macht voraus, die mit dem Komparativ in diesem Gottesbeweis ausgelotet wird. Man muss schon eine Größe angeben, die tatsächliche eine Größe ist, um den zu begreifen, über den hinaus Größeres nicht gedacht werden kann. Deshalb handelt es sich hier nicht um einen Sprung von der Idee in die Realität, sondern um eine Relativität der Größe Gottes zu den Größen, zu denen er größer ist. Die Existenz Gottes basiert hier auf Machtrelationen.

11 Die Konstantin zugeschriebene Überzeugung »in diesem Zeichen wirst du siegen« ist ein Fanal für den imperialen Gebrauch des Gottesnamens. Es geht stets mit dem Untergang einer theologischen Option einher. Im Fall der Konstantinischen Wende war es die Überzeugung, dass sich der eigentliche Ort Gottes im Martyrium befindet. Aus der Märtyrerkirche wird für Jahrhunderte die Staatskirche. Ihre Zeit ist vorbei, aber ihre religionsgemeinschaftliche Siegessehnsucht hat überdauert.

dass, weil es Gott womöglich nicht gibt, sich die Sache mit ihm irgendwann von selbst erledigen wird. Vielmehr ist gerade die Bestreitung von Gottes Existenz ein Kristallisationskern, um die Bedeutung seiner Macht gewaltsam zu demonstrieren. Der neue Atheismus und die öffentliche Aufmerksamkeit, die seine Aktionen erregen, bringen diese Macht eigentlich damit nur selbst zur Aufführung. In gewisser Weise offenbart dieser Atheismus das Erschrecken darüber, dass Gottes Macht immer noch nicht tot ist, obwohl wir ihn eigentlich doch getötet haben, um Nietzsches hellsichtigen Aphorismus zu bemühen.

Bei Gott handelt es sich um eine öffentliche Macht, nicht um eine offensichtliche Existenz. Wer sich mit Gott befasst, handelt sich daher eine Machtfrage ein, aber nicht notwendigerweise eine Existenzfrage. Existenz und Macht stehen im Fall von Gott nicht auf derselben Stufe. Gott ist eine Macht, die jenseits der Existenz steht, oder genauer: Er ist eine Macht, die sich jenseits einer persönlichen oder öffentlichen Entscheidung über seine Existenz einstellt. Gott ist als Macht da, und dieses Dasein kann nicht einfach mit der Existenz abgehandelt werden.¹² Wer sich als Theologe in den Streit um die Existenz Gottes locken lässt, hat zur Verarbeitung der Machtfrage des Wesens Gott noch nichts von Bedeutung beigetragen.

Um nicht missverstanden zu werden: Die Verteidigung der göttlichen Existenz ist durchaus sinnvoll, sie ist sogar sehr sinnvoll. Sie nötigt zu wichtigen Unterscheidungen in der Theologie wie die von natürlicher Erkennbarkeit und übernatürlicher Offenbarung Gottes im Sinne einer Selbstmitteilung, die die vernünftig-kritische Auseinandersetzung um diese Selbstmitteilung geradezu erzwingt. Und sie nötigt zu einer Hinwendung zu den Subjekten, die sich mit der Existenzfrage Gottes um ihrer selbst willen befassen und die sich einer bedrängenden Offenheit in dieser Frage stellen. Die Hörerin und der Hörer des Wortes können deshalb mit Fug und Recht

12 Die Verortung von Existenz im Dasein und damit die Umstellung des Seinsthemas auf die Existenzherausforderung sind Kennzeichen der Existenzphilosophie von Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁵1979: »Das ›Wesen‹ des Daseins liegt in seiner Existenz« (42). Dieser Gedanke hat die Theologie – vor allem die katholische Theologie – im 20. Jahrhundert nachhaltig geprägt und ihre anthropologische Wende mit ermöglicht. Zugleich aber ist die Heideggersche Philosophie notorisch machtvorgessen. Sie ist nicht in der Lage, die Versuchungsqualität von Macht zu erfassen – sie löst diese in die ›Eigentlichkeit‹ des Daseins auf – und die Differenz von Macht und Ohnmacht zu beachten – sie kann nur von den Tätern her, aber nicht von den Opfern her denken. Dafür sind die berühmte Rektoratsrede Heideggers vom April 1933 sowie nach dem Krieg der Vergleich der Agrarindustrie mit den nationalsozialistischen Vernichtungslagern sprechend. Vgl. die Rektoratsrede ›Die Universität im Neuen Reich‹ bei Victor Farias, Heidegger und der Nationalsozialismus, Frankfurt 1989, 197ff sowie Martin Heidegger, Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Rede, hg. v. Hermann Heidegger, Frankfurt ²1990. Für den Vergleich vgl. Martin Heidegger, Bremer und Freiburger Vorträge, Frankfurt 1994: »Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie, im Wesen das Selbe wie die Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern, das Selbe wie die Blockade und Aushungerung von Ländern, das Selbe wie die Fabrikation von Wasserstoffbomben« (27). Hier zeigt sich, dass Dasein und Existenz eine Macht vergessene binäre Codierung darstellt, die für die Grundlagenfragen des Gottesthemas nicht ausreicht.

von der Theologie erwarten, dass sie in der Existenzfrage Gottes nicht allein gelassen werden und dass für ihre positive Beantwortung Vernunft und Glaube in einer überzeugenden Weise bemüht werden.

Aber darin erschöpft sich die Gottesthematik nicht; das gilt sowohl für die personal-existentielle wie die öffentlich-gesellschaftliche Ebene. Der Sinn der Existenzfrage reicht nicht an die öffentliche Bedeutung heran, die mit der Macht auftritt, die zum Wesen Gott gehört und der Menschen weder personal noch gesellschaftlich ausweichen können. Das Machtproblem Gott erweist sich elementarer als die Existenzanfrage in Sachen Gott.

Die schwere Moderne und die Existenzfrage Gottes

Die Frage nach der Existenz Gottes und der erregte Streit um diese Frage gehören zu einer gesellschaftlich-kulturellen Epoche, deren Ordnung der Dinge nicht mehr so recht greift. Sie sind Ausdruck der schweren Moderne, die sich in eine liquide Modernität aufgelöst hat, wie Zygmunt Bauman die krisenhafte Veränderung der letzten Jahrzehnte genannt hat.¹³ Die schwere Moderne war von sozialen Orten geprägt, in denen Sicherheiten herrschten und die von einer klaren Trennung von drinnen und draußen markiert sind.

Das Paradebeispiel Baumans dafür ist die Autofabrik von Henry Ford in Detroit. Entscheidend war, hineinzukommen. Wer das schaffte, hatte einen Lebensarbeitsplatz, auf den man auch wirklich bauen konnte. Das galt bei Unternehmen dieses Zuschnitts weltweit. Wer bei Renault arbeitete, konnte darauf setzen, dass auch die eigenen Söhne dort als Lehrlinge anfangen durften. Großunternehmen anderer Branchen wie Krupp, Siemens, Bayer etc. adaptierten das System erfolgreich. Wer in die Fabrik hineinkam, musste entsprechende Zumutungen akzeptieren, die dort nun einmal herrschten; so streikte man die eigene Firma nicht kaputt. Aber das wurde durch die Sicherheit und Strukturierung der Existenz wettgemacht, die diese Fabrik anbot.

Auch die Kirchen waren eine Art von religiösen Fordistischen Fabriken, speziell die katholische Kirche, die sich seit dem Barock die ganze weitere Moderne hinunter als *societas perfecta* verstand. Sie stellte ihre öffentliche Sichtbarkeit besonders in Gestalt der Hierarchie, speziell bis hinauf zum Papst, in den Vordergrund. Die *societas-perfecta*-Kirche war ebenso sichtbar wie die großen Fabriken der schweren Moderne. Wie diese hatte auch sie alles, was sie zu ihrer Existenz benötigte und ihr Funktionieren sicherte, aus sich selbst heraus zur Verfügung. Was sie von außen benötigte – wie die Söhne und Töchter der Eliten oder die Kinder der ihr ergebenen sog. kleinen Leute –, wurde nach Maßgabe der eigenen Ordnung der Dinge aufbereitet. Katholische Schulen, kleines Seminar, Priesterseminar, Klöster waren herausragende Orte dafür. Man musste dazugehören, um dazu zu gehören. Die anderen – Protestanten,

¹³ Zygmunt Bauman, *Flüchtige Moderne*. Aus dem Engl. v. R. Kreissl, Frankfurt 2003.

Juden, Freidenker, Andersreligiöse, Menschen mit als unmoralisch angesehenem Lebenswandel wie Alleinerziehende und Homosexuelle – waren draußen. Sie durften an den Segnungen der fordistischen Ordnung der religiösen Dinge nicht teilhaben.

Diese sichtbare Verortung gab der Kirche eine hohe Stabilität; sie hatte Gravitation auf die, die sich der Ordnung der Dinge dieser Sozialform unterwarfen. Die anderen waren draußen. Wer dagegen drinnen war, für den wurde deshalb auch in der Hinsicht jeder Lebensäußerung und Existenzfrage eine klare Orientierung angeboten. Niemand musste das katholische Milieu verlassen – schon gar nicht durch Heirat –, um ein ebenso voll beschäftigtes wie gelingendes religiöses und soziales Leben zu führen. An solchen fordistischen Orten waren Raum und Zeit klar beherrschbar, Unwägbarkeiten wurden auf ein leicht überschaubares Mindestmaß reduziert.¹⁴ Vor allem die nach dem gemeinsamen und einheitlichen Glauben organisierten Gottesdienstgemeinschaften und zahlreichen Verbände für die kleinen Gelegenheiten und großen Herausforderungen des Lebens hatten eine strukturierende Kraft für die gesamte Existenz.

Im Bereich des Protestantismus sind die Dinge zunächst einmal wegen der ebenso engen wie unterschiedlichen Verbindung von Kirche und Landesherrschaft anders gelagert, die eine Spannbreite von Staatskirchentum bis Pietismus haben. Gleichwohl schuf die im Barock aufkommende Differenz von *potestas ecclesiastica interna* und *externa* Raum für ähnliche Strukturen der Selbstbegründung. Das *ius in sacra* wie auch das *ius circa sacra* ermöglichten dem Kirchenregiment eine Sichtbarkeit, die nicht hinter derjenigen der katholischen Hierarchie zurücksteht und nach Napoleon in der preußischen Kirche auch den König als *summepiscopus* kannte. Fordistische Aspekte lassen sich in der Sozialform des Kulturprotestantismus erkennen, der gegen die Massenbewegungen von Sozialdemokratie und gegenüber dem katholischen Milieu auf die Prägung der Leitkultur durch eine protestantisch formierte Freiheit bestand. Das führt zu der inneren Verbindung von Protestantismus und bürgerlicher Gesellschaftsordnung, die ihren typischen Aktionsraum in der Einheit der Nation fand, die als der verbindliche Maßstab der gesellschaftlichen Präsenz auftrat.

Die Fordistischen Fabriken sind an ihr Ende gekommen, nicht nur in Detroit; ohne hohe Subventionen brechen sie zusammen. Und doch kann

14 Vgl. ebd. 136–147. Vor allem die Differenz von drinnen und draußen ist für die fordistische Stabilität wichtig: »Man brauchte eine Zeit, die sich in gleich große Stücke unterteilen ließ, die man in gleichförmige und gleichbleibende Abfolgen unterteilen konnte. Man »besaß« den Raum erst dann wirklich, wenn er unter Kontrolle war – und Kontrolle hieß zuallererst »Zähmung der Zeit«, Neutralisierung ihrer inneren Dynamik: mit einem Wort, Einheitlichkeit und Koordination der Zeitrhythmen. Zwar war es aufregend und wunderbar, wenn es gelang, die Quellen des Nils vor allen anderen Konkurrenten zu erreichen, aber ein Zug, der vor der fahrplanmäßigen Zeit abfuhr, ein Fließband, das die benötigten Teile zu früh anlieferte – das waren die schlimmsten Alpträume der schweren Moderne. Die routinisierte Zeit verband sich mit hohen Ziegelmauern, gekrönt mit Stacheldraht oder Glassplittern, unterbrochen von streng bewachten Eingängen zum Schutz gegen Eindringlinge. Auch diejenigen, die im Inneren waren, konnten nicht nach Belieben nach draußen« (138).

sich, wer heute bei einem internationalen Großkonzern arbeitet, auf keine Lebensarbeitsstellung mehr verlassen. Je größer ein Unternehmen, desto schneller und radikaler kann und muss es Produktionsstätten verlagern. Die Unsicherheit nimmt zu, je fordistischer eine Ökonomie unter den liquiden Bedingungen von Globalisierung zu funktionieren versucht. Nach dem Scheitern der großen politischen Utopien im letzten Jahrhundert scheitern im Kontext der Finanzkrise nun auch die ökonomischen Utopien.

Vergleichbares gilt für eine Heilsökonomie, die von einer Kirche als *societas perfecta* angeboten wird. Diese Ökonomie hat den fordistischen Zuschnitt verlassen, mit dem sie den immer pluraler werdenden religiösen Raum in der Neuzeit zu bewältigen versuchte. War das Verhältnis zu anderen Religionsgemeinschaften einst von einer klaren Trennung zwischen innen und außen bestimmt, in der das Heil im Innen der Kirche geortet wurde und im Außen ihrer selbst ausgeschlossen war, so fördert heute eine kirchliche Bestreitung von Heil in anderen Religionsgemeinschaften eher die Bereitschaft bei den Mitgliedern der Kirche, sich mit der potentiellen Existenz von Heil in anderen Religionen ernsthaft auseinanderzusetzen. Im Zuge der weltweit gewachsenen Religionsfreundlichkeit und Aufmerksamkeit auf andere religiöse Wege kann man die Bereitschaft beobachten, mit großer Selbstverständlichkeit die eigene religiöse Tradition mit religiösen Überzeugungen von anderen Glaubensgemeinschaften anzureichern und aufzubereiten. Das gilt vor allem für den existentiell als diffus wahrgenommenen Raum jenseits des eigenen Todes. Die kirchlich lange hoch gehaltene Utopie, dass Menschen sich allein und entschieden an den Heilsweg der eigenen Religionsgemeinschaft halten müssen, um Heil zu erlangen, hat sich aufgelöst. Sie überzeugt nicht mehr.

Die fordistische Kraft des Kulturprotestantismus wird mit der Zerrüttung durch den Ersten Weltkrieg, die dialektische Theologie und wahrscheinlich auch die ökumenische Bewegung aufgelöst. Mit dem letzten Konzil hat dann auch die katholische Kirche auf breiter Front begonnen, den fordistischen Zuschnitt ihrer gesellschaftlichen Präsenz zu verlassen, worauf ich mich im Folgenden beschränke.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat den allgemeinen Heilsanspruch im christlichen Glauben nicht aufgegeben, aber ihn an den universalen Heilswillen Gottes gekoppelt. Es schließt die anderen nicht nur nicht aus, sondern schließt von den religiösen und zivilen Wahrheiten der Menschheit auf diesen Heilswillen. Das ist kein Inklusivismus, der die anderen in die Grammatik der eigenen Positionen eingliedert, sondern die Notwendigkeit, von dem her, was wahr und human in der Menschheit ist, Gottes Heil zu entdecken. Es ist ein elementarer Wechsel in der Grammatik der eigenen Überzeugungen.¹⁵ Der eigene Gott wird öffentlich mit

15 In der Debatte um die pluralistische Religionstheologie von John Hick und anderen spielt der Vorwurf an die Konzilselerklärung *Nostra aetate*, inklusivistisch zu

allen anderen Menschen geteilt, und zwar auf der Basis dessen, was für diese Menschen spricht. Er wird nicht abgeteilt von den anderen, weil es immer und überall Mächte und Gewalten gibt, die gegen die Menschen sprechen.

Das Konzil stellte damit die eigene Religionsgemeinschaft in den Rahmen einer Pastoralgemeinschaft mit der heutigen Menschheit. Damit ist ihr öffentlicher Ort jedoch gleichsam liquide geworden, weil diese Menschheit eine dynamische Größe ist und keine in sich ruhende Entität. Das schafft unvermeidlich Unsicherheiten. Die Pastoralgemeinschaft kann sich – ganz anders als die frühere Religionsgemeinschaft – nicht mehr von sich her betrachten, sondern ist genötigt, sich selbst und den Gott, in dessen Dienst sie steht, von den Menschen her zu begreifen, mit denen sie es hier und heute zu tun hat. Der Ortswechsel von einer europazentrierten, auf ihren eigenen Vorteil fokussierten Kirche zu einer Weltkirche, deren Botschaft von den Herausforderungen heutiger Menschen konzentriert wird, verändert auch den Ort Gottes.

Die Verflüssigung der Gotteslehre durch das Zweite Vatikanische Konzil

Stehen für eine fordistisch positionierte Kirche Kirchenrechte im Vordergrund, so sind es die Menschenrechte für eine Kirche, welche die fordistische Fabrik verlassen hat. Die, die draußen sind, sind nicht einfach aus dem Gottesverhältnis draußen. Vielmehr sind ihre Sorgen und Kämpfe um einen basalen Respekt vor ihrer Würde Ausdruck dessen, wofür die Botschaft steht, für die die Kirche und ihre Mitglieder einstehen müssen. Der Ort, um Gott zu begegnen, ereignet sich bei den Menschen, die um ihre Würde ringen und deren Würde in Vergangenheit oder Gegenwart mit Füßen getreten wurde. Menschenrechte gehören hier zum Offenbarungsbestand Gottes: »Doch jede Art von sowohl gesellschaftlicher als auch kultureller Diskriminierung in den grundlegenden Rechten der Person, sei es wegen des Geschlechts, der Rasse, der Farbe, der gesellschaftlichen Stellung, der Sprache oder der Religion, ist zu überwinden und zu beseitigen, da sie ja dem Ratschluss Gottes widerspricht. Es ist nämlich wahrlich zu beklagen, dass jene grundlegenden Rechte der Person noch immer nicht überall unverletzlich gewahrt werden« (GS 29). Die Begründung der Menschenwürde in Gott führt hier nicht mehr zu einer Utopie, dass diese wegen Gott unantastbar ist, sondern zur Auseinandersetzung mit den politischen, gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Realitäten, in der sie angetastet wird. Gott

sein, eine große Rolle. Zu John Hick vgl. *Carolina Weening*, *Whose truth? Which rationality? John Hick's pluralist strategies for the management of conflicting truth claims among the world religions*, Frankfurt u.a. 2008; zu NA vgl. *Josef Sinkovits / Ulrich Winkler* (Hg.), *Weltkirche und Weltreligionen. Die Brisanz des Zweiten Vatikanischen Konzils 40 Jahre nach Nostra aetate*, Innsbruck 2009.

wird nicht mehr mit dem Nicht-Ort eines allgemeinen Respekts vor jedem Menschen identifiziert, sondern an den Orten identifizierbar, an dem dieser Respekt verweigert wird und Menschen unter Entwürdigung leiden. Gott wird von einer utopischen Macht zu einer heterotopen Autorität.

»Heterotopie« ist ein Begriff, mit dem Michel Foucault Orte bezeichnet, die es tatsächlich gibt, an denen jedoch Verschwiegenes und Verschämtes offenbar wird, dem man nicht mehr in Utopien ausweichen kann.¹⁶ Utopien gehören zur fordistischen modernen Welt, weil sie mit den Mitteln zu erreichen sind, die einer Person oder einer Gesellschaft von sich her im eigenen Binnenraum zur Verfügung stehen. Man muss sich nur entsprechend disziplinieren und alles ausschließen, was beim Fortschritt zu diesem Nicht-Ort stören würde; darin liegt ein großes Machtpotential. Es ist eine solche neuzeitliche religiöse Utopie, die Präsenz Gottes unter den Menschen von der eigenen Religionsgemeinschaft her zu entwickeln und diese Menschen vom Fortschreiten zu dieser Präsenz zu begreifen. Diese Utopie ist mit kirchlichen Disziplinierungen wie dem Antimodernismus und Ausschlüssen wie der Markierung der Juden als einem verworfenen Volk verbunden. Mit Hilfe dieser Utopie lässt sich gesellschaftliche Macht akkumulieren, selbst wenn sich das auf eine Gegengesellschaft beschränkt. Wenn Gottes Gegenwart jedoch zugleich bei denen liegt, die um die gesellschaftliche Anerkennung ihrer Würde ringen müssen, dann funktioniert diese Utopie nicht mehr. Man kann die nicht mehr ausschließen, die nicht zur eigenen Religionsgemeinschaft gehören, deren Würde jedoch gesellschaftlich missachtet wird. Und man kann diejenigen nicht mehr disziplinieren, die sich zu solchen Menschen solidarisch verhalten, auch wenn sie womöglich Gegner des eigenen Glaubens sind.

Das legt die verschämten Machtansprüche in der Gottesrede frei, die Gott allein vom eigenen religiösen Binnenraum her begreift. Gott wird dabei zu einer heterotopen Qualität der eigenen Religion, weil er sie nötigt, sich zu den Orten zu bekennen, an denen ihre Utopien scheitern. Dieser Vorgang lässt sich in der Bibel an Orten wie dem Exodus durch die Wüste, dem zerstörten Jerusalem, dem Exil, dem Kreuz auf Golgotha, der Kirche von Korinth, dem apokalyptischen Jerusalem beobachten. Sie haben eine antiutopische Kraft, und sie stellen Heterotopien dar. An ihnen verweigert sich die Macht Gottes dem Zugriff der Absichten, die aus den eigenen religiösen Utopien stammt.

Das letzte Konzil hat mit der beschriebenen Verbindung Gottes mit gedemütigten Menschen der Kirche zugemutet, den fordistischen Zuschnitt ihres gesellschaftlichen Ortes zu verlassen. Mit diesem Ortswechsel spielen sich mit einem Male die entscheidenden Dinge nicht mehr notwendigerweise innerhalb der Kirche ab. Sie geschehen draußen, und die Kirche kann es sich nicht leisten zu warten, bis das, was dort geschieht, in ihre Fabrikation religiöser Überzeugungen eingeflossen ist. Das schafft eine geradezu ungeheure Erweiterung dessen, was und wer die

16 Michel Foucault, *Die Heterotopien. Der utopische Körper. Zwei Radiovorträge*, zweisprachige Ausgabe, Frankfurt 2005, auch in: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. 4, Frankfurt 2005, 931–942.

Kirche angeht. Wegen der entschiedenen Menschenrechtsoption des Konzils gehören mit einem Mal Menschen zu dem, was Kirche ist, die dieser Kirche formell und existentiell gar nicht angehören. Sie kann ihnen aber nicht ausweichen, weil sie sich nach ihrer eigenen Entscheidung mit deren Freude und Hoffnung, Trauer und Angst solidarisiert. Die Armen und Bedrängten spielen dabei eine besondere Rolle (vgl. GS 1). Ihnen vor Ort zu begegnen, bedeutet eine heterotope Erfahrung.

Ein Beispiel für diesen markanten Wechsel war es, als sich mit Johannes Paul II. ein Papst entschieden für die Menschen im Irak einsetzte, die mit Krieg bedroht und überzogen wurden, obwohl diese Menschen weitgehend Muslime sind und niemals Christen werden.

Mit dieser ›Schleifung der Bastionen‹¹⁷ der Kirche verändert sich der Ort Gottes, mit dem die Kirche verbunden ist. Gott wird in einer veränderten Weise omnipräsent. War er zuvor überall und über allem da, weshalb sich die Kirche nach ihrer eigenen Agenda zu jedem und für alles äußern kann, ohne von allem und jedem selbst affiziert zu sein, so müssen nun die anderen aus Sicht der Kirche selbst nicht mehr von ihr ausgehen, um zu Gott zu kommen. Gott kommt zu ihnen, bevor die Kirche auf den Gott unter ihnen stößt. Vielmehr müssen die Gläubigen von einer Präsenz Gottes bei den anderen ausgehen, um bei sich selbst zu ihm zu kommen. Die Christen werden dem Gott, der mitten unter ihnen ist, durch die anderen gewahr, denen sie nicht ausweichen können und denen sie begegnen. Ihre Basis, von Gott zu sprechen, sind nicht mehr die eigenen Vorstellungen, Wünsche, Projektionen und Utopien, sondern die Orte, an denen er jetzt präsent ist.

Dadurch wird die Kirche von ihrem Selbstanspruch her zu einem Dialogpartner zwischen allen Religionen, der auf deren Werte und Wahrheiten als Erbe der Menschheit setzt. Die Unwahrheiten und Irrwege, die es in allen Religionen gibt – nicht zuletzt der eigenen –, werden dadurch nicht aufgelöst, aber sie stehen nicht im Vordergrund. Die Stärken der anderen sind wichtiger als das, worüber sie noch hinauswachsen müssen; und die eigenen Schwächen sind wichtiger als der Triumph der eigenen Stärken über die anderen. Durch diese Haltung trägt die Kirche zur Zivilisierung der Religionen bei, die der ganzen Menschheit zugute kommt; ihre Selbstzivilisierung ist dabei unverzichtbar. Daran ist sie von den Menschen zu messen, und daran wird sie auch vor Gott gemessen. In gewisser Weise sind die Gläubigen Gottes die Gläubiger der anderen. Sie trauen ihnen zu, dass sie von ihnen auf den Gott hin, der im Zentrum des christlichen Glaubens steht, etwas erfahren können, an dem sie selbst in Sachen Gott weiterkommen.

17 So nannte *Hans Urs von Balthasar* die nötige Veränderung vor dem Konzil: Schleifung der Bastionen. Von der Kirche in dieser Zeit. Mit einem Nachwort von Christoph Schönborn, Einsiedeln ⁵1989.

Damit wird Gott allerdings zu einer Zumutung, die sich aus den Kontexten ergibt, in dem die Orte seiner Begegnung stehen; es sind nicht zuletzt die Machtfragen der heutigen Menschheit. Die Gottesfragen heute und die Machtfragen der globalisierten Welt sind unausweichlich miteinander verbunden. Und noch einmal wird dieser Zusammenhang dadurch verkompliziert, dass eine markante Macht der globalisierten Welt die Verwendung des Gottesnamens selbst ist.

Das verändert die Frage nach der Existenz Gottes entscheidend. Diese Frage, die strikt jenseits der prekären Macht, die Gott öffentlich darstellt, gestellt wird, gehörte zu den Hauptthemen der Theologie in der Fordistischen Zeit der Kirchen. Gott hatte eine Existenz, die selbstverständlich zu bejahen ist und über die kein Zweifel besteht. Die eigentliche Problematik lag jedoch darin, dass damit zugleich als selbstverständlich festgelegt war, dass die Verwendung des Gottesnamens eine heilvolle und heilsame Praxis darstellt. Derselbe Zusammenhang, lediglich im Sinn einer umgekehrten Ordnung der Dinge, bestimmte die ebenfalls fordistisch geprägten intellektuellen Produktionsstätten antireligiöser Positionen, von denen die Atheist Bus Campaign ein später Nachfahre ist. In den antireligiösen Unternehmungen verfügte Gott über keine anzunehmende Existenz; die einzig heilvolle Praxis ist dann die Bestreitung seiner öffentlichen und persönlichen Bedeutung.

Beide Haltungen, selbstverständlich pro Gott oder contra Gott zu sein, suggerierten öffentliche Sicherheiten, die auf machthaltigen Utopien mit entsprechenden Fortschrittsszenarien basieren. Postfordistisch wird dagegen Gott zu einem liquiden Faktor der eigenen Positionen und der Einschätzung der anderen Positionen; er ist mit einer Ohnmacht verbunden, die zugleich das Potential von Seligpreisungen hat. Man kann nicht einfach auf Gott zugreifen, sondern muss sich vor Gott zum einen den eigenen verschwiegenen Machtabsichten und den verworfenen Selbstgerechtigkeiten stellen und zum anderen über die Machtgehalte in den Zugriffsweisen auf Gott heute aufklären. Es wird kompliziert, mit diesem Gott öffentlich zu handeln, weil vor ihm zu stehen eine Konfrontation mit dem bedeutet, worüber man selbst und/oder die eigene Religionsgemeinschaft hinauswachsen muss und wogegen die Anrufung Gottes benötigt wird. Das aber bestätigt die unverzichtbare Bedeutung, die ein öffentlicher Gott hier und heute hat.

Hans-Joachim Sander, Univ.-Prof. Dr. theol., ist Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Universität Salzburg.

Gott oder Mammon

Gemessen an hier einschlägigen Buchtiteln hat das Thema in der Theologie neuerdings ausgesprochen Konjunktur.¹ In der Gott-Mammon-Alternative scheinen Theologie und Kirche einen Weg gefunden zu haben, ein Hauptproblem unserer Zeit theologisch sachgemäß identifizieren zu können und als eine theologische Grundentscheidung gleichsam im Griff zu haben. Kulturpessimistischer Tradition folgend wird dabei suggeriert und eben in den Publikationen auch ausgeführt, dass wir es heute im Kapitalismus bzw. in der Geldbewirtschaftung unserer Zeit mit einer Macht zu tun haben, die sich verselbstständigt hat und die menschliches Leben in der Gemeinschaft bedroht und zerstört, ja dämonische Dimensionen hat. Besonders Peter Biehl steht für diesen Dual ein: »Es ließe sich eine umfangreiche Geschichte der falschen Alternativen schreiben [...]. Die

1 Vgl. René Krüger, *Gott oder Mammon. Das Lukasevangelium und die Ökonomie*, Luzern 1997; John M. Hull, *Gott und Geld* (Ausgewählte Schriften 2), Berg am Irchel 2000; Severin J. Lederhilger (Hg.), *Gott oder Mammon. Christliche Ethik und die Religion des Geldes* (LPTR 3), Frankfurt a.M. u.a. 2001; *Gott und Geld* (JRP 17 [2001]), Neukirchen-Vluyn 2001; Eckart Gottwald und Folkert Rickers (Hg.), www.geld-himmeloderhölle.de. Die Macht des Geldes und die Religionen. Anstöße zum interreligiösen Lernprozess im Zuge der Globalisierung, Neukirchen-Vluyn 2002; Vincenzo Petracca, *Gott oder das Geld. Die Besitzethik des Lukas* (TANZ 39), Tübingen/Basel 2003; Norbert Bolz und Christoph Gestrinch (Hg.), *Gott, Geld und Gabe. Zur Geldförmigkeit des Denkens in Religion und Gesellschaft* [Beiheft 2004 zur BThZ], Berlin 2004; *Gott und Geld* (Jahrbuch für Biblische Theologie 21 [2006]), Neukirchen-Vluyn 2007; Im Angesicht des Geldes – Bibel und Ökonomie [Themaheft], Bibel und Kirche 1/2007; *Gott und das Geld* [Themaheft], Welt und Umwelt der Bibel 1/2008. – Dazu kommen eine Reihe von Aufsätzen, die ebenfalls die Alternative »Gott und/oder Mammon« im Titel führen, wie z.B. Martin Honecker, Ist Geld der wirkliche Gott, in: Ricarda Dill (Hg.), *Im Dienste der Sache. Liber amicorum*, Frankfurt a.M. 2003, 337–342; Thomas Ruster, Mammon – Das Geld als Gott, Christ in der Gegenwart 48 (1996) 421–422; Rolf Heinrich, Die Gier nach Geld – dem Gott unserer Welt, in: Ders., *Leben in Religionen – Religionen im Leben. Interreligiöse Spuren* (Interreligiöse Begegnungen 1), Münster 2005, 98–130. – Vgl. aber auch die hier nach wie vor einschlägigen älteren Publikationen: Friedrich Delekat, *Der Christ und das Geld* (TEH 57), München 1957; Martin Hengel, *Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche. Aspekte einer frühchristlichen Sozialgeschichte*, Stuttgart 1973; Falk Wagner, *Geld oder Gott? Zur Geldbestimmtheit der kulturellen und religiösen Lebenswelt*, Stuttgart 1985; Aurel von Jüchen, *Jesus zwischen arm und reich. Mammonsworte und Mammonsgeschichten im Neuen Testament*, Stuttgart 1986.

Gott-Geld-Alternative gehört zu den *echten* Alternativen, die unser Leben, das Verhalten zu uns selbst und zur Welt bestimmen.«²

Ohne Frage ist angesichts der ökonomischen Entwicklung in der Gegenwart der unmittelbare Rückbezug auf das biblische Wort von eigener Faszination. Aber ist er sachlich auch berechtigt? Lässt sich die relativ simple wie schon vordergründig zu erkennen völlig unhistorische Transformation der Gott-Mammon-Alternative auf die Gegenwart so einfach vollziehen?³ Kann – zugespitzt gesagt – *ein* Satz einen fundamentalen Sachverhalt unserer Zeit derart identifizieren? Zur Klärung dieser Frage wähle ich einen historischen Zugang.

1 Historische Rekonstruktionen

1.1 Jesus und die Jesusbewegung

Mt 6,24 (Lk 16,13) ist eine singuläre Sentenz. Der Begriff »Mammon« findet sich bereits im antiken Judentum, stand hier zunächst in neutraler Absicht für »Vermögen, irdisches Gut«, gewann aber bald auch den negativen Beigeschmack des unrecht erworbenen Gutes.⁴ In dieser kritischen Tradition steht auch Mt. 6,24 bzw. Lk 16, 9.11, übertrifft diese Bibelstelle aber an bis dahin nicht gekannter Radikalität. Denn sie besagt ja, dass aus der Sicht des Jahweglaubens eine Bindung an Besitz eben nicht nur problematisch ist, sondern *Besitz an sich* bereits der Bemühung um das Heil abträglich ist. Mammon ist damit eine *theologische* Kategorie, nicht mehr nur eine *ethische*, in der es um den verantwortbaren Umgang mit Besitz geht. Intendiert ist die Ablösung von jeglichem Besitz; Besitzlosigkeit wird mindestens nahegelegt. Ganz genau lässt sich das aber nicht sagen, weil über den Sitz im Leben dieses Jesuswortes zu wenig bekannt ist. An wen ist das Wort gerichtet? Sicher nicht an alle, die Jesus nachgefolgt sind; denn nur die wenigsten der Nachfolgenden aus der ersten Generation verfügten über nennenswerten Besitz. Die Sentenz setzt aber offenbar voraus, dass es mindestens einzelne Vermögende unter den Jesusanhänger/innen gegeben hat, Vermögende vielleicht, die austesten wollten, wie weit sie sich trotz ihres Besitzes mit den Lebensidealen der Gruppe um Jesus arrangieren konnten (Lk 18,18–30).

2 Peter Biehl, Gott oder Geld. Eine theologische Skizze in praktischer Absicht, in: JRP 17 (2001) 145.

3 »Der Ausdruck »Mammon« wirkt wie ein Name und lädt in hohem Maße zur Dämonisierung und Ideologisierung ein« (Michael Welker, Ab heute regiert Geld die Welt ..., in: Gestrüch, Gott, Geld und Gabe, 55).

4 Vgl. F. Hauck, Art. μαμωνᾶς, in: ThWNT 4 (1942) 390–392. – Dem entspricht die Redeweise vom »ungerechten Mammon« (Lk 16,9. 11).

Am besten lässt sich die Gott-Mammon-Alternative verstehen, wenn man sie in Zusammenhang mit der Verkündigung und der besonderen Lebensweise des (historischen) Jesus bzw. der Jesusbewegung bringt.⁵

Die Angehörigen dieser Bewegung um den Charismatiker Jesus von Nazareth (Jünger; Sympathisanten) lebten in der Erwartung des nahen Anbruchs der Gottesherrschaft und versuchten, ihr bereits jetzt schon in radikaler Lebenspraxis zu entsprechen, nämlich in der Praktizierung von Nächsten- und Feindesliebe, Geschwisterlichkeit, in der Sorge für die Armen, in der Herstellung von Gerechtigkeit, in Gewaltverzicht, in immer aufs Neue zu bewährender Vergebungsbereitschaft, im Eintreten für Frieden sowie in der Hinwendung zu den gesellschaftlich Deklassierten – die Gottesherrschaft gleichsam antizipierend.

Im Zusammenhang einer solchen Lebenspraxis macht die Forderung nach radikaler Abkehr von Besitz – in welcher Weise auch immer – Sinn. Besitz stand dem Anbruch der offenbar besitzlos vorgestellten Gottesherrschaft entgegen. Im Besitzverzicht zugunsten der Armen (Lk 18,22) konnte die Gottesherrschaft bereits jetzt antizipiert werden. Angesichts des kurz bevorstehenden Endes der alten Lebensverhältnisse und des Einbruchs einer ganz neuen Welt relativierte sich ohnehin die Einstellung zum Besitz.⁶ Für die Bereitschaft, sich auf die Gottesherrschaft und damit auf das Heil auszurichten, war für die Jesusbewegung Besitz wohl geradezu ein Hindernis. An vielen Stellen wird in exponierter Weise herausgestellt, wie schwer es für die Besitzenden, die Reichen zumal, ist, Eingang in die Gottesherrschaft zu finden (Lk 18,24–25).⁷

Der Gott-Mammon-Alternative war ohne Zweifel ein wesentliches Element des *theologischen* Selbstverständnisses der Jesusbewegung⁸, ist aber nur innerhalb ihrer wirklich plausibel. Sie lässt sich insbesondere

5 Zum Folgenden allgemein: Gerd Theißen und Annette Merz, *Der historische Jesus*, Göttingen 1996; Ekkehard und Wolfgang Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, Stuttgart u.a. 1995.

6 Nach der These von Gerd Theißen ist Besitzverzicht zusammen mit Heimat- und Schutzlosigkeit sowie der Abkehr von der Familie überdies ein konstitutives Merkmal wandernder Charismatiker, das auch auf die Jesusbewegung zutrifft; vgl. *Theißen/Merz*, 316.

7 Vgl. die Zusammenstellung der reichtumskritischen Traditionen in den Evangelien bei Hengel, *Eigentum*, 31–34.

8 Die These von A. Merz allerdings, dass das Mammonswort »ins Zentrum der Botschaft Jesu« führt, erscheint überzogen. Das gilt auch für die Deutung des Mammons als »eine quasi personhafte [widergöttliche; Vf] Macht« bzw. als »Grundübel der Zeit« (Merz, *Mammon als schärfster Konkurrent Gottes. Jesu Vision vom Reich Gottes und das Geld*, in: *Lederhilger*, *Gott oder Mammon*, 35. 49). Das Mammonswort erhält hier viel zu viel Gewicht für das Selbstverständnis der Jesusbewegung. Die These scheitert aber bereits daran, dass das Wort gesagt ist in einer Situation, die nicht wie heute vom Geld als der alles bestimmenden Wirklichkeit geprägt war und in einer eschatologischen Gemeinschaft, die bettelarm war bzw. ohnehin jeglichem Besitz abgeschworen hatte. Das Problem, dass Merz und andere Neutestamentler haben, gab es vermutlich also gar nicht. Merz ist in ihren Ausführungen durchgehend dem existenzphilosophisch orientierten hermeneutischen Vorverständnis erlegen, Mammon zu einer quasi zeitlos gültigen Gegenmacht in der Gotteslehre stilisieren zu sollen (vgl. bes. S. 57).

wegen ihrer exponierten eschatologischen Struktur nicht ungebrochen auf unsere Zeit übertragen. Nicht Abkehr vom Besitz ist unser Problem, sondern die Frage, wie wir uns in einer Welt zurechtfinden zu können, die ohne Eigentum und Geldwirtschaft gar nicht gestaltbar wäre, mithin des angemessenen Umgangs mit Besitz aus christlicher Sicht. Die Verschiebung der *theologischen* Fragestellung hin zu einer *ethischen* zeichnet sich bereits deutlich im Lukasevangelium ab. Gleichwohl ist natürlich nicht ohne Erkenntniswert auch für das ethische Problem, dass die Jesusbewegung grundsätzlich aufzeigt hat, wie sehr unter bestimmten Umständen Besitz Menschen in ihrem Lebenverhältnis beherrschen und korrumpieren, Mammon, Götze sein kann. Das Mammonswort sichert die Erkenntnis, dass die *ethische* Fragestellung *theologisch* hintergründig bleibt.

1.2 Lukas

Anders als bei der Jesusbewegung sieht Lukas sich vor das Problem gestellt, *wie* Christen sich zu Besitz und Reichtum verhalten sollen, und stellt sich damit den Realitäten in seiner Gemeinde.⁹

Der Einbruch der Gottesherrschaft ist ausgeblieben. Ortsgemeinden haben sich gebildet. Anders als im engeren Kreis der Jesusbewegung, in der wohl kaum Platz für Reiche war, gibt es nun auch Wohlhabende. Sie sind für den Evangelisten (und die Gemeinden, die er im Blick hat) ein echtes und grundlegendes Problem, das zwar zunächst auch nur einzelne, nämlich Vermögende betraf, aber doch auch die Struktur seiner Gemeinden erheblich berührte. Denn er kommt auf sie immer wieder und viel häufiger als die anderen Evangelisten zu sprechen. Die Lösung findet er nun nicht in dem Mammonswort, obwohl gerade er den Begriff überliefert hat, sondern in der These, dass Reichtum zwar generell ein Hindernis für das Heil darstellt (wie in der Jesusbewegung), aber unter bestimmten Bedingungen auch für die Reichen Rettung möglich ist, wenn sie sich nämlich zum erheblichen Besitzverzicht zugunsten der Armen entschließen. Die Geschichte vom Oberzöllner Zachäus (Lk 19) ist hier das einschlägige Beispiel. Die Geschichte soll bei der reichen Hörerschaft die Bereitschaft zum Besitzverzicht erhöhen. Bekehrung der Reichen und Stiftung von Almosen fallen bei Lukas zusammen.

Gleichwohl hat Lukas immer auch im Blick, dass Besitz an sich gefährlich ist, weil er den Besitzer von der gebotenen Nachfolge abhält und ihn überdies der Gefahr aussetzt, Besitz zu vergötzen. Das hier einschlägige Beispiel ist die Geschichte vom reichen Kornbauern, der um seiner Besitzgier willen das Heil verfehlt (Lk 12,16–21). Wegen dieser dem Besitz immanenten Gefahr kann der Evangelist auch zum *vollständigen* Verzicht auf Besitz raten (Lk 18,18–30). Dem korrespondiert sein Ideal einer solidarischen Gemeinde im innergemeindlichen umfassenden Besitzausgleich (Gütergemeinschaft), wie er in der Apostelgeschichte beschrieben wird (Apg 4,32–38).

Ob nun partieller oder totaler Besitzverzicht – entscheidend ist für Lukas, dass »Besitz [...] im Endgericht rechenschaftspflichtig [ist]. In der

9 Zum Folgenden vgl. *Petracca*, Gott oder das Geld.

kommenden Welt werden nur dem die himmlischen Güter anvertraut, der im Umgang mit den irdischen Gütern zuverlässig war. Statt geldgierig zu sein (Lk 16,14), soll man Besitz so verwenden, dass man die göttliche Bewährungsprobe besteht ... Konkret folgert er [Lukas; Vf] hieraus: Man soll sich Freunde machen mit dem ungerechten Mammon ..., indem man Schulden erläßt ... und Almosen gibt ... Man soll Geld nicht vergötzen.«¹⁰ – Daran kann heute mindestens mittelbar angeknüpft werden.

1.3 Alte Kirche

Es lohnt auch der Blick auf die Alte Kirche, die vor dem gleichen Problem stand wie die lukanischen Gemeinden. Reiche Anhänger des neuen Glaubens waren in den meisten Gemeinden eine Realität.¹¹ Paradigmatische Bedeutung kommt hier dem Traktat des Clemens von Alexandrien (um 140/150–215) »*Quis dives salvetur*« zu.¹²

Ebenfalls den Rückgriff auf das jesuanische Mammonswort offenbar vermeidend, hält Clemens die Rettung der Reichen für eine schwere, aber lösbare Aufgabe. Man müsse ihnen nur klar machen, »dass ihnen, wenn sie den Geboten gehorchen, die Hoffnung auf das Erbe des Himmelreiches nicht völlig abgeschnitten ist«¹³.

Denn Reichtum an sich ist für ihn gleichsam neutral, weder »gut« noch »schlecht«.¹⁴ Schlecht ist nur, dass Menschen ergriffen werden von der Leidenschaft, vom Verlangen und von der Gier nach Besitz. Besitz selber könne sogar nützlich sein; denn man sei durch ihn in der Lage, damit ganz im Sinne des Herrn Gutes zu tun, Hungernde zu speisen, Nackte zu bekleiden, überhaupt wohl tätig zu sein.¹⁵ Vermögen heiße so, weil es etwas vermag. Reichtum ist für Clemens ein »Werkzeug«.¹⁶ Wahrer Reich-

10 *Petracca*, Gott oder das Geld, 337–338.

11 Vgl. den Überblick bei *Eric Osborn*, Art. Eigentum. IV Alte Kirche, in: TRE 9 (1982) 414–417; *Manfred Wacht*, Einführung in das Werk »Welcher Reiche wird gerettet werden?«, in: *Clemens von Alexandrien, Welcher Reiche wird gerettet werden?* (SKV 1), München 1983, 70–90.

12 *Clemens*, Welcher Reiche wird gerettet werden?, 1983. – Zum Folgenden vgl. insbesondere die Auslegung dieser antiken Schrift bei *Jörg Ulrich*, Clemens Alexandrinus »*Quis dives salvetur*« als Paradigma für die Beurteilung von Reichtum und Geld in der Alten Kirche, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 21 (2006), Neukirchen-Vluyn 2007, 213–238.

13 *Clemens*, Welcher Reiche, 14.

14 Ebd., 28–29.

15 Sich des Besitzes zu entäußern, könne sogar der falsche Weg sein. Die Begierde nach ihm könne nämlich durchaus bestehen bleiben. Man benehme sich überdies eines wesentlichen Mittels, Gutes zu tun; vgl. ebd., 25.

16 »Man darf also das Vermögen, das auch unserem Nächsten nützen kann, nicht wegwerfen; denn es ist ein Besitz, weil es besitzenswert ist, und heißt Vermögen, weil es etwas vermag und nützt und zum Nutzen der Menschen von Gott geschaffen ist, da es ja ein Stoff und ein Werkzeug zu gutem Gebrauch denen vorgelegt und zur Verfügung gestellt ist, die es zu gebrauchen verstehen« (ebd., 27).

tum sei die Ausrichtung der Gesinnung auf das im Sinne Gottes Wohltätige, sei Reichtum an Tugenden; der falsche, missbräuchlich eingesetzte Reichtum sei die Fixierung auf den äußerlichen vergänglichen Besitz; er versperre den Weg zum ewigen Leben.

Der Reiche steht also in der ständigen Spannung, sein Herz an den Besitz zu verlieren und damit das Heil zu verfehlen oder seinem Verlangen nach Heil nachzugeben und seinen Besitz abzugeben. Clemens hebt ab auf die Gesinnung dem Besitz gegenüber, auf die innere Freiheit, Reichtum zwar zu besitzen, aber sich ihm nicht in Leidenschaft und Gier zu unterwerfen. Die Richtschnur sei dabei die Liebe Gottes, der die Liebe der Reichen zu ihren Nächsten korrespondieren solle. In der Liebe, die nicht das Ihre sucht, dem »unübertrefflichen Weg zur Rettung«¹⁷, bestehe auch die Chance des Reichen für das Heil. Um eine solche Gesinnung zu erwerben und den Gefährdungen des Geldes nicht zu erliegen, bedürfe es allerdings der Belehrung, ja regelrecht des »Trainings«.¹⁸

Mit dieser Position, die heute ebenfalls mindestens mittelbar rezipiert werden könnte, beschreibt Clemens den common sense der Alten Kirche. Ihre Vertreter sehen im Reichtum sowohl eine Chance zum Heil, aber auch die Gefahr, der Habgier zu erliegen. Radikal vom Grundsatz her war lediglich Tertullian (um 160–220), darin *sachlich* das Anliegen der Jesusbewegung berührend. Er war der Meinung, dass der Reiche gleichsam automatisch und unabwendbar Knecht seines Reichtums sei und dem Gericht Gottes ver falle. Gott sei ein Gott der Armen, aber auch ein Verächter der Reichen. – Später, am Anfang des 5. Jahrhunderts, wird derselbe Standpunkt in einer Schrift vertreten, die pelagianischen Kreisen zugeschrieben wird: »De divitiis«. Sie ist an Radikalität nicht zu überbieten, weil ihre Verfasser auf der wörtlichen Interpretation des Herrenwortes Lk 18,25 insistieren, demzufolge die Reichen vom Himmelreich ausgeschlossen seien. Der Verfasser sieht im Reichtum nicht eine Gabe Gottes, sondern nur die überflüssige Fülle an nicht notwendigem Besitz, und folgert daraus: »Für die Reichen ist der Zugang zum Himmelreich mithin ›in gewisser Weise verschlossen‹.«¹⁹

Die Position des Clemens ist im Übrigen weithin eng verwandt mit zeitgenössischen philosophischen (stoischen und mittelplatonischen) Bemühungen: »Die grundsätzliche Distanz gegenüber dem Materiellen und damit Reserviertheit gegenüber dem weltlichen Besitz, der als Hindernis für die Suche nach der eigenen Wahrheit angesehen wird, zeigt sich in nahezu allen zeitgenössischen Entwürfen einer *vita philosophica*.«²⁰ Das Ideal der Freiheit von den Affekten, der Gier und der Unvernunft wird hier wie dort beschworen.

17 Ebd., 54ff. – Über die Möglichkeit der Reichen, sich in ihrem Verhalten an der Liebe Gottes zu orientieren, stellt Clemens im zweiten Teil der Schrift breit angelegte Überlegungen an.

18 Ulrich, Clemens, 215.

19 Ebd., 233.

20 Ebd., 234.

1.4 Luther

Mit der Entwicklung zum pragmatischen Umgang von Christen mit Reichtum und den Gefahren des Reichtums vom Lukasevangelium an ging offensichtlich die radikale Gott-Mammon-Alternative verloren. Sie taucht in der Literatur nicht mehr auf. Was über das Mittelalter hin bleibt, ist natürlich die allgemeine Warnung vor *Habgier*, z.B. in der Katechese²¹, aber auch in den Totentänzen, in denen regelmäßig Wucherer, Krämer, Kaufleute und überhaupt Reiche als Habgierige dargestellt werden, denen dann vom Sensenmann bescheinigt wird: »Geld und Gut nichts helfen tut.«²² Gregor der Große (um 540–604) zählte – auf Vorgaben des griechischen Theologen Evagrius von Pontus (um 345–399) zurückgreifend – die *Habgier* zu den sieben Todsünden.²³ Sie betrifft alle Menschen, vor allem aber jene, die sich wie insbesondere die Vermögenden mit dem, was sie besitzen, nicht zufrieden geben können. – Grundsätzliche christliche Vorbehalte gegen Besitz und Reichtum finden sich in den Armutsbewegungen des Mittelalters. Hier ist besonders auf das Armutsideal des Franz von Assisi und die von ihm ausgehende Gemeinschaft der Franziskaner zu verweisen.²⁴

Erst bei Luther taucht die Gott-Mammon-Alternative wieder auf und wird bei ihm eingebunden in einen fundamentalen *theologischen* Zusammenhang, nämlich in die Explikation der Gottesfrage in der Auslegung des ersten Gebotes im Großen Katechismus. Sie dient ihm u.a. dazu, die Exklusivität der biblischen Gottesvorstellung herauszustellen und von anderen abzusetzen:

»Ein Gott heißet das, dazu man sich versehen soll alles Guten und Zuflucht haben in allen Nöten. Also dass ein Gott haben nichts anderes ist, denn ihm von Herzen trauen und gläuben [...], dass alleine das Trauen und Gläuben machet beide Gott und Abgott [...]. Worauf du nu [...] dein Herz hängest und verlässest, das ist eigentlich dein Gott.«²⁵ Den Abgott identifiziert Luther in einer Reihe von Erscheinungen und Be-

21 Eginio Weidenhiller, Untersuchungen zur deutschsprachigen katechetischen Literatur des späten Mittelalters (MTUDL 10), München 1965; diese Literatur rezipiert mit den sieben Hauptsünden auch die *avaritia*, die Habsucht.

22 Vgl. z.B. Hermann Kirchhoff, Der Wondreber Totentanz, München/Zürich 1976, 56, verbunden zusätzlich mit Hiob 27,19: »Reich legt er sich schlafen – er tuts nicht wieder; er schlägt die Augen auf und – ist nicht mehr.« – »Durchgehend ist lediglich – und das zielt auf Feudalität, Klerus, »Funktionäre« und sonstige Stadtbevölkerung gleichermaßen – die Kritik am Reichtum« (Gert Keiser, Der tanzende Tod, Frankfurt a.M. 1983, 47); Frank Petermann, Kirchen- und Sozialkritik in den Bildern des Todes von Hans J. Holbein d.J., Bielefeld 1983, 247–252.

23 Vgl. Wolfgang Platzeck, Alles – und noch viel mehr. Die Gier gehört zu den sieben Todsünden. Im Wirtschaftsleben scheint sie aber zu einer globalen Tugend geworden zu sein, Westdeutsche Allgemeine Zeitung vom 16. Februar 2008.

24 Lothar Hardick, Art. Armut II. Kirchengeschichtlich, in: RGG³ 1 (1957) 624–627.

25 Martin Luther, Großer Katechismus, in: BSLK ⁴1959, 560.

wegungen, und nennt an erster Stelle den Mammon.²⁶ Aber er sieht den Abgott auch bei Menschen, die auf die Kunst vertrauen, auf Klugheit, Gewalt, Gunst, Freundschaft und Ehre, die Heilige anrufen, mit dem Teufel einen Bund schließen, Zauberer und Schwarzkünstler bemühen. Weiter zeigt er auf die Heiden, die sich ihre eigenen Götter machen. Abgott sind schließlich alle, die sich auf ihre Werke verlassen. Luther geht es also hier in erster Linie darum, die Leser anzuleiten zum Vertrauen auf den rechtfertigenden Gott.

Luther knüpft mit dieser *theologischen* Fragestellung direkt an die Jesusbewegung an, die grundsätzliche Gefahr des Mammons beschwörend. Man könne ihr so schwer enttrinnen. Selbst dann nämlich, wenn man kein Vermögen hat, »klebt und hängt« einem der mammonistische Geist von Natur an bis zum Tod.

Allerdings rät er nicht wie die Jesusbewegung zur Besitzlosigkeit, sondern zum angemessenen Umgang mit »Geld und Gut« und entfaltet damit das *theologische* Problem gleichsam auch zur *ethischen* Seite hin. So hat er scharfe Worte gefunden gegen den Missbrauch des Geldhandels in seiner Zeit und geißelt namentlich den *Zinswucher*, damit einen Einblick gewährend in den Beginn der Entwicklung der neuzeitlichen Finanzwirtschaft.²⁷

Wie diese grundsätzlich angesetzte theologisch-ethische Position Luthers verstanden und heute rezipiert werden kann, ist allerdings umstritten. Marquardt vertritt die These, man müsse in ihr einen Ansatz zur Kritik des kapitalistischen Systems als des eigentlichen Abgotts jener Zeit sehen.²⁸ Dem ist von anderer Seite widersprochen worden.²⁹ Gegen Marquardt spricht vor allem, dass Luther grundsätzlich *theologisch* argumentiert und in der Abgott-Konkurrenz nicht nur den Mammon herausstellt, sondern eine ganze Reihe anderer Mächte, die ebenso ausführlich benannt und nicht zur Systemkritik ausgezogen werden (s.o.). Seine Kritik betrifft den Missbrauch von Kapitaleignern, nicht aber das *ökonomische* System; er hat es ebensowenig in Frage gestellt wie die feudalen Strukturen seiner Zeit (Bauernkrieg!).

26 »Es ist mancher, der meint, er habe Gott und alles gnug, wenn er Geld und Gut hat, verläßt und brüstet sich drauf so steif und sicher, dass er auf niemand nichts gibt. Siehe, dieser hat auch einen Gott, der heißet Mammon, das ist Geld und Gut, darauf er alle sein Herz setzt, welchs auch der allgermeinst Abgott ist auf Erden. Wer Geld und Gut hat, der weiß sich sicher, ist fröhlich und unerschrocken, als sitze er mitten im Paradies und wiederümb, wer keins hat, der zweifelt und verzagt, als wisse er von keinem Gott. Denn man wird ihr gar wenig finden, die guts Muts seien, nicht trauren noch klagen, wenn sie den Mammon nicht haben; es klebt und hängt der Natur an bis in die Gruben« (ebd., 561).

27 Vgl. dazu die eindrucksvollen Belege bei Marquardt, 189.

28 »Der Kapitalismus ist nicht nur Sache der Kapitalisten, unterwirft vielmehr alle dem Zwang seines Systems als Herrschaftsstruktur. Luther hat den Prozeßcharakter dieses Systems klar durchschaut: die unaufhaltsame, eigengesetzliche Expansion des Kapitals, das geschichtsbeherrschende Umsichfressen seiner Entwicklung« (Friedrich-Wilhelm Marquardt, Gott oder Mammon, in: Einwürfe 1 [1983] 189).

29 Vgl. dazu Wagner, Geld oder Gott?, 101.

2 Systematisch-theologische Gesichtspunkte³⁰

Die historische Prüfung hat ergeben, dass wenig Anlass besteht, die Gott-Mammon-Alternative zum großen Konkurrenzkampf zweier ihrer selbst mächtigen Mächte zu behaupten oder dies auch nur zu suggerieren. Sie ist plausibel im Zusammenhang des eschatologischen Entwurfs der Gottesherrschaft in der Jesusbewegung, taugt aber wenig als gleichsam zeitlose theologische Sentenz zur Identifizierung der negativen Auswüchse der Geldwirtschaft auf unser gesellschaftliches System (Kapitalismus) wie für die Geldverhaftung des einzelnen.

Bereits die altkirchlichen Schriftsteller haben die Gott-Mammon-Alternative, weil wirklichkeitsfremd, nicht aufgenommen und weiterentwickelt. Denn sie sahen im Besitz nicht nur Mammon, nicht nur die von ihm ausgehende Gefahr für das Heil des Menschen, sondern auch eine Schöpfungsgabe. Davon ist auch heute auszugehen, wenn theologisch sachgemäß über Besitz und Geld gehandelt werden soll.³¹ Insbesondere die Erfindung des Geldes hat sozialen und ökonomischen Fortschritt ermöglicht und das Leben der Menschen in ihrem gegenseitigen Verkehr dadurch erleichtert, dass ein allgemein akzeptierter, verlässlicher und kontrollierbarer Tauschwert entstanden ist, der auf relativ einfache Weise Waren- und Dienstleistungsaustausch ermöglicht. Und es wäre nur sozialromantisch gedacht, das Rad der Geschichte zurückdrehen zu wollen und den Warenaustausch wieder unmittelbar zu organisieren.³² Neben dem Tauschwert liegt der Nutzen des Geldes zweitens darin, »Wertaufbewahrungsmittel« und schließlich drittens »gesetzliches Zahlungsmittel« zu sein (Brockhaus).³³

30 Vgl. dazu bes. auch *Biehl*, Gott oder Geld, in: JRP 17 (2001) 145–174.

31 So auch *Christof Gestrich*, »Gott, Geld, Gabe. Zur Geldförmigkeit des Denkens in Religion und Gesellschaft«. Eine theologische Einführung, in: *Gestrich*, Gott, Geld und Gabe, 13–15.

32 Vgl. aber das bedeutsame und erfolgreiche Experiment der Tauschringe, die nichtgeldbezogene Erfahrungen des unmittelbaren Tausches ermöglichen und in denen man sich jedenfalls punktuell der Macht des Geldes entziehen kann. Die Ökonomie der Gesellschaft kann durch Tauschringe aber sicher nicht verändert werden. Vgl. dazu *Dieter Heisig*, Geld regiert die Welt – es sei denn, wir machen es anders, in: *Gottwald/Rickers*, *www.geld*, 159–168. – Zur Problematik des Tauschens mit historischem Blick auf die unmittelbare Nachkriegszeit vgl. *Biehl*, Gott oder Geld, in: JRP 17 (2001) 153.

33 »Geld ist eine der glänzendsten Erfindungen, denn es läßt sich für unendlich viele verschiedene Zwecke einsetzen. Geld eröffnet Gestaltungsspielräume in einem unglaublich weiten Umfang, denn durch die Zahlung meines Beitrags kann ich viele verschiedene Zwecke unterstützen und meine Kraft und mein Engagement viel breiter streuen, als wenn ich bei allem, was ich unterstütze, persönlich anwesend sein müßte« (*Hull*, Geld und Gott, 123).

Geld als gute Gabe Gottes wäre ein lohnendes Thema von Theologie und Kirche – was immer man sonst an negativen Zuschreibungen für notwendig hält.³⁴

Geld ist allerdings ganz *ambivalent* und wäre in dieser *Ambivalenz* ebenfalls theologisch zu reflektieren. Denn neben seinen außerordentlich nützlichen Funktionen hat sich Geld in der modernen bürgerlichen Gesellschaft gleichsam verselbstständigt und sich zu einen Faktor *sui generis* entwickelt, indem nicht nur die wirtschaftlichen Beziehungen, sondern auch der gesamte Dienstleistungsbereich, ja das gesellschaftliche Leben insgesamt auf Geld bezogen wird, darin jeden einzelnen Menschen betreffend. Die bürgerliche Gesellschaft hat sich – wie insbesondere in der marxistischen Tradition zu Recht behauptet wird – als kapitalistische entwickelt, in der »alle individuellen, sozialen und kulturellen Belange durch die verwertende Rationalität des Geldes direkt oder indirekt mitbestimmt werden«³⁵, selbst dort, wo das Geld direkt gar nicht in Erscheinung tritt. Alles wird in unserem Leben verrechenbar und ausdrückbar in Warenwert.³⁶ Falk Wagner hält die Bezogenheit des Lebens auf Geld für derart umfassend, dass er von einer »alles bestimmenden Wirklichkeit« spricht bzw. – ausgedrückt in religiöser Sprache – von »Geld-Pantheismus«, der heute der Struktur nach an die Stelle Gottes getreten sei.

Geld wird in der kapitalistischen Gesellschaft zum Selbstzweck.³⁷ Abgekoppelt vom eigentlichen Waren- und Sachwert wird Geld zum Spekulationsobjekt, um nämlich allein durch Zinsen und Zinseszins, ohne irgendeine wirtschaftliche Leistung zu erbringen, höchstmögliche Erträge zu erzielen. Dabei sind ohne ihr Zutun immer jene im Vorteil, die überhaupt über verzinsbares Vermögen verfügen, im Übrigen auch noch dadurch, dass sie die Substanz des Vermögens nicht anzugreifen brauchen. Die Gier nach höchstmöglicher Rendite hat nur dort eine Grenze, wo Banker das Risiko von Geldanlagen nicht überschauen und ohne ausreichende Sicherheiten Geld in Spekulationsgeschäften einsetzen, das hier verloren gehen kann, wie das in der schweren Finanzkrise im Herbst 2008 weltweit der Fall war.³⁸

34 Von besonderer Bedeutung wäre hier eine theologische Auseinandersetzung mit den provokanten Vorstellungen über den hohen gesellschaftlichen und kulturellen Rang des Geldes bei: Norbert Bolz, »Money as God-Term«. Wie das Geld Gott ersetzt, Kultur stiftet und Probleme löst, in: *Gestrich*, Gott, Geld und Gabe, 88–108.

35 Wagner, Geld oder Gott?, 13.

36 Das im Einzelnen aufzuzeigen, ist das besondere Anliegen von R. Heinrich, *Leben in Religion*, 98–130.

37 »So ist auch die von Geld ausgelöste Faszination von solcher Art, dass die, die sich nach ihm sehnen, davon besessen werden. Das Geld beherrscht die Vorstellung so sehr, dass es, obwohl nur als Mittel zu verschiedenen Zwecken von Wert, zuletzt zum Selbstzweck wird. Es ist der Fetisch unserer Gesellschaft, und wie alle Fetische vereint es erotische und numinose Macht in sich« (Hull, Gott und Geld, 121).

38 Die kapitalismuskritische Organisation »Attac« geißelt, dass die »Finanzarchitektur« der westlichen Welt, »auf grenzenlose Kapitalvermehrung und Marktfreiheit setzt. Ein unkontrolliertes System, das zum Zocken einlädt, verantwortungslose Profitmacherei belohnt und dabei den Zusammenbruch ganzer Volkswirtschaften ris-

Kann man dem Geld als der alles beherrschenden Wirklichkeit irgendwie Herr werden und es zu seinen dem Menschen dienenden Funktionen zurücklenken? Manche glauben, dass die Mechanismen der »Sozialen Marktwirtschaft« dazu in der Lage wären, mithin der Kapitalismus sich selbst kontrollieren und reformieren könne.³⁹ Andere bezweifeln das, wie z.B. Thomas Ruster. Im Prinzip tritt er zwar ebenfalls für die »Soziale Marktwirtschaft« ein und hält ihr historisches Experiment für durchaus gelungen,⁴⁰ sieht aber andererseits, dass der Kapitalismus unter den Bedingungen der Globalisierung mit ihren verheerenden Folgen für einzelne Länder wie für die einzelnen Menschen in eine neue Phase getreten ist, in der die demokratische Kontrolle des Kapitals weithin außer Kraft gesetzt ist. Gewinne aus dem Kapital fließen in sog. »Steuerparadiesen« ab; Produktionen und Investitionen werden nur noch dort vorgenommen, wo sie optimalen Gewinn versprechen. Das Schicksal der produzierenden Menschen sowie das Gemeinwohl spielen dabei keine Rolle mehr. Sie sind dem Kapital einigermaßen ausgeliefert und am Ende die Verlierer. Jetzt, so Ruster, »verhält erst das Geld jene absolute und totale Macht, die es zu etwas Göttlichem werden lässt«⁴¹, alles bestimmende Wirklichkeit, die erste Religion, die den Namen »Weltreligion« zu Recht führt, aber doch Götze und Abgott ist, Götzendienst erheischend, wie der Autor im Weiteren näher ausführt, gegen den biblische Götzendienstkritik in Anspruch genommen werden sollte. Die Auseinandersetzung mit fremden Göttern sei ein Grundthema, das die biblischen Schriften von Anfang bis Ende durchziehe. Auch an der Kritik des Lukas am Reichtum könne man sich orientieren. Das Entscheidende sieht Ruster schließlich darin, »dieser Wirklichkeit ihre Macht nicht zu glauben, obwohl sie die alles bestimmende ist«⁴². Aber wie soll das gehen, der Macht des Geldes »nicht zu glauben«? Welches Gottesbild müsste ihr entgegen gesetzt, welche politischen Maßnahmen zu ihrer Kontrolle müssten ergriffen werden?⁴³ Welche Personen, Organisationen und Institutionen müssten hier tätig werden?

kiert« (»Das Casino schließen! Finanzmärkte kontrollieren – jetzt!«, Internetpräsentation von Attac am 18. Oktober 2008).

39 Das ist z.B. der Fall bei Reinhard Marx in seiner jüngsten Publikation »Das Kapital. Ein Plädoyer für den Menschen« (München 2008). Die »Soziale Marktwirtschaft« hält er für »den einzigen Weg, und dieser Weg ist ohne Alternative« (S. 31). Abgewehrt wird lediglich ein »unbegrenzter« »grenzenloser«, durch ordnungspolitische Rahmensetzungen nicht gezähmter, mithin ein »primitiver Kapitalismus«. Er tritt gewissermaßen ein für einen Kapitalismus mit menschlichem Antlitz. Diesen verbindet er biblisch mit der Forderung alt- wie neutestamentlicher Autoren nach Herstellung von Gerechtigkeit (S. 130–138). – Im Begriff der »Sozialen Marktwirtschaft« könnte die Ambivalenz des Geldes gut zusammengedacht werden.

40 Ruster, Mammon, 422.

41 Ebd.

42 Ruster knüpft damit auch sprachlich (Mammon!) an die theologische Argumentation der Jesusbewegung an.

43 Ebd., 130–138.

3 Religionspädagogische Aspekte

Von der Verstrickung in eine durch Geld bestimmte Welt ist in der Religionspädagogik so wenig die Rede wie in der Theologie, obschon alle Jugendlichen unmittelbar von ihr betroffen sind. Sie sollte ihnen jedenfalls bewusst gemacht werden. Das kann auf vielerlei Weise geschehen. Da eine Didaktik der geldbestimmten Welt nicht vorliegt, wird im Folgenden versucht, punktuell den Zugang zu ihr zu finden, nämlich an zwei zufälligen, gleichwohl repräsentativen Beispielen aus dem politischen Tagesgeschehen.

(1) Im Juli 2008 stand der Immobilienkaufmann Elmar S. vor Gericht, der sich in langen Berufsjahren ein Vermögen verdient hatte.⁴⁴ »Seit 1985 hat er Geld beiseite geschafft, in Liechtensteiner Stiftungen verpackt und auf Schwarzgeldkonten geparkt – in der Steueroase praktisch unerreichbar für die deutschen Behörden. In den Jahren 2001 bis 2006 hinterzog der heutige Rentner rund 7,5 Millionen Euro an Steuern.« Wegen dieser Summe musste er sich gerichtlich verantworten.

Aufgeflogen war der Betrug von Elmar S., weil ein ehemaliger Mitarbeiter der Liechtensteiner Bank dem Bundesnachrichtendienst eine CD verkauft hatte, auf der die Daten von insgesamt 700 Steuerflüchtlingen gespeichert waren. Weil er geständig war, fiel das Urteil des Bochumer Gerichts mit zwei Jahren Gefängnis auf Bewährung verhältnismäßig milde aus. Außerdem muss der Verurteilte die 7,5 Millionen an die Staatskasse und an wohltätige Institutionen zahlen. In ihrem Plädoyer macht sich die Staatsanwältin Gedanken über die möglichen Gründe für eine derart umfassende kriminelle Tat von Elmar S., stellvertretend aber auch für die 700 Mitäter: »Ich frage mich, warum jemand wie Sie, der auf der Sonnenseite des Lebens steht und so viel Geld verdient hat, so etwas tut.« Und gibt sich selbst die Antwort: Es sei wohl Gier, sagt sie, die Macht des Geldes, die zur Selbstüberschätzung führe und zur Überzeugung, keine Steuern zahlen zu müssen. Außerdem sei es bei der Oberschicht zum Volkssport geworden, »mal nach Liechtenstein zu gehen«.

An diesem Beispiel kann man mit den Schüler/innen ab Sekundarstufe I erörtern, was die »Macht des Geldes« bewirken kann. Sie verleitet zur Gier, und zwar sowohl individuell Elmar S. betreffend, als auch – und das ist hier entscheidend – strukturell. Er kann ja seine Charakterschwäche zur Wirkung bringen, weil eine geldbestimmte Gesellschaft ihm die kriminelle Tat geradezu nahelegt. Der religionspädagogische Bezug könnte über das Gleichnis vom reichen Kornbauern gewonnen werden.⁴⁵

44 *Eske Hicken*, Gier nach der Macht des Geldes, Frankfurter Rundschau vom 19./20. Juni 2008.

45 Vgl. auch *F. Rickers*, Habgier – Aspekte zum Anstoß eines interreligiösen Lernprozesses, in: JRP 17 (2001) 190–200. – Ein Auftrag an die Schüler/innen könnte auch darin bestehen, lokale Zeitungsartikel zu sammeln und zu analysieren, in denen davon berichtet wird, dass Menschen andere aus Habgier beraubt oder gar ermordet haben; vgl. z.B. aus jüngster Zeit: Raubmord in Rumeln, Westdeutsche Allgemeine vom 30. Oktober 2008; Lebenslange Haft für Mord an Rentnerin, Westdeutsche Allgemeine vom 20. November 2008; Aus Geldgier Rentner zu Tode gequält, Westdeutsche Allgemeine vom 19. Dezember 2008.

Die Schüler/innen sind aufgefordert, die zu erwartenden weiteren Prozesse über Steuerflüchtlinge in den Medien weiter zu verfolgen und gegebenenfalls zu dokumentieren.

(2) Das zweite Beispiel hat mit der weltweiten Finanzkrise Herbst 2008 zu tun. Zu ihr befragt kritisiert der außerordentlich erfolgreiche Unternehmer Heinrich Deichmann »die schier grenzenlose Gier von Banken und Managern, die in ihrer Sucht nach Bonuszahlungen nicht auf die Qualität ihrer Bankprodukte geachtet haben«⁴⁶. Die Gier nach Profit widerspreche unternehmerischem Verständnis. Es müsse um mehr gehen als um Gewinn- und Profitmaximierung. Das sagt Deichmann als Christ und weist zugleich auf das soziale Engagement der Firma, auf die Betriebsrente z.B. oder auf die Unterstützungskasse für Mitarbeiter, die in Not geraten sind. Jeder Mitarbeiter könne auf Firmenkosten eine Woche seines Urlaubs in der Schweiz verbringen, um zu lernen, gesünder zu leben. Weiter fördere er eine Reihe von sozialen Projekten in Deutschland und in anderen Ländern. Natürlich habe die Firma auch die Produktion aus Kostengründen in asiatische Länder verlegt. Man achte dort aber auf faire Arbeitsbedingungen, halte das Verbot von Kinder- und Zwangsarbeit ein, lasse sich von unabhängigen Experten darin überprüfen und zahle deutlich über dem Mindestlohn.

Bei Deichmann handelt es sich um eine Firma, die die Schüler/innen kennen, vermutlich sogar Schuhe in deren Geschäften gekauft haben. Das kann motivieren, über das ambivalente Vorzeige-Modell Deichmann nachzudenken. Deichmann ist ohne Zweifel Kapitalist und orientiert am Profit, allerdings nicht an maximalem. Er ist die notwendige Grundlage seines sozialen Engagements. Allerdings ist dieses ambivalent. Denn die vorgesehenen Maßnahmen dienen natürlich auch dem Erhalt der Arbeitskraft der Mitarbeiter und damit der Produktivität der Firma. Sie klingen sozialer, als sie es tatsächlich sind. Die Aufgaben, die sich aus diesem Beispiel für die Religionspädagogik ergeben, lassen sich aus der Frage entwickeln, ob das soziale Engagement Deichmanns aus der Perspektive des christlichen Glaubens das hier Geforderte ist. Er ist Nutznießer der alles bestimmenden Wirklichkeit des Geldes, ohne dabei – wie im ersten Beispiel – der systemimmanenten Gier nachzugeben. Andererseits entspricht er der alten christlich-ethischen Verpflichtung der Reichen (s.o. zu Lukas und zur Alten Kirche), aber auch der Sozialpflichtigkeit des Eigentums nach dem Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland⁴⁷: ein äußerst verzwickter Fall, an dem Grundsätzliches über unsere geldbestimmte Wirklichkeit zu lernen ist.

Die Schüler/innen sind aufgefordert, dem Fall weiter nachzugehen, in Geschäften von Deichmann, aber auch in direkter Nachfrage. Gemeinhin spricht man bei dem Engagement von Deichmann von einer bestimmten

46 Vgl. *Sabine Brendel*, Ein Plädoyer gegen die Gier, Frankfurter Rundschau vom 29. Oktober 2008.

47 »Eigentum verpflichtet. Sein Gebrauch soll zugleich dem Wohle der Allgemeinheit dienen« (Art. 14 GG).

»Unternehmenskultur«, die allerdings einem scharfen Geld-Kritiker zufolge »in Wahrheit eine reine Geldkultur ist«. ⁴⁸

48 Hull, Gott und Geld, 128. – Interessantes und Einschlägiges zur sozial orientierten Unternehmenskultur findet sich auch in dem Buch von *Hannes Koch*, *Soziale Kapitalisten. Vorbilder für eine gerechte Wirtschaft*, Berlin 2007.

Didaktische Konkretionen

Gott – der Vater Jesu Christi

II Kindertheologische Zugänge zum christlichen Gottesbild

1 »Was uns unbedingt angeht« – Chancen und Grenzen eines Transzendenzsymbols

Gibt man Schüler/innen gleich welchen Alters die Aufgabe, etwas zu malen oder aufzuschreiben, was ihnen zum Thema »Gott« in den Sinn kommt, dann kann man mit einer breiten Palette von Angeboten rechnen. Außer der religiös motivierten Zurückhaltung, Gott darzustellen, gibt es eigentlich keine Begründung, nicht irgendetwas zum Ausdruck zu bringen, was im weitesten Sinne »passend« sein könnte. Man kann hier die Definitionen von Tillich »das, was uns unbedingt angeht« oder Luther »woran du dein Herz hängst, das ist dein Gott« ins Feld führen.

Ein Weg führt dann zu den »Heiligtümern« der jugendlichen Lebenswelt von den Turnschuhen und Jeans bis zu individuellen »Ikonen«.¹ Manchmal sind diese explizit anschlussfähig an religiöse Traditionen. Nimmt man eine tiefenpsychologische Perspektive ein, dann können die präsentierten »Selbst-Symbole« noch weitere Bedeutungsebenen offenbaren.²

Ein weiterer Aspekt wird sichtbar im Rahmen des Spiritualitätsdiskurses. Die Studien von Robinson und Hay und Nye haben deutlich gemacht, dass offenbar viele Menschen gerade in der Kinder- und Jugendzeit numinose Erfahrungen gemacht haben. Wir begegnen hier naturmystischen Episoden von großer Eindrücklichkeit, aber auch Schilderungen, die anschlussfähig sind an die klassischen Religionen.³

Interessanterweise führen auch viele philosophische Gespräche mit Kindern und Jugendlichen hin zu metaphysischen Fragestellungen und damit auch zur Gottesthematik.⁴

Theologisch und religionspädagogisch kann man diese Befunde unterschiedlich bewerten. Die Gottesfrage ist gewiss ein Anlass zu einem allgemeinen Gespräch im Sinne der Leitunterscheidung »Immanenz/Trans-

1 Vgl. z.B. aus der Interviewsammlung der *Projektgruppe Jugend und Religion der FH Esslingen* (Hg.), *If God is a DJ ... Religiöse Vorstellungen von Jugendlichen*. Bad Tölz 2005, 85: »Meine CDs sind mir heilig ...«

2 *Gerhard Büttner*, *Du sollst dir kein Bildnis machen! Gottesvorstellungen Sekundarstufe II. religion heute*, (1) 1982, 51–55.

3 *Edward Robinson*, *The original vision: a study of the religious experience of childhood*, Oxford 1977; *David Hay & Rebecca Nye*, *The spirit of the child*, 2. Aufl. London u.a. 2006.

4 *Nora K. / Vittorio Hösle*, *Das Café der toten Philosophen – ein philosophischer Briefwechsel für Kinder und Erwachsene*, 2. Aufl. München 2001.

zendenz«.⁵ Es lassen sich dann aber auch Konkretisierungen im Sinne einer bestimmten Religion treffen und damit Unterscheidungen, etwa zwischen »wahren« und »falschen« Göttern.

Empirisch zeigen jüngere Studien, dass Menschen in ihren vielen individuellen Zugängen zur Gottesfrage im Kontext moderner westlicher Gesellschaften oftmals weniger an den komplexen Gottesreden der Religionen interessiert sind, die Konflikte und Spannungen aufgreifen und auch schaffen, sondern, stärker im oben genannten Sinne, besondere Wertigkeiten und den Alltag überschreitende Bedeutungen und Erfahrungen meinen, wenn sie von Gott reden. Sie konvergieren damit in einer spezifischen Variante des Deismus, den Christian Smith und Melind L. Danton moralisch-therapeutisch nennen. Wir entwerfen unsere Untersuchung in kontrastiver Auseinandersetzung mit diesem Phänomen.⁶

2 Gott in christologischer Perspektive

Die bislang von uns angesprochenen Referenzen beziehen sich schwerpunktmäßig auf das Jugendalter. Dies impliziert die Frage, ob die Tendenzen zu solchen deistischen Gottesvorstellungen bereits im Kindesalter dominant sind. Die bisherigen kindertheologischen Studien hatten für dieses Alter eher »orthodoxe« Argumentationsformen zutage gebracht. Sinnvoll schien uns in diesem Fall, explizit Jesus Christus mit in die Gottesthematik einzubeziehen. Dies hat bislang zu eher komplexeren Argumentationsmustern geführt und könnte so auch eine Alternative zum beschriebenen Deismus darstellen. Diese Berücksichtigungen führen dann zu einem Forschungsdesign, das bewusst auf die christologische Dimension der Gottesfrage abzielt, möglichst in einem zumindest impliziten trinitarischen Rahmen.

5 Vgl. Gerhard Büttner und Veit-Jakobus Dieterich, *Religion als Unterricht*, Göttingen 2004.

6 Christian Smith and Melinda Lundquist Danton, *Soul searching – the religious and spiritual lives of American teenagers*, Oxford 2005 haben die Feststellung gemacht, dass nach einer großen landesweiten Studie die amerikanischen Teenager unabhängig von Religion, Denomination, Geschlecht oder Rasse zu einem sehr ähnlichen Gottesbild tendieren, in dem weder der Mensch Gott noch Gott den Menschen zur Rechenschaft zieht.

Dieses ist durch fünf Merkmale geprägt:

- Gott hat die Welt geschaffen und geordnet und beobachtet, was dort abläuft;
- Gott möchte, dass die Leute nett und freundlich zueinander sind, wie es in der Bibel und den meisten anderen Weltreligionen zu finden ist;
- Das wichtigste Lebensziel ist, glücklich zu sein und sich gut zu fühlen;
- Gott muss sich nicht in den Alltag des Lebens einmischen, außer man braucht ihn, um ein Problem zu lösen;
- Gute Menschen kommen nach dem Tod in den Himmel.

Zu dieser Fragestellung lässt sich anknüpfen an zahlreiche neuere empirische Studien,⁷ die zeigen konnten, dass für viele Grundschulkinder Gott und Jesus sehr eng zusammen gehören, ja in der Anfangszeit oft sogar verwechselt werden. Kinder kommen dabei zu eigenständigen Bezügen zwischen Gott-Vater und Jesus Christus. Sie bewegen sich meist sehr stark in einem Modell von Familiarität, enthalten aber z.T. auch Elemente dessen, was man unter innertrinitarischer Kommunikation verstehen kann.

3 Aufbau einer Unterrichtsdokumentation zur Frage: Wer ist Gott?

Unsere auf eine kurze Unterrichtsreihe von drei Schulstunden begrenzte Studie nimmt diese Überlegungen auf und versucht, im Kontext einer dritten Grundschulklasse das besondere Verhältnis Gott-Vaters zu Jesus Christus näher zu klären. Eine solche Studie kann dabei im Sinne einer Wissenssoziologie aufklären, welche Denkmodi im Kontext von Grundschüler/innen unter den förderlichen Bedingungen, dass bestimmte biblische Geschichten bekannt und eine schülerorientierte Diskussionshaltung im Unterricht eingeübt sind, möglich sind.⁸

Wir beginnen mit einer offenen Fragestellung zur Gottesfrage, im zweiten Schritt auch unter Rückbezügen auf Produkte im Klassenraum aus früheren Einheiten (Gleichnisse vom Verlorenen Sohn und vom Reich Gottes, die Reich-Gottes-Vision des Jesaja und Psalmensprache). Abweichend zum normalen Unterricht begegnen die Schüler/innen in diesem der Notwendigkeit des »Auskunftgebens« in Form eines Briefes aus der Universität »Wir haben gehört, ihr wisst viel über Gott. Könnt ihr uns mit euren Worten erklären, wer Gott ist und wie man diese Frage am besten beantworten kann?«

Für die zweite Stunde wählen wir als thematischen Ausgangspunkt für die Auseinandersetzung der Schüler/innen die Perikope zur Taufe Jesu. Hier wird eine Positionierung zu Gott-Vater und Gott-Sohn durch eine

7 Gerhard Büttner, »Jesus hilft!« Untersuchungen zur Christologie von Schülerinnen und Schülern, Stuttgart 2002; Helmut Hanisch und Siegfried Hoppe-Graff, »Ganz normal und trotzdem König« – Jesus Christus im Religions- und Ethikunterricht, Stuttgart 2002; Tobias Ziegler, Jesus als »unnahbarer Übermensch« oder »bester Freund« – Elementare Zugänge Jugendlicher zur Christologie als Herausforderung von Religionspädagogik und Theologie, Neukirchen-Vluyn 2006; Christian Butt, »Vielleicht hätten wir ihn ja ganz vergessen, ohne dass wir noch mal die Auferstehung von ihm haben.« Grundschulkinder der 4. Klasse deuten den »ungläubigen Thomas« (Joh 20,24–29), JaBuKi 7, Stuttgart 2008, 25–35.

8 Die Planung und Durchführung dieser Einheiten fand in enger Zusammenarbeit mit Gundel Porps von der Ostenberg-Grundschule Dortmund statt, so dass die Möglichkeiten des Unterrichtskontextes und der Forschungsperspektiven sich produktiv ergänzten – herzlichen Dank dafür! Nicht nur hinsichtlich der Erhebungsmethodik besteht eine große Nähe zu der den Kindern bekannten Unterrichtspraxis, sondern über die Momentaufnahme der Stichprobe hinaus werden durch Rückbezüge auf früheren Unterricht kontextuelle Aussagen zum Wissen der Kinder möglich. Die Transkription übernahm dankenswerterweise Jessica Thilaka Bauer.

Betrachtung von Bartolomé Esteban Murillos »Taufe Christi« und durch eine Nacherzählung zu Mt 3,13ff herausgefordert. Die Antwort Jesu an Johannes wird dabei wiedergegeben mit: »Ich will aber getauft werden, damit alle Menschen sehen können, dass Gott mir nahe ist.« Von daher geht es in unserer Fragestellung gerade nicht darum, Möglichkeiten und Grenzen einer allgemeinen Gottesrede zu eruieren, in deren Argumentation wenig Bezugnahme auf eine biblische Überlieferung stattfindet, sondern wir interessieren uns vielmehr dafür, ob und wie von Gott mithilfe neutestamentlicher Geschichten gesprochen werden kann.



Ganz ausdrücklich soll also die offene Frage nach Gott mit der Christologie der Schüler/innen in Verbindung gebracht werden. Inwiefern ist für sie eine Rede von Gott, dem Vater Jesu Christi, sinnvoll?

Nach dieser Stunde stehen so viele Aussagen über Gott im Raum, dass die Schüler/innen in der letzten Stunde nochmals mit ihnen konfrontiert und um eine Systematisierung gebeten werden.

4 Beiträge der Schülerinnen und Schüler

Insgesamt lassen sich in den Beiträgen der Kinder vier wiederkehrende Themen finden, die sich durch engagierte Bezugnahmen auszeichnen, so genannte Fokussierungsmetaphern:⁹

- Die Sorge Gottes für Schutz und Glück der hilfsbedürftigen Menschen,
- die Einheit des Willens Gottes im Himmel und Jesu auf der Erde,
- Familienmetaphern, nach denen die Rede für Gott als Vater aller Menschen plausibel ist und
- eine durchweg transzendente Verortung Gottes kombiniert mit der häufigen Bezeichnung Gottes als Mensch.

Die Themen sind in der ersten Runde spontaner Antworten auf den genannten Brief alle angelegt:

»Gott ist ein Mensch, der hilft Menschen.« »Ehm, Gott will nicht, dass Streit ist oder so was, der will, dass wir ... Frieden eben.« »Er will nicht, dass Krieg ist.« »Gott ist so was wie unser Vater. Der beschützt uns.« »Gott will nicht, dass einer verloren wird.« »Gott kann uns verzeihen.« »Oder, dass Gott zum Beispiel ... Frau R. hat auch manchmal Prüfungen und da hilft der Gott vielleicht, dass sie nicht so Angst davor hat.«

9 Vgl. Ralf Bohnsack, Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in qualitative Methoden, 5. Aufl. Opladen 2003, 135.

Frieden unter den Menschen sowie zwischen Mensch und Gott stellt sich hier als wichtiges Thema in Bezug auf den Willen Gottes dar. Daneben stehen von Beginn an Schutz, Fürsorge und Hilfe für die Menschen, verbunden auch mit dem Bild des Vaters. Nach der Auseinandersetzung der Schüler/innen mit ihren früheren Arbeiten vertiefen sich alle, so dass sich ein Gottesbild darstellt, das sich durch die Prädikationen der Fürsorge und des Friedenswillen auszeichnet.

4.1 Ein Gott der Fürsorge und des Friedens – »was Gott macht und was Gott will«

Die Rede von Gott, der den Menschen schützt und ihm hilft, differenzieren die Kinder genauer aus, indem sie zum einen auf die Gleichnisse vom Verlorenen eingehen:

»Gott passt auf uns auf und wenn er einen verliert, geht er allein nach einem suchen, um einen wieder bei sich zu haben und lässt die anderen allein nur für einen Menschen.«

Zum anderen geschieht dies dadurch, dass sie sich eine Hilfssituation anthropomorph vor Augen führen: So sind auf Bildern zwei menschlichen Figuren dargestellt, auf denen eine der anderen, die am Boden liegt, hilft: Die Hilfe betrifft oftmals *»andere Menschen«*, wobei unklar ist, ob damit andere Menschen *»außer Gott«* gemeint sind oder *»außer den Kindern«*. Es geht um Hilfe

»in Gefahren, in schwierigen Situationen.« »Gott ist ein Weiser. Er hilft uns. Gott sorgt dafür, dass es Essen gibt. Gott erschafft Leben.«

Die Rede vom Willen Gottes zum Frieden differenzieren die Kinder in Bezug auf ihre Arbeiten zum Reich Gottes aus. Hier gibt es erstaunliche Ähnlichkeiten zum oben genannten therapeutischen Deismus – jedoch können sich die hier beteiligten Kinder zu der Diskrepanz zwischen dem Willen Gottes und der unvollkommenen Wirklichkeit äußern. Sie beziehen sich auf das Gleichnis vom Senf:

»Gott will, dass Frieden ist. Gott will, dass wir in Frieden leben und uns nicht streiten. Er will nicht, dass wir Probleme kriegen. Er hilft uns aus Problemen raus, wenn wir welche haben. Gott will nicht, dass welche klauen, aber er würde uns verzeihen. Er will, dass die Erde bunt bleibt. Gott will, dass sich keiner ausgeschlossen fühlt.« »Gott will, dass alle Menschen glücklich sind. Gott sagt, dass das Reich Gottes Zeit braucht. Er will nicht, dass wir unglücklich sind. Er will nicht, dass jemand verletzt ist. Gott will, dass die Erde gesund bleibt. Gott will, dass sich keiner ausgeschlossen fühlt.« »Wir hatten ja auch mal Glücksbilder gemalt, weil Maya hat ja auch was von Glück gesagt. Also, wir haben so was gemalt. Zum Beispiel, was uns glücklich macht, zum Beispiel Phillip, der hat Hasenbabys bekommen und dann hat er die Hasen gemalt und ich hab ein Kleeblatt gemalt und ein Hufeisen und Marienkäfer.« »Gott ist wie ein Senfkorn. Das braucht auch Zeit, bis es eine große Pflanze ist, und Gottes Reich braucht auch Zeit.«

Ein Kind, das auf die Psalmenkartei zurückgreift, zitiert das Psalmwort *»Freue dich deiner Werke. Ich freue mich über dich.«* und kommentiert: *»Gott freut sich, wenn ich mit Freunden spiele und Freunden helfe.«*

Zum zweiten Teil der Aufgabe – *»Also wir sollten herausfinden wer Gott ist ... und ... ja.«* L: *»Noch was?«* Schülerin: *»Und wie man die Frage beantworten kann.«* – beziehen sich die Kinder auf ihre Texte:

»Das hört sich so an, wie das mit dem verlorenen Sohn.« L: *»Was hat dir denn geholfen, diese Sätze zu sagen?«* *»Das, was Gott macht.«* *»Und die Sachen, die wir in der drei gelernt haben, auch in unseren Religionsstunden. Da hat sie, glaub ich, dran gedacht was alles, was Gott alles gemacht hat und was er wollte.«*

Da diese Kinder zur Gottesfrage nicht auf außerschulische Erlebnisse oder allgemeiner auf Gefühle eingehen, finden sich hier keine individuellen Ikonen wie im Jugendalter. Ihre Quellen sind biblische. Jesus, als derjenige, der die den Kindern wichtigen Gleichnisse von Gott erzählt, steht jedoch an dieser Stelle nicht im Fokus der Gottesrede.

4.2 Gott als Mensch oder Gott transzendent – Deutungen zur Taufe Jesu

Neben dieser Gottesrede über das Handeln und Wollen Gottes stehen Bilder. Sie zeigen Gott als Mensch oder betonen die Transzendenz: anthropomorphe Zeichnungen und Beschreibungen wie *»Gott ist ein ehrlicher Mensch ...«* bzw. *»Gott ist ein Mensch, der keine Angst hat«* einerseits – demgegenüber lässt ein Kind das Malblatt absichtlich frei und formuliert: *»Gott ist wie Luft, aber er ist trotzdem da, man sieht ihn nur nicht.«* Ähnlich offen: *»Gott ist das beste, was wir haben. Gott ist unser Ein und Alles.«* Eine durch ein *»wie«* explizite Metapher wählen drei Kinder: *»Gott ist wie unser Vater.«*

Im nächsten Schritt der Auseinandersetzung mit dem Bild Murillos und der Nacherzählung der Taufe Jesu werden die Kinder angeregt, sich zu der Frage zu verhalten, wer Jesus Christus ist, und zu der, ob er dazu hilft, die Frage nach Gott zu beantworten. Da bisher keine christologischen Komponenten im Gottesbild der Kinder von ihnen selbst hergestellt wurden, wohl aber neben transzendenten die anthropomorphe Charakterisierung Gottes steht, setzen wir diese Geschichte bewusst als eine Herausforderung ein. Gehen Kinder, die Gott als Menschen beschreiben, so weit, dass sie im Sinne des christlichen Bekenntnisses den Menschen Jesus gleichzeitig als Gott betrachten können?

Im Verlauf der jetzt beginnenden Diskussion, die über zwei Schulstunden geführt wird, wird es spannend: Es kann geradezu schrittweise verfolgt werden, wie sich die Kinder der Denkspur dieses Bekenntnisses kritisch nähern. Dabei gehen sie Wege, in denen sie ihre bisherige pointierte Gottesrede und die Rede von Gott, dem Vater sowohl dazu gebrauchen, um die Einheit von Gott als dem Vater und Sohn zu unterstreichen, als auch dazu, gerade für die Einheit Jesu mit den Menschen zu argu-

mentieren. Zunächst gilt in der Logik der Kinder freilich gerade nicht Jesus als Gottesdarstellung, sondern der gemalte Johannes, der Täufer:

»Ich sehe Gott. Das, der rote Mann da, ich glaube, das ist Gott.« »Ich hab schon die ganze Zeit vermutet, dass das Gott ist und dass das Jesus ist.«

Diese Rolle Gottes, dem die Aufgabe zugeschrieben wird, Jesus zu taufen, passt zu den späteren Hinweisen zum Vater-Kind-Verhältnis, das von der Fürsorge geprägt ist. Nach der Erzählung der Geschichte kommt die Lokalisation Gottes im Himmel des Bildes von Murillo zur Sprache:

»Da oben ist es auch ganz hell, und an der anderen Seite ist es viel dunkler. Da, wo es hell ist, da ist Gott.« »Da öffnet sich der Himmel.« L: »Und was sieht man, wenn der Himmel sich öffnet?« »Die Sonne ..., weil, dann wird es ganz hell.« »Da sind hellere Streifen, ein bisschen, vielleicht macht ja die Taube das hell.«

4.3 Familienmetaphern – »Wir sind alle Söhne, Gott ist unser Vater«

Über die Sätze, die aus dem Himmel und von Jesus gesprochen werden – *»Irgendwas mit ... das ist mein lieber Sohn.«* und *»Johannes, ich möchte, dass du mich taufst, damit alle Menschen wissen, dass Gott in meiner Nähe ist.«* – entwickelt sich eine nähere Beschreibung des Verhältnisses von Gott, dem Vater und Gott, dem Sohn. Dabei sind die Familienmetaphern weniger von einer Ähnlichkeit von Vater und Sohn als von der Angewiesenheit der Kinder auf die Eltern und so des Menschen auf Gott geprägt:

L: »Wie ist das denn sonst, wenn jemand ein Sohn ist oder eine Tochter?« »Da muss man kein Geld verplempern.« »Das hat doch der andere gemacht, der verlorene Sohn. Wir haben die Geschichte gehört und da ist dann so ein verlorener und der ist dann ... dahin gegangen ...« »Die Eltern helfen uns bei Schwierigkeiten.« »Wenn man etwas kaufen möchte und man hat nicht soviel Geld, dann kann man es auch ausleihen und dann wieder bringen.« »Man kann auch nicht ohne die Eltern in die Schule gehen, die haben das schließlich alles bezahlt.« »Ohne meine Eltern wäre ich eigentlich gar nicht auf der Welt.« »Ohne dass Gott die Menschen erschaffen hätte, wären wir gar nicht auf der Welt.«

Auf das Verhältnis von Jesus zu Gott wird diese Angewiesenheit übertragen:

»Dass Gott im Himmel nicht will, dass Jesus was passiert.« »Also, unsere Eltern, die sind ja ganz oft bei uns, so nach der Schule. Aber bei Jesus ist das nicht so, da ist Gott ja ganz woanders. Den sieht man nicht.« »Zum Beispiel von meinem Vater ist die Mutter gestorben, aber trotzdem ist die immer noch da.«

Genauso verstehen sich die Kinder selbst in den Schutz Gottes des Vaters aufgenommen:

»Gott beschützt uns ja.« »Eigentlich ist Gott ja immer bei uns, er ist bei uns im Herzen und er ist über uns: Hier bei uns im Raum. Der kann durch die Wände gehen.

Vielleicht sitzt der neben uns und über deinem Kopf.« »Gott ist der Sohn, der ist bei jedem Menschen. Vater und Mutter passen auch auf uns auf, warum sollte Gott das dann nicht auch bei uns machen?« »Jesus ist ja einmal tot geworden und dann wieder auferstanden, deshalb sind die beiden ja so zusammen. Bei uns ist das ja anders. Oder nein, wir werden ja auch weiterleben.«

Auf die Frage, was die Geschichte uns zur Beantwortung der Forschungsfrage weiterhelfen kann, betonen in diesem Sinne die Kinder:

»Wir alle sind Söhne, Maria ist unsere Mutter.« »Gott ist ja unser Vater. Der will nicht, dass wir uns streiten.« »Wer Geschwister hat ... Mutter und Vater möchten ja nicht, dass sie streiten. Genau wie Jesus und Gott.«

Die Vatermetapher wurde so erweitert, dass sie selbst in die Gottesfamilie aufgenommen werden, wobei wieder das Sorgen Gottes und der Wunsch nach Frieden relevant sind.¹⁰

4.4 Kann das Wort »Gott« auch zu Jesus passen?

In den Kinderbeiträgen fällt aus der Perspektive der christologischen Fragestellung auf, dass sowohl transzendent von Gott gesprochen wird – *»Dass Gott im Himmel nicht will, dass Jesus was passiert.« »Gott ist ja ganz woanders. Den sieht man nicht.«* – als auch anthropomorph in den Reden von Gott als z.B. *»ehrlicher Mensch«*. In einer letzten Fragestellung in der letzten Stunde möchten wir deshalb die Kinder herausfordern, ihre Gottesreden sowohl auf »Gott im Himmel« als auch auf »Jesus auf der Erde« zu beziehen. Wir greifen beide Orte aus dem Bild zur Taufe Jesu auf, lesen einige Kinderzitate aus den letzten Stunden, auf Karten geschrieben, vor und bitten sie, diese Sätze den beiden Orten zuzuordnen. Folgendes Gespräch entwickelt sich:

Lehrerin, eine Satzkarte vorlesend: GOTT IST EIN GOTT, DER HILFT MENSCHEN. Schüler: »Gott im Himmel«. L: »Warum? Ja, leg's mal dahin«. Schüler legt die Karte ab. »Kannst du uns auch noch einen Grund sagen? Warum meinst du jetzt so?« »Weil ...« Er zuckt mit den Schultern. L: »Ich hab 'ne Vermutung. Liegt es an ... an welchem Wort ... ist in dem Satz. Ja, sag mal.« »Gott.«

Andere Schüler/innen: »Ehm, das, was bei »Gott im Himmel« würde ich zu »Jesus auf der Erde« tun. Ehm, weil Jesus ja ein Mensch ist und der lebt ja nicht im Himmel, sondern auf der Erde lebt der eigentlich.« »Das könnte auch das zu »Jesus auf der

¹⁰ Damit entspricht die Studie dem Ergebnis von Böttrich, der die Perikope mit 12 Viertklässlerinnen interpretierte, vgl. Christfried Böttrich, »Mit zu Gott gehören« Jesu Taufe im Jordan durch Johannes (Mk 1,9–11 par), in: Gerhard Büttner und Martin Schreiner, »Man hat immer ein Stück Gott in sich«. Mit Kindern biblische Geschichten deuten. Teil 2: Neues Testament. JaBuKi SB. Stuttgart 2006, 29–41, 40f: »Die Konnotationen des »Sohnes Gottes« in der Himmelsstimme wurden lediglich im Sinne einer allgemeinen Gotteskindschaft aller Menschen verstanden. Hier ist es m.E. notwendig, durch gut überlegte, bewusst gesetzte Impulse einen Reflexionsprozess anzustoßen, der wohl bei dem zunächst Einsichtigen ansetzt, dann aber auch weitergeht und darüber hinausführt.« (41)

Erde« hintun, weil der hilft ja Menschen und die sind ja auf der Erde.» »Eh, das könnte aber auch ganz gut zu ›Gott im Himmel‹ passen, weil Gott ist ja eh auch ein Mensch, der anderen Menschen hilft.« »Wir können das ja in die Mitte legen, weil das ja für beide geht.«

Über das Subjekt der Aussage, also die Gottesbezeichnung, wird die Passung zu Jesus direkt ausgeschlossen, über das Prädikat der Hilfe erscheint eine Passung zu Jesus möglich. Gerade die Bezeichnung Gottes als Mensch hingegen trägt nicht dazu bei, Jesus als Gott zu beschreiben:

»Ehm, einmal gehört das in die Mitte, weil Gott hilft ja den Menschen.« L.: »Ja.« »Aber da ist ja auch öfters das Wort ›Gott‹ drin.« L.: »Ja.« »Deswegen kann das ja auch zum Himmel.« »Jesus hilft doch allen Menschen und Gott auch.« L.: »Ja. Weil Gott den Menschen hilft und Jesus auch, hab ich das richtig verstanden?« »Ehm, der Jesus hilft ja auch Menschen genauso wie Gott. Deswegen in der Mitte.«

Auch zu der Aussage GOTT IST WIE LUFT, ABER ER IST TROTZDEM DA, MAN SIEHT IHN NUR NICHT erscheint eine Mittelposition plausibel:

»Der könnte jetzt vor mir stehen.« L.: »Also, auf der Erde, oder wie? ... Wenn er jetzt vor dir steht?« »Dann kann er auch über dir sein.« L.: »Deswegen, ich bin ja schon ganz gespannt. Wo tut ihr den jetzt hin?« Schülerin: »Gott kann sich eigentlich aussuchen, ob der im Himmel sein will, oder ob der unten sein will, also auf der Erde.« Schüler: »Ich würd sagen, das kommt eher in die Mitte.«

Auf die Nachfrage, ob Jesus denn wie Luft wäre, stellt sich wieder die Trennung beider Subjekte heraus. Die Kinder beziehen sich nunmehr weniger auf das Prädikat der Anwesenheit als das Gemeinsame von Gott in der Transzendenz und Jesus auf der Erde. Sie gehen nicht auf eine denkbare und in der vorhergehenden Stunde eingebrachte Lösung ein, nach der auch Jesus unsichtbar und anwesend gedacht wird, sondern ziehen sich auf die Variante zurück, dass Gott nicht gut mit Jesus identifiziert werden kann. Hierzu wird dann auch auf die Rede von Gott auf der Erde verzichtet:

»Ich würde das mehr zu ›Gott im Himmel‹, weil ja da ›Erde‹ steht und Gott ist ja nicht Jesus.« »Ich hätte 'nen Vorschlag. Vielleicht kann man das ein bisschen mehr zu ›Gott im Himmel‹ tun.«

Die erwachsenen Gesprächspartner lenken das Gespräch nun zu der Frage, was über Jesus zu sagen ist:

»Dass er die Menschen geheilt hat.« L.: »Genau. Und das macht vielleicht nicht unbedingt jeder Mensch. Das ist schon ein ungewöhnlicher Mensch.« »Doch, ein Arzt.« (Einige Schüler/innen lachen) »Aber der schafft es nicht immer.« »Aber der kann ja keinen ... äh, der Arzt kann ja auch keinen Blinden heilen. Das kann nur Jesus.« »Also sozusagen, Gott ist unsere beste Medizin, oder nicht? Weil der hilft meistens Menschen und der Arzt kann zum Beispiel nicht so schnell Blinden helfen.« »Ich würde das auch in Mitte tun, weil Jesus ein Teil von Gott ist.«

Jesus als »Teil von Gott« wird hier leider nicht vertieft. Die Zuordnung weiterer Sätze wie GOTT IST EIN EHRLICHER MENSCH fällt eindeutig zugunsten des Transzendenten aus,

»weil da nichts von Jesus kommt. Weil da ist ja jetzt wieder von Gott die Rede und nicht von Jesus.«

Eine Identifikation Gottes mit Jesus wird hingegen bei GOTT WILL, DASS ALLE MENSCHEN GLÜCKLICH SIND wieder möglich, wiederum über das Prädikat. Der oben ausführlich beschriebene Wille Gottes zum Frieden wird nun als der gemeinsame Wille von Gott und Jesus für die Schüler eine plausible Argumentation.¹¹

»Ich würde das auch zu ›Gott im Himmel‹ tun, weil wenn Gott auch keinen Krieg haben will, dann will der ja, dass die Menschen glücklich sind. Also, er möchte, dass, also dass Menschen freundlich zueinander sind, also, dass wir uns zum Beispiel in der Pause nicht die ganze Zeit prügeln.« »Ich würd das auch zum Himmel tun.« »Ich würde das zu beiden tun, weil Jesus will ja auch, dass, dass wir uns nicht jede Pause boxen oder so.« »Ich würd das in die Mitte tun, weil Jesus will, dass wir uns nicht streiten und Gott auch.« »Beide wollen das nicht.«

Auf eine Konfrontationsfrage hin, warum die Karte nicht einfach allein zu »Jesus auf der Erde« passe, argumentiert eine Schülerin:

»Da ist ja auch immer das Wort ›Gott‹ dabei und dann kann es nicht ganz alleine zu Jesus gehören.« L: »Nicht ganz alleine, sagst du. Es gehört auf jeden Fall hierhin (zur anderen Karte), weil ›Gott‹ da steht.« Schülerin: »Ja, entweder zu den beiden oder ganz alleine zu Gott.« L: »Ja, ich frage mich jetzt, könnte ›Gott‹ denn auch zu Jesus gehören?« Schülerin: »Ja.« L: »Warum?« Schülerin: »Ja weil, weil, Gott will Frieden haben und Jesus auch. Weil Jesus ist ja Gottes Sohn.« L: »Was bedeutet das dann?« Schülerin: Ja weil, also wenn Gott jetzt zum Beispiel Frieden haben will und Jesus Streit mit ihm haben will, dann streiten sie sich ja auch.«

5 Fazit

Es stellt sich heraus, dass die Kinder Jesus als Mensch und nur in wenigen Hinweisen als Gott verstehen. Das Handeln des heilenden Jesu, das einige Kind hervorheben, auch der bekannte Gottessohn-Titel und auch der gemeinsame Wille von dem predigenden Jesus und von Gott im Himmel verbinden beide miteinander. Ausgangspunkt in der Rede von

¹¹ Im 7. Jahrhundert wurde sie in der Lehre des so genannten Monotheletismus gebraucht, um eine Aussöhnung der chalzedonensischen Kirchen mit den monophysitischen zu erreichen. Im dritten Konzil von Konstantinopel 680 wird diese Lehre jedoch abgelehnt – es erklärt, Christus habe zwei Naturen und auch zwei Willen, wobei der göttliche über den menschlichen übergeordnet sei und der menschliche in den göttlichen einstimmt. Vgl. *Adolf Martin Ritter*, *Alte Kirche. Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen* I, 3. Aufl. Neukirchen-Vluyn 1985, 224f.

Gott ist jedoch die Transzendenz und nicht die Person Jesus Christus. Die Bemerkung, dass das Wort Gott nicht ganz allein zu Jesus gehören kann, fasst die Verbindung beider Personen, zusammen. Die Frage nach der Göttlichkeit Jesu, die für die Schüler und Schülerinnen so zunächst sich gar nicht stellte – die Vaterschaft Gottes gegenüber Jesu konnte ohne Probleme auf alle Menschen übertragen werden – ist im Laufe dieses Gespräches immer weiter vorbereitet worden, die Karten rutschten buchstäblich zwischen Himmel und Erde hin und her. Während im Gespräch der Wille Gottes in der Transzendenz und der Wille Jesu wichtiges Merkmal für ihre Zusammengehörigkeit wurden, kann nun abschließend die Frage nach Gott direkt auf Jesus bezogen werden: »Kann das Wort ›Gott‹ auch zu Jesus passen?« stellt sich damit als neue Forschungsfrage, zu der die Kinder sich schriftlich äußern. Der »Sohn Gottes« ist dabei ein Titel, der, mit der Konzilssprache gesprochen, als Hinweis verstanden wird, dass Jesus und Gott-Vater unvermischt oder eben auch ungetrennt sind:

»Ja, weil Jesus ein Teil von Gott ist. Nein, weil Gott Jesus als Sohn sieht.«

»Ja, weil Jesus Gottes Sohn ist. Ja, weil beide zusammen gehören. Ja, weil Gott Jesus vertraut. Ja, weil Gott und Jesus Frieden stiften wollen. Ja, weil beide wollen, dass die Menschen glücklich sind.«

»Nein, weil Gott hat Jesus in den Himmel gebracht. Naja, eigentlich waren das die Engel, die Gott losgeschickt hat.« »Nein, weil Gott was anderes ist als Jesus.«

»Ja, weil Jesus Gottes Sohn ist und er kann, was Gott kann, nämlich anderen helfen.« »Ja, weil Jesus Gottes Sohn ist!!! Und weil er auch fast alles kann wie Gott.«

»Ja, weil Jesus auch keinen Krieg will.« »Ja, weil Jesus das gleiche wie Gott will.« »Ja, weil Jesus Gottes Sohn ist und sie wollen beide Frieden.« »Ja, weil ... wenn Gott möchte, dass Frieden auf der Erde ist und wenn Jesus möchte, dass Krieg auf der Erde ist, dann streiten sich Gott und Jesus.«

Die tastenden Bewegungen in Richtung von Pro- und Contraargumenten, die sich im Gespräch ergaben, finden sich hierin wieder, ebenso wie die in dieser Klasse von Beginn an wichtige und bedeutsame Variante, Jesus über den Willen zum Frieden mit Gott zu identifizieren. Gott als Vater Jesu Christi zu bezeichnen, war für die Drittklässler weniger hilfreich als diesen eigenen Weg zu gebrauchen. Von der Rede Gottes als Vaters Jesu Christi ausgehend, blieb insgesamt die Rede von Gott als dem Vater aller Menschen stehen, der für alle ein glückliches Dasein haben möchte und so die Menschen in die schützende Gottesfamilie aufnimmt. Die Rolle Jesu in dieser Familie wird möglicherweise erst dann noch weiter herausgestellt werden können, wenn für die Kinder der Wunsch aller zum Frieden und der immerwährende Schutz Gottes für den Menschen problematisiert werden müssen, auch und gerade für den leidenden Menschen Jesus. Bis dahin gehen die Kinder dem Gott-Sohn-Verhältnis in einer Weise nach, in der die Zusammengehörigkeit beider tragfähig begründet werden kann.

Dr. *Gerhard Büttner* ist Professor für Religionspädagogik und Didaktik des Religionsunterrichts am Institut für Ev. Theologie an der Technischen Universität Dortmund.

Dr. *Katharina Kammeyer* ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Ev. Theologie an der Technischen Universität Dortmund.

Das Gottesbild im Ethik- und Philosophieunterricht

1 Religion in den Rahmenplänen des Ethik- und Philosophieunterrichts

Das Grundgesetz legt in Art. 7 Abs. 3 fest, dass diejenigen Schülerinnen und Schüler, die nicht am Religionsunterricht teilnehmen wollen, sich davon abmelden können. Seit 2007 wird flächendeckend in allen Bundesländern mit verschiedenen landesgesetzlichen Regelungen in der Sekundarstufe I und II ein Ersatz- oder Wahlpflichtfach angeboten, das entweder die Bezeichnung Ethik, Philosophie oder auch Werte und Normen trägt.¹ In der Primarstufe bieten lediglich die Bundesländer Bayern, Mecklenburg-Vorpommern, Rheinland-Pfalz, Sachsen, Sachsen-Anhalt und Thüringen ein Alternativ- bzw. Ersatzfach zum Religionsunterricht an.²

Trotz der unterschiedlichen landesgesetzlichen Regelungen und Bezeichnungen haben alle Rahmenpläne eine Gemeinsamkeit: Sie legen fest, dass sich die Schülerinnen und Schüler, die am Ethik- und Philosophieunterricht teilnehmen, auch Wissen aus den großen Weltreligionen aneignen sollen. Denn sowohl Religion als auch Philosophie³ haben eine sinnorientierende Funktion und ermöglichen Schülerinnen und Schülern die Entwicklung von Deutungskompetenzen für ihre eigenen Lebens- und Welterfahrungen. Darüber hinaus waren sie in bestimmten Epochen der europäischen Kulturgeschichte wie beispielsweise Mittelalter eng miteinander verwoben. So lernen beispielsweise Schülerinnen und Schüler Augustinus oder Thomas von Aquin sowohl als Theologen als auch als Philosophen kennen.

Die Rahmenpläne zum Ethik- und Philosophieunterricht gehen hinsichtlich der Philosophischen Ethik von einem problemorientierten Ansatz aus: Ethische Sinnangebote werden mit Bezug auf aktuelle lebensweltliche Probleme von Jugendlichen ausgewählt und nicht nach philosophiegeschichtlichen Kriterien.⁴ In dieses didaktische Konzept werden auch

1 Die Bundesländer Brandenburg und Berlin haben mit LER und Ethik ab den Klassen 7/8 ein verbindliches Pflichtfach geschaffen, das nicht unter die Wahlpflicht- oder Ersatzfachregelung fällt.

2 Vgl. Barbara Brüning, *Philosophieren in der Sekundarstufe*, Weinheim 2003.

3 Ich verwende die Ausdrücke Philosophie und Ethik synonym, da die Ethik ein Teilgebiet der Philosophie darstellt.

4 Vgl. Ekkehard Martens, *Pragmatisch-philosophische Philosophiedidaktik*, Hannover 1974.

religiöse Phänomene als problem- und situationsbezogene Darstellungen integriert, d.h. der religionsphänomenologische Ansatz geht manchmal zu Lasten einer kontextbezogenen Präsentation religiöser Überlieferungen, deren erzählender Charakter auf das Wesentliche verkürzt wird. Dieses didaktische Prinzip erschwert manchmal das Verständnis religiöser Phänomene. So ist beispielsweise die Unbedingtheit des göttlichen Gesetzes in der Hebräischen Bibel für Schülerinnen und Schüler nur dann verständlich, wenn sie dessen Schutzfunktion für das Volk Israel in seiner weiteren Geschichte erschließen können. Im Religionsunterricht ist dafür sicherlich genügend Zeit vorhanden; da der Ethik- und Philosophieunterricht jedoch andere inhaltliche Schwerpunkte setzt, kommen kontextabhängige religiöse Darstellungen zu kurz. Dies lässt sich beispielsweise in verschiedenen Lehrwerken für den Ethik- und Philosophieunterricht nachprüfen.

Neuere Rahmenpläne wie der seit 2008 geltende Kernlehrplan zur »Praktischen Philosophie« in Nordrhein-Westfalen⁵, die sich an Kompetenzen orientieren und weniger ausführlich inhaltliche Schwerpunkte setzen, erhöhen die Gestaltungsfreiheit von Lehrerinnen und Lehrern. So ist die einzige inhaltliche Vorgabe im Kernlehrplan »Praktische Philosophie« für die Klassen 9/10 im Bereich Religion die Thematisierung des »Menschen- und Gottesbildes in Religionen«. Hier können eigene inhaltliche Schwerpunkte gesetzt werden, die auch eine stärkere kontextgebundene Erarbeitung von Gottesbildern ermöglichen.

Unabhängig von der methodischen Heterogenität der einzelnen Rahmenpläne zum Ethik- und Philosophieunterricht sind zwei methodische Kompetenzen in allen Rahmenplänen anzutreffen, die sowohl auf philosophisch-ethische als auch auf religiös-ethische Probleme angewendet werden können: die hermeneutische Kompetenz und die Urteilskompetenz⁶. Es geht zuerst um das Verständnis philosophischer Gedanken oder religiöser Überlieferungen, bevor sie durch eigene Stellungnahmen der Schülerinnen und Schüler bewertet werden können und sollen.

Im Ethik- und Philosophieunterricht der Klassen 5–7 der Sekundarstufe I wird Religion als Vollzug von Gemeinschaft in Riten und Festen in den Vordergrund gestellt. Hinzu kommen ethische Gebote und Verbote aus den großen Weltreligionen, die eine allgemeinemenschliche Sinnorientierung ermöglichen, d.h. Bestandteil der europäischen und internationalen Kultur sind. In Ansätzen lernen die Schülerinnen und Schüler auch unterschiedliche institutionelle Formen von Religion kennen.

Religion als eigenständiges Sinn- und Orientierungssystem im Wechselspiel von Immanenz und Transzendenz, das sich auf Ontologien wie Gott stützt, wird in denjenigen Bundesländern, die Philosophie und nicht Ethik als Alternativfach anbieten, bereits in den Klassen 9/10 behandelt,

5 Kernlehrplan »Praktische Philosophie«. Sekundarstufe I in Nordrhein-Westfalen, Düsseldorf 2008.

6 Vgl. Barbara Brüning, Ethikunterricht in Europa, Leipzig 1998.

zum Beispiel in Mecklenburg-Vorpommern, Schleswig Holstein oder Nordrhein-Westfalen, in den übrigen Bundesländern erst in der Sekundarstufe II. Dies hängt sicherlich damit zusammen, dass Schülerinnen und Schüler, die Philosophie belegen, schon in den Klassen 4–6 philosophische Ontologien wie zum Beispiel den Logos der vorsokratischen Philosophie kennenlernen und ihnen dann der Sprung vom Konkret-Anschaulichen zum Abstrakten nicht schwer fällt.

Im Philosophieunterricht der genannten Bundesländer werden Probleme der persönlichen und interpersonellen Gotteserfahrung angesprochen, Fragen der Existenz Gottes (so genannte Gottesbeweise aus der mittelalterlichen Philosophie und Theologie) sowie die Theodizee.

In der folgenden Darstellung von Gottesbildern soll anhand von drei ausgewählten Lehrwerken für den Ethik- und Philosophieunterricht untersucht werden, welches Bild von Gott den Schülerinnen und Schülern darin nahegebracht wird. Die Untersuchungskriterien sind Gotteserfahrungen, Gottesbeweise sowie Gottesdarstellungen innerhalb der Religionskritik. Der aus philosophischer Sicht, aber auch hinsichtlich der lebensweltlichen Erfahrungen von Schülerinnen und Schüler interessante Problemkreis der Theodizee kommt in Ansätzen nur in dem Lehrbuch »Gedankenwelten« für die Klassen 9/10 vor und kann deshalb nicht berücksichtigt werden.

2 (Wie) Können Menschen Gott erfahren?

Für Schülerinnen und Schüler, die über keine oder nur eine geringe religiöse Sozialisation verfügen, hat die Frage, wer Gott ist und wie er sich den Gläubigen zeigt, eine eher abstrakte Dimension, da sie nicht über persönliche Erfahrungen eines Gotteserlebnisses verfügen.

In dem Lehrbuch »Gedankenwelten« der Klassen 7–9 für das Fach »Philosophieren mit Kindern« in Mecklenburg-Vorpommern und Schleswig-Holstein werden im Themenbereich »Deutungen des menschlichen Lebens« unterschiedliche Gottesbilder vorgestellt⁷. Der Autor Uwe Viole ist bei seiner Konzeption davon ausgegangen, dass die Schülerinnen und Schüler bereits aus den Klassen 5/6 wissen, was eine philosophische Ontologie ist.

Sie kennen das nichtgegenständliche Prinzip des Logos aus der vorsokratischen Philosophie, insbesondere in der Sichtweise von Heraklit. Für Heraklit ist der Logos das Eine, Unteilbare, sozusagen die göttliche Weltvernunft, aus der das Universum hervorgegangen ist. Und deshalb beginnt die Darstellung der Gottesbilder auch mit dem Gemälde eines unbekannten Malers aus dem Mittelalter, auf dem Gott als Erschaffer der Welt vorgestellt wird, der mit Lineal und Zirkel gerade dabei ist, eine Weltkugel zu konstruieren. Der christliche Schöpfungsmythos wurde bereits in den in den Klassen 5/6 behandelt. Die Interpretation des Bildes ermöglicht den Schülerinnen und Schüler einen Bezug zum Logos.

⁷ Barbara Brüning (Hg.), Gedankenwelten. Philosophie für die Klassen 7–9, Leipzig 2007). Das Kapitel »Deutungen des menschlichen Lebens« stammt von Uwe Viole.

Bei dieser ontologischen Sichtweise bleibt Uwe Viole aber bewusst nicht stehen. Er will den Schülerinnen und Schülern zeigen, dass Gott noch mehr darstellt als der ihnen aus der Philosophie bekannte Logos: nämlich interpersonelle und persönliche Erfahrung der Kontingenzbewältigung wie Zuversicht, Zuflucht, Liebe und Trost. Und um diese spezifischen Attribute Gottes zu verdeutlichen, die über eine ontologische Interpretation hinausgehen, wird das Berufungserlebnis von Mose aus der Hebräischen Bibel erzählt. Gott offenbart sich als Retter des Volkes Israel. Der sich anschließende Psalm 91 konkretisiert diese Attribute, die dann durch einen Auszug aus dem Gedicht »Von guten Mächten« des Theologen und Widerstandskämpfers Dietrich Bonhoeffer eine persönliche Dimension erhalten.

Im Gegensatz zum abstrakt ontologischen Logos von Heraklit wird durch die von Uwe Viole ausgewählten Gotteserfahrungen der Liebe Gottes ein Gesicht verliehen und somit auch der Unterschied zwischen philosophischer und religiöser Ontologie deutlich. Der Bezug auf Ontologien stellt eine Gemeinsamkeit zwischen Philosophie und Religion dar, die interpersonelle und persönliche Erfahrung Gottes ist ein Spezifikum von Religion.

Uwe Viole zeichnet allerdings ein differenziertes Bild von Gott. Dem liebenden Gott wird ein omnipotenter bzw. in Anlehnung an die Theodizee ein untätiger Gott gegenüber gestellt.

Die Omnipotenz Gottes lernen die Schülerinnen und Schüler durch einen Erfahrungsbericht des Psychoanalytikers Tilmann Moser kennen. Er kritisiert die von Erwachsenen Kindern gegenüber häufig vertretene Drohung »Gott sieht alles und weiß alles über dich« und verdeutlicht damit, dass durch dieses normierte Gottesbild die Liebe Gottes – vielleicht auch ungewollt – ins Gegenteil verkehrt wird.

Erfahrungen mit dem untätigen Gott schildert der Schriftstellers Wolfgang Borchert in dem Theaterstück »Draußen vor der Tür«. Er erzählt in Form eines Dialogs von der Begegnung des Kriegsheimkehrers Beckmann mit dem »lieben Gott«. Beckmann fragt Gott, warum er es zugelassen habe, dass sein kleiner Junge von einer Bombe zerrissen wurde. Gott antwortet ihm, dass er sein Kind nicht habe ermorden lassen. Beckmann wirft ihm daraufhin vor, dass er den Mord aber zumindest zugelassen habe, und fragt ihn, warum er sich nicht um die Menschen gekümmert habe. Diese Frage bleibt unbeantwortet; die Schülerinnen und Schülern sollen selbstständig mögliche Antworten finden. Auch werden sie durch gezielte Arbeitsaufgaben angeregt, die verschiedenen Gottesbilder zu bewerten.

Uwe Viole hat in seinem Kapitel Schülerinnen und Schülern deutlich gemacht, dass Gott kein Material ist, an dem gearbeitet wird, sondern dass Menschen mit ihm während ihres religiösen Lebens verschiedene Erfahrungen machen – Erfahrungen des Schweigens, des Suchens, der Zuwendung oder Abkehr.

Auch Martin Link-Wolters wählt in seinem Religionskapitel des Themenheftes »Religion – Religionskritik – Weltethos« für die Sekundarstufe II den Einstieg über die Erfahrung der Transzendenz.⁸

Ausgangspunkt ist wiederum ein Bild; ein Bild ohne Titel des spanischen Künstlers Joan Miró, auf dem Gestirne und eine weiße Himmelsleiter zu sehen sind. Die Schülerinnen und Schüler machen die Erfahrung der Tiefe und Unendlichkeit des Weltraums mit seinen verborgenen Geheimnissen. Ein Gefühl der Unergründlichkeit entwickelt sich. Emotional und anschaulich eingestimmt lesen sie dann Mohammeds himmlisches Erlebnis am Berg Hira. Und im Unterschied zu dem Lehrbuch »Gedankenwelten« wird den Schülerinnen und Schülern durch Karl Rahner anschließend verdeutlicht, wie eine Gotteserfahrung entsteht: »... wenn ein Mensch plötzlich einsam wird, wenn alles Einzelne wie in eine schweigende Ferne hinein sich zurückzieht und darin sich auflöst ...«⁹.

Anschließend erfolgt eine philosophische Fundierung der Gotteserfahrung durch den existenzphilosophischen Zugang von Karl Jaspers. Eine Gotteserfahrung ist eine Erfahrung, die den Menschen der Totalität der Welt und des Absoluten zuführt. Die Seele übersteigt raum-zeitliche Grenzen und wendet sich »außerirdischen Werten« zu. Diese Charakteristik von Jaspers entspricht dem in visuellen Symbolen ausgedrückten Sinngehalt des Bildes von Miró. Die Schülerinnen und Schüler werden durch die Gedanken von Rahner, Jaspers und Miró angeregt zu überlegen, ob sie in ihrem Leben auch schon einmal derartige Erfahrungen gemacht haben.

Die Auswahl der Texte ist verständlich und erfordert von den Schülerinnen und Schülern nicht die Kenntnis größerer Zusammenhänge religiöser Überlieferungen bzw. der Existenzphilosophie. Auch sind Kenntnisse in Metaphysik nicht unbedingt die Voraussetzung, um die Gedanken von Rahner und Jaspers zu verstehen. Einige Kapitel später wird in dem Themenheft der Bezug zu Kants Gottesbegriff hergestellt. Kant geht in der »Kritik der teleologischen Urteilskraft« davon aus, dass sich die Menschen ein transzendentes Wesen denken können als Postulat der praktischen Vernunft, sozusagen als ein Regulativ, an dem sie sich in ihrer Sittlichkeit orientieren können. Damit lernen die Schülerinnen und Schüler zwei unterschiedliche Gottesvorstellungen kennen: Gott als persönliche Erfahrung und Gott als Idee, die auf apriorischen Denkbegriffen gründet.

Einen anderen Zugang zum Gottesbild stellt das Lehrbuch »Standpunkte der Ethik« von Hermann Nink vor¹⁰. Es ist für mehrere Bundesländer als Lehrwerk für die Sekundarstufe II im Fach Ethik zugelassen. Der Religionsteil des Buches steht unter dem Thema »Ethos in den Weltreligionen« und umfasst den Schwerpunkt »ethische Gebote und Verbote«, dem das didaktische Prinzip der Vermittlung und Erschließung grund-

8 Barbara Brüning (Hg.), Religion – Religionskritik – Weltethos, Berlin 2002.

9 Ebd., 13.

10 Hermann Nink (Hg.) Standpunkte der Ethik, Paderborn 2005.

legender religiöser Überlieferungen als Kern religiöser Ethiken mit einem speziellen Verhaltenskodex zugrunde liegt.

Das Kapitel beginnt mit dem Gottesbild im jüdischen Glauben und präsentiert wie schon das Lehrbuch »Gedankenwelten« die Offenbarung des Mose und die Zehn Gebote, allerdings nicht mit der Ausrichtung auf eine Gotteserfahrung, sondern mit der Prioritätensetzung, dass der Mensch als Ebenbild Gottes erschaffen wurde und von diesem besondere Pflichten auferlegt bekommen hat. »Wer den Schöpfer ehren will, muss auch sein Werk, sein Gesetz achten und befolgen«¹¹.

Das Gesetz (die Fünf Bücher Mose in der Hebräischen Bibel) wird als eine Willensoffenbarung Jahwes dargestellt, welche die Grundlage des Bundesverhältnisses zwischen ihm und dem Volk Israel ist. Der Mensch schuldet Gott Gehorsam, denn das Gesetz ist göttlichen Ursprungs und muss unbedingt beachtet werden. Seine Missachtung wird von Gott bestraft.

Schülerinnen und Schüler werden an dieser Stelle sicherlich die Unbedingtheit der Befolgung von göttlichen Vorschriften hinterfragen, denn Gott erscheint ihnen in seiner Selbstoffenbarung als der Fordernde und Strafende. Hier fehlt die eingangs erwähnte Kontextbezogenheit religiöser Überlieferungen. Im Unterricht müsste anschließend noch stärker herausgearbeitet werden, dass die strikte Beachtung der religiös-ethischen Gebote dem jüdischen Volk in vielen Leidenssituationen geholfen hat, das Überleben und den Zusammenhalt in der Diaspora zu bewahren – denn der Ritus hat eine gemeinschaftsstiftende und stabilisierende Funktion.

Das Lehrbuch präsentiert anschließend das islamische Gottesbild aus der Sure 17 des Koran, wo ebenfalls die unbedingte Befolgung des göttlichen Willens gefordert wird. Es ermöglicht Schülerinnen und Schülern den direkten Vergleich zum Judentum.

Die Akzeptanz der Unbedingtheit des göttlichen Willens wird bei den Jugendlichen zu kritischen Stellungnahmen führen. Sie werden – wie sie es aus der Philosophischen Ethik gewohnt sind – den Geltungsbereich des göttlichen Gesetzes hinterfragen bzw. anzweifeln. Insofern scheint mir die Präsentation eines Gottesbildes im Zusammenhang mit ethischen Geboten eher schwierig zu sein, weil das Verständnis der Unbedingtheit einen größeren Kontext der religiösen Überlieferung erfordert.

3 Lässt sich die Existenz Gottes beweisen?

In denjenigen Bundesländern, in denen Philosophie als Alternativ- bzw. Ersatzfach zu Religion angeboten wird, spielt die Beschäftigung mit Logik als einem Denkwerkzeug philosophischer Reflexion und Urteilsbildung eine große Rolle¹². Dies ist eine mögliche Begründung dafür, dass in den Rahmenplänen im Religionsteil auch die Beschäftigung mit Got-

11 Ebd., 203.

12 Dies sind vor allem die Bundesländer Bremen, Hamburg (in den Klassen 9/10), Mecklenburg-Vorpommern, Nordrhein-Westfalen und Schleswig-Holstein.

tesbeweisen gefordert wird, die an die logischen Denkfähigkeiten von Jugendlichen hohe Anforderungen stellen. Denn die Frage nach Gott wird auf Grund sich widersprechender Sätze erörtert. Dennoch ist auch Schülerinnen und Schülern, die am Ethik- und Philosophieunterricht teilnehmen, im Prinzip klar, dass es sich beim Glauben um eine subjektive und keine objektive Gewissheit handelt. Da die Gottesbeweise hauptsächlich von Vertretern der Scholastik entwickelt wurden, repräsentieren sie auch eine wichtige Epoche der Philosophiegeschichte. Denn Philosophen wie Anselm von Canterbury haben den Versuch unternommen, Gott mithilfe des Denkens zu erfassen. Für Karl Jaspers sind die Gottesbeweise deshalb »Wege denkenden Sichvergewisserns«¹³.

Das Lehrbuch »Gedankenwelten« beginnt ebenso wie das Themenheft »Religion – Religionskritik – Weltethos« mit dem ontologischen Gottesbeweis von Anselm von Canterbury. Die Schülerinnen und Schüler sollen den Gedanken- und Argumentationsgang von Anselm herausfinden: Wenn etwas im Verstand gedacht werden kann, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, so muss es nach Ansicht von Anselm auch in der Wirklichkeit existieren. Die Schülerinnen und Schüler sollen erkennen, dass es sich hierbei um einen Fehlschluss handelt: Anselm schließt vom Denken auf die Wirklichkeit. Da sie in den Klassen 5/6 die syllogistische Logik kennengelernt haben, dürften sie mit dieser Aufgabe keine Schwierigkeiten haben.

Der kosmologische Gottesbeweis stammt von Thomas von Aquin, für den es fünf Wege zu Gott gibt. Zwei davon lernen die Schülerinnen und Schüler kennen. Alles in der Welt ist in Bewegung und wird von einem anderen bewegt. Dies kann unmöglich ins Unendliche fortgehen, also muss es einen ersten Beweger geben, der von niemandem mehr bewegt wird. Denn allem in der Welt liegt eine Wirk- und Entstehungsgeschichte zugrunde, als muss diese der Welt selbst auch zugrunde liegen, in Form von Gott.

Der physikotheologische Gottesbeweis geht davon aus, dass die »Hervorbringungen der Natur« menschlicher Absicht gleichen. Daraus wird die Analogie konstruiert, dass der Urheber der Natur dem Geist des Menschen einigermaßen ähnlich ist, nur in viel größerem Umfang.

Das Fazit der Gottesbeweise stammt von Kant: Glaube ist subjektive Gewissheit und nicht Gegenstand mathematischer Operationen.

Das Lehrbuch »Standpunkte der Ethik« berücksichtigt die Gottesbeweise nur in Form eines Wissenskastens innerhalb des Kapitels zur Religionskritik, da es sein Gottesbild im Wesentlichen aus den ethischen Geboten der einzelnen Weltreligionen ableitet¹⁴ und die Gottesgewissheit aus der biblischen Offenbarung. Nicht im Denken ist Gott zugänglich, sondern im Glaubensgehorsam (s. Punkt 2).

13 Vgl. hierzu Karl Jaspers, Einführung in die Philosophie, München²¹ 1998, 33.

14 Vgl. Nink, Standpunkte, 229.

4 Gott und die Religionskritik

Der Problemkreis »Religionskritik« nimmt in (fast) allen Lehrwerken zum Ethik- und Philosophieunterricht einen breiten Raum ein. Auch hier gibt es – ähnlich wie bei den Gottesbeweisen – klassische Standardtexte von Friedrich Nietzsche (Gott ist tot – der Mensch braucht neue Werte), Sigmund Freud (Religion als Phänomen des Über-Ich) und Karl Marx (Religion als falsches Bewusstsein), die in den meisten Lehrbüchern zu finden sind, jedoch erst in der Sekundarstufe II.

Sowohl die »Standpunkte der Ethik« als auch das Themenheft »Religion – Religionskritik – Weltethos« präsentieren darüber hinaus eine anthropologische Auseinandersetzung mit dem Gottesbegriff durch Ludwig Feuerbach aus seiner Schrift »Vom Wesen des Christentums«.

In nahezu identischen Textauszügen aus dieser Schrift wird Gott als das »entgegengesetzte Wesen« des Menschen dargestellt: Der Mensch ist endlich – Gott ist unendlich. Der Mensch ist unvollkommen – Gott ist vollkommen. Feuerbach zieht daraus den Schluss, dass der Mensch in der Vorstellung Gottes das Ideal seines eigenen Wesen vergegenständlicht hat: Gott wird zu seinem *Alter ego*; er ist sozusagen seine andere nach Vollkommenheit strebende Hälfte. Durch die Gottesprojektion zeigt der Mensch nach Ansicht von Feuerbach, dass er in der Lage ist, sich selbst zu transzendieren.

Die Schülerinnen und Schüler werden in beiden Lehrwerken dazu ange-regt, den Gedankengang Feuerbachs zu hinterfragen und seinen Argumentationsgang zu prüfen.

In dem Themenheft »Religion – Religionskritik – Weltethos« wird darüber hinaus auch auf Sigmund Freuds Gottesbild Bezug genommen. Bei Freud fungieren Gott bzw. Götter als Vaterersatz, der insbesondere Kindern Schutz gegen fremde Übermächte bietet, die sie in der frühen Kindheit von der Mutter erhielten. Freud leitet diese These aus dem Totemismus ab. Er war für ihn die erste Form der sozialen Organisation des Menschen, nachdem zuvor ein Kampf jedes männlichen Stammesmitglieds gegen andere männliche Stammesmitglieder verbunden mit der Vaternötung stattgefunden hat. Totemismus stellt den Verzicht auf die Vaternötung dar. Er war sozusagen der erste Vaterersatz. Danach gab es eine zweite transzendierende Stufe, in der Gott diese Ersatzfunktion ein-nimmt.

Sowohl für Feuerbach als auch für Freud sind also Gottesvorstellungen anthropologisch bedingt. Diese Position wurde auch schon in der antiken Philosophie vertreten. Der Vorsokratiker Xenophanes war der erste, der die Götter als menschliche Projektionen charakterisiert hat¹⁵. In beiden Lehrwerken wird diese Verbindung zur griechischen Philosophie nicht gezogen, sondern lediglich die Position Feuerbachs dargestellt.

15 Wilhelm Capelle (Hg.), Die Vorsokratiker, Stuttgart ²1974, 121–123.

5 Resümee

»Wer Religion als spezifische Erfahrung bzw. Ermöglichung des Selbsttranszendenz des Menschen begreift, die er nicht aufgeben kann, weil er sich erst mit Anderen selbst zu finden vermag, ist nicht überrascht, dass sich das Projekt einer weltweiten Säkularisierung der genuinen Potentiale der Religion als undurchführbar erwiesen hat«¹⁶.

In diesem Sinn präsentieren die drei Lehrbücher ein differenziertes Gottesbild, das Schülerinnen und Schülern die »genuinen Potentiale« der Religion offenbart und ihre Spezifik der Kontingenzbewältigung und Kontingenznormierung gegenüber der Philosophie herausstellt. Die problemorientierte Konzeption der Rahmenpläne des Ethik- und Philosophieunterrichts ermöglicht einerseits eine Vielfalt der Gottesdarstellungen, bedingt aber an manchen Stellen eine verkürzte Darstellung der Überlieferungen. Hier gilt es für die Zukunft eine schöpferische Balance zu finden.

Dr. Barbara Brüning ist Professorin für die Didaktik der Philosophie an der Fakultät für Erziehungswissenschaft, Psychologie und Bewegungswissenschaft der Universität Hamburg.

16 Ludger Honnefelder, Zur Bedeutung der Religion, in: *Information Philosophie* 2007, Heft 2, 69.

Das Gottesbild in den Gleichnissen Jesu

Einführung

»Ich suche Gott, in welche Richtung würden Sie mich schicken, damit ich ihn finde und warum?«¹ Mit dieser Frage wurde der Provinzial des Jesuitenordens Stefan Dartmann SJ bei »Exerzitien auf der Straße²« in der Hauptstadt Berlin auf die Straße geschickt. Die Antworten, die er von ihm unbekannten Passanten erhielt, waren ebenso ungewöhnlich wie die Frage selbst. Manche hielten die Frage und den Fragesteller für etwas verrückt. Ausländische Straßenarbeiter gaben zur Antwort: »Nicht weitergehen, sondern stehen bleiben und genau hinschauen, was um Dich ist.«

Die Gottesfrage im Religionsunterricht (RU) zu stellen, gleicht der beschriebenen Szene: »Nicht weitergehen, sondern stehen bleiben und hinschauen, was um Dich ist.«

RU ist zunächst einmal Unterbrechung des normalen Schulalltags, um Fragen anzuschauen, für die meist weder Zeit noch Raum ist. Im Unterschied zum Fragesteller oben haben RU-Lehrer/innen es mit einer ihnen bekannten, festen Gruppe zu tun, die mit der und anhand der Frage weiter geführt werden kann. Die Entdeckung der Tiefe, Vielfalt und Vielschichtigkeit der Gottesbilder sowie ihrer jeweiligen kulturellen, gesellschaftlichen und entwicklungspsychologischen Korrelationsdimension ist die große Chance des RU.

Um nicht bei der persönlichen Vorstellung der Schüler/-innen stehen zu bleiben, sondern deren Wahrnehmung zu schärfen, sind die Gleichnisse Jesu im NT eine Fundgrube. Einige zentrale Aspekte ihres jeweiligen Gottesbildes werden im Folgenden vorgestellt. Dabei werden besonders die lukanischen (Lk) Sondergutgleichnisse beleuchtet, die über zahlreiche Möglichkeiten der Korrelation und Identifikation für Schüler/innen verfügen. Es ist Lk, der besonders einen Partei ergreifenden Gott für die Kleinen, Ausgestoßenen und im Leben zu kurz Gekommenen betont;³

1 <http://www.con-spiration.de/exerzitien/dateien/medien.html>.

2 Die Exerzitien werden von Christian Herwartz SJ gegeben (<http://www.con-spiration.de/exerzitien/index.htm>).

3 Heinz Joachim Held, Den Reichen wird das Evangelium gepredigt. Die sozialen Zumutungen des Glaubens im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte, Neu-

die Freude über die Umkehr eines Sünders und die Barmherzigkeit Gottes sind weitere wichtige Lk-Themen, die auch bei der Erziehung von Kindern und Jugendlichen zentral sind. Insbesondere in einer Gesellschaft, in der die Schere zwischen Arm und Reich immer weiter auseinander klafft und die Bildungschancen für Kinder unterer sozialer Schichten oder für Kinder mit Behinderungen eingeschränkt sind, bieten gerade die Gleichnisse des Lk Sonderguts vielfältige Möglichkeiten der Identifikation. Bei Lk zeigt sich sein »Interesse für menschliche Interaktionen und die Motive menschlichen Handelns«⁴ ebenso wie seine Suche nach Gott.

Die folgenden Überlegungen führen zunächst kurz in die aktuelle Gleichnisforschung ein (1). Abschließend wird ein Überblick über die Gleichnisse des Lk Sonderguts und ihre theologischen Aspekte gegeben (2). An zwei ausgewählten Beispielen wird die Frage vertieft (3) und bibeldidaktisch umgesetzt (4). Die beiden »Klassiker« im RU – das Gleichnis vom barmherzigen Samariter und das Gleichnis vom verlorenen Sohn⁵ – werden dabei bewusst ausgelassen, um das Augenmerk auf zwei Gleichnisse zu lenken, die in der gegenwärtigen Situation nicht minder aktuell sind: das Gleichnis vom Geldverleiher (Lk 7,41f im Kontext von Lk 7,36–50) und das Gleichnis vom ungerechten Richter und der Witwe (Lk 18,1–8).⁶

1 Einblicke in die moderne Gleichnisforschung

Die Erforschung der literarischen Gattung Gleichnis hat in den letzten Jahren aufgrund der Einbeziehung neuerer Methoden und eines interdisziplinären Ansatzes große Sprünge nach vorn gemacht. Dabei ist ein »Kompendium der Gleichnisse Jesu«⁷ (mit Begleitband⁸) entstanden, das erstmals seit A. Jülicher eine vollständige Interpretation aller neutestamentlichen Gleichnisse incl. der Logienquelle, des Joh und des EvThom vorstellt.

Dabei wird eine neue Definition von Gleichnissen vertreten, die sich von der herkömmlichen Unterscheidung von Bild- und Sachhälfte und dem einen *tertium comparationis* zugunsten eines vielschichtigeren Metaphernverständnisses verabschiedet und in den Gleichnissen kleine, narrative, fiktionale, realistische, metaphorische,

kirchen-Vluyn 1997. Hans Klein, Barmherzigkeit gegenüber den Elenden und Geächteten. Studien zum Sondergut des Lukas (BThSt 10), Neukirchen-Vluyn 1987.

4 Annette Merz, Einleitung, in: Ruben Zimmermann (Hg.), Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 513–517, hier: zu den Gleichnissen im Lk, in: Kompendium 513–517, hier: 513.

5 Vgl. Gerhard Sellin, Lukas als Gleichniserzähler. Die Erzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37), in: ZNW 65 (1974) 166–189; 66 (1975) 19–60.

6 Die Literaturangaben werden dabei knapp gehalten und basieren v.a. auf der neuesten Gleichnisforschung.

7 Vgl. R. Zimmermann (Hg.), a.a.O.

8 Vgl. Ruben Zimmermann (Hg.), Hermeneutik der Gleichnisse Jesu. Methodische Neuansätze zum Verstehen urchristlicher Parabeltexte (WUNT 231), Tübingen 2008.

appellativ-deutungsaktive, ko- und kontextbezogene Aspekte erkennt. Die traditionelle Unterteilung der Gattung Parabel in Untergattungen wird dabei aufgegeben. An den beiden ausgewählten Beispielen wird deutlich, dass eine Reduzierung des Gleichnisses auf *einen* Vergleichspunkt den Reichtum des Erzählten verkürzt. Gleichnisse sind vielmehr ein Kommunikationsereignis.⁹

Die Rezeption dieses Ansatzes in Schulbüchern sowie in der Praxis des schulischen RU steht noch aus. Die Entwicklung geeigneter didaktischer Modelle der Vermittlung und die Vermittlung dieses neuen Ansatzes in der Lehrer-Fortbildung stellen ein dringendes Desiderat für die Zukunft dar.¹⁰

2 Gleichnisse im Lk Sondergut¹¹

Lk ist unter den vier Evangelisten der beste Erzähler. Die bekanntesten Gleichnisse stammen aus seiner Feder. Er fügt die meisten Sondergutgleichnisse, die ein Drittel der Lk Gleichnisse ausmachen, in seinen Lk Reisebericht ein (9,50–19,27), der als große Einschaltung den übernommenen Erzählverlauf des Mk unterbricht. Entgegen der Vorstellung vom Unterwegssein Jesu findet die Lehre in diesem Teil in geschlossenen Räumen statt: Gleichnisse werden im Synagogengottesdienst (4,23; 13,18–21) oder bei Symposien im Haus (zweimal im Haus eines Zöllners: 5,33–22; 19,12–27 und zweimal im Haus eines Pharisäers: 7,42–43; 14,7–24) erzählt. Diese vier Szenen sind je chiasmisch um das große Gleichniskapitel 15 angeordnet. Erkennbar ist das Lk Interesse, Gleichnisse mit ähnlichem Thema zusammen zu überliefern.

Zu den Sondergutgleichnissen¹² zählen 7,41–42b; 10,30–35; 11,5–8; 13,6–9; 14,7–11; 14,28–33; 15,8–10; 15,11–32; 16,1–8; 16,19–31; 17,7–10; 18,1–8; 18,9–14. Abgesehen von 7,41–42b finden sich alle (12)

9 Vgl. dazu *Georg Fischer*, Wege in die Bibel. Leitfaden zur Auslegung, Stuttgart 2008, 106–111.

10 Anm. d. Hg.: An neueren Studien zum Thema vgl. *Stefanie Schulte*, Gleichnisse erleben. Entwurf einer wirkungsästhetischen Hermeneutik und Didaktik (Praktische Theologie heute 91), Stuttgart 2008; *Joachim Theis*, Biblische Texte verstehen. Eine bibeldidaktische Studie mit empirischen Untersuchungen zum Gleichnis vom Barmherzigen Samariter (Praktische Theologie heute 64), Stuttgart 2005; *Peter Müller* u.a., Die Gleichnisse Jesu. Ein Studien- und Arbeitsbuch für den Unterricht, Stuttgart 2002.

11 Vgl. *Gerd Petzke*, Das Sondergut des Evangeliums nach Lukas, Zürich 1990; *Bernhard Heininger*, Metaphorik, Erzählstruktur und szenisch-dramatische Gestaltung in den Sondergutgleichnissen bei Lukas (NTA.NF 24), Münster 1991.

12 Vgl. dazu auch *Klaus Dorn*, Die Gleichnisse des lukanischen Reiseberichts aus Sondergut und Logienquelle, Würzburg 1988; *Mikeal C. Parsons*, Landmarks Along the Way. The Function of the »L« Parables in the Lukan Travel Narrative, in: *Southwestern Journal of Theology* 40 (1997) 33–47.

Gleichnisse im so genannten 1k Reisebericht¹³, in dem Lk sehr viel Material seines Sonderguts überliefert hat. Dabei gibt es einmal eine Folge von vier Gleichnissen hintereinander (15,8–16,31), einmal eine Abfolge von zwei Gleichnissen (18,1–14). Folgende Themen werden in den Gleichnissen angesprochen: Barmherzigkeit, Gebet und Reichtum.

3 Zwei Beispiele

3.1 Das Gleichnis vom Geldverleiher (Lk 7,41f im Kontext von Lk 7,36–50)

- 41a Zwei Schuldner hatte ein Geldverleiher;
 b der eine schuldete fünfhundert Denare,
 c der andere aber fünfzig.
 42a Da sie nicht(s) hatten zurückzugeben,
 b schenkte er (es) beiden.
 c Wer nun von ihnen wird mehr ihn lieben?¹⁴

Das Gleichnis vom Geldverleiher und seinen beiden Schuldnern beginnt unvermittelt und ohne explizite Themenangabe mit der Exposition (V. 41), in der die Personen und ihr Verhältnis zueinander eingeführt werden. Dabei wird ein Kontrast zwischen den beiden Schuldnern mit Hilfe der ausgeliehenen Geldmenge aufgebaut: der eine schuldet 500, der andere 50 Denare. Es scheint, als ob das schuldnnerische Abhängigkeitsverhältnis damit unterschiedlich ist. Die Figurenkonstellation entspricht dem »dramatischen Dreieck¹⁵« mit dem Geldverleiher in der Spitzenposition und einem Ungleichgewicht zwischen den beiden Akteuren an der Basis (in der Skizze fett gedruckt und dunkler unterlegt):

13 Vgl. zur neueren Forschungsdiskussion Reinhard von Bendemann, Zwischen ΔΟΕΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ. Eine exegetische Untersuchung der Texte des sogenannten Reiseberichts im Lukasevangelium (BZNW 101), Berlin / New York 2001.

14 Die Übersetzung der Bibeltexte folgt nach dem Münchener Neuen Testament, Studienübersetzung. Erarbeitet vom Collegium Biblicum München e.V., Düsseldorf⁶2002.

15 Hanna Roose, Vom Rollenwechsel des Gläubigers, in: R. Zimmermann (Hg.), Gleichniskompendium 532–537: hier: 532 (unter Berufung auf Craig L. Blomberg, Die Gleichnisse Jesu. Ihre Interpretation in Theorie und Praxis, Wuppertal 1998, 184f). Die nachfolgenden Skizzen gehen in der Grundidee auf den Beitrag von H. Roose zurück, sind jedoch für die Fragestellung in diesem Beitrag verändert worden.

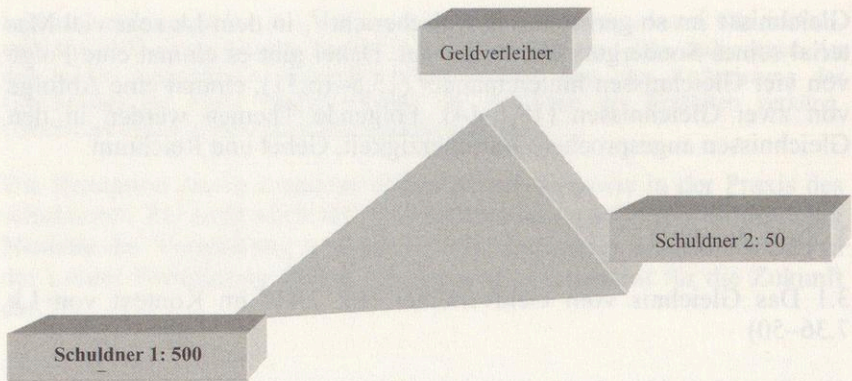


Abbildung 1: Dramatisches Dreieck im Gleichnis

Die unrealistische Überraschung folgt unmittelbar im zweiten Vers (V. 42a–b): Der Geldverleiher erlässt die Schulden – bedingungslos. Er behandelt dabei beide Schuldner gleich; die Höhe ihrer Schuld spielt keine Rolle, sondern allein die beiden gemeinsame Situation, die Schulden nicht zurückzahlen zu können.

Die Gleichniserzählung schließt ebenso abrupt, wie es begonnen hat. Es schließt sich eine Frage Jesu an (V. 42c), die an Simon, den Pharisäer, gerichtet ist. Sie nimmt den Kontrast zwischen den ungleichen Schuldner wieder auf und nimmt deren Reaktion und Verhältnis zum Geldverleiher unter die Lupe. Mehr liebt, wem mehr Schulden erlassen sind – so Simons Antwort.

Das äußerst knappe Gleichnis ist eingebettet in eine Rahmenerzählung, in der es um ein Symposium im Haus des Simon geht (7,36–50). Dieses wird durch die Salbung Jesu durch eine stadtbekannte Sünderin gestört. Die beiden Hauptakteure Simon, der Pharisäer, und die anonyme Sünderin stehen Jesus gegenüber. Damit nimmt Lk die Figurenkonstellation des dramatischen Dreiecks aus dem Gleichnis auf; in der Spitzenposition steht hier Jesus, an der Basis die Sünderin und Simon. Durch diesen Kontext werden die finanziellen Schulden transparent für die Sündenschulden (vgl. hier: V. 41: *χρεοφειλέτης, ὀφείλω*; V. 39: *ἁματωλός*; VV. 47.48.49: *ἁμαρτία*; vgl. auch Mt 6,12; 18,23–25¹⁶).

Der nachfolgende Vergleich nimmt die Figuren in der Spitzenposition des dramatischen Dreiecks näher in den Blick. Dabei wird deutlich, dass es Aufgabe des Lesers ist, die entstandenen Leerstellen (*via negativa*) mittels Analogieschluss mit Hilfe des Gleichnisses, der Rahmenerzählung und der persönlichen Lebens- und Glaubenserfahrung zu füllen:

16 Ebd., Rollenwechsel 534.

Geldverleiher	Jesus	Gott
erlässt Schulden	erlässt Sünden	
	spricht persönlich an	
	stellt Beziehungen (wieder) her	
	bestätigt Glauben	
	entlässt in Frieden	
Beziehung zu den beiden ungleichen Schuldnern	Beziehung zu Sünderin & Pharisäer	
	Verbale und nonverbale Kommunikation	

Abbildung 2: Vergleich der Figuren in Spitzenposition

Über den Geldverleiher, seine Handlungen und Motive, wird im Gleichnis nichts verraten. Er handelt bedingungslos und ohne Sekundärmotive. In der Rahmenerzählung wird die Spitzenperson des dramatischen Dreiecks, Jesus, am deutlichsten profiliert. Insbesondere der aktive Aufbau von Beziehungen sowie die verbale und nonverbale Kommunikation, die expliziten und impliziten Aussagen, lassen seine lauterer Motive erkennen. Als sichtbar gewordenes Bild Gottes lässt er das Gottesbild des Lk – das eines bedingungslos die Sünder liebenden Gottes – errahnen.

Lk arbeitet im Gleichnis und in der Rahmenerzählung mit Kontrasten zwischen den Erzählfiguren, die sich am Ende umkehren, ja sogar auflösen, da die am Anfang aufgebauten Klischees hinfällig werden. Während in VV. 36–39 die Frau als Sünderin im Zentrum steht, wird in VV. 44–50 die Sünde des Simon deutlich: Es ist die Sünde der Unterlassung (VV. 44c–46c) und der Überheblichkeit (V. 39h–j), mit der er die Frau in einem Selbstgespräch diskreditiert. Damit verbunden ist eine weitere Fehleinschätzung: Seine Vorstellung vom Prophetensein Jesu stimmt mit dem Selbstverständnis Jesu nicht überein (V. 39e–g). Im gleichen Maße, wie er die Frau gering-schätzt, verkennt er Jesu Identität und Sendung.

Den Lesern wird Schritt für Schritt ein Rollenwechsel vor Augen geführt: Aus der Sünderin wird eine Glaubende, aus dem Pharisäer ein Sünder. Die unterlassene Fußwaschung Simons und die diese überbietende Salbung der Sünderin lassen die Entwicklung der beiden Charaktere erkennen. Beide stehen auf einmal als ungleiche Sünder dar – wie im Gleichnis vom Geldverleiher.¹⁷ Am Ende wird die Sünde erlassen und die Sünderin nicht verurteilt.

17 Das gleiche Konstrukt findet sich auch in Lk 15,11–32.

Mann		Frau
einer von den Pharisäern	↔	in der Stadt eine Sünderin
hohe soziale Stellung		niedrige soziale Stellung
Hausbesitzer		
spricht	↔	schweigt
Selbstgespräch	↔	Zeichenhandlung
erfüllt soziale Konventionen der Gastfreundschaft nicht	↔	überbietet soziale Konventionen der Gastfreundschaft
Vorwurf – keine explizite Sündenvergebung	↔	keine Vorwürfe – explizite Sündenvergebung
<i>Wasser gabst du mir nicht auf (die) Füße</i>		<i>Erlassen sind deine Sünden.</i>
<i>einen Kuß gabst du mir nicht</i>		<i>Dein Glaube hat dich gerettet;</i>
<i>mit Öl salbtest du nicht meinen Kopf</i>		<i>gehe in Frieden!</i>
Verhältnis Sündenvergebung – Liebe	↔	Verhältnis Sündenvergebung – Liebe
<i>wem aber wenig erlassen wird, liebt wenig</i>		<i>erlassen sind ihre vielen Sünden, weil sie viel liebte</i>
Reaktion: offenes Ende	↔	Reaktion: Glaube
kognitive Einsicht		existentielle Erfahrung der Veränderung
liebt wenig (implizit)		liebt viel (explizit)

Abbildung 3: Vergleich: Pharisäer Simon – Sünderin

Die Gesamterzählung ist ein Meisterstück der Kommunikation: Keine der beiden Sünder wird vom Hauptakteur bloßgestellt. Die Unterscheidung von impliziten und expliziten Aussagen, das offene Ende der Erzählung (Reaktion des Simon fehlt), der Wechsel von Selbstgesprächen, Schweigen und direkter Rede, Zeichenhandlung als Ersatz von Verbaläußerungen, als auch die Form des Gleichnisses spielen dabei eine zentrale Rolle.

Das Gleichnis ist das Medium, um auf die brisante Situation angemessen zu antworten. Die Rahmenerzählung illustriert, konkretisiert und interpretiert das Gleichnis¹⁸. Das Gleichnis antizipiert und enthüllt diskret sowohl den wahren Charakter Simons als auch das Heilsangebot an ihn. Es nimmt der brisanten Situation die unerträgliche Spannung, bietet einen Lösungsansatz für den Konflikt und bringt die Handlung weiter. Das dramatische Dreieck erfährt eine weitere Anwendung, indem es das Ik Gottesbild transportiert. Der unrealistische Wendepunkt in V. 42b sowie die Einbettung in die Bekehrungserzählung sind die entscheidenden Textsignale, die zu dieser weiteren Aussageebene führen. Eine direkte Identifikation Gottes mit einem Geldverleiher wird ntl. zwar aufgrund des schlechten Rufs dieses Berufsstandes gemieden,¹⁹ doch rückt Gott als Handelnder an den Sündern an die Stelle Jesu und des Geldverleihers. Das sichtbare Verhalten des Geldverleihers und Jesu verleihen dem unsichtbaren Gott ein sichtbares Antlitz.

18 Vgl. auch ebd., 533: »Die Parabel deutet die Figurenkonstellation Jesus – Pharisäer – Frau im Sinne von Gläubiger – »kleinem« Schuldner und »großem Schuldner.«

19 Ebd., 534.

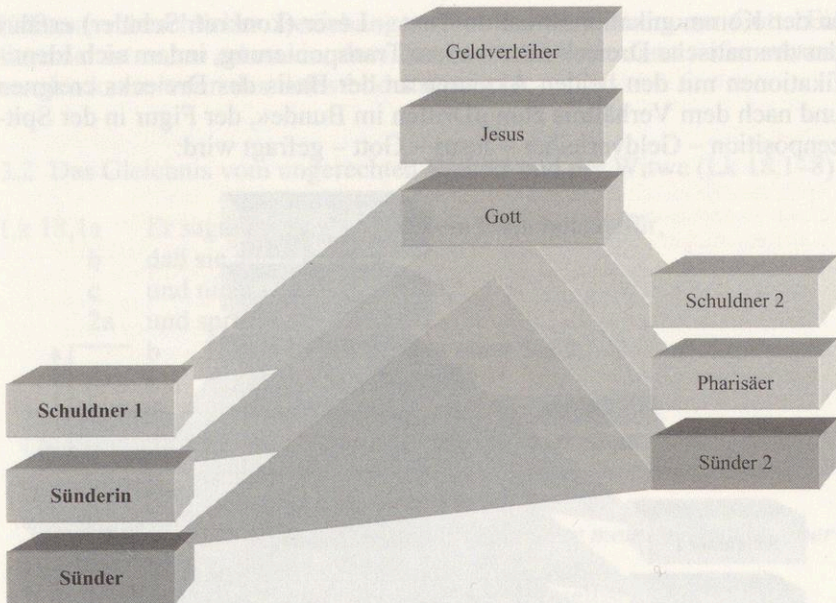


Abbildung 4: Dramatisches Dreieck in der Gesamterzählung

Das Gottesbild, das sich in dieser hoch komplexen Erzählung zeigt, ist ebenso komplex; zwar ist von Gott nicht explizit die Rede, doch ist das Handeln und Reden Jesu, das mit dem des Geldverleihers übereinstimmt, sichtbar gewordener Ausdruck Gottes. Dabei wird nicht abstrakt über Gott nachgedacht, sondern – ganz biblisch – der Mensch (als Sünder) in seiner Beziehung zu Gott innerhalb eines Lern- und Reifungsprozesses gesehen. Der Pharisäer Simon kommt dabei zu einer kognitiven Einsicht über den Geldverleiher; ob ihn dies zu einer Erkenntnis Jesu und Gottes führt, bleibt offen. Anders die Sünderin: Sie erfährt existentiell Gottes bedingungslose Vergebungsbereitschaft, kommt zum Glauben und liebt mehr.

Jesu diskrete Befreiung der Sünder ist ein zentraler Aspekt des Gottesbildes, das nicht nur für dieses Gleichnis, sondern für Lk insgesamt charakteristisch ist. Ihm geht es dabei um das »Mehr« – ignatianisch gesprochen um das »magis« – der Liebe als Antwort des Menschen auf diesen befreienden, einen Neuanfang schenkenden Gott, der keine Diskriminierung von Randgruppen kennt und das Wagnis der Beziehung mit ihnen *und* den Etablierten immer wieder neu eingeht. Sünder gibt es in allen sozialen Schichten, nur die Sünde hat ein je anderes Gesicht. Lk vermeidet in seiner Darstellung Klischees, die die Sünde der unteren sozialen Schicht zuordnet. Auch dies ist Teil seiner befreienden Gottesbotschaft: Es ist die nüchterne Sicht auf Menschen in ihrer Schwachheit und Angewiesenheit auf den Geldverleiher, der die Schuld erlässt, die sie nicht zurückzahlen können.

In der Kommunikationssituation Text – Leser (konkret: Schüler) erfährt das dramatische Dreieck eine weitere Transponierung, indem sich Identifikationen mit den beiden Akteuren an der Basis des Dreiecks ereignen und nach dem Verhältnis zum »Dritten im Bunde«, der Figur in der Spitzenposition – Geldverleiher – Jesus – Gott – gefragt wird:

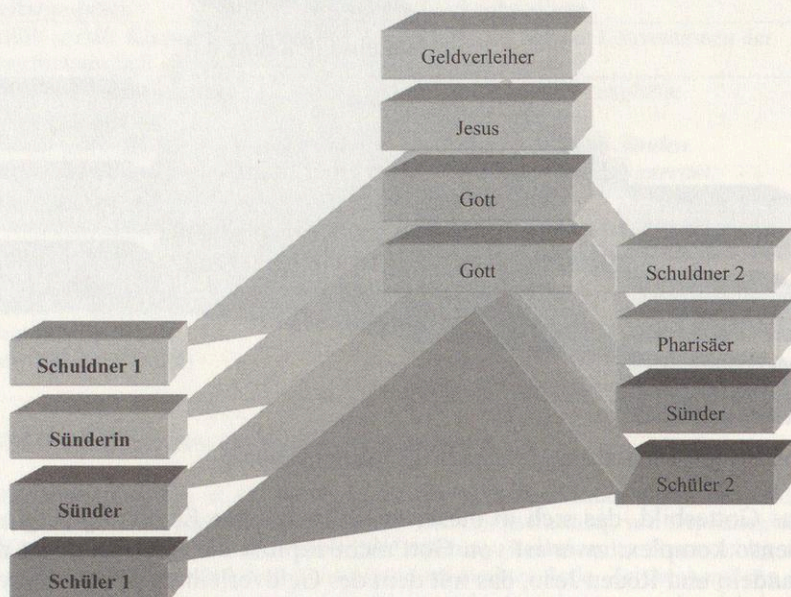


Abbildung 5: Dramatisches Dreieck in Lk 7,36–50 – transponiert auf die Schülersituation

Das Gottesbild der Leser gewinnt Konturen, indem sie sich im Gegenüber zu den Figuren in Spitzenposition des dramatischen Dreiecks positionieren und Analogien zwischen dem Verhalten des Geldverleihers, Jesu, Gott und ihnen selbst herstellen. Damit gelingt der Erzählung durch ihre Deutungs Offenheit das, was Lehrsätzen aufgrund ihrer sprachlichen Form häufig misslingt: Menschen werden – unbemerkt – mittels des Lese Prozesses mit Gott in Beziehung gesetzt und zum Reflektieren über ihn angeregt. Der Lese Prozess mündet im Idealfall in einem Glaubensprozess. Dabei wird deutlich, dass es einen fertigen Glauben nicht gibt, sondern dass es ein ständiger Prozess ist, für den lebendige Beziehungen essentiell sind. Die Offenheit des Gottesbildes in der Erzählung fördert diesen Prozess, indem es seine Adressaten mit ihren Vorstellungen respektiert, sie aber zugleich herausfordert und weiterführt.

Durch Identifikation mit den Rollenangeboten auf den verschiedenen Textebenen und dem Dialog mit dem Text kann die eigene Position in diesem dramatischen Gleichnis ermittelt werden. Der Lese Prozess initiiert einen Lernprozess hinsichtlich der eigenen Identität als Sünder im

Kontext menschlicher Beziehungen und der Beziehung zu Gott. Ein Lernziel ist es, zu erkennen, dass das Gottesbild nur dann tiefer erkannt werden kann, wenn das Selbstbild stimmig ist.

3.2 Das Gleichnis vom ungerechten Richter und der Witwe (Lk 18,1–8)

- Lk 18,1a Er sagte ihnen aber auch ein Gleichnis dafür,
 b daß sie allezeit beten
 c und nicht ermatten sollten,
 2a und sprach:
 b Es war ein Richter in einer Stadt,
 c der Gott nicht fürchtete
 d und vor keinem Menschen sich scheute.
 3a Es war aber eine Witwe in jener Stadt;
 b und sie kam zu ihm
 c und sprach:
 d *Schaffe mir Recht gegenüber meinem Widersacher!*
 4a Und eine Zeitlang wollte er nicht;
 b danach aber sprach er bei sich selbst:
 c *Wenn ich auch Gott nicht fürchte*
 d *und vor keinem Menschen mich scheue,*
 5a *so will ich doch,*
 b *weil diese Witwe mir Mühe macht,*
 c *ihr Recht verschaffen,*
 d *damit sie nicht am Ende komme*
 e *und mir ins Gesicht fahre.*
 6a Der Herr aber sprach:
 b **Hört,**
 c *was der ungerechte Richter sagt!*
 7a *Gott aber,*
 b *sollte er das Recht seiner Auserwählten nicht ausführen,*
 c *die Tag und Nacht zu ihm schreien,*
 d *und sollte er es bei ihnen lange hinziehen?*
 8a **Ich sage euch,**
 b *daß er ihr Recht ohne Verzug ausführen wird.*
 c **Doch** *wird wohl der Sohn des Menschen,*
 d **wenn** *er kommt,*
 e *den Glauben finden auf der Erde?*

Das Gleichnis vom ungerechten Richter und der Witwe²⁰ baut auf einem doppelten Kontrast auf: Zum einen werden die beiden Hauptfiguren, Richter & Witwe // Auserwählte & Gott, einander gegenübergestellt, zum anderen der Richter & Gott. Das Verhältnis zwischen Witwe und

²⁰ Vgl. zum Folgenden A. Merz, Die Stärke der Schwachen, in: Kompendium 667–680.

Auserwählten wird nicht eigens ausgebaut, kann aber vom Leser analog erschlossen werden. Es geht in diesem Gleichnis wiederum um Beziehungen und Kommunikation mit Gott.

Im ersten Teil VV. 1–5 steht der ungerechte Richter zentral, der weder gottesfürchtig noch respektvoll ist. Sein Handeln gegenüber der bittenden, rechtlosen Witwe geschieht ausschließlich aus Sekundärmotiven: Er will sich selbst schützen und ist daher um Schadensbegrenzung für sich bemüht; dabei *steht er selbst im Zentrum*.

Im zweiten Teil VV. 6–8 wird die Erzählung transzendiert, und der eigentliche Akteur, Gott, tritt in Erscheinung. Sein Verhalten überbietet das des Richters. Er wird in Beziehung zu seinen Auserwählten gesehen, die zu ihm beten. Sein Handeln ist ausschließlich von seinen Bittstellern bestimmt; es ist bedingungslos und ohne versteckte Sekundärmotivationen. Bei ihm *stehen die Bittsteller im Mittelpunkt*.

Das Gleichnis nimmt Beziehungen in den Blick: Die Beziehungen des Richters zu Gott und Mensch sind zutiefst gestört, sein Eigennutz (vgl. die Argumentationsstrategie in der wörtlichen Rede: V. 4c: wenn auch → V. 5a: so → V. 5b: weil → V. 5d: damit) ist die Folge daraus. Die Beziehung zwischen den Bittstellern und Gott ist gesund: Die Bittsteller werden als Auserwählte bezeichnet, deren Ruf unverzüglich erhört wird. Die Selbstlosigkeit des göttlichen Handelns ist Ausdruck für eine gesunde, heilvolle Beziehung, deren Initiative Gott entspringt. In beiden Fällen spielen die Motive der Bittsteller keine Rolle.

Beim Vergleich der Erzählfiguren sind die Leerstellen entscheidend, die vom Leser aufgefüllt werden können und müssen; erwartungsgemäß sind die meisten bei Gott zu finden (in der Tabelle grau unterlegt). Der Leser wird aufgefordert, das Verhältnis zwischen Richter & Witwe mit dem zwischen Gott & seinen Auserwählten insbesondere im Blick auf die Motive des Handelns miteinander zu vergleichen.

Richter	Witwe	Gott	Auserwählte
in einer Stadt	in jener Stadt		
ohne Gottesfurcht (2x)			
ohne Respekt vor Menschen (2x)			
ungerechte Richter			
	Bitte um Recht gegen ihre Widersacher		Unablässiger Klageruf
Zögerliche Entsprechung der Bitte aus zwei Motiven: Witwe bereitet ihm Mühe Schadensbegrenzung am Ende		Unverzügliche Entsprechung der Bitte aus 2 Motiven: Bitte seiner Auserwählten Schrei Tag und Nacht	
Eigennutz		Selbstlosigkeit	

Abbildung 6: Vergleich der Figurenkonstellationen

Wie komplex und zugleich einfach das Gleichnis mit der Schülersituation verbunden werden kann, verdeutlicht folgende Skizze, die die Kommunikation zwischen Autor – Text – Leser (Schüler) in den Blick nimmt. Auch die Figurenkonstellation des Gleichnisses vom Richter und der Witwe Lk 18,1–8 kann transponiert werden. Sie wird durch die das Gleichnis abschließende Frage in V. 8c–e (»Doch wird wohl der Sohn des Menschen, wenn er kommt, den Glauben finden auf der Erde?«) regelrecht provoziert.

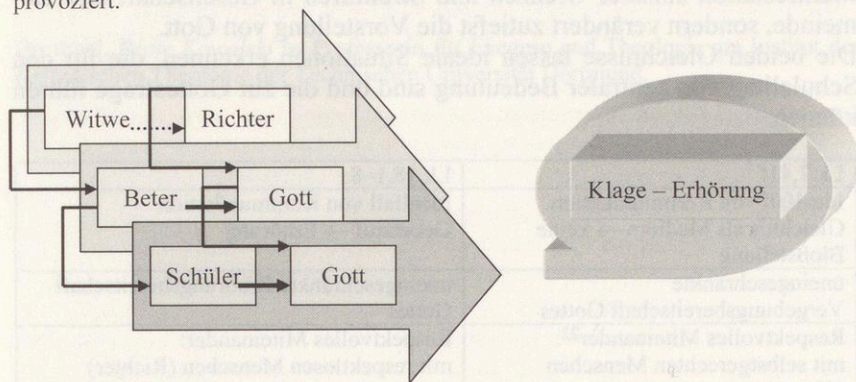


Abbildung 7: Figurenkonstellation – transponiert auf die Schülersituation

Die Figurenkonstellationen sind komplex und erlauben unterschiedliche Blickwinkel und Identifikationen. Die Konstellation Witwe/Richter dient dazu als Negativfolie, die im Leseprozess zu einer positiven Grundeinstellung der Leser und einer Identifikation mit den Betern führen soll. Die Klage und ihre Erhörung sind das Thema der Beziehungen. Ein reifer Umgang mit negativen Gefühlen kann mittels dieses Gleichnisses ebenso thematisiert werden wie die Macht der Ohnmächtigen, die aus dem Vertrauen leben. Das Vertrauen in einen bedingungslos handelnden – erhörenden – Gott zu stärken, ist ein zentrales Lernziel des Gleichnisses.

4 Bibeldidaktische Umsetzung

Das Gottesbild in Lk Gleichnissen²¹ ist vielfältig und spannungsreich: Lohn nach Leistung $\longleftrightarrow$ Lohn nach Güte; Zorn $\longleftrightarrow$ Barmherzigkeit; Universalismus $\longleftrightarrow$ Partikularismus; Einladung $\longleftrightarrow$ Ausschluss; Güte $\longleftrightarrow$ Ungerechtigkeit; Erfüllung $\longleftrightarrow$ Krisis; Hochzeitsfest $\longleftrightarrow$ Gericht; Festhalten an Israel $\longleftrightarrow$ Übergabe der Prärogative an andere. Zudem zeichnet es sich durch Freiheit gegenüber traditionellen (atl.) Gottesbildern aus.

Das Lk Gottesbild ist nicht abstrakt, sondern wird in Beziehung zum Menschen gedacht. Die Erzählungen des Lk – insbesondere die Gleich-

21 Vgl. zum Folgenden Kurt Erlemann, Das Bild Gottes in den synoptischen Gleichnissen (BWANT 126), Stuttgart u.a. 1988.

nisse seines Sonderguts – liefern kein fertiges Gottesbild, sie sind deutungsoffen. Dadurch nehmen sie den Leser in das Geschehen hinein und beeinflussen sein Denken und Verhalten. Rollenverhalten kann sich durch den Lese- und Lernprozess ebenso verändern wie die Beziehung zu Gott. Indem Lk soziale Klischees aufbricht, verhindert er nicht nur die Manifestation sozialer Grenzen und Strukturen in Gesellschaft und Gemeinde, sondern verändert zutiefst die Vorstellung von Gott.

Die beiden Gleichnisse lassen ideale Situationen erkennen, die für den Schulalltag von zentraler Bedeutung sind und die zur Gottesfrage führen können:

Lk 7,41f	Lk 18,1–8
Idealfall von Kommunikation Gleichnis als Medium → keine Bloßstellung	Idealfall von Kommunikation Gebetsruf → Erhörung
uneingeschränkte Vergebungsbereitschaft Gottes	uneingeschränkte Erhörungsbereitschaft Gottes
Respektvolles Miteinander ²² : mit selbstgerechten Menschen (Simon) mit sozialen Randgruppen (Sünderin)	Respektvolles Miteinander: mit respektlosen Menschen (Richter) mit sozialen Randgruppen (Witwe)
Umdenken bzgl. sozialer Stände	Umdenken bzgl. sozialer Stände
Gottesbild: Sündern wird Frieden geschenkt Sünder werden nicht bloßgestellt »ungerechter« Gott: Schuldenerlass unabhängig von der Schuldenhöhe Gott handelt bedingungslos Gott schenkt Neuanfang	Gottesbild: Beter wird Recht geschenkt Beter werden erhört »ungerechter« Gott: Gebetererhörung unabhängig von Vorleistungen Gott handelt bedingungslos Gott schenkt Neuanfang
Funktion des Gottesbildes: verändert Rollenverhalten der Gleichnisfiguren und der Leser stellt Gottesbild in Beziehung zu menschlichen Beziehungen	

Abbildung 8: Vergleich der beiden Gleichnisse

Die angesprochenen Themen in Lk 7,41f und Lk 18,1–8 ermöglichen problemlos eine Aktualisierung für die Gegenwart, in der soziale Konflikte und Mobbing-Verhalten in der Schule an der Tagesordnung sind. Die Rollenangebote in den beiden Erzählungen fördern ein Umdenken und ein verändertes Rollenverhalten der Leser ebenso wie ein Nachdenken über Gott.

»Ich suche Gott, in welche Richtung würden Sie mich schicken, damit ich ihn finde und warum?« – »Ins Leben, weil genau da Gott zu finden

22 Respektforschung (Hamburg): <http://www.respectresearchgroup.org/> – Siehe auch das Forschungsprojekt »Respekt in Schulen« (http://www.respectresearchgroup.org/respekt_1144_Respekt_in_Schulen_Wie_Lehrkraefte_Respekt_verdienen_bzw._verlieren_koennen.htm).

ist« – so eine Antwort, die eine Koblenzer Studentin bei ihrer Umfrage in Köln erhalten hat. Das könnte heißen: die Gleichniserzählungen Jesu im Lk als lebendige Erzählungen für heute zu lesen und die Realität wahrnehmen, zu der – biblisch ganz selbstverständlich – Gott immanent dazugehört.

Dr. theol. Beate Kowalski ist Professorin für Exegese und Theologie am Institut der Katholischen Theologie der Technischen Universität Dortmund.

Die »dunklen Seiten« Gottes – eine religionspädagogische Herausforderung

Wenn wir von den »dunklen Seiten« Gottes sprechen, meinen wir damit, dass die biblisch-christliche Tradition Gott auf eine Weise erscheinen lässt, die in ihrer Negativität unbegreiflich, anstößig und bedrohlich wirkt. Die theologische Fachwissenschaft ringt angesichts dieses Erbes darum, sprachfähig zu bleiben. In der Religionspädagogik sind die Herausforderungen noch größer: Stehen die »dunklen Seiten« möglicherweise der Anbahnung eines lebensförderlichen Glaubens im Wege? Sollte Religionsunterricht Kinder und Jugendliche nicht vor solchen Vorstellungen schützen? Oder kann es einen religionsdidaktisch begründeten Weg für die fruchtbare Begegnung mit den »dunklen Seiten« geben?

1 Biblische und systematische Aspekte

In der Bibel begegnet Gott als gütig und barmherzig, liebevoll und lebensfördernd.¹ Deswegen ist es so irritierend, wenn wir dort *auch* lesen, wie Gott Leid und Unrecht geschehen lässt oder in Gang setzt, wie sein Zorn gegen einzelne Menschen und ganze Völker entbrennt,² wie Gott selbst tötet und vernichtet.

Im Alten Testament sind etwa die Zurückweisung des Opfers von Kain (Gen 4) und die Billigung des Segensbetrugs durch Jakob (Gen 27), das Vernichtungshandeln Gottes in der Sintflut (Gen 6–9), die Bindung Isaaks (Gen 22), das Töten der ägyptischen Erstgeborenen (Ex 12), der Ausführungsbefehl zum Bann (1 Sam 15; Dtn 20) oder der göttliche Blutrausch (Jes 63,1–6) zu nennen. Im Neuen Testament tauchen gewalttätige Motive in den Logien Jesu (Mk 9,42; Mt 25,41)³ und in der Offenbarung (19f) auf, aber auch und sehr grundlegend im Zusammenhang mit dem Tode Jesu, der nach dem Willen Gottes geschieht (Mk 14,36; Lk 24,26), der sogar als von

1 Vgl. z.B. Ps 36,6 »HERR, deine Güte reicht, so weit der Himmel ist ...« und Lk 15, 11–32.

2 Vgl. z.B. Ex 32,10f, Jes 5,25, Ps 30,6, Hi 16,9, Röm 1,18; 12,19, Mt 3,7; 18,34; 22,7, Off 6,16. Zum Ganzen G. Sauer, Art. $\eta\kappa$, in: THAT 1, München 1984, 219–224, W. Pesch, Art. $\delta\pi\gamma\eta$, in: EWNT 2, 2. Aufl. Stuttgart 1992, 1293–1297. Ob der Zorn als »Emotion« Gottes gesehen werden darf, ist strittig, vgl. H. Hübner, Art. Zorn Gottes, 2. NT, in: EKL 4, Göttingen 1996, 1396.

3 Vgl. K. Berger, Der »brutale« Jesus. Gewalttames in Wirken und Verkündigung Jesu, in: BiKi 51 (1996), 119–127.

Gott initiiert (Röm 8,32) oder als Opfer für ihn verstanden wird (Eph 5,2; Hebr 9f). Die Bibel selbst problematisiert die Ambivalenz Gottes nicht. So stehen Aussagen wie »der ich das Licht mache und schaffe die Finsternis, der ich Frieden gebe und schaffe Unheil. Ich bin der HERR, der dies alles tut« (Jes 45,7) neben solchen wie »Gott ist die Liebe« (1 Joh 4,16).

Schon in der Alten Kirche finden wir Reflexionen über das Verhältnis der ›dunklen‹ zu den ›hellen‹ Seiten, etwa bei *Laktanz*, der in der Auseinandersetzung mit griechischen Philosophien davon ausging, dass der Zorn Gottes neben der Liebe eine notwendige Tugend ist, um Ordnung und Gerechtigkeit in der Welt aufrecht zu erhalten.⁴ *Markion* wollte den in seinen Augen von negativen Leidenschaften geprägten Schöpfergott des Alten Testaments aus der Bibel ausscheiden, um nur noch den in Christus geoffenbarten, guten Gott zu behalten.⁵

Die *reformatorische Theologie* spricht ganz selbstverständlich vom Zorn Gottes. Christus habe »den Zorn Gottes über die Sünde des ganzen Menschengeschlechts getragen« (HK Fr. 37).⁶ Er wurde gekreuzigt, »dass er ein Opfer wäre nicht allein für die Erbsund, sunder auch für alle andere Sunde und Gottes Zorn versöhnet« (CA 3).⁷ Ist Gott also liebend und zornig? *Luther* differenziert die Erfahrung des in Christus geoffenbarten Gottes und des verborgenen Gottes. Der verborgene Gott wirkt im Übel, etwa in Krankheiten, Katastrophen und in von Menschen verursachter Gewalt, *ohne* es aber selbst zu *verursachen*. Das eigentliche Werk Gottes ist seine Heilswendung in Jesus Christus. Der andere Gott, der verborgene, »geht uns nichts an«.⁸ Damit versucht *Luther* einen theologischen Dualismus zu umgehen.

Die *Aufklärung* brachte die radikale Frage nach der Rechtfertigung Gottes angesichts des Leides in der Welt (Theodizee) und eine grundlegende Problematisierung der Gewaltbilder in der Bibel, dabei vor allem des Alten Testaments. *F. Hegel* sprach von einem »Dämon des Hasses«,⁹ und *I. Kant* weigerte sich, in Gen 22 Gott handeln zu sehen.¹⁰ Vertreter der liberalen protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts wie A.

4 Vgl. *De ira Dei*, c. 16, Des L.C.F. *Lactantius* Schriften. Aus dem Lateinischen übersetzt von A. Hartl (BKV 1. Reihe, Bd. 36), München 1919.

5 Vgl. *N. Slenczka*, Art. Zorn Gottes, 3. Syst.-Theol., in: EKL 4, Göttingen 1996, 1397–1403, hier 1398.

6 Der Heidelberger Katechismus von 1563, in: *Reformierte Bekenntnisschriften*. Eine Auswahl von den Anfängen bis zur Gegenwart, hg. v. G. Plasger u. M. Freudenberger, Göttingen 2005, 151–186, hier 162.

7 *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, hg. im Gedenkjahr der Augsburgerischen Konfession 1930, Göttingen¹¹ 1992, 54.

8 *M. Luther*, *De servo arbitrio* 1525, WA 18, 600–787, hier 685f.

9 *G.W.F. Hegel*, *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, in: *Hegels theologische Jugendschriften*, hg. von H. Nohl, unveränd. Nachdruck von 1907, Frankfurt a.M. 1966, 241–342, hier 253.

10 Vgl. *I. Kant*, *Der Streit der Fakultäten*. 1. Abschnitt, in: *ders.*, *Der Streit der Fakultäten und andere Abhandlungen*, Werke in sechs Bänden, hg. v. R. Toman, Bd. 6, Köln 1995, 78 (Fußnote).

Ritschl sahen die alttestamentliche Vorstellung vom ›zornigen Gott‹ als »untersittlich«¹¹ und als durch Jesus überwunden an.¹² In der jüngsten Zeit tendiert die Systematische Theologie dazu, den ›Zorn Gottes‹ als Eigenschaft der Liebe Gottes zu verstehen, die sich mit einem wirksamen Nein gegen die Sünde richtet.¹³ Dabei hat die gnädige Zuwendung Gottes zum Menschen jedoch das »erste Wort«.¹⁴

Seit Anfang der 1990er Jahre gibt es in der Theologie eine offensive Auseinandersetzung mit dem Thema der ›dunklen Seiten‹ Gottes, wobei die entscheidenden Impulse dazu aus dem Bereich der Biblischen Theologie stammen.¹⁵ *W. Dietrich* und *D. Link* zufolge legt die Bibel »Gott nicht fest auf die Summe der Erwartungen, die unserem Begriff eines allmächtigen und guten Wesens entsprechen. Im Gegenteil, sie konfrontiert diese Erwartungen mit schockierenden Gegenerfahrungen. Sie führt Gott in einer Weise in die Welt ein, lässt ihn uns so irritierend auf den Leib rücken, dass wir ihn als Gott nicht wiederzuerkennen meinen.«¹⁶ Die ›dunklen‹ Seiten Gottes seien nicht mit den ›hellen‹ zu verrechnen, »um am Ende zu einem dogmatisch ›vertretbaren‹ Gottesbild zu kommen«.¹⁷ Vielmehr geht es darum, »den Erfahrungen nachzugehen, die zu derart befremdlichen Texten geführt haben. Warum hat man sie stehen, warum überhaupt in den Kanon gelangen lassen?«¹⁸ Die Texte »zeigen einen Gott, der sich mit einer provozierenden Parteilichkeit in die menschliche Geschichte ›einmischt‹, der sich mit seinem Zorn und seiner Rache in ihren Konflikten aufs Spiel setzt und in ihnen seine Gottheit riskiert. Unser theologisches Denken möchte Gott von allen grausamen, intoleranten und bedrohlichen Zügen reinigen. Nur dann meinen wir, ihn als Gott festhalten zu können. Vielleicht ist es aber genau umgekehrt. Vielleicht ist nur ein Gott, der sich selbst das Äußerste an Entfremdung, Schmerz und Betroffenheit zumutet, imstande, einer Welt Hoffnung zu geben, die an solchen Zumutungen leidet.«¹⁹ Mit diesen wegweisenden Überlegungen verlassen wir die Fachwissenschaft Theologie.

11 *Slenczka* 1400.

12 Vgl. *W. Joest*, Dogmatik Bd. 2, Der Weg Gottes mit dem Menschen, Göttingen 1985, 412.

13 Vgl. *Pesch* 1296, *W. Härle*, Dogmatik, 3., überarb. Aufl. Berlin New York 2007, 268.

14 *Joest* 412.

15 *W. Dietrich / C. Link*, Die dunklen Seiten Gottes, Bd. 1: Willkür und Gewalt, Bd. 2: Allmacht und Ohnmacht, 3. Aufl. Neukirchen-Vluyn 2000, 11, bzw. 2004 verweisen auf das Themenheft »Das dunkle Angesicht Gottes« BiKi 46 Jg. 1991; ähnlich das Themenheft »Ein Gott der Gewalt« BiKi 51. Jg. 1996; ferner *W. Brueggemann*, Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy, Minneapolis 1997, 317ff, *G. Baumann*, Gottesbilder der Gewalt im Alten Testament verstehen, Darmstadt 2006.

16 *Dietrich/Link* 12.

17 Ebd. 15.

18 Ebd.

19 Ebd. 16.

2 Religionspädagogische Aspekte

Wie wird in der Religionspädagogik mit den ›dunklen Seiten‹ Gottes umgegangen? Hier stehen zwei Ansätze einander gegenüber: das *Sich-Nicht-Befassen* und das *Sich-Befassen*.²⁰

2.1 Formen des sich *Sich-Nicht-Befassens*: Aussparen, Ändern, Abwerten

Aussparen: Diese Form kann sich verdeckt oder offen-programmatisch vollziehen. Im ersten Fall tauchen die Zumutungen der Bibel in religionspädagogischen Zusammenhängen und Diskussionen überhaupt nicht auf.²¹

Offen-programmatisch spricht sich C. Kalloch in ihrer alttestamentlichen Bibel-didaktik für eine Vermeidung heikler Texte aus. Sie fordert eine Revision der Grundschullehrpläne. »Zu vermeiden sind in der Phase der Erstbegegnung mit dem Gott des Alten Testaments inkongruente Botschaften«, so etwa die Sintfluterzählung wegen des »›bedrohlich‹ anthropomorphen« Gottesbildes, die Tötung der ägyptischen Erstgeborenen und die Rettung am Schilfmeer wegen des Bildes des »parteiischen, ungerechten« bzw. »zürnenden Kriegsgottes« sowie die Propheten wegen ihrer »Gerichts- und Unheilsandrohung«.²²

Ändern: Das Unbehagen ist hier so groß, dass direkt in den biblischen Text eingegriffen wird.

Ein prägnantes Beispiel ist die Kinderbibel von W. Pioch, in der Stellen, die nicht dem Kriterium des »liebenden und zur Liebe rufenden Gottes« entsprechen,²³ umgeschrieben werden. So findet sich in Piochs Erzählung von Gen 6–9 *kein* Vernichtungsbeschluss, sondern eine *Einladung* an alle Menschen: »Eines Tages sagte Gott zu Noah: ›Bau ein großes Schiff. [...] Lade die Menschen ein, mit dir das Schiff zu bauen und mit dir ins Schiff zu steigen, wenn es fertig ist. Doch sei nicht enttäuscht, wenn die Menschen deiner Einladung nicht folgen.« [...] Schließlich war das Schiff fertig. [...] Noah fragte noch einmal, wer mit in seine Arche wollte. Doch die Menschen lachten bloß. [...] Es gab eine große Überschwemmung. Für die Menschen, die

20 J.A. Eberhards Synonymisches Handwörterbuch der deutschen Sprache (1910), Art 245. (Sich) Befassen (<http://www.textlog.de/38625.html> Zugriff vom 03.05.2009): »Man befasst sich mit einer Angelegenheit nicht, wenn man die Erledigung derselben für zu beschwerlich, gefährlich oder für unnütz hält«.

21 So hat etwa die *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* die ›dunklen Seiten‹ Gottes noch nie zum Thema gemacht. Von 1991, dem Beginn der theologischen Auseinandersetzung, bis 2009 findet sich dazu kein Themenheft. Nur am Rande taucht die Problematik im Heft »Prophetisches Lernen« 52. Jg. (1/2000) auf: K. Borck, Die dunklen Texte der Prophetie, 46–57.

22 C. Kalloch, Das Alte Testament im Religionsunterricht der Grundschule. Chancen und Grenzen alttestamentlicher Fachdidaktik im Primarbereich, Münster 2001, 225, 249, 262, 270.

23 W. Pioch, Die Neue Kinderbibel. Mit Kindern von Gott reden, Hamburg⁷ 1998, 9.

Noah so oft ausgelacht hatten, war es nun zur Rettung zu spät. Sie starben in der Flut. Auf Gottes Stimme und auf Noahs Einladung hatten sie nicht gehört.«²⁴ Das Bedrohliche an der Geschichte, nämlich der Zorn und der Vernichtungsbeschluss Gottes verschwinden, und gleichzeitig wird Gott entlastet. Der »schwarze Peter« liegt nun bei den Menschen, die sich über Gott lustig machen und seine Einladung ausschlagen.

Abwerten: Negativ empfundene Gottesvorstellungen werden, ohne Zwischentöne und Differenzierungen zu suchen, abgelehnt und abgewertet.

Hier sei als Beispiel der von D. Fischer und V. Elsenbast herausgegebene Band zum kompetenzorientierten Religionsunterricht nach Bildungsstandards genannt. Am Ende der Sekundarstufe sollen Schüler in der Lage sein, »kriterienbewusst lebensförderliche und lebensfeindliche Formen von Religion [zu] unterscheiden«.²⁵ Als Negativfolie dient hier J. Richters Figur der »Schwester Lioba«.²⁶ »Der liebe Gott Schwester Liobas war stets darauf bedacht, alles zu sehen, alles zu wissen und alles zu bestrafen. Der liebe Gott Schwester Liobas hatte ewiges Leben und war mächtig und böse.«²⁷ In den Musteraufgaben sollen die Schüler einen Textauszug aus Richters Buch analysieren. Im Erwartungshorizont heißt es: »Die Schüler/innen können als mögliche Einflüsse des Gottesbildes von Schwester Lioba auf die Persönlichkeitsentwicklung der Erzählerin nennen, dass Jutta Richter sich durch dieses Gottesbild unfrei, abhängig, unterdrückt und eingeengt fühlen könnte. Dieser Gott könnte ihr Angst, Minderwertigkeitskomplexe, Schuld- und Ohnmachtsgefühle vermitteln.«²⁸ Die Kompetenz, mit negativen Gottesvorstellungen anders umzugehen, als sie mit dem Label »lebensfeindlich« zu erledigen, ist nicht im Blick. Deshalb kann hier auch nicht von einem ernsthaften »Befassen« gesprochen werden.

Welche Motive lassen sich für das *Nicht-Befassen* ausmachen?

a) Ethische Bedenklichkeit: Die biblischen Zumutungen sind für die in der Schule geforderte Wertebildung untauglich. »Es ist verständlich, dass die Texte, die Gott als gewalttätigen Despoten beschreiben, wenig rezipiert werden. Der Umgang mit ihnen ist schwierig und in Zeiten wie diesen, wo der Religionsunterricht, aber auch die Kirche vor allem als Orte ethischer und moralischer Bildung verstanden werden, haben sie kaum einen Platz.«²⁹ Texte, in denen Gott als Urheber von geschehener oder imaginierter Gewalt auftritt, liegen quer zu dem seit der Aufklärung propagierten Erziehungsziel des Guten, Wahren und Schönen (*Diesterweg*).³⁰

24 Pioch 19f.

25 Vgl. D. Fischer / V. Elsenbast (Red.), Grundlegende Kompetenzen religiöser Bildung. Zur Entwicklung des evangelischen Religionsunterrichts durch Bildungsstandards für den Abschluss der Sekundarstufe I, Münster 2006, 51.

26 J. Richter, Himmel, Hölle, Fegefeuer. Versuch einer Befreiung, Weinheim 1982, erfuhr religionspädagogische Verbreitung z.B. bei F. Schweitzer, Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter, Gütersloh³ 1994, 17f.

27 Zit. nach Fischer/Elsenbast 51.

28 Fischer/Elsenbast 54.

29 Borck 55.

30 Die »Aufgeschlossenheit für alles Wahre, Gute und Schöne« ist eines der obersten Bildungsziele in Art. 131, 2 Verfassung des Freistaates Bayern, vgl. *Lehrplan für*

b) Religionspädagogische Bedenklichkeit: Negative Gottesvorstellungen sind *schädlich* für den Aufbau eines lebensförderlichen Glaubens und dürfen keinen Raum erhalten. Nach Jahrhunderten, in denen die ›dunklen Seiten‹ Gottes im Rahmen »religiöser Angstinduktion« und »Drohpädagogik« weitergegeben wurden,³¹ entwickelte sich in den letzten vier Jahrzehnten zunehmend ein emanzipatorisches Problembewusstsein. Man sagte sich von einer religiösen Erziehung los, wie sie in *T. Mosers* »Gottesvergiftung« an den Pranger gestellt wurde:

»Ich habe dich [...] angestaunt ob deiner Güte, Abraham den Isaac nicht schlachten zu lassen. [...] Bei deinem eigenen Sohn warst du dann ungeniert und hast deinem Sadismus freien Lauf gelassen. Man hat mir weismachen wollen, dass du mit seiner Opferung am Kreuz den neuen Bund der Liebe hast einläuten wollen. Und wiederum habe ich versucht, [...] dich anzustauen, weil du für mich armen Sünder deinen einzigen Sohn geopfert hast. [...] Wie schlecht muss ich sein, dass es einer solchen Inszenierung bedarf, um mich zu erlösen!«³²

c) Theologische Bedenklichkeit: Die ›dunklen Seiten‹ Gottes verstellen den Blick auf die Heilsbotschaft. Noch einmal *Kalloch*: Im Unterricht soll »zunächst das Bild des liebenden, zugewendeten und verzeihenden Gottes vermittelt werden. Andere Zugänge können destruktiv wirken [...]«.³³ Wäre nicht in diesem Sinne eine ›Positivist« von theologisch unbedenklichen biblischen Texten hilfreich? Ein solches Projekt der *Reinigung* klingt verlockend. Aus wissenschaftsmethodischer Sicht ist hier einzuwenden, dass ein Aussparen der ›dunklen‹ Texte ohne ausreichende empirische Überprüfung, inwieweit sie auf Schüler tatsächlich »destruktiv« wirken, jedoch fragwürdig ist.³⁴ Ein zweites Gegenargument ist noch grundsätzlicher. Das Projekt einer Bereinigung ist zum Scheitern verurteilt,³⁵ weil die von außen herangetragenen Kriterien – wie etwa Rationalität oder Humanität – Anforderungen an die Bibel stellen, die zu erfüllen sie nie geschrieben wurde. Selbst ›positiv‹ empfundene Texte sind nicht frei von Ambivalenzen. So enthält Ps 23 die Rede von den »Feinden« und vom »finsternen Tal«, und im Gleichnis vom Verlorenen Schaf muss sich der Schäfer fragen lassen, warum er 99 Schafe in der Wüste zurücklässt, um das eine zu suchen (Lk 15,4).

die Grundschule in Bayern, hg. v. Bayerischen Staatsministerium für Unterricht und Kultus, München 2000, 2.

31 Vgl. *A. Bucher*, Ein zu lieber Gott? Oder: Ist die Tilgung des ›Bösen‹ in der Bibeldidaktik nur ›gut‹?, in: *V. Elsenbast* u.a. (Hg.), Die Bibel als Buch der Bildung (FS G. Adam), Münster 2004, 173–185, hier 182 und 175.

32 *T. Moser*, Gottesvergiftung, Frankfurt a.M. 1976, 20f.

33 *C. Kalloch* 228.

34 *Kalloch* gründet ihre Auswahl nur auf entwicklungspsychologische Stufentheorien.

35 Vgl. *J. Magonet*, Wie ein Rabbiner seine Bibel liest, Gütersloh 1994, 143.

Bilanz: Das *Sich-Nicht-Befassen* ist eine verständliche Reaktion. Die vorgebrachten Argumente sind insofern ernstzunehmen, als sie auf die Gefahr einer »Schwarzen Religionspädagogik« hinweisen, wie sie bei Moser und Richter deutlich werden.³⁶ So eindrücklich ihr Zeugnis ist, darf es in der Religionspädagogik nicht zu ihrer »Kanonisierung« kommen, bei der »die Schattenseiten von Religion zu einem Erziehungsfehler schrumpfen«.³⁷ Positiv ist darüber hinaus festzuhalten, dass die Einsprüche die Notwendigkeit deutlich machen, dass Lehrplanmacher und Unterrichtende sehr genau begründen, unter welchen Voraussetzungen es verantwortbar ist, die »dunklen Seiten« Gottes in den Lernprozess einzubringen. Das Aussparen, Ändern und Abwerten von anstößigen Inhalten ist aber letztlich keine befriedigende religionspädagogische Lösung.

2.2 Formen des *Sich-Befassens*

In der religionspädagogischen Diskussion der letzten Jahre finden sich vermehrt Ansätze, die die »dunklen Seiten« Gottes der Tradition (wieder) auf die Agenda setzen und versuchen, sie für den Religionsunterricht fruchtbar zu machen.³⁸

Die Grundlage dafür ist die *biblische Wirklichkeit* selbst. Die »dunklen Seiten« Gottes sind Teil der Bibel. Sie lassen sich exegetisch untersuchen. Sie bedürfen einer hermeneutischen Reflexion und an bestimmten Stellen auch einer theologischen (Neu-)Deutung, aber sie sind unbestreitbar vorhanden. Daraus leitet sich das wesentliche *religionspädagogische Argument* ab: Wir können die fraglichen Texte nicht auf Dauer verstecken oder umschreiben, denn die Schüler werden an anderen (Lern-)Orten oder zu einem anderen Zeitpunkt auf sie stoßen. Insofern spricht alles dafür, diese Texte in einer religionspädagogisch verantworteten Erstbegegnung in den Religionsunterricht einzubeziehen und eine qualifizierte Auseinandersetzung mit ihnen zu ermöglichen.³⁹

Aus dem biblischen Befund ergibt sich für die Lehrperson selbst die Aufgabe einer *hermeneutisch-theologischen Integrationsleistung*. Es gilt die Unvermeidbarkeit der *Ambivalenz* zu erkennen und anzunehmen: Weil der biblische Gott ein Gott ist, der in die Geschichte eingreift, der befreit und Böse »hinwegfegt«, ist er angreifbar. »Die dunklen Rätsel der Menschheit, der Schöpfung und Gottes sind nicht aus der Bibel ausgelagert. Vielmehr begegnen wir in den Geschichten der Bibel dem Rätsel

36 Vgl. aus dem Bereich der Pädagogik K. Rutschky (Hg.), *Schwarze Pädagogik. Quellen zur Naturgeschichte der bürgerlichen Erziehung*, Berlin u.a. 1977.

37 G. Nagel, *Gegen die Harmlosigkeit des Bibelunterrichts*, in: KatBl 127 (1/2002), 4–9, hier 6.

38 Vgl. z.B. *Die fremde Bibel*, KatBl 127 (1/2002); *Biblische Irritationen*, KatBl 128 (1/2003); *Die Gewalt und das Böse*, JRP 19, Neukirchen-Vluyn 2003.

39 Vgl. zum Ganzen M. Fricke, »Schwierige« Bibeltexte im Religionsunterricht. Theoretische und empirische Elemente einer alttestamentlichen Bibeldidaktik für die Primarstufe, Göttingen 2005.

unserer eigenen Gewalt und einer Geschichtsmächtigkeit Gottes, die in diesem Äon nicht ambivalenzfrei zu erfahren ist.«⁴⁰ Der biblische Gott ist ein Gott im *Fragment*. Er ist nicht frei von Unrecht und Schuld (Gen 6–9, Ex 12, Hi 9,21f.24), er räumt ein, dass seine Schöpfung nicht vollkommen ist (Hi 40,7–14),⁴¹ er offenbart sich vorbehaltlos in einem zerbrechlichen menschlichen Wesen, Jesus von Nazareth. Es ist nicht von ungefähr, wenn *H. Luther* die *menschliche* Existenz in gleicher Weise an das Bild des Fragments bindet und die *christliche* Existenz darin sieht, »die prinzipielle Fragmentarität von Ich-Identität« anzunehmen. »Glauben hieße dann, als Fragment zu leben und leben zu können.«⁴²

Das *Sich-Befassen* mit den ›dunklen Seiten‹ darf im Bewusstsein der *Vielstimmigkeit* geschehen. Die Gottesbilder, die in biblischen Erzählungen und Liedern, Gebeten und Weisungen zum Ausdruck kommen, sind vielfältig wie das Leben selbst. Aber nicht alle sind gleich wichtig. Es ist legitim und notwendig, einen *Kanon im Kanon* zu suchen und ›dunkle‹ Stellen von den ›hellen‹ her zu lesen. In der evangelischen Kirche geschieht das nach dem Kriterium »was Christum treibt«.⁴³ Christen haben die *Freiheit* und *Verantwortung*, eigene theologische Schwerpunkte in der Rezeption zu setzen. Gleichzeitig gehört es zur Einübung in den Glauben, die eigenen Bilder über Gott immer wieder in Frage zu stellen und zu lernen, dass *Gott größer als alle Bilder* ist: »Ich werde sein, der ich sein werde« (Ex 3,14).

Das Befassen geschieht im Religionsunterricht unter Berücksichtigung der *entwicklungsbedingten elementaren Zugänge*.⁴⁴ Wann sind Schüler in der Lage, sich mit den ›dunklen Seiten‹ Gottes so auseinanderzusetzen, dass man von echten »Lernchancen« sprechen kann? Unbestritten ist dies im Jugendalter der Fall, weil die Jugendlichen z.B. aufgrund ihrer eigenen Erfahrungen in Liebesbeziehungen »die Ambivalenz der Liebesbeziehung von Gott und Mensch in Anziehung, Ablehnung, Schuld und Strafe« verstehen und aufgrund ihrer kognitiven Fähigkeiten die »Unterscheidung von gegebener und gedeuteter Realität« nachvollziehen können.⁴⁵ Wie aber sieht es im Kindesalter aus? Forschungen im Deutungsrahmen der entwicklungs- und religionspsychologischen Stufenmodelle legen die Annahme nahe, dass Grundschüler Gott als jeman-

40 *O. Fuchs*, Gott und die Gewalt. Eine biblisch-theologische Auseinandersetzung mit dem gewalttätigen Gott, in: JRP 19 (2003), 102–113, hier 109.

41 Vgl. *M. Fricke*, Von Gott reden im Religionsunterricht, Göttingen 2007, 63.

42 *H. Luther*, Identität und Fragment, in: *ders.*, Religion und Alltag. Bausteine zur einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 160–181, hier 172.

43 *M. Luther*, Vorrede zum Jakobus- und Judasbrief 1522, WA DB 7, 384, 25–32.

44 Vgl. *F. Schweitzer*, Elementarisierung als pädagogische Aufgabe. Erfahrungen und Perspektiven, in: ZPT 52. Jg. (3/2000), 240–252, hier 245.

45 *M. Meyer-Blanck*, Wann und wie sagen wir es unseren Schülerinnen und Schülern? Zum Umgang mit den ›hellen und dunklen Seiten‹ Gottes im RU, in: Bund evangelischer Religionslehrer Westfalen und Lippe, Rundbrief 105 (2005), 15–17, hier 16.

den sehen können, der nur als allerletzten Ausweg etwas Böses tut, um den Menschen zum Besseren zu erziehen oder damit am Ende alles gut wird (Finalismus).⁴⁶ Jedoch ergeben sich daraus keine zwingenden Zuordnungen im Sinne einer Liste geeigneter Texte für die Primarstufe.⁴⁷ Eine Mindestvoraussetzung für ein sinnvolles Arbeiten besteht darin, dass Schüler in *kognitiver* und *emotionaler* Hinsicht die Fähigkeit zur *Distanzierung* und zum *Perspektivenwechsel* haben sollten. Schwierigkeiten ergeben sich also, wenn Schüler nicht genug Abstand zu einem bedrohlichen Motiv aufbauen können oder wenn sie auch unter religionspädagogischer Anleitung nicht in der Lage sind, es von einer anderen als der eigenen Sichtweise wahrzunehmen. Ich selbst würde im Bereich der Grundschule z.B. von der Bindung Isaaks wegen der immensen Vaterproblematik abraten, die Sintfluterzählung jedoch aufnehmen (s.u.).⁴⁸ Die Frage nach der Eignung kann jedoch nicht allein auf der Basis von Entwicklungstheorien, sondern muss in Kenntnis der Fähigkeiten der konkreten Lerngruppe beantwortet werden.

Ergänzend dazu ist die Beachtung der *elementaren Erfahrungen* von Bedeutung.⁴⁹ Kinder erleben Leid, Unrecht und Gewalt, sie verbinden die Frage nach Leid mit der Frage nach Gott,⁵⁰ sie kennen das Böse und wissen, wenn sie böse handeln.⁵¹ Das Böse erfüllt eine wichtige Funktion in der Entwicklung des Kindes.⁵² Kinder identifizieren sich zumindest zeitweise auch in biblischen Erzählungen mit dem/den Bösen.⁵³ Deswegen ist es für sie von Interesse, wie Gott handelt und mit dem Bösen – auch in sich – umgeht.

Welche Lernchancen kann es im Zusammenhang mit den ›dunklen Seiten‹ Gottes geben? Das Leben, auch das der Kinder, hält die Erfahrung bereit, dass Belastendes, Trauriges, Unfassbares passiert. Die Schule kann dies nicht aussparen. Religionsunterricht ist ein gut geeigneter Ort, an dem die Ambivalenzen des Lebens angesprochen werden können, eben weil unsere *Tradition* auch diese Ambivalenzen mit sich trägt. Die Lebenserfahrungen der Kinder können mit denen in der Tradition in Beziehung gesetzt werden. Daraus ergeben sich Lern- und Entwicklungschancen.

46 Vgl. G. Büttner / P. Freudenberger-Lötz, »Eigentlich gibt Gott Verwarnungen, dass sie sich ändern!« Kindertheologische Überlegungen zur »Pädagogik Gottes«, in: JRP 19 (2003), 145–152, hier 148, und L.R. Fetz u.a., Weltbildentwicklung und Schöpfungsverständnis. Eine strukturalistische Untersuchung bei Kindern und Jugendlichen, Stuttgart 2001, 182.

47 Vgl. Fricke 2005, 110–117.

48 Vgl. Ebd. 417–456.

49 Vgl. Schweitzer 2000, 245.

50 Vgl. R. Oberthür, Kinder fragen nach Leid und Gott. Lernen mit der Bibel im Religionsunterricht, München 1998.

51 Vgl. Bucher 179 und 181.

52 Vgl. B. Bettelheim, Kinder brauchen Märchen, München 1999.

53 Vgl. Fricke 2005, 549, 554.

a) ethisch: Was ist über einen gewalttätigen Gott zu lernen? Ist er nicht das Ende aller Ethik? Eine naheliegende, aber kurzschlüssige Folgerung. Schon die Religionspädagogik früherer Zeiten erkannte, dass manche biblischen Texte nicht der Nachahmung dienen, sondern zur *Stellungnahme* und *Gewissensschärfung* herausfordern sollen.⁵⁴ B. Schmid und L. Kuld machen darauf aufmerksam, dass die Eigenart biblischer Texte in ihren Reibungsflächen liegt. »Gerade darin, dass SchülerInnen entdecken, wie Geschichten von Gott nicht einfach glatt aufgehen, liegt deren ethische Lernchance.«⁵⁵ Interessanterweise betont der Ansatz des »Philosophierens mit Kindern« diesen Aspekt ebenfalls: Hilfreich sind solche Geschichten, die aufgrund ihrer Ambivalenz das Vermögen in sich tragen, Nachdenken auszulösen und zu Gesprächen anzuregen, in denen die Aporie aushaltend frei diskutiert wird und die Schüler dadurch Schritte »zur persönlichen, intellektuellen und moralischen Reife« machen.⁵⁶ Im Hinblick auf einen typischen ›dunklen‹ Text der Grundschule, Gen 6–9, bedeutet das zu fragen: Wie ist es, zornig zu sein, den Zorn in die Tat umzusetzen, hinterher zu bereuen, sich zukünftig anders zu verhalten?

b) theologisch: ›Dunkle‹ Texte irritieren, erlauben Neuentdeckungen und Infragestellungen des bisher Bekannten. So antwortet eine Zweitklässlerin z.B. auf die Frage, wie sie die Sintfluterzählung fand: »Alle sagen doch immer der ›liebe Gott‹, aber warum macht er dann so ein Unwetter, Mensch!«⁵⁷ Auf diese Weise wird ein theologischer Lernprozess ausgelöst und eine Einübung in eine notwendige Fragehaltung angesichts von Leid und Unrecht in der Welt. Böses in der Gottesvorstellung kann die Schüler dazu herausfordern, Stellung zu nehmen und Alternativen zu suchen.⁵⁸ Diese Möglichkeit nimmt man ihnen, wenn die Texte auf Aussagen des ›lieben‹ Gottes reduziert werden. Überraschende Entdeckungen lassen sich machen: Gott *verändert* sich, erkennt, dass Vernichtung keine Lösung bringt, und verspricht, das Leben zukünftig zu bewahren (Gen 8, 21f).⁵⁹ Kinder sollen Gen 6–9 also nicht nur als Hinweis auf den Gott, der die Welt erhält, kennenlernen, sondern erfahren

54 So verfolgte F. Niebergall das Ziel, anhand von Gen 27 »gefühlsbetonte Erkenntnisse und Urteile anzubahnen«, Das Alte Testament im Unterricht, Göttingen 1923, 39.

55 B. Schmid / L. Kuld, Biblische Dilemmageschichten, in: KatBl 127 (2002), 30–34, hier 34.

56 H. Schreier, Über das Philosophieren mit Geschichten für Kinder und Jugendliche. Fragen, Antworten und noch mehr Fragen auf der Suche nach Zeichen im Labyrinth der Existenz, Heinsberg 1993, 22 u. 53 bzw. G.B. Matthews, Vom Nutzen der Perplexität. Denken lehren mit Hilfe der Philosophie, in: H. Hastedt u.a. (Hg.), Philosophieren mit Kindern, Rostock 1996, 11–26, hier 15.

57 Fricke 2005, 438.

58 Vgl. ebd. 409f. Kinder lassen z.B. Gen 4 mit der Wiedererweckung Abels und der Versöhnung der Brüder enden.

59 Vgl. ebd. 430f.

bzw. darin bestätigt werden, dass es verschiedene Umgangsmöglichkeiten mit dieser biblischen Geschichte gibt. Eine davon ist die Erlaubnis, sich gegenüber dem hier ambivalent erscheinenden Gott zu distanzieren und seine Handlungsweise zu kritisieren: Kann man einem Gott vertrauen, der einige rettet und viele untergehen lässt? Kann man sich einer Nusschale im weiten Meer anvertrauen?

Komplementär dazu ist das Fort- oder Neuschreiben von Texten,⁶⁰ um die *Freiheit* im Umgang mit der Tradition erfahrbar zu machen. *Schüler* sollen diese Erfahrung selbst machen – *wir* dürfen ihnen diese Möglichkeit nicht rauben, indem wir das Original vorher entschärfen. Ziel von religiöser Bildung muss sein, auch die Erfahrung des »fremden Gottes« bewusst zu machen, aufzuzeigen, dass sie »eine wesentliche Erfahrung Gottes ist«, und dazu motivieren, »sie auszuhalten und ihr einen Sinn zuzugestehen«.⁶¹ Dann kann es gelingen, dass die Schüler in der Sekundarstufe nicht nur ihre Verstehensweisen aus der Kindheit »abtun« und damit auch die Inhalte beiseite schieben, sondern umgekehrt die frag-würdigen Inhalte in ihren Glauben integrieren.⁶²

c) auf der Beziehungsebene: Die »dunklen Seiten« Gottes als Thema des Religionsunterrichts berühren die Atmosphäre in der Klasse und die Beziehungen der Schüler zur Lehrkraft. Es ist hilfreich, sich bewusst zu machen, dass es zu Übertragungen von Schülerseite kommen kann.⁶³ Die Kinder können unschwerlich ihre Anfragen gegenüber dem Text auch an die Lehrkraft richten, so etwa bei der Sintfluterzählung: »Bin ich in *Ihren* Augen »gut« oder »böse«? Wie gehen *Sie* mit Ihrer Macht um? Kann ich mich Ihnen und Ihrer »Arche« (etwa: Ihrem Unterricht) anvertrauen?« Auf der anderen Seite kann es auch eine wichtige Erfahrung sein, Texte wie Gen 6–9 gemeinsam zu bewältigen: »Es ist unangenehm, anstrengend, traurig, aber wir stehen es miteinander durch.« Es geht darum, die Kinder durch die Ungewissheiten der Geschichte hindurch zu begleiten und, kraft der eigenen Persönlichkeit, mit Zugewandtheit und Sensibilität, Anhaltspunkte für Vertrauen zu schaffen. Dies kann auch wachsen, wenn die Ungewissheiten thematisiert werden dürfen, wenn die Schüler spüren, dass die Lehrkraft die »dunklen Seiten« Gottes in den eigenen Glauben integriert, aber diese genauso wie sie beunruhigt hinterfragt, oder auch, dass die Lehrkraft einen Vorsprung hat, aber signalisiert, dass sie offen für neue, fruchtbare Sichtweisen der Schüler ist.

Das Wesentliche ist und bleibt, dass wir den Schülern eine eigene Auseinandersetzung mit unserer Tradition ermöglichen, dass wir Dunkles,

60 Vgl. Schmid/Kuld 33.

61 M. Schambeck / E. Stögbauer, Leid und die Frage nach Gott bei Jugendlichen. Eine religionspädagogische Herausforderung, in: M. Böhnke u.a., Leid erfahren – Sinn suchen. Das Problem der Theodizee, Freiburg 2007, 145–207, hier 181.

62 Vgl. M. Albrecht, Für uns gestorben. Die Heilsbedeutung des Kreuzestodes Christi aus der Sicht von Jugendlichen, Göttingen 2007, 319f.

63 Meyer-Blank 17, weist darauf hin, dass bei solchen Texten »die Verwechslung von Lehrerautorität und Autorität Gottes« drohe.

Offenes und Fragen aushalten und die Schüler in der Lerngemeinschaft tragen, wenn es die Texte nicht tun.

Dr. Michael Fricke, Prof. für Evangelische Theologie/Religionspädagogik und Didaktik des Religionsunterrichts an der Universität Regensburg.

Schwierigkeiten mit Gott als Person

Didaktische Überlegungen zum Gottesglauben Jugendlicher

1 Einführung

Wenige Jugendliche schließen die Existenz Gottes aus. Mit zunehmendem Alter reduziert sich häufig die Unsicherheit in Glaubensfragen, aber die Gottesvorstellungen werden abstrakter. Gott ist ein »Gefühl«, eine »höhere Macht« oder »Energie«; man setzt sich bewusst von einer personalen Redeweise ab.¹ Das biblische und kirchliche Reden von Gott ist durch und durch personal, aber in weiten Teilen der christlichen Frömmigkeitsgeschichte haftet dieser Symbolisierung der Beigeschmack eines naiven Anthropomorphismus an. Deshalb übertragen auch moderne Theologen den Personbegriff nicht problemlos auf Gott, sondern sie fragen: »Ist Gott eine Person?«² Ihre Antworten können Jugendliche interessieren, wenn ein elementarisierender Unterricht sie ihnen verständlich erschließt.

Der Gottesbezug bildet das Zentrum des Religionsunterrichts und umkreist auch den Glauben an einen lebendigen Gott als Teil von Menschen als Personen. Er gehört zur Religiosität, die sie leben. Der didaktische Ansatz der Elementarisierung hilft Unterrichtenden, dafür sensibel zu bleiben, denn die Verschränkung der Sache mit den Lernenden als Personen ist sein zentrales Anliegen. Ein Ziel des Religionsunterrichts ist darüber hinaus der Erwerb von Kompetenzen. Im Bereich der Gottesfrage geht es um die Fähigkeiten, theologische Argumente zu vergleichen, zu bewerten, dabei einen eigenen Standpunkt zu vertreten und diesen im Blick auf Dialogpartner zu kommunizieren, die möglicherweise andere Überzeugungen haben. Für den Erwerb dieser Fähigkeiten sind Formen des Lernens elementar, die auf religiöser Toleranz beruhen, der Achtung »vor der lebendigen Spiritualität einer Person und dem Zeugnis

1 Vgl. Hans-Georg Ziebertz, Boris Kalbheim und Ulrich Riegel, Religiöse Signaturen heute. Ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung, Gütersloh/Freiburg 2003, 325–380.

2 Reinhold Bernhardt, Ist Gott eine Person? Bedeutung und Problematik der personalen Gottesvorstellung, in: Ulrich H.J. Körtner (Hg.), Gott und Götter. Die Gottesfrage in Theologie und Religionswissenschaft, Neukirchen-Vluyn 2005, 85–102; vgl. Wilfried Härle, Dogmatik, 2. überarbeitete Aufl., Berlin / New York 2000, 248–255.

von einem lebendigen Gott.«³ Dazu ist es unabdingbar, die von den Jugendlichen selbst hergestellten Bezüge in den Unterricht einzubringen. Nötig ist aber auch eine Erweiterung der subjektiven Perspektive, um die eigenen Gottesvorstellungen im Austausch mit anderen zu überprüfen. Schließlich sollen sich subjektive und intersubjektive Perspektiven mit den Bildern konfrontieren lassen, die christliche Überlieferung bereithält. Was dies für die Frage nach Gott als Person bedeutet, entfalten die folgenden Überlegungen für die Oberstufe.

2 Gottesvorstellungen elementar erschließen

Die Zugänge zu religiösen Themen unter Oberstufenschülerinnen und -schülern heute sind vielfältig und heterogen; das zeigt sich besonders in der Gottesfrage. In ihrer 2003 veröffentlichten empirischen Studie zu Gottesrepräsentationen 17-jähriger Jugendlicher aus 10. und 11. Jahrgängen mehrerer Gymnasien in Unterfranken stellten Hans-Georg Ziebertz, Boris Kalbheim und Ulrich Riegel zunächst »eine bunte Mixtur unterschiedlicher Einstellungen« fest.⁴ Allerdings fanden zwei Gottesvorstellungen bei den Jugendlichen, die sich als religiös bezeichneten, große Zustimmung: Einerseits kennzeichneten sie Gott mit immanenten Zügen; er sei in jedem Menschen präsent, und jeder Mensch sei ein Teil von Gott. Andererseits befürworteten sie ein »kosmodeistisches« Konzept, das Aussagen zur Existenz eines nicht-personalen Gottes und zur Symbiose der Gottesvorstellungen mit dem Kosmos insgesamt enthält. Damit wollten sie die Transzendenz Gottes in Worte fassen. Hier schien auf, dass letztlich jede Vorstellung von Gott »vorläufig« und eine »Imagination« sein könnte.⁵

In den dokumentierten Interviews beschränkten die Jugendlichen individuelle Erkenntniswege und zeigten sich durchaus kompetent, in theologischen Fragen von einem Standpunkt aus begründet zu urteilen. Religionslehrerinnen und -lehrer reagieren adäquat, wenn sie diese Theologie der Jugendlichen in ihr Unterrichtskonzept einbauen und sich verstehend mit ihr beschäftigen. Alle interviewten Jugendlichen legten Wert auf Autonomie in der Gestaltung ihres Glaubens. Sie wollen selbst entscheiden, was »Gott« für sie bedeutet.⁶ Der Religionsunterricht steht vor der Aufgabe, diese Suchbewegungen orientierend zu begleiten. Gerade bei den positiv besetzten Gottesbildern der Jugendlichen spielte allerdings eine biblisch-christliche Semantik als Hintergrundfolie eine wichtige

3 Karl Ernst Nipkow, Die Frage nach Gott. Elementarisierung als Kunst des Unterscheidens, in: *ders.*, Pädagogik und Religionspädagogik zum neuen Jahrhundert, Band 1, Gütersloh 2005, 325.

4 Ziebertz u.a. 2003, 325.

5 Ebd., 346–350, 362–363.

6 Ebd., 356–358, 374.

Rolle.⁷ Nach wie vor denken Jugendliche Gott in Bildern und Inhalten, die christliche Wurzeln aufweisen. Für den Religionsunterricht in diesem Alter besteht die Herausforderung zunächst in der Reformulierung und Systematisierung der in der Kindheit herausgebildeten narrativen Theologie. Welche Gottesprädikate legen sich in den biblischen Erzählungen aus? Elementarisierung zielt dabei auf Formen des Lernens, die eine fruchtbare Auseinandersetzung mit den von den Schülerinnen und Schülern selbst eingebrachten Perspektiven erlauben. Der Religionsunterricht soll zu bildendem Lernen beitragen, das persönlich relevant ist und zu weiterem Lernen anreizt. In der Oberstufe sollen Schülerinnen und Schüler biblische Texte und andere Dokumente, die für den Gottesglauben grundlegend sind, methodisch reflektiert auslegen können. Deshalb müssen sie mit den entsprechenden Methoden vertraut werden und sie bewusst einüben. Hier ist ein Lernen fruchtbar, das auf eigenem Entdecken beruht und verschiedene Erkenntniswege in ihrer eigenen Logik zulässt, sofern die daraus hervorgehenden Einsichten theologisch zu verantworten sind. Das setzt eine gewisse Vertrautheit mit der biblischen Überlieferung voraus, die im Sprechen von Gott einen großen Reichtum kennt. Personale und nicht-personale Begriffe von Gott stehen nebeneinander.

Sprechweisen unterscheiden

Es gibt Gottesbilder, die den Weg zu Gott verstellen. Offensichtlich werden immer noch Gottesvorstellungen sozialisiert, die Jugendliche mit dem modernen Weltbild nicht in Verbindung bringen können. Sie sprechen davon, dass es »irgendetwas« oder »irgendeinen« gebe, schon allein weil unerklärliche Phänomene eine Ursache haben müssen. Andere bevorzugen den Begriff »Kraft« und meinen, dass sie Menschen zusammenführt und auf sich selbst verweist, so dass man an sie glauben müsse.⁸ Der Gottesglaube ist durch eine Gottesbeziehung gekennzeichnet, über die man pädagogisch nicht verfügt. Der Religionsunterricht kann den Schülerinnen und Schülern aber zu begrifflicher Klarheit verhelfen, so dass sie verstehen, wovon die Rede ist, wenn von »Gott« gesprochen wird. Bei der Thematisierung sind elementare Unterschiede zu beachten: Die Gottesfrage setzt noch keinen Gottesglauben voraus. Die philosophische Thematisierung Gottes als einer letzten Ursache oder eines höheren Wesens ist eher auf eine Idee von Gott bezogen, einen Gottesgedanken. Aber wie weit kommen wir in unserer Lebensrealität, wenn wir uns auf eine unbestimmte Gottesidee beschränken? Der konfessionelle Religionsunterricht ist auf den gelebten Glauben der christlichen Kirchen bezogen. Für ihn kann Gott als »Du« angesprochen werden, und deshalb wird hier die Aufgabe umrissen, die nachkritische Wiedergewinnung der Rede von Gott als Person anzubahnen.

7 Ebd., 364, 373.

8 Ebd., 340–342.

Die Schülerinnen und Schüler sollten zwei Sprechweisen als elementare Struktur unterscheiden können:

Im Unterricht spricht man »von« Gott in der 3. Person. In Glaube, Gebet und Gottesdienst wird in der 2. Person »zu« Gott gesprochen. Der Gott, von dem die Bibel redet, ist immer ein Gott für jemanden und wird als Name angerufen. Jugendliche betonen öfter, dass der je individuelle Gott keinen Namen brauche und alle gebräuchlichen Bezeichnungen dem nicht gerecht werden, was Gott für einzelne Menschen bedeute.⁹ Die biblischen Gottesnamen werden aber gerade einem Wesen beigelegt, das aller vorstellungsmäßigen Festlegung entzogen ist und damit unverfügbar bleibt. Von besonderer Bedeutung sind die allgemeine Bezeichnung »Elohim« und der Eigenname »Jahwe«, den gläubige Juden gar nicht aussprechen. Wie kann von diesem Gott im Unterricht die Rede sein?

Naheliegend ist die Behandlung von Szenen, in denen Menschen diesen Gott ansprechen, weil er sich ihnen stellen soll (Ex 3,13–14; 33,18). Die damit gemeinte Sprechweise sollte man performativ als Rede im Unterricht vollziehen, um die Wirkung des Angesprochenwerdens aufzuzeigen. Für Menschen offenbart sich Gott als personales Gegenüber, damit sie nicht bei seinem Anblick vergehen. Die biblische Rede vom zugewandten und doch verborgen bleibenden Angesicht Gottes ist dafür ein sprechendes Beispiel. Hier kommt ein Personverständnis zum Ausdruck, das Jugendliche durch das Spiel mit Masken kennen: Person als Erscheinungsweise einer dahinter liegenden Wirklichkeit, die sich in Beziehung setzt. Mediat durch das personale Angesicht ist es Gott möglich, zu uns in Beziehung zu treten. Aber aus der Erkenntnis des personalen Modus der Beziehung zu Gott lässt sich nicht ungebrochen das Wesen Gottes bestimmen. Vielmehr ist die Übertragungsrichtung umgekehrt von Gott auf den Menschen stimmig: Die Rede von Gott als Person gewährleistet die Unverfügbarkeit der menschlichen Person. Im Menschen hat Gott sich sein Ebenbild geschaffen (Gen 1,27) und ihn damit zum Gleichnis seiner selbst erhoben. Deshalb ist auch der auf den Menschen bezogene Personbegriff zu entgrenzen. Der Theologe Reinhold Bernhardt kommt zu dem Ergebnis: »Gott ist eine personal sich offenbarende Wirklichkeit, die alles Personsein transzendiert und gerade so in seiner unantastbaren Würde konstituiert.«¹⁰ Wie wird das für Schülerinnen und Schüler verständlich?

Überzeugende Motive suchen

Den von Ziebertz u.a. befragten Jugendlichen war ein Gottesbild plausibel, »das von Aussagen der Anonymität Gottes bzw. des Göttlichen spricht, von der Universalität Gottes bzw. des Göttlichen ... sowie von Gott als Einheit des Ganzen.«¹¹ Gegenüber biblischen Konnotationen waren sie reserviert. Das führte zu semantischen Leerstellen, die mit Begriffen wie »Macht« und »Kraft« gefüllt wurden. Zugleich waren eine Wertschätzung religiöser Erfahrung und der Wunsch danach zu beobachten. Die Jugendlichen gingen davon aus, dass die höhere Macht im Kosmos mit uns Menschen verbunden sei.¹² Ob Schüler zu gewiss ma-

9 Ebd., 344–345.

10 Bernhardt 2005, 102.

11 Ziebertz u.a. 2003, 340.

12 Ebd., 336, 365.

chenden Antworten kommen, wenn sie Gott als höhere Macht aus der Weltgeschichte ablesen wollen, ist aber fraglich. Wie die Weltwirklichkeit kann diese Macht auch grässliche Züge tragen, und die Natur spricht nur für den die Sprache eines liebenden Gottes, der bereits an einen solche Gott glaubt.

Janine glaubt, dass der höheren Macht empathische Wesenszüge eigen sind: Sie begleitet und schützt die Menschen, ja »leitet« sie »in gewissen Dingen« auch. Hilfe und Unterstützung erwartet Janine von Gott, grenzt sich aber gegen personhafte Vorstellungen deutlich ab.¹³ Es ist sinnvoll, solche Aussagen zum Gegenstand des Religionsunterrichts zu machen, denn sie zeigen, wie Jugendliche ihren eigenen Glauben in Worte fassen, und helfen den Schülerinnen und Schülern, religiöse Sprachkompetenz zu entwickeln. Äußerungen Gleichaltriger, die Überraschendes und Irritierendes enthalten, sind elementare Medien, weil sie emotional und gedanklich herausfordern. Bei der Auseinandersetzung damit geht es um die Verknüpfung mit der eigenen Erfahrungs- und Lebenswelt. Deshalb sollten Lernende die Gelegenheit erhalten, ihre elementaren Erfahrungen zu artikulieren und in den Texten nach Motiven zu suchen, die sie überzeugen. Dieser Weg kann kritische Einbruchstellen des Gottesglaubens zu Tage fördern, an denen sich existenziell viel entscheidet. Jugendliche scheinen die Substanz des Christentums letztlich nach der Beziehung zwischen Gott und ihnen selbst zu beurteilen. Das Elementare ist für sie das subjektiv Authentische. Deshalb sollten Unterrichtende davon ausgehen, dass zumindest einige Schülerinnen und Schüler beim Gespräch über »Gottesbilder« darauf warten, dass der Weg zu einer konkreten Gottesbeziehung und eigene erfahrungsbezogene Schwierigkeiten des Gottesglaubens bedacht werden. Was sagt mir der Religionsunterricht über Gott und meine Hoffnung auf persönliche Hilfe bzw. über die Möglichkeit, dass ich bei Gott nicht nur einer Erfindung der Menschen aufsitze?

Mit einem absoluten Gott kann man nicht sprechen. Das kommunikative Miteinander von Gott und Mensch ist keineswegs selbstverständlich, aber Kommunikation ist möglich, wo Gott sich zeigt. Deshalb sind elementare Erfahrungen auch auf der Seite der religiösen Überlieferung zu suchen. Die Gottesbilder der Exoduserzählung sind nur aus der Erfahrung zu verstehen, die Israel mit seinem Gott in der Geschichte gemacht hat. Die für den christlichen Glauben elementare Selbstmitteilung Gottes erfolgt in der Person Jesu von Nazareth. In ihm hat sich der transzendente Gott der Welt gezeigt und ist ganz Mensch geworden. Wilfried Härle sagt von Jesus Christus: »Er ist die göttliche Liebe in Person.«¹⁴ Befragungen unter Jugendlichen lassen allerdings erkennen, dass hier nicht wenige heute auf Verstehensschwierigkeiten stoßen. Karl Ernst Nipkow stellte in seiner Inhaltsanalyse von Texten junger Erwachsener fest: »Das Thema ›Gott‹ wird tendenziell vom Thema ›Jesus Christus‹ abgekoppelt.«¹⁵ In den 386 Aufsätzen von Oberstufenschülern über Jesus, die Tobias Ziegler analysierte, war seine Sicht als Gottes Sohn äußerst umstritten. Mehrheitsfähiger war er als Leitfigur, die für mensch-

13 Ebd., 344–345.

14 Härle 2000, 253.

15 Nipkow 2005, 333.

liches Zusammenleben förderlich ist.¹⁶ Die Konsequenz der Lebenshingabe Jesu ist der Tod. Aber mit dem Kreuz als elementarstem Zeichen der Heilserfahrung im christlichen Glauben haben selbst Religionslehrerinnen und -lehrer gewisse Schwierigkeiten. Zusammenfassend führen diese Resultate zu der Frage, ob und wie der Religionsunterricht in der Lage ist, das christliche Profil des Gottesglaubens aufzuzeigen.

Vielleicht kann ein zeigender Unterricht manchen Schülerinnen und Schülern zu einem neuen Anfang verhelfen. Hier wird nicht viel erklärt, sondern: »Es wird auf etwas verwiesen, das sich selbst in seiner Beschaffenheit als belangvoll erweisen soll. Zeigen gibt denen, die das Gezeigte wahrnehmen, freie Gelegenheit, sich ihre eigenen Gedanken zu machen. Zuvor sollten sie allerdings angeleitet werden, es sich genau anzusehen«, so Nipkow.¹⁷

Unzählige Bilder aus der christlichen Kunst bringen den Glauben an den dreieinigen Gott zum Ausdruck und stellen das Beziehungsgeschehen zwischen den drei Personen dar. Als Inbegriff des christlichen Glaubens gilt das mit der trinitarischen Formel verbundene und als Segensgeste vollzogen Kreuzzeichen, das Martin Luther im Kleinen Katechismus (1529) als persönliches Morgenritual empfiehlt. In modernen Bekenntnissen bringen Menschen unserer Zeit zum Ausdruck, wie ihnen der Glaube an den dreieinigen Gott Orientierung gibt und das Bedenken gegenwärtiger Probleme unter dieser spezifischen Perspektive ermöglicht. Vielleicht lassen sich manche Jugendliche dadurch zur kreativen Arbeit anregen, zur Formulierung eigener Gedanken und Haltungen, zur Gestaltung von Meditationen und Schulgottesdiensten. Kontroverstheologisch ist interessant, wie die Trinität in der Begegnung mit Angehörigen anderer Religionen wahrgenommen wird. Was fordert sie zur Auseinandersetzung über den Gottesglauben und zum Widerspruch heraus?¹⁸ Dass sie hier unnötige Bloßstellungen vermeiden, kann man von Schülerinnen und Schülern der Oberstufe erwarten.

Gefühle einbeziehen

Guter Religionsunterricht arbeitet in einem dialogischen Prozess mit den Schülerinnen und Schülern auf eigene Deutungen hin, die theologisch vertretbar und dem eigenen Entwicklungsstand angemessen sind. Elementare Zugänge können wiederum Äußerungen Gleichaltriger eröffnen. In manchen findet sich die Aussage, der Gottesglaube sei eine schöne Illusion, die man gut finde, obwohl man sie durchschaut. Es kommt die Fähigkeit in den Blick, solche Motive in Texten und Medien zu identifizieren und ihre Bedeutung zu erklären, um die eigenen Verstehensmöglichkeiten daran zu üben und sich weiter zu entwickeln. Jeder kennt die alltagssprachliche Wendung, man müsse »halt an etwas glauben«, gleichgültig woran; nur die seelische Funktion zählt. Man müsse etwas

16 Vgl. Tobias Ziegler, Jesus als »unnahbarer Übermensch« oder »bester Freund«. Elementare Zugänge Jugendlicher zur Christologie als Herausforderung für Religionspädagogik und Theologie, Neukirchen-Vluyn 2006, 502–515.

17 Nipkow 2005, 346.

18 Vgl. Ulrike Baumann, Gott als Geheimnis, in: dies. / Friedrich Schweitzer (Hg.), Religionsbuch Oberstufe, Berlin 2006, 159–161, 159–175.

»zum Festhalten« haben. Seelisch ausschlaggebend für diesen Glauben an den eigenen Glauben ist die Tatsache, dass Gottesvorstellungen sich auch auf Gefühle beziehen.

Für die religiöse Entwicklung im mittleren Jugendalter sind folgende Aspekte charakteristisch: das Autonomiestreben, die Subjektivierung von Religiosität, die Bedeutung der Anderen für den eigenen Glauben, die Identitätssuche. Für die Auseinandersetzung mit Gott haben diese Aspekte z.T. gegensätzliche Effekte. Die aus dem Hinterfragen des Kinderglaubens resultierenden Erwartungen gilt es zu bearbeiten. Ein elementarisierender Unterricht wird die Aspekte, die sich für eine vertiefende Behandlung anbieten, durch narrative Zugänge erheben. Als Einstieg eignen sich z.B. Karikaturen, die Gott als alten Mann mit Bart zeigen. Auf sie kann zurückgegriffen werden, um in der Abgrenzung eigene Vorstellungen von Gott zu entwickeln. In vielen Aussagen der von Ziebertz u.a. befragten Jugendlichen spiegelte sich ein Widerspruch zwischen dem eigenen Autonomiewunsch und der Vorstellung von einem allmächtigen Gott, die kognitiv nicht mehr überzeugte.¹⁹ Vielleicht hatten manche als Kinder ihr Verlangen nach Sicherheit durch die Identifikation mit einem starken Gott verarbeitet. Als elementare Voraussetzungen für die Anschauung von Gott kommen hier neben entwicklungsbedingten Faktoren aber auch umweltbedingte Gewaltideale ins Spiel. Deutlich ist der Einfluss der Medien, in denen Allmacht nicht selten konkret als alles übertreffende physische Gewalt vorgestellt wird, geprägt von bestimmten Bildern von Männlichkeit. Hier zeigt sich mit aller Deutlichkeit die Notwendigkeit einer metaphorischen Sprachschulung. Eine Alternative zu diesem Konzept von Allmacht ist Jugendlichen zu meist nicht bekannt, und wenn ihr metaphorisches Verständnis bereits zur Enttäuschung über diesen Gott geführt hat, kommen religionspädagogische Initiativen zu spät. Übrig bleiben bestenfalls holistische Konzepte von einer Macht, die den Kosmos eint und sich als »das Gute« verwirklicht.

Manche Jugendliche sagen: »Gott ist für mich in der Liebe.« Diese Äußerung ist eine die Ebene der Persönlichkeit umfassende aber zugleich übersteigende Aussage. In diesem Sinn halten auch Theologen fest, dass menschliche personale Beziehungen »das zentrale Medium der realen Selbstkommunikation Gottes« sind. Gott nimmt Personen und interpersonalen Beziehungen in Anspruch, um zu den Menschen in Beziehung zu treten. »Die menschliche Person kann zur Maske werden, durch die Gott spricht«, so Bernhardt.²⁰ Deshalb sei die personale Rede von Gott unverzichtbar. Elementare Zugänge können mit Hilfe elementarer Erfahrungen erschlossen werden, die wir in Beziehungen zu nächsten Personen machen, sofern es dort liebevoll zugeht. Bibel und Kirche bedienen sich jener Bildersprache, die mit elementaren Erfahrungen im Familien-

19 Vgl. Ziebertz u.a. 2003, 341–346.

20 Bernhardt 2005, 99.

bereich verbunden ist. Noch im Erwachsenenalter erleichtert eine Veranschaulichung, die auf die Familiensemantik zurückgreift, das Verstehen. Auf der Basis der schon angebrochenen Gottes Herrschaft ruft Jesus aber nicht nur zur Nächstenliebe, sondern auch zur Feindesliebe auf.

Jugendliche rezipieren Gottesvorstellungen auf dem Hintergrund ihres Geschlechts, und die Verwendung personaler Metaphern beim Reden von Gott bringt die Frage nach der Angemessenheit männlicher und weiblicher Bilder mit sich. Die Bibel verwendet auch weibliche Vergleiche für Gott, und das Neue Testament kann unbefangen davon sprechen, dass die Glaubenden als Gottes Kinder aus Gott geboren sind. »Damit entsteht eine Nähe zwischen Gott und Mensch, die über die allgemeinen männlichen Metaphern hinaus die spezifisch väterlichen und insbesondere die mütterlichen Metaphern an sich zieht«, so Härle.²¹

Eine Schlüsselstelle ist Gen 1, 27: Die Frau entspricht dem Bild Gottes ebenso wie der Mann. Diese personalen Ausdrucksweisen bringen das sich offenbarende Wesen der göttlichen Wirklichkeit adäquat, aber nicht erschöpfend zum Ausdruck. Es bedarf darüber hinaus überpersonalen Bestimmungen. Gerade feministisch-theologische Ansätze greifen auf die Trinitätslehre zurück, weil sie einen Gott zeichnet, der in sich Beziehung und Gemeinschaft ist. Eine Folge für unsere Existenz als Mensch heißt dann: »Das Ebenbild des dreieinigen Gottes ist nicht allein in der menschlichen Individualität, sondern mit gleichem Gewicht in der menschlichen Sozialität zu suchen«, so Michael Fricke.²² Viele Glaubensbekenntnisse aus unserer Zeit weisen auf die Bedeutung der Trinität für die Entwicklung der Beziehungsfähigkeit hin. Mit ihrer Hilfe können Jugendliche über den »Nutzen« der Trinitätslehre nachdenken, nicht zuletzt für die eigene Entwicklung.

3 Gott in die Wirklichkeit des Lebens holen

Dass sich Jugendliche persönlich angesprochen fühlen, gehört zum guten Religionsunterricht. Er stellt die Auseinandersetzung mit elementaren Fragen nach der Wahrheit des christlichen Glaubens für das Leben in den Vordergrund. Dabei geht es auch um die Fähigkeit, Glaubenszeugnisse in Beziehung zur persönlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeit zu setzen. In der Gegenwart sind immer konkurrierende Wahrheits- und Geltungsansprüche im Spiel. Sie bedürfen der bezugswissenschaftlichen Überprüfung, damit sich in der Berufung auf Erfahrung nicht subjektive Beliebigkeit ausbreitet. Im Zusammenhang des Gottesglaubens stellt sich die Wahrheitsfrage als Frage nach der Verbindung zwischen Gott und Mensch. In der Untersuchung von Ziebertz u.a. signalisieren Jugendliche, dass sie hier zu viel Konkretion erhalten und das Unaussprechliche zu kurz kommt. Allzu gegenständliche Gottesrepräsentationen werden als unbefriedigend erfahren und führen in der Konsequenz zu abstrakten Vorstellungen. Gott bzw. das Göttliche soll ein Geheimnis bleiben, und

21 Härle 2000, 255.

22 Michael Fricke, Von Gott reden im Religionsunterricht, Göttingen 2007, 163.

manche grenzen sich deshalb von personalen Gedanken ab.²³ Theologie verbindet mit dem Personbegriff aber auch eine unverfügbare Würde und einen Geheimnischarakter. Als Ehrentitel wird er einem Wesen beigelegt, »von dem man sich kein Bild machen kann, weil es aller denkerischen und vorstellungsmäßigen Festlegung entzogen ist und bleibt. In diesem Sinn aber lässt er sich Gott sachgemäß beilegen«, so Bernhardt.²⁴ Elementarisierung hat dieses Geheimnis Gottes zu wahren. Aber dieser Gottesgedanke lässt offen, was Gott mit der Welt zu tun und mit ihr vor hat.

Wer ist Gott mir? Erst diese elementare Frage lässt die Bedeutung der persönlichen Gottesbeziehung erkennen. Nach Luther muss man wissen, »wie man mit Gott dran ist, soll anders das Gewissen fröhlich sein und bestehen ...«²⁵ Er hält sich an den Gott, der in Christus erschienen ist. Bei Jugendlichen heute ist im Allgemeinen nicht mehr von einer leidenschaftlichen Gottsuche mit dem Ringen um Heilsgewissheit wie bei Luther auszugehen. Aber die Suche nach dem eigenen Glauben und der eigenen Gottesbeziehung ist bei ihnen keineswegs obsolet. Die Bibel teilt in erzählender Form etwas von Gott, Jesus Christus und dem Heiligen Geist als Gott mit. Warum sollte es also nicht möglich sein, dass Gott uns in drei »Seinsweisen« oder »Personen« ein Gegenüber ist? Elementare Erfahrungen der ersten Christen mit Jesus von Nazareth, seinem Leben und Sterben und danach zu Ostern haben große Ausstrahlung, ebenso die Christuserfahrung des Paulus. Dies sind Erfahrungen, die zu denken geben und denen sich Schülerinnen und Schüler deshalb stellen sollten. Dabei ist nüchtern der zeitliche Abstand zu berücksichtigen, aber man sollte mindestens den Versuch unternehmen, sich bis an die Ränder der hier eingebrachten Erfahrungen vorzutasten, um zu erspüren, welches Geheimnis aus den Zeugnissen der Glaubenserfahrung hervorscheint. Elementare Wahrheit ist nicht abstrakt zugänglich. Jugendliche sind elementar daran interessiert, was Erwachsene in der Gottesfrage für wahr und gewiss halten und aus welchen Gründen. Religionslehrerinnen und -lehrer sollten in solchen Momenten ihr Rollenverhalten hinter sich lassen und sich als erwachsene Christen zeigen können.

Bei vielen Jugendlichen ist das Gotteskonzept privatisiert. Sie verbinden damit keine besonderen Wahrheitsansprüche, so dass es zwischen den eigenen Vorstellungen und denen anderer keine Konkurrenz in der Wahrheitsfrage gibt. Aber im Religionsunterricht heute geht kein Weg an der interreligiösen Perspektive vorbei. Schülerinnen und Schüler sollen lernen können, wie andere die Gottesfrage stellen und beantworten. Jugendliche mit Migrationshintergrund halten meist an der Vorstellung eines personalen Gottes fest. Ein subjektorientierter Religionsunterricht

23 Vgl. Ziebertz u.a. 2003, 336, 341–346, 380.

24 Bernhardt 2005, 100.

25 WA 2, 249, 3.4.

hat dieses freie persönliche Verhältnis zu schützen. Für Christen hat die Vielfalt der biblischen Überlieferung in der Wahrheitsfrage ihre Mitte in dem, »was Christum treibt«. ²⁶ Der Koran dagegen lehnt den trinitarischen Glauben explizit ab. Bildendes Lernen geschieht durch diese Differenzen im Gottesglauben hindurch. Erst in diesem Fall kann von einer Förderung der Dialogfähigkeit gesprochen werden. Indem Menschen an Gott glauben, holen sie ihn in ihre Wirklichkeit. Nach der Beziehung von Gott und Mensch gefragt, antwortet Janine abschließend: »Gott benötigt genauso die Menschen wie die Menschen Gott benötigen ... Gott braucht die Menschen, die an ihn glauben ja genauso, wie die Menschen an Gott glauben, dass sie in irgendetwas ihre Hoffnung legen können!« ²⁷ Menschen brauchen Hoffnung, und wie Janine bringen Jugendliche diese Hoffnung mit Gott in Verbindung.

Dr. *Ulrike Baumann* ist Leitende Dozentin des PTI in Bonn-Bad Godesberg und Lehrbeauftragte für Religionspädagogik an der Universität Koblenz-Landau.

26 *Martin Luther*, WA DB 7, 384, 26.

27 *Ziebertz u.a.*, 2003, 351.

In der Vielfalt nach Gott fragen

Interreligiöses Lernen im Blick auf die Gottesfrage

Martin Jäggle geht mit Kindern der Frage nach, warum es verschiedene Religionen gibt, wenn es doch nur einen Gott gibt. »Das Leben wäre doch viel einfacher, wenn es nur *eine* Religion gäbe, oder? Dann hätten alle Menschen eine klare Orientierung, dieselben Feste, Gebete und Erzählungen, dieselbe Vorstellung von Gott ... Aber selbst dann wäre die religiöse Vielfalt nicht abgeschafft ... Wer an einen einzigen Gott glaubt, für den ist jeder Mensch ein Geschöpf dieses Gottes und alle Menschen sind gleich ... Und doch sind die Menschen verschieden. Jeder Mensch ist einmalig ... Wer an den einen Gott glaubt, weiß nicht nur, dass alle Menschen gleich sind, sondern dass sie auch verschieden sind. Vielleicht haben die vielen Religionen mit der Verschiedenheit der Menschen zu tun.«¹

Ein Kinderbuch mit hundert Fragen zu den monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam beginnt mit der Frage: »Wer ist eigentlich Gott ... für einen Juden? Wer ist eigentlich Gott ... für einen Christen? Wer ist eigentlich Gott ... für einen Moslem?« um das Kapitel abzurunden mit der Frage »Gott, Jahwe, Allah – ist das derselbe Gott?«² Die Antwort »ja« und »nein« eröffnet das ganze Thema: Wie können wir monotheistisch die Vielfalt der Religionen denken, die Ausschließlichkeit der eigenen Religion verbunden mit dem Anspruch im Glauben an Gott und der Rede von Gott.

Wie kaum ein anderes Thema erfordert das Einbeziehen der Gottesfrage in die Begegnung zwischen den Religionen ein Reflektieren des interreligiösen Lernens, um sich seiner selbst und der eigenen Rede von Gott ein Stück gewiss zu sein, um auskunftsfähig und sprachfähig zu sein über die eigenen Vorstellungen und Überzeugungen, um bereit zu sein für das Hinhören, für den Dialog mit anderen. Und vielleicht beeinflusst, was wir von Gott glauben, auch die interreligiöse Didaktik, das Gespräch und das Lernen zwischen den Religionen.

1 Martin Jäggle, Wenn es nur einen Gott gibt, warum gibt es dann verschiedene Religionen?, in: Albert Biesinger u.a. (Hg.), *Gibt's Gott? Die großen Themen der Religion. Kinder fragen – Forscherinnen und Forscher antworten*, München ³2008, 113–120, 114f.

2 Michel Kubler u.a., *Gott, Jahwe, Allah. Die großen Fragen zu den drei Religionen*, München 2006, 19ff.

1 Auskunftsfähig – die eigene Rede von Gott

Nur ein kurzer Impuls, eine Anregung: »Gott« christlich zu glauben, im Menschen Jesu, wenn mir im Nächsten, im Fremden, gar im Feind der Bruder bzw. die Schwester entgegenkommt (Mt 5,44). Wenn Gott seine Sonne aufgehen lässt über »Bösen und Guten« (Mt 5,45), wenn Jesu Verkündigung genau die Grenzen zwischen »ingroup« und »outgroup« verändert hat, wenn der Vertraute nicht mehr nur vertraut und der Fremde nicht nur fremd ist, wenn Gottes Zuwendung und Gottes Vergabung größer ist als die Kategorien von »wir« und »die anderen«. Wir sind mitten im Nachdenken über biblische Theologie, über die Rede von Gott in der Tora und der Bibel der Christinnen und Christen, über die radikale Zuspitzung, für die Jesus gefoltert und ermordet wurde: Nicht »mein Gott« und »dein Gott«, sondern »Gott für alle«, die »reinen Herzens« sind (Mt 5,8). Wenn die Kategorien von »gut« und »böse«, »richtig« und »falsch«, »rein« und »unrein« ihre Definitionsmacht verlieren, wenn nicht nur dem Fremden, sondern sogar dem »Feind« aktive Zuwendung, wir könnten auch sagen »Liebe« zuteil werden kann, dann sind die Kategorien, in denen Menschen »Welt« wahrnehmen, aufgehoben. Selbstverständlich, differenziertes Nachdenken ist angesagt, die dogmatischen Traktate zur Gotteslehre aus Jahrhunderten sind zu konsultieren und zu reflektieren – für die verschiedenen christlichen Konfessionen mit ihren Traditionen des Nachdenkens und Redens von Gott, ihren Theologien.³

Schnell ist diese Komplexität multipliziert im Blick auf jüdisches Nachdenken und Reden von Gott, für muslimische Gottesrede in den Traditionen der verschiedenen Rechtsschulen und heterodoxen islamischen Gruppierungen. Und dann der Blick in die asiatischen Religionen, wie sie sich vor Ort in Asien und wie sie sich im Westen zeigen. Einzutauchen in die Vielfalt der Hindu-Religionen, dieses Konglomerats verschiedener Traditionen jenseits des Indus, mit ihren unfassbar vielfältigen Traditionen, die Emanationen Gottes in dieser Welt zu denken, den Kreislauf der Schöpfung und ihre Zerstörung und zugleich ihre Erhaltung, in allem Göttliches zu entdecken, ohne »Gott« zu fassen. Oder die Entwicklungen in den Richtungen des Buddhismus, bei uns am bekanntesten wahrscheinlich der Vajrayana-Buddhismus, auch tantrischer oder tibetischer Buddhismus genannt, mit den Darstellungen des Buddha des Mitgefühls, des Buddha der Zukunft – göttlich und doch Spiegel des eigenen Weges ...⁴, mit den Boddhisatvas, den Inkarnationen, den Geistwesen und den Protectores ... Der/die Wissende ist nicht notwendig der/die Erfahrene, zu wissen, was gedacht und geglaubt wird, heißt nicht notwendig, die Gedanken-, Erlebnis- und Gefühlswelt dieser Religion zu kennen.⁵

3 Stellvertretend für die gesamte Literatur sei genannt: *Jürgen Werbick*, Gott verbindlich. Eine theologische Gotteslehre, Freiburg i.Br. 2007.

4 *Hermann-Josef Frisch*, Interreligiöses Lernen II: Hinduismus und Buddhismus, in: *Gottfried Bitter* u.a. (Hg.), Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, München 2002, 287–291, 290.

5 Vgl. *Folkert Rickers*, in: *Norbert Mette* und *Folkert Rickers* (Hg.), Lexikon der Religionspädagogik 1, Neukirchen-Vluyn 2001, 874–881, 875f.

Der Alltag interreligiösen Lernens ist meist »banaler«, anstelle der großen Fragen nach Gott und Heil und Erlösung geht es um das tägliche Zusammenleben, das Essen und die Gerüche, die Feste und Feiern, es geht um Lautstärke und die vielen Autos beim Treffen ganzer Familienclans ... Interreligiöses Lernen ist dem Dialog verpflichtet, es braucht den Dialog – oder emotional formuliert: Es braucht den Blick ins Gesicht, in die Augen der anderen Person(en).

2 Zum Grundverständnis: Identität und Begegnung

»Interreligiöses Lernen« ist ein vergleichsweise junger Begriff, der sehr schnell Akzeptanz gefunden hat, zur »Beschreibung bzw. Gestaltung von Lernprozessen, die sich »zwischen« Angehörigen verschiedener Religionen ereignen bzw. sich ereignen sollen.«⁶ Eine »Didaktik in der Pluralität«⁷ bindet interreligiöses Lernen ein in die Aufgabe, sich mit Eigenem und mit Fremden zu beschäftigen und sich darin zurechtzufinden.⁸ Begegnung beginnt beim Wahrnehmen: Religion und Religiosität im regionalen Umfeld und im gesellschaftspolitischen Kontext als Eigenes und als Fremdes wahrzunehmen, öffnet den Blick auf die Vielfalt ihrer Erscheinungs- und Ausdrucksweisen.⁹

Im Prozess

»Kinder sind schon im Grundschulalter mit einer ersten umfassenden Ordnung und »Errichtung« ihrer Welt, ihres Weltbildes, ihres Sinn- bzw. Religions- oder Glaubenssystems beschäftigt. Solches Erfassen, Durchdringen, Ordnen und Errichten der komplexen Wirklichkeit stellt eine wichtige Entwicklungsaufgabe der Kinder ... dar.«¹⁰ So wächst »Identi-

6 Rickers ebd. 2001, 874; vgl. zur Geschichte exemplarisch: Hans-Georg Ziebertz und Stephan Leimgruber, Interreligiöses Lernen, in: Georg Hilger u.a., Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf, München 2001, 433–442, 434ff.

7 Friedrich Schweitzer und Gabriele Faust-Siehl, Religionsunterricht am Anfang des 21. Jahrhunderts – Religionspädagogik und Grundschulpädagogik im Dialog. Vorwort zur 4. Aufl., in: Dies. (Hg.), Religion in der Grundschule. Religiöse und moralische Erziehung, 4. Aufl. Frankfurt a.M. 2000, 8–31, 16ff.

8 Vgl. zu den Zielen interreligiösen Lernens exemplarisch Stephan Leimgruber, Können Kinder interreligiös lernen? Der Beitrag interreligiösen Lernens zur Subjektwerdung der Kinder, in: Matthias Bahr u.a. (Hg.), Subjektwerdung und religiöses Lernen. Für eine Religionspädagogik, die den Menschen ernst nimmt, München 2005, 156–167, 157f.

9 Vgl. Uta Pohl-Patalong, Interreligiöse Bildung, in: Godwin Lämmermann u.a., Arbeitsbuch Religionspädagogik. Ein Begleitbuch für Studium und Praxis, Gütersloh 2005, 100–106.

10 Werner Ritter, Kinder begegnen anderen Konfessionen und Religionen, in: Georg Hilger und Werner Ritter, Religionsdidaktik Grundschule. Handbuch für die

tät«¹¹, verstanden als Balance zwischen personaler Identität und sozialer Identität, d.h. als Antwort auf die Fragen: Wer bin ich in meinen Augen und in den Augen anderer? Für religiöse Menschen gehört der Blick aus Glaubensperspektive dazu: Wer bin ich im Licht des Glaubens?¹² In diesem Konzept von Erik H. Erikson ist Identität ein Relationsbegriff: Selbstigkeit setzt voraus, dass es auch Verschiedenheit gibt. »Identität schließt die Beziehung zum Anderen mit ein wie auch die Fähigkeit zur Selbstreflexion.«¹³ Zugehörigkeit und Abgrenzung bedingen sich, die einzelne Person kann sich von anderen unterscheiden, vom anderen Fremden und vom anderen innerhalb der eigenen Gruppe. So ist die Spannung zwischen »wir« und »den anderen« immer latent vorhanden. Die Entwicklung des Selbst-Bewusstseins geschieht als Prozess im Kontakt und in Interaktion mit Anderen. Es beinhaltet auch die Fähigkeit, die Position des Anderen in Bezug auf mich selbst einnehmen zu können. »Je unsicherer die persönliche Identität, desto geringer auch die Fähigkeit, Pluralität auszuhalten.«¹⁴ Die Komplexität kann eine Vereinfachung begünstigen, die Vielfalt wird auf einzelne Merkmale (wie z.B. »der Ausländer ...«) reduziert. Vieles spricht dafür, »daß die anderen so lange der eigenen Identitätsentwicklung und ihrer Darstellung förderlich sind, wie sie – Schritt für Schritt – als Gleiche in das eigene Selbstkonzept integriert werden können.«¹⁵ Dominiert das Erleben von Fremdheit, wird diese Integration erschwert und kann misslingen. Lernen beinhaltet, dass »aus unverständener ..., zumindest ansatzweise, reflexiv durchdrungende Pluralität«¹⁶ wird.

Praxis des evangelischen und katholischen Religionsunterrichts, München 2006, 243–268, 246.

11 Das Gefühl der Ich-Identität ist das »angesammelte Vertrauen darauf, daß der Einheitlichkeit und Kontinuität, die man in den Augen anderer hat, eine Fähigkeit entspricht, eine innere Einheitlichkeit und Kontinuität [...] aufrechtzuerhalten.« *Erik Erikson*, Identität und Lebenszyklus, Frankfurt a.M. 1977, 107

12 *Heiner Keupp und Helga Bilden* (Hg.): Verunsicherungen. Das Subjekt im gesellschaftlichen Wandel (Münchener Beiträge zur Sozialpsychologie), Göttingen 1989.

13 *Vera King*, Identitätsbildungsprozesse in der weiblichen Adoleszenz, in: *Jörg Wiese* (Hg.), Identität und Einsamkeit. Zur Psychoanalyse von Narzißmus und Beziehung, Göttingen 2000, 53–70, 54.

14 *Friedrich Schweitzer*, Interreligiöses und ökumenisches Lernen – auch in der Schweiz? in: *Michael Krüggeler und Fritz Stolz* (Hg.): Ein jedes Herz in seiner Sprache ... Religiöse Individualisierung als Herausforderung für die Kirchen, Zürich 1996, 141–149, 147.

15 *Norbert Mette*, Begegnung mit dem Fremden: Aufgabe des Religionsunterrichts, in: *Reinhard Göllner und Bernd Trocholepczy* (Hg.), Religion in der Schule? Projekte – Programme – Perspektiven, Freiburg i.Br. 1995, 118–132, 125.

16 *Rudolf Englert*, Religionspädagogik im Pluralismus der Religionen und Kulturen, in: *Ders.*, Religionspädagogische Grundfragen. Anstöße zur Urteilsbildung (Praktische Theologie heute 82), Stuttgart 2007, 48–58, 52.

Im Plural

In der radikalen Pluralität in Denk-, Gestaltungs-, Handlungs- und Lebensformen liegt das Wissen, dass Menschsein nur »im Plural möglich ist.«¹⁷ Widersprüchliche und segmentierte Alltagswelten fordern heraus, selbst zum »Produzenten«, zur »Produzentin individueller Lebenscollagen« zu werden, im Sinne eines »Homeworkers«, einer »Bastlerin« sich selbst Identität zu gestalten. Deshalb wird heute häufig die Spannung zwischen Identität als basalem Gefühl seiner selbst (Identitätsgefühl) und einer Identität, die narrativ in einem sozialen Kontext konstruiert wird, beschrieben.

Identität ist so weder einmal festgelegt noch in Vielfalt aufgelöst, sondern als lebenslanger Prozess zu verstehen.¹⁸ »Durch seine Narrationen konstituiert das menschliche Subjekt seine Welt, seine Beziehungen zu sich selbst und zu anderen, seine Gefühle und Empfindungen. Durch die Form der Narration transformiert der Mensch natürliche Zeit in menschliche Zeitlichkeit und entdeckt so, wer und was er zwangsläufig gewesen sein muß, um zu demjenigen geworden zu sein, der er nun ist und eines Tages vielleicht sein wird. Indem die Narration Ereignisse zu Plots [...] organisiert, ermöglicht sie Erklärungen von Ursache und Wirkung und schafft zugleich eine Gelegenheit, moralische Akteure mit ihren Handlungen und Motiven, Verantwortlichkeiten und Unzulänglichkeiten zu identifizieren.«¹⁹ Sich seiner selbst gewiss sein ist ohne Erinnerung nicht möglich, Identität wird erzählend konstruiert, indem wir erinnern, was in die Konstruktion unserer Identität passt, und vergessen, was diese narrative Identität stört. Religionen haben dabei hohe Bedeutung, sie erinnern und erzählen Geschichten, sie überliefern »Heilige Geschichten«, sie ermöglichen, einzelne Aspekte von Personen und Gruppen in das – bei Erikson wichtige – Kontinuum zu bringen. Gott in den Narrationen (und auch den Bildern) entdecken – in den Religionen der Welt, in den Biographien der Menschen, in den individuellen und kollektiven Erinnerungen und Entwicklungen.²⁰

3 Dialogischer Aspekt: Sich verändern lassen

Die Rede von Gott braucht Begegnung, der interreligiöse Dialog ist nicht nur eine gesellschaftliche Herausforderung oder eine moralische Anstrengung im Sinne von Toleranz, in Dialog treten ist nach Martin Buber²¹ eine existenzielle Handlung. Einem Menschen zu begegnen beinhaltet, einander anzusehen, einander wahrzunehmen, sich auf die je-

17 Wolfgang Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987, 5.

18 Vgl. Sandra Büchel-Thalmaier, *Dekonstruktive und Rekonstruktive Perspektiven auf Identität und Geschlecht. Eine feministisch-religionspädagogische Analyse*, Münster 2005.

19 Jürgen Reeder, *Die Narration als hermeneutische Beziehung zum Unbewußten*, in: *Psyche* 59 (Beiheft 2005), 22–34, 24.

20 Vgl. Helga Kohler-Spiegel, *Erfahrungen des Heiligen. Religion lernen und lehren*, München 2008.

21 Martin Buber, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg ⁵1983, 32: »Der Mensch wird am Du zum Ich«, oder 15: »Alles wirkliche Leben ist Begegnung«, oder 22: »Im Anfang ist Beziehung.«

weils andere Person zu beziehen, vom anderen etwas wissen zu wollen. In dieser Begegnung bleibt es schwierig, Gemeinsames zu entdecken und doch Fremdheit auszuhalten; Unverstehen zu spüren, auch Grenzen; wohlwollend interessiert am Tun und den Entwicklungen der anderen Person teilzuhaben, ohne unkritisch zu werden. »Vertraut« und »fremd« liegen nahe beieinander, Vertrautes kann als fremd erlebt werden, umgekehrt erscheint »Fremdes« oft als anziehend und plausibel. Martin Buber prägte den Gedanken, dass der Dialog wesensmäßig das Moment der Überraschung enthalte. Dieses Moment der Überraschung und der Fremdheit beinhaltet aber auch die Gefahr des Abwehrens und des Ausgrenzens.

Der Dialog zwischen Menschen verschiedener kultureller und religiöser Zugehörigkeit ist ein wechselseitiger: Keine eindimensionale Beeinflussung, sondern (trotz möglicher Ungleichheiten) ein differenzierter Vorgang gegenseitiger Prägung kennzeichnet diesen Prozess; Dialog meint dabei, dass die Beteiligten bereit sind, sich in diesem Prozess verändern zu lassen. Menschen anderer Religionen nach Gott zu fragen und sich von ihrem Nachdenken und ihrem Glauben verändern zu lassen – da wird »Dialog« zur Herausforderung.

Dialog der Religionen

Privatisierung von Religion hilft einerseits, dass verschiedene Religionszugehörigkeiten und Religiositäten nicht direkt zu Konflikten im Zusammenleben führen, andererseits aber verhindert das Zurückdrängen in die Privatsphäre auch das Gespräch und die Auseinandersetzung.²² So kann die eigene Überzeugung nicht im Gespräch mit anderen Überzeugungen wachsen und sich differenzieren, so kann sich der eigene Glaube nicht im Angesicht anderer Menschen bewähren, die nicht grundsätzlich schon denken und glauben wie ich.²³

»Dialogtheologie« geht von einer äquivalenten Gleichordnung der Kulturen und Religionen aus und versucht so, das Christentum ohne Absolutheitsanspruch in den Dialog der Religionen einzubinden.²⁴ Dabei wird theologisch ausformuliert, wie sich das Christentum zu den anderen Religionen positioniert, in welchen Begegnungsmustern der Dialog geschieht, wie sich Wahrheitsanspruch und Geltungsanspruch zueinander

22 Vgl. exemplarisch: Hermann Kochanek (Hg.), Religion und Glaube in der Postmoderne (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn 46), Nettetal 1996.

23 Vgl. Stephan Leimgruber, Interreligiöses Lernen, München 1995, 51ff, bes. 68. Vgl. exemplarisch auch: Theo Sundermeier, Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik, Göttingen 1996.

24 Vgl. exemplarisch: Michael von Brück und Jürgen Werbick (Hg.), Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien (Quaestiones disputatae, Bd. 143), Freiburg i.Br. 1993. Karl-Josef Kuschel (Hg.), Christentum und nichtchristliche Religionen. Theologische Modelle im 20. Jahrhundert, Darmstadt 1994.

verhalten²⁵. »Wer sich anderen Religionen [sowie anderen Kulturen] nähert, nimmt implizit oder explizit eine Positionsbestimmung in bezug auf die eigene, die andere und auf das Verhältnis zwischen den betreffenden Religionen vor.«²⁶

Dialog mit dem Fremden

»Jeder, der inmitten dieser Umwelt sich selbst verstehen will, muss die Schwelle des Eigenen überschreitend Fremdes in den Blick fassen, um sich selbst einzuordnen.«²⁷ Bewusste Wahrnehmung und Differenzierung werden notwendig in dieser Begegnung mit dem »Fremden«, die Selbstverständlichkeit des Eigenen gehen verloren. Nachdenken über Eigenes setzt ein. Auch »Fremdheit« ist also ein Beziehungsbegriff. »Mit dem Fremden wird eine Grenze zum Eigenen gezogen, durch die das Eigene konstituiert und profiliert wird. Das Fremde steht für das andere des Eigenen. In der Begegnung mit dem Fremden bin ich mit meiner eigenen Beschränktheit konfrontiert, mit der nicht realisierten Möglichkeit, anders zu sein. Insofern entwertet der/die/das Fremde meinen eigenen Standort.«²⁸ Abwehr des Fremden, Entwertung sind häufige Reaktionen auf diese Begegnung mit dem Fremden, aber auch Bewunderung und Idealisierung, Akzeptanz der eigenen Grenzen und Erweiterung der Möglichkeiten im selbst Nicht-gelebten, das das Fremde repräsentiert.²⁹

Fremde stellen das Eigene in Frage, Fremdes ist (oft) irritierend, weil es genau das Nicht-Bekannte benennt, weil es sich nicht genau einordnen, eingrenzen lässt. Fremdes wird vor allem dann als bedrohlich empfunden, wenn Fremdes »eindringt« in das Territorium des »Eigenen«, wenn Fremde bleiben und wie Nicht-Fremde leben wollen. Bereits der Begriff des »Fremden« beschreibt die andere Person als anders, er ist bereits in Gefahr ausgrenzend zu sein oder zumindest so erlebt zu werden. Heißt nicht, »Gott« zu begegnen, auch dem Fremden, dem Anderen zu begegnen, dem bzw. der »ganz Anderen«, immanent und transzendent, im ewigen Kreislauf oder einen Anfang und ein Ende denkend ...?

25 Vgl. Ritter, Religionsdidaktik Grundschule, 257.

26 Hans-Georg Ziebertz, Religiöse Lernprozesse und religionstheologisches Bewußtsein, in: Johannes Van der Ven und Hans-Georg Ziebertz (Hg.), Religiöser Pluralismus und Interreligiöses Lernen (Theologie und Empirie, Bd. 22), Kampen/Weinheim 1994, 233–275, 248.

27 Peter Graf, Die Frage nach der Identität als Schulung der Wahrnehmung, in: Ders. (Hg.), Dialog zwischen den Kulturen in Zeiten des Konflikts, Göttingen 2003, 99–117, 99.

28 Astrid Messerschmidt, Befremdungen – oder wie man fremd wird und fremd sein kann, in: Peter Schreiner u.a. (Hg.), Handbuch Interreligiöses Lernen. Eine Veröffentlichung des Comenius-Instituts, Gütersloh 2005, 217–228, 217.

29 Vgl. ausführlich: Karl Ernst Nipkow, Christliche Pädagogik und Interreligiöses Lernen, Friedenserziehung, Religionsunterricht und Ethikunterricht (Pädagogik und Religionspädagogik zum neuen Jahrhundert 2); Gütersloh 2005, 330–347.

4 »Didaktik in der Pluralität«³⁰

Auch die Gottesfrage erfordert eine Didaktik, die der Pluralität gerecht wird. »Interkulturelles Lernen findet statt, wenn eine Person bestrebt ist, im Umgang mit Menschen einer anderen Kultur deren spezifisches Orientierungssystem der Wahrnehmung, des Denkens, Wertens und Handelns zu verstehen, in das eigenkulturelle Orientierungssystem zu integrieren und auf ihr Denken und Handeln im fremdkulturellen Handlungsfeld anzuwenden. Interkulturelles Lernen bedingt neben dem Verstehen fremdkultureller Orientierungssysteme eine Reflexion des eigenkulturellen Orientierungssystems.«³¹ Religion kann dabei nicht ausgeblendet werden, entlang kognitiver, emotionaler, ethischer und religiöser Entwicklung.³² Ein solches Lernen geschieht nicht entlang von Problem- oder Konfliktpunkten (»Kopftuch«, »Gewalt« ...), sondern in Begegnung. Unter Einbeziehung möglichst vieler Beteiligten ist »Ausländerpädagogik immer auch Inländerpädagogik« und erfordert »kulturelle Selbstreflexion«³³ der Mehrheitskultur ebenso wie aller an der Kultur beteiligten Gruppen, auch religiöses Lernen beinhaltet eine »religiöse Selbstreflexion«, denn »Lernen geschieht primär durch das personale Verarbeiten von Erfahrungen und soll auch zu einer Erweiterung des Verhaltensrepertoires führen (...). Interaktion und Kommunikation (...) sind dazu Schlüssel, um in die eigenen Welten einzudringen und am Ende auch selbst neu zu werden, sich wieder zu erkennen, zu verstehen und anzunehmen.«³⁴ In gemischt religiösen Familien sind Eltern häufig gefordert, im Blick auf eigene Kinder Fragen von Religion, Religiosität und religiöser Erziehung für sich als junge Familie im Kontext ihrer jeweiligen Herkunftsfamilie zu klären. Da werden Glaube und Rede von Gott im Alltag – manchmal auch anstrengend – konkret.³⁵

30 Siehe Anm. 7.

31 Alexander Thomas 1988, zit. nach Georg Auernheimer, Einführung in die interkulturelle Erziehung, Darmstadt 1990, 172.

32 Vgl. Stephan Leimgruber, Können Kinder interreligiös lernen? Der Beitrag interreligiösen Lernens zur Subjektwerdung der Kinder, in: Matthias Bahr u.a., Subjektwerdung und religiöses Lernen. Für eine Religionspädagogik, die den Menschen ernst nimmt, München 2005, 156–167, 158ff.

33 Manfred Hohmann / Hans Reich (Hg.), Ein Europa für Mehrheiten und Minderheiten. Diskussionen um interkulturelle Erziehung, Münster 1989. Vgl. auch: Martin Jäggle, Religionspädagogik im Kontext interkulturellen Lernens, in: Hans-Georg Ziebertz und Werner Simon (Hg.), Bilanz der Religionspädagogik, Düsseldorf 1995, 243–258, 246.

34 Vgl. Hans-Georg Ziebertz und Stephan Leimgruber, Interreligiöses Lernen, in: Georg Hilger u.a., Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf, München 2001, 433–442, 440.

35 Vgl. Helga Kohler-Spiegel, Interreligiöses Lernen in Familien, in: Christoph Gellner (Hg.), Paar- und Familienwelten im Wandel, Zürich 2007, 125–137; dies., Religionen begegnen sich in Menschen. Interreligiöses Lernen in Familien, in: Lebendige Seelsorge 57 (2006) 346–351.

Angesichts von Begegnung und Dialog spricht Edouard Glissant vom »Menschenrecht auf Undurchsichtigkeit«. »Es genügt nicht, dem anderen seine Andersartigkeit zuzugestehen. Was ich einklebe, ist das Menschenrecht auf Undurchsichtigkeit. Ich muss dich nicht verstehen müssen, um mit dir leben zu können.«³⁶ Fremde bzw. Fremdes muss nicht durchschaut, verstanden und eingeordnet werden. »Der Fremde kann beanspruchen, nicht verstanden zu werden. Er muss nicht das Verstandenwerden erreicht haben, um respektiert zu werden und gleichberechtigt zu sein.«³⁷

Basis für den Dialog ist die gemeinsame Akzeptanz der Grundwerte westlicher Demokratien als oberster Norm des Zusammenlebens, vor allem der Gleichheit aller Menschen, der Gleichheit der Geschlechter, Meinungs- sowie Religionsfreiheit. Im Rahmen dieser Grundwerte können sich verschiedene Gruppen entfalten und Kultur gestalten. Wenn religiöse Überzeugungen den Grundwerten des Staates übergeordnet angesiedelt werden, wird der Dialog verunmöglicht; Religionsfreiheit ist möglich unter dem gemeinsamen Konsens demokratischer Grundwerte, nicht umgekehrt.

5 Konkretisierungen: Interreligiöses Lernen entlang der Gottesfrage

Identität wächst in der Spannung zwischen Vertrautem und Fremden. Zwischen einer altergemäßen religiösen Beheimatung in der eigenen Religion und Konfession, von der aus der Dialog möglich ist, und der Förderung dieses Dialogs von Kindheit an, bleibt eine Spannung bestehen, ist Balance notwendig. Die ästhetische Ebene ist Ausgangspunkt jeden Lernens; Religiöses bei sich und anderen wahrzunehmen, ist Voraussetzung für reflexives und emotionales Lernen, das den Kriterien des Dialogs hin zur Veränderung standhält.

Verschiedene Verhältnisbestimmungen sind theologisch ausformuliert, wie sich das Christentum zu den anderen Religionen positioniert, in welchen Begegnungsmustern der Dialog geschieht; z.B. in welchem Verhältnis sich das Christentum zum Judentum, in welchem Verhältnis es sich zum Islam versteht.³⁸ Identifikatorische Angebote helfen, diese Verhältnisbestimmung zu vollziehen, eine andere Person verstehen zu lernen, ohne mit dieser identisch zu werden, sie helfen, den Blickwinkel dieser Person zu übernehmen, ihre Fragen und ihre Gefühle zu teilen, mit ihr zu hoffen, Neues zu wagen und zu leiden. In der Identifikation mit einer anderen Person, auch einer Person aus einem anderen Kulturkreis oder einer anderen Religion, können eigene Gefühle erlebt und eingestanden werden, ohne direkt von sich reden zu müssen. Die Flexibilität, den eigenen Standpunkt zu verlassen und sich probeweise auf

36 Edouard Glissant 2000, zit. nach Messerschmidt, *Befremdungen*, 224.

37 Messerschmidt, *Befremdungen*, 224.

38 Hans-Georg Ziebertz, *Interreligiöses Lernen. Herausforderung der religiösen Erziehung durch Theologien des interreligiösen Dialogs*, in: *Katechetische Blätter* 116 (1991) 316–327, 316.

andere Situationen einzulassen, sich in verschiedenen Rollen spielerisch zu erproben sowie Gefühle, Ängste und Hoffnungen anderer Menschen in sich aufzunehmen, können gelernt werden.³⁹ Geschichten und Filme helfen, das »Befremden« zu lernen, sie entziehen sich dem Verstehen und konfrontieren uns mit der Erfahrung, dass wir die Geschichten und die Menschen nicht immer verstehen können. »Sie wahren Distanz, eine Art Respekt vor den Fremdheiten in den Geschichten, die sie erzählen. Sie verweigern uns Zuschauern die Identifikation mit den Figuren.«⁴⁰

Konkretisiert an der Gottesfrage können vier »Verstehenswegen« beschrieben werden⁴¹:

- »Verstehen lernen durch Einordnen«: Neues wird durch Anknüpfen an Bekanntes verstanden und zugeordnet, dadurch wird das Gefühl von Fremdheit reduziert, und das Verstehen kann angstfreier geschehen.
- »Verstehen lernen durch Erklären«: Wenn die Anbindung von Neuem an Bekanntes wegen der Fremdheit nicht möglich ist, lässt sich ein Phänomen aus dem eigenen Kontext erklären. Die Entwicklung der Gottesvorstellungen z.B. in den Hindu-Religionen.
- »Verstehen lernen durch Erschließen bzw. Aneignen«: Auch was fremd erscheint, lässt sich in Distanz zu eigenen Plausibilitäten probenhalber entdecken. Ein Eintauchen z.B. in die Welt des tibetischen Buddhismus.
- »Verstehen lernen durch Anerkennen«: Fremdartigkeit nicht nur wahrnehmen und erklären, sondern anerkennen, als eigenen Ausdruck von Religiosität würdigen – »respicere« im wörtlichen Sinn öffnet diese Form des Verstehen.

Religiöses Lernen in Multikulturalität ist – so weit als möglich – »teilnehmendes Lernen«, es geschieht in Beziehung. In dieser Begegnung wird in Sprache gefasst, was den eigenen Glauben prägt, was mir im Glauben des/der anderen entgegenkommt. Solch religiöses Lernen beinhaltet Kontakte mit Gesprächspartnerinnen und -partnern, Einladungen an Expertinnen und Experten, Besuche bei anderen Religionsgemeinschaften ebenso wie emotionale und reflexive Auseinandersetzung und ein Aufarbeiten von Vorurteilen. Wenn solches Lernen vor allem begegnungs- und beziehungsorientiert ist, ist zu beachten, dass Begegnungsprogramme dann eher gelingen, wenn die sich begegnenden Menschen ähnlichen sozialen Gruppen angehören. Im religiösen Dialog müs-

39 Vgl. aus ungewohnter Perspektive: *Klaus Hock* und *Johannes Lähnemann* (Hg.), *Die Darstellung des Christentums in Schulbüchern islamisch geprägter Länder*. Teil 1: *Wolfram Reiss*, Ägypten und Palästina, Teil 2: *Patrick Bartsch*, Türkei und Iran, Schenefeld 2005.

40 *Messerschmidt*, *Befremdungen*, 225.

41 *Werner Ritter*, *Kinder begegnen anderen Konfessionen und Religionen*, in: *Georg Hilger* und *Werner Ritter*, *Religionsdidaktik Grundschule*. Handbuch für die Praxis des evangelischen und katholischen Religionsunterrichts, München 2006, 243–268, 260f. Vgl. dazu: *Klaus König*, *Fremdes verstehen lernen. Zwischen Abgrenzung und Anerkennung*, in: *Katechetische Blätter* 124 (1999), 229–304.

sen wir so zu reden lernen, dass diejenigen, die wir als »die anderen« bezeichnen, bei unserem Reden dabei sein können, dass wir »in deren Angesicht« reden.

Aus schulpraktischer Sicht kommt hinzu, dass vor allem Kinder wenig Interesse daran haben, als »die anderen« apostrophiert und durch Unterschiede definiert zu werden. Der Wunsch, im Klassenverband dazuzugehören, muss ernstgenommen werden; denn erst wenn dieses Dazugehören vorhanden ist, kann auch über Unterschiede gesprochen werden. Erfahrungen von Müttern und Vätern verschiedener religiöser Prägungen und Religionszugehörigkeiten⁴² können den Dialog bereichern.

In Vorbereitung eines möglichen Gesprächs kann der eigene Gottesglauben in Sprache gefasst und reflektiert werden, um den Glauben der anderen erzählt zu bekommen, um zuzuhören und zu verstehen versuchen, um daraus wiederum die eigenen Vorstellungen deutlicher wahrnehmen zu können ... Interreligiöses Lernen – auch im Blick auf die Gottesfrage – ist ein Hin-und-Her der Gedanken und der Überzeugungen, um ein wechselseitiges Wahrnehmen und ansatzweises Verstehen zu ermöglichen. Ein solcher interreligiöser Dialog braucht Wissen: »Dialog setzt voraus, dass Menschen sich ihrer selbst halbwegs gewiss sind; dass sie in vorläufiger Sicherheit sagen können, wer sie sind, was ihre Geschichte ist und was zu ihnen gehört. Sie müssen sagen können, was ihre Haupttexte und was ihre Hauptlieder sind, was sie lieben und was sie verachten.«⁴³ Die inhomogene religiöse Ausgangssituation z.B. von Schülerinnen und Schülern zwischen den Religionen ebenso wie innerhalb einer Konfession verstärkt die Aufgabe der Schule im interreligiösen Gespräch. »Kann es sein, daß man den Dialog auch verfehlen kann, weil man nicht mehr weiß, wer man selber ist; weil man sich selber ständig verschwimmt [...]«⁴⁴ Didaktik in der Pluralität beinhaltet, mir meines eigenen Glaubens bewusst zu werden, meiner eigenen Rede von Gott, sowie die Gottesvorstellungen meiner eigenen Glaubensgemeinschaft zu reflektieren. Die innere Differenziertheit jeder religiösen Gruppe verhindert ein schnelles Antworten und ein schnelles Verstehen.

42 Vgl. exemplarisch die Untersuchung: *Regine Froese*, Zwei Religionen – eine Familie. Das Gottesverständnis und die religiöse Praxis von Kindern in christlich-muslimischen Familien, (Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft; Bd. 7) Gütersloh / Freiburg i.Br. 2005.

43 *Fulbert Steffensky*, Die Gewissheit im Eigenen und die Wahrnehmung des Fremden, in: ru 27 (1/1997) 3–5, 3f.

44 Ebd., 2.

6 Ausblick

Interreligiöses Lernen hat nicht einfach zum Ziel, religiöse Identität zu entwickeln und zu bilden, sondern thematisiert und reflektiert die Vielfalt von Zugehörigkeiten auch im Religiösen.⁴⁵ Religiöse Identität entwickelt sich nicht mehr als eindeutig ausgeprägte, sie entsteht im Wahrnehmen der Vielfalt und im Gespräch über die Vielfalt religiöser Überzeugungen und religiösen Ausdrucks. Die Pluralität ist im Lernprozess selbst angelegt, gerade durch Differenz entsteht und wächst Kommunikation – wenn Raum und Sprache zum Benennen dieser Differenz vorhanden sind. Häufig wird unterschätzt, wie anspruchsvoll ein Dialog in der Differenz ist, erfordert er doch das Wahrnehmen und Benennen der verschiedenen religiösen Konzepte sowie der unterschiedlichen Praxis. Die Fähigkeit, die eigene Perspektive zu verlassen und die Sichtweise meines Gegenübers einnehmen zu können, muss in kleinen Schritten eingeübt werden. »Beim Vorgang des Perspektivenwechsels geht es um den Versuch, sich in den anderen hineinzuversetzen (passing over). Interreligiöses Lernen beinhaltet auf der Beziehungsebene, sensibler zu werden dafür, was dem anderen wichtig und wertvoll ist, zu akzeptieren, dass der andere wirklich anders ist. Damit ist auf der Inhaltsebene *nicht* zugleich verbunden, den Standpunkt des anderen gutzuheißen oder zu akzeptieren.«⁴⁶ Ein solcher Dialog kann »von Gott« oder »von der Welt« handeln.

45 Vgl. zur Auflistungen von Zielen: zahlreiche Beiträge in Schreiner, Handbuch; vgl. exemplarisch Johannes Lähnemann, in: Gottfried Bitter u.a. (Hg.), Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe, München 2002, 283–287, 285.

46 Jürgen Kiechle und Hans-Georg Ziebertz, Konfliktmanagement als Kompetenz interreligiösen Lernens, in: Peter Schreiner u.a. (Hg.), Handbuch Interreligiöses Lernen. Eine Veröffentlichung des Comenius-Instituts, Gütersloh 2005, 282–293, 290.

Gott in moderner und zeitgenössischer Kunst

Kunstwissenschaftliche und soziologische Betrachtungen im religionspädagogischen Kontext

1 Die »entlaufene« Bildgeschichte Gottes

»1. Gott (der christliche Gott) hat im Abendland eine Bildgeschichte gehabt. 2. Diese Bildgeschichte ist abgelaufen.«¹ Die Thesen des Kunsthistorikers Wolfgang Schöne erscheinen beim Blick auf die moderne und zeitgenössische Kunst plausibel. Gottesdarstellungen lassen sich dort kaum finden. Zum Glück, mag man denken, denn die traditionellen Gottesdarstellungen der christlichen Bildgeschichte sind bekannterweise theologisch häufig problematisch.² Doch Schönes Thesen lassen sich nicht auf das Auftauchen oder Verschwinden von Bildmotiven reduzieren. Der Kunsthistoriker argumentiert – theologisch provokant, dass Gott selbst eine Geschichte besitzt, nämlich eine Geschichte der Selbstoffenbarung in Bildern. Und Gott selbst finde nun im Bild keinen angemessenen Ausdruck mehr.

Schönes Argumentation ist hierbei kunstwissenschaftlich angelegt und richtet den Fokus auf das »Wie« der Darstellung. Die »»Erscheinungsweise« der Gottesgestalten« (23) ist für ihn dabei entscheidend. Konstante bildliche Erscheinungsweisen des Göttlichen sind für Schöne bilddurchwaltende Kraftfelder, in denen das Göttliche als transzendente Macht erscheinen kann, das Streben nach Höhe und Ferne, das einen göttlichen Auf- resp. Abstieg verdeutlicht, die »Vergeistigung« von Bildgestalten sowie Licht als Manifestation des Göttlichen.³ Diese Bildeigenschaften tragen ihm zufolge dazu bei, im Bild selbst das Undarstellbare zum Ausdruck zu bringen. Dabei ist die Vorstellung künstlerisch-religiöser Inspiration zentral. Denn bei Gottesbildern handelt es sich »um eine Schöpfung, zu welcher der Mensch nur durch ein Wechselspiel zwischen Inspiration und Experiment gelangt, an dem also der Vorgang der

1 Wolfgang Schöne, Die Bildgeschichte der christlichen Gottesgestalten in der abendländischen Kunst, in: ders./u.a., Das Gottesbild im Abendland, Witten/Berlin 1957, 7–56, 7. Die Seitenzahlen im Text verweisen im Folgenden auf diesen Aufsatz. Vgl. zu Schönes Thesen Alex Stock, Zwischen Tempel und Museum. Theologische Kunstkritik. Positionen der Moderne, Paderborn 1991, 217–225; ders., Gotteslehre. Poetische Dogmatik Bd. 3, Paderborn 2007, 128–139.

2 Vgl. aus religionspädagogischer Sicht Günter Lange, Die Bildgeschichte Gottes, ihre Ursachen und ihre Folgen, in: ders., Bilder zum Glauben. Christliche Kunst sehen und verstehen, München 2002, 49–67.

3 Vgl. Stock, Tempel, 219f.

Transzendenz, das heißt der Grenzüberschreitung des eigenen Wesens« (17f) beteiligt ist.

Ich möchte hier nicht weiter die einzelnen Entwicklungen der Bildgeschichte Gottes nachvollziehen, wie sie von Schöne rekonstruiert werden. Aufschlussreich ist für den folgenden Gedankengang Schönes Fazit, dass die Bildgeschichte Gottes mit dem Ausgang des Barocks abgelaufen ist (vgl. 43). Alle weiteren Gottesdarstellungen sind für ihn künstlerisch tot, kraftlos und schwach (vgl. 46). Gott »ist undarstellbar geworden. Positiv gewendet: Gott ist für heute und morgen unsichtbar« (54).

Erführen Schönes Thesen uneingeschränkte Zustimmung, so müsste der Artikel hier zu Ende sein. Die hierdurch ausgelösten Debatten deuten jedoch darauf hin, dass die vermeintlich abgelaufene Geschichte vielmehr eine »entlaufene« ist. Die von Schöne beschriebenen Erscheinungsweisen des Göttlichen (Kraft, Höhe/Ferne, Vergeistigung, Licht) scheinen vielmehr in anderen Bildern (transformiert) ihren Ausdruck zu finden. Sie sind »zu anderen Figuren hinübergewandert oder jenseits vertrauter Referenzen ungegenständlich zu fremdartiger Erscheinung gelangt«⁴. Die These von der Transformation religiöser Bildsujets ist daher in den letzten Jahrzehnten intensiver diskutiert worden.⁵

Dabei wird besonders das biblische Gottesbildverbot zu einem Ausgangspunkt kunsttheoretischer und kunsttheologischer Debatten, »ob als Antagonismus von bildbestreitenden oder bildkonstituierenden Reflexionsverfahren auf kunsttheoretischer Seite [...] oder ob als Ausweis der Alterität in einem Plädoyer für die Negative Theologie auf theologischer Seite [...]. Der konkrete Blick auf konkret vorhandene Kunstwerke, Tendenzen und Szenen in der zeitgenössischen Kunst, die solche Erkenntnisgewinne leiten, ist allerdings in der Diskussion ein Desiderat.«⁶

In diesem Sinne möchte ich im Folgenden einen kurzen Blick auf die entsprechenden Debatten werfen und diese dann anhand eines konkreten Kunstwerks erläutern.

4 Ebd., 225; vgl. *ders.*, *Gotteslehre*, 135f.

5 Vgl. *Johannes Rauchenberger*, *Biblische Bildlichkeit. Kunst – Raum theologischer Erkenntnis*, Paderborn 1999, 368–378. Zu entsprechenden Ausstellungen vgl. *Friedhelm Mennekes*, *Zwischen Zweifel und Entzücken – Kunst und Kirche im 20. Jahrhundert*, StZ 124 (1999) 630–642; *Klaus Biesenbach* (Hg.), *Die zehn Gebote, Ostfildern/Ruit 2004*; *Reinhard Hoeps* (Hg.), *Himmelschwer – Transformationen der Schwerkraft*, München 2003; *Christoph Geissmar-Brandt und Eleonora Louis* (Hg.), *Glaube – Hoffnung – Liebe – Tod*, Wien 1995 uvm.

6 *Johannes Rauchenberger*, *Bestreiten, aber unterlaufen. Zum Kreativitätspotential zwischen christlichen Bildwelten und Gegenwartskunst am Beginn des 21. Jahrhunderts*, in: *Reinhard Hoeps* (Hg.), *Bild-Konflikte (Handbuch der Bildtheologie 1)*, Paderborn 2007, 354–375, 354f.

2 Darstellungen des Göttlichen. Moderne und zeitgenössische Transformationen

Bildtheoretische Debatten um Darstellung und (Nicht-)Darstellbarkeit im Bild nehmen vielfach auf das (alttestamentliche) Gottesbildverbot Bezug.⁷ Aus bildtheoretischer Perspektive interessiert dabei vor allem, dass das Bilderverbot auch von dem Potenzial der Bilder zeugt, nämlich von ihrer Fähigkeit, Ungreifbares und Unsichtbares zu vergegenwärtigen.⁸ In bildtheoretischer bzw. künstlerischer Perspektive bedeutet dies, dass die Frage nach der Darstellung des Göttlichen immer zugleich die Frage nach der Potenz von Bildlichkeit impliziert. In diesem Sinne ringt – und damit wären die Thesen von Schöne zu modifizieren – auch die moderne und zeitgenössische Kunst um die Darstellung des Undarstellbaren.

So beschreibt Gottfried Boehm den »bildinternen Ikonoklasmus« als ein Wesensmerkmal moderner Kunst.⁹ Hierunter sind bildimmanente Prozesse moderner Kunst zu verstehen, die ihre eigenen Fundamente immer wieder selbst destruieren, um zu neuen Bildfindungen zu kommen. »Dieser interne Ikonoklasmus dient in aller Aggressivität und in seinem Revisionsanspruch letztlich einer potenten neuen Bildlichkeit.«¹⁰ Diese Eigenschaft lässt sich insbesondere bei Werken in der Tradition von Kandinsky und Malewitsch aufweisen. Der interne Ikonoklasmus durchzieht damit Teile der abstrakten und ungegenständlichen Kunst, ohne dass er umfassend auf die moderne Kunst ausgeweitet werden kann. In den entsprechenden Werken fungiert der interne Ikonoklasmus dabei sowohl in formaler als auch semantischer Hinsicht als ein Akt der Entgrenzung. Das Werk »ist Ergebnis einer *Auslöschung*, die doch eine bildkräftige *neue Realität* hervorbringt, die ohne den Prozeß der Aufhebung gar nicht existieren könnte.«¹¹ In dieser Hinsicht kann so verstandene Bildlichkeit auch für die Darstellung von Unsagbarem, Gestaltlosem, Nichtsichtbarem offen sein, »indem das konkret Erscheinende über sich selbst hinausweist auf etwas anderes, auf ein ›Transzendentes‹.«¹² Dadurch wird zugleich die theologische Kritik an Gottesdar-

7 Vgl. *Gottfried Boehm*, Die Bilderfrage, in: *ders.* (Hg.), Was ist ein Bild, München 1994, 325–343; *ders.*, Die Lehre des Bilderverbotes, in: *Birgit Recki* und *Lambert Wiesing* (Hg.), Bild und Reflexion. Paradigmen und Perspektiven gegenwärtiger Ästhetik, München 1997, 294–306; *Reinhard Hoeps*, Bild und Ikonoklasmus. Zur theologisch-kunsttheoretischen Bedeutung des Bilderverbotes, in: *Christoph Dohmen* und *Thomas Sternberg* (Hg.), ...kein Bildnis machen. Kunst und Theologie im Gespräch, Würzburg 1987, 185–203; *Rauchenberger*, Bildlichkeit, 360–368; *Kurt Lüthi*, Tendenzen zeitgenössischer Kunst – eine Kunst des Bilderverbotes?, in: *Wolfgang Erich Müller* und *Jürgen Heumann* (Hg.), Kunst-Positionen. Kunst als Thema gegenwärtiger evangelischer und katholischer Theologie, Stuttgart/Berlin/Köln 1998, 56–68.

8 Vgl. *Boehm*, Bilderfrage, 330.

9 Vgl. *ders.*, Ikonoklastik und Transzendenz. Der historische Hintergrund, in: *Wieland Schmied* (Hg.), GegenwartEwigkeit. Spuren des Transzendenten in der Kunst unserer Zeit, Stuttgart 1990, 27–34; vgl. ähnlich *Hoeps*, Bild, 192ff.

10 Vgl. *Boehm*, Ikonoklastik, 28.

11 Vgl. ebd., 29 in Bezug auf Ad Reinhardts black paintings.

12 *Wieland Schmied*, GegenwartEwigkeit. Gedanken zu Konzept, Sinn und Problematik dieser Ausstellung, in: *ders.* (Hg.), GegenwartEwigkeit, 11–26, 15f.

stellungen, nämlich die Fixierung des Unfassbaren und die Visualisierung des Nicht-darstellbaren, bildimmanent durch ikonoklastische Bildkonzeptionen entkräftet.

Wie dieser interne Ikonoklasmus sich in konkreten Bildern äußern kann, zeigt Boehm u.a. an Werken von Mark Rothko auf (vgl. Abb. 1). Seine Bilder sind pure Farberscheinungen, Farbe organisiert Bilder im Bild, indem einzelne Farbschichten halbtransparent geschichtet zu einem wechselseitigen Verschwinden und Erscheinen der Farbe führen. Die Bilder artikulieren somit zugleich eine Logik des Verhüllens und Entdeckens. Dabei scheinen die Farben zu leuchten, ohne dass eine Lichtquelle auszumachen ist. Durch diese Bildeigenschaften werden Rothkos Arbeiten immer wieder als »numinos« bezeichnet, eine Bezeichnung, die insbesondere in der Rothko-Kapelle in Houston/Texas eingelöst wird.

»Nimmt man einen Gedanken lang die Metapher vom Numinosen wörtlich, so meint sie jedenfalls einen gestaltlosen, fast atmosphärischen Gott, der sich im Wehen der Farbe bekundet. Er ist damit so ungreifbar und verborgen wie Jahwe, – im Unterschied zu ihm besitzt er zugleich eine sinnliche, eine ästhetische Existenz. Rothko gelingt es mithin, das ikonoklastische Gebot mit einer angemessenen und einer starken Bildpraxis zu versöhnen.«¹³

Blickt man auf die zeitgenössische Kunst, so verlieren diese explizit ikonoklastischen Konzeptionen in der Tradition des biblischen Gottesbildverbots an Bedeutung. Aus bildtheologischer Perspektive ist für die Gottesbildfrage interessant, dass Religion nun ausdrücklich wieder ein Thema der Kunst ist. Dabei wird insbesondere das Verhältnis von Religion, Politik und Gesellschaft thematisiert.¹⁴ Explizite Arbeiten zum Gottesbild sind dabei jedoch selten. Die sehr wenigen Ausstellungen zur Gottesthematik veranschaulichen vielfältige Zugänge,¹⁵ wobei die Gottesfrage häufig nur implizit in unterschiedlichen Perspektiven erörtert wird, so z.B. angesichts von Religionspluralismus und Fundamentalismus in politischen Kontexten, in individuell spiritueller Hinsicht oder als private, manchmal hermetische Mythologie. »Perhaps the most common tactic of the artists [...] is the practice of using specific icons or images that have appeared in religious iconography«¹⁶. Der Umgang mit diesen ikonographischen Fundstücken ist dabei vielfach spielerisch oder ironisch distanzierend.¹⁷ So kann Paul McCarthy's Arbeit (vgl. Abb. 2) in

13 Boehm, Bilderfrage, 342; vgl. ähnlich Rauchenberger, Bildlichkeit, 258ff.

14 Vgl. z.B. die Ausstellung »Medium Religion« im Zentrum für Kunst und Medientechnologie Karlsruhe vgl. www.02.zkm.de/mediumreligion/ (15.4. 2009).

15 Vgl. John Baldessari und Meg Cranston (Hg.), 100 Artists See God, New York 2004; Dorothee Messmer und Markus Landert (Hg.), Gott sehen, Sulgen/Zürich 2005; Daniel Spanke (Hg.), Gott sehen – Risiken und Chancen religiöser Bilder, Wilhelmshaven 2006.

16 Thomas McEvelley, Ways of seeing God, in: Baldessari/Cranston (Hg.), Artists, 10–12, 11.

17 Vgl. den Überblick bei Rauchenberger, Bestreiten, 364ff; McEvelley, Ways, 12.

Hinblick auf die Gottesoffenbarung am brennenden Dornbusch (vgl. Ex 3) betrachtet werden, nur dass hier die Menschen suchen – und (scheinbar) nichts finden. Von solchen Arbeiten abgesehen, zeigt sich jedoch: »Adherence to Judeo-Christian practices, and to those of the Islam as well, has mostly been avoided«¹⁸. Häufiger wird hingegen auf allgemein religiöse, symbolische Artikulationen des Göttlichen zurückgegriffen, wie z.B. das Licht (vgl. Abb. 3). Auffällig ist weiterhin, dass Eigenschaften und Wirkungsbereiche, die ehemals Gott vorbehalten waren, in den Kunstwerken den KünstlerInnen, den Menschen oder der Natur bzw. der Welt zugemessen werden. KünstlerInnen »consider the ambitions of architects to re-create the world and in a sense replace god.«¹⁹ Teilweise wird das Göttliche auch als Menschenideal reformuliert. So gab Adam Chodzko in internationalen Zeitschriften Anzeigen auf, in denen er um die Einsendung von Fotos bat, auf denen Menschen abgebildet sind, die wie Gott aussehen. Die eingesandten Fotos spiegeln zumeist keine religiösen Klischees oder tradierte Ikonografien wider, sondern sind Abbildungen von (geliebten) Mitmenschen (vgl. Abb. 4). »Der intime Austausch von Bekenntnis und Anerkennung, die eine intime Beziehung ausmacht, ist vielleicht die säkularisierte Version des Modells vom innigen Verhältnis des Menschen zu Gott.«²⁰ Auch im geliebten Hund »Zola« oder in der »Love Parade« drückt sich nach Ansicht der KünstlerInnen Liebe und Begeisterung aus, die als Bild des Göttlichen betrachtet werden. Dabei erscheinen mir die Grenzen zum Spielerischen und Ironischen in diesen Arbeiten fließend.²¹ In dieser Hinsicht setzt Jonathan Furmanski identitätsstiftende Glaubenssymbole in Beziehung zu symbolischen Konsumwerten. Dabei spielt er auf die Fischeaufkleber an, die als öffentliches Glaubensbekenntnis in Konkurrenz zum Image des jeweiligen Autos treten. Bei Furmanski dominiert das Autologo den Fisch (vgl. Abb. 5).

Es ist im Dialog von Kunst und Theologie ein gebräuchlicher Topos, von Kunstwerken bzw. KünstlerInnen als Seismographen ihrer Zeit zu sprechen.²² So überrascht es nicht, dass die zeitgenössischen Werke von religiösen Vorstellungen zeugen, die auch religionssoziologisch plausibel sind und die in anderen Beiträgen des Jahrbuchs ausführlich dargestellt werden. Ohne hier die künstlerischen Arbeiten in der gegenwärtigen religiösen Situation aufgehen lassen zu wollen, sind dennoch einige Korrespondenzen nicht von der Hand zu weisen. So verdeutlichen auch die in den

18 McEvilley, Ways, 11.

19 Meg Cranston, Artists, in: Baldessari/Cranston (Hg.), Artists, 13.

20 Jan Verwort, zit. n. Messmer/Landert (Hg.), Gott, 64.

21 Vgl. hierzu die Arbeiten von James Welling, Zola, Gelantine Silberdruck, 1998; Andreas Gursky, Love Parade, C-Print, 2001; Chris Burden, New Dog and New Moon, C-Print, 2001.

22 Vgl. Günter Lange, Umgang mit Kunst, in: Gottfried Adam und Rainer Lachmann (Hg.), Methodisches Kompendium für den Religionsunterricht, Göttingen 1993, 247–261, 256f; Andreas Mertin und Karin Wendt, Mit zeitgenössischer Kunst unterrichten. Religion – Ethik – Philosophie, Göttingen 2004, 81–84.

Ausstellungen zur Gottesthematik zeigten Werke eine durchgängige (kritische) Distanz zur institutionalisierten Religion, individuelle Vorstellungen von etwas Übernatürlichem werden hingegen durchaus artikuliert. Personale Gottesbilder im jüdisch-christlichen Sinne verlieren an Gewicht, der viel zitierte Traditionsabbruch macht auch vor dem Kernbereich der Gottesfrage nicht halt. Die religionssoziologischen Befunde, dass Göttliches eher apersonal als übersinnliche Kraft, als Schicksal, Energie, Engel oder als Geistwesen betrachtet wird,²³ lassen sich ebenfalls in der zeitgenössischen Kunst konstatieren.

Welche Bedeutung erlangen diese Beobachtungen nun im religionspädagogischen Kontext? Um dieser Frage nachgehen zu können, möchte ich die potenziellen RezipientInnen von Kunstwerken noch eingehender in den Blick nehmen. Ich konzentriere mich dabei auf einen Aspekt, dem m.E. im Dialog von Kunst und Religionspädagogik bislang zu wenig Beachtung geschenkt wurde.

3 Kulturelle Orientierung und kulturelles Kapital von (Post-)Adoleszenten – soziologische Beobachtungen zu einem Rezeptionshorizont von Gottesdarstellungen

Während bereits unzählige Kunstwerke für die religionspädagogische Arbeit kunstwissenschaftlich, theologisch und didaktisch aufgearbeitet wurden, bleiben die spezifischen Rezeptionsbedingungen und -horizonte der jeweiligen BetrachterInnen weitgehend unberücksichtigt.

Im Rahmen dieses Beitrags kann dieses Defizit nicht umfassend behoben werden. Zum einen konzentriere ich mich daher auf (Post-)Adoleszente als potenzielle RezipientInnen. Damit nehme ich eine religionspädagogische Zielgruppe in den Blick, bei der religiöse Bildungsprozesse sowohl durch ein recht hohes Maß an institutioneller Bindung (z.B. in Jugendverband und [Hoch-]Schule) als auch Kontinuität gekennzeichnet sind. Zum anderen fokussiere ich mich auf die ästhetische Orientierung dieser Zielgruppe.

Die Sinus-Milieustudie U27 erhebt u.a. das kulturelle Kapital von Jugendlichen und jungen Erwachsenen und nimmt dabei ihre kulturellen Präferenzen, Praktiken und Objekte ebenso in den Blick wie ihre kulturellen Fähigkeiten, Fertigkeiten und Wissensformen.²⁴

²³ Vgl. exemplarisch Hans-Georg Ziebertz, Boris Kalbheim und Ulrich Riegel. Religiöse Signaturen heute. Ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung, Gütersloh/Freiburg 2003, 325–380; Thomas Gensicke, Jugend und Religiosität, in: Klaus Hurrelmann und Mathias Albert (Hg.), Jugend 2006. 15. Shell Jugendstudie, Frankfurt a.M. 2006, 203–239, 207–216.

²⁴ Vgl. Bund der Deutschen Katholischen Jugend und Bischöfliches Hilfswerk MISEREOR (Hg.), Wie ticken Jugendliche? Sinus-Milieustudie U27, Düsseldorf 2007, S. 36–42. Die Seitenzahlen im Text verweisen im Folgenden auf diese Studie.

Im Folgenden skizziere ich diejenigen Ergebnisse der Studie, die mir in Hinblick auf die Rezeption von moderner und zeitgenössischer Kunst in religiösen Bildungsprozessen relevant erscheinen. Die Sinusstudie geht davon aus, dass (nicht nur) Jugendliche in voneinander abgegrenzten Milieus leben, die sich durch einen je eigenen Lebensstil, der insbesondere durch ästhetische Präferenzen gebildet wird, auszeichnen. Dabei ist der ästhetisch geprägte Lebensstil vielfach bedeutsamer als die jeweilige sozioökonomische Situation (vgl. 9). Wenn auch bei Jugendlichen – im Gegensatz zu Erwachsenen – die Milieus noch größere Überlappungen aufweisen, so lässt sich dennoch bereits bei jüngeren Jugendlichen eine deutliche ästhetische Milieuorientierung erkennen (vgl. 12).

Die Studie unterscheidet traditionelle, bürgerliche, postmaterielle, konsum-materialistische, hedonistische, performer und experimentalistische Milieus. In der Gruppe der 14–19-Jährigen bilden die performer und hedonistischen Jugendlichen die größten Gruppen (25% bzw. 26%), gefolgt von den bürgerlichen und experimentalistischen (je 14%), den konsum-materialistischen (11%), den postmateriellen (6%) sowie den traditionellen (4%) Jugendlichen (vgl. 114). Bei den Milieugrößen in der Kohorte der 20–27-Jährigen fällt auf, dass die Zahl der Hedonisten deutlich abnimmt (auf 16%). Dieses Milieu scheint insbesondere für Jugendliche eine hohe Bedeutung zu besitzen. Die anderen Milieus bleiben quantitativ eher stabil, wobei sich abzeichnet, dass das postmaterielle Milieu mit steigendem Lebensalter zahlenmäßig zunimmt (vgl. 23). Auch die kulturellen Vorlieben und das kulturelle Kapital bleiben in den beiden Altersgruppen ähnlich. Daher werde ich die ästhetische Orientierung der beiden Kohorten auch gemeinsam darstellen.

Der Lebensstil der traditionellen Jugendlichen und jungen Erwachsenen aus dem hohen Bildungssegment grenzt sich deutlich von Popkultur und Subkultur (vgl. 130; 404), aber auch von zeitgenössischer Kunst ab (vgl. 140; 405). Bevorzugt werden klassische Werke der Hochkultur, verbunden mit einem elitären Kunst- und Kulturbewusstsein. Die eigene ästhetische Artikulation zielt eher auf Reproduktion und handwerklicher Produktion als auf Kreativität und Neuschöpfung. Dabei sind die (Post-)Adoleszenten in hohem Maße in den kontemplativen Rezeptionsweisen von Kunst geschult (vgl. 406). Die Traditionellen des mittleren Bildungssegments orientieren sich hingegen eher an der »Trivialekultur« der Elterngeneration (Heimatfilme, Groschenromane, Daily Soaps) (vgl. 137). Die bürgerliche Mitte zeichnet sich durch keine besonderen kulturellen Vorlieben aus. Junge Erwachsene sind aber durchaus interessiert, »hier und da etwas zu lernen, um den eigenen Horizont Stück für Stück zu erweitern« (447). Zumeist folgen die (Post-)Adoleszenten jedoch dem populären Mainstream, den sie als anspruchsvoll empfinden (vgl. 178f). Das postmaterielle Milieu hingegen zeigt ein großes Interesse an Kunst und Kultur mit einer deutlich kritischen Grundhaltung. Es ist dabei auf keinen eindeutigen Stil festgelegt, sondern vielmehr flexibel-multikulturell orientiert (vgl. 249; 526). Im Gegensatz zum traditionellen Milieu ist seine Einstellung trotz der Orientierung an Hochkultur weniger elitär als

vielmehr nonkonformistisch und kritisch. Diese Jugendlichen und jungen Erwachsenen sind auf der Suche nach authentischen, einzigartigen ästhetischen Artikulationsformen mit deutlich ausgeprägtem Sinn für Nachhaltigkeit (vgl. 252). Dabei haben sie große Kenntnisse der zeitgenössischen Kunst und Kultur (vgl. 528f). Die Performer-Jugendlichen sind »kulturelle Allesfresser«, ihr Umgang mit Kultur ist taktisch und kalkuliert (vgl. S. 326), Kenntnisse aus der Hochkultur sind für sie notwendig, um in gehobenen sozialen Kontexten handlungsfähig zu sein (vgl. S. 614). Moderne Performer pflegen einen »hippen« postmodernen Lifestyle, ausgerichtet auf Events und Kreativität mit hoher Technologie- und Medienaffinität (vgl. S. 318f). Sie betrachten sich dabei als Lifestyle-Avantgarde, sind aber eher »Quasi-Bohème« (327). Die experimentalistischen Jugendlichen sind äußerst kultur- bzw. kunstbegeistert und dabei pluralistisch und grenzüberschreitend orientiert. Junge experimentalistische Erwachsene zeigen »ein fast schon ›akademisches bzw. theoretisches‹ Interesse an Kunst und Kultur« (664). Ihr Kunst- und Kulturverständnis ist flexibel-multikulturell und durch eine Patchwork-Mentalität gekennzeichnet (vgl. 364; 663). Sie kombinieren (scheinbar) unvereinbare ästhetische Stile miteinander. Retro-Ästhetik besitzt dabei einen hohen Stellenwert (vgl. 366). Die hedonistischen Jugendlichen und jungen Erwachsenen wiederum lehnen die dem bildungsbürgerlichen Kanon entlehnten Künste sowie die damit häufig verbundene mühsame, kontemplative Rezeptionsweise generell ab und orientieren sich vielmehr am Trash mit einer starken affektiven Beziehung zur Popkultur. Spaß und Provokation sind dabei leitende Motive (vgl. 294; 575). Die konsum-materialistischen Jugendlichen suchen den Mainstream der gerade angesagten Kultur. Junge konsum-materialistische Erwachsene verharren bei den kulturellen Vorlieben ihrer Jugend (S. 488). Werken der Hochkultur stehen beide Altersgruppen gleichgültig gegenüber, sie kommen in ihrer Lebenswelt nicht vor (vgl. 221; 488). Beim Kontakt mit Hochkultur schalten sie »schnell auf ›Durchzug« (221).

4 Konsequenzen für die Religionspädagogik

Abschließend möchte ich die verschiedenen Stränge der vorangegangenen Kapitel in Hinblick auf mögliche Konsequenzen für die Religionspädagogik bündeln. Die ersten Überlegungen beziehen sich auf das Verhältnis von (Post-)Adoleszenten und moderne bzw. zeitgenössische Kunst. Es ist dabei nahezu zu einem religionspädagogischen Allgemeinplatz geworden, Kunst in religiösen Bildungsprozessen ein besonderes Potenzial bzw. einen bedeutenden Mehrwert zuzumessen. Die Sinusstudie legt nahe, diese Einschätzung zu differenzieren. Einerseits wird deutlich, dass viele Jugendliche und junge Erwachsene (um 60%) eine prinzipielle Offenheit und teilweise sogar ein ausgesprochenes Interesse an entsprechenden Kunstwerken besitzen. So lässt sich in den postmateriellen und

experimentellen Milieus von einem sehr großen, bei den modernen Performern zumindest von einem taktischen Interesse ausgehen. Auch bürgerliche junge Erwachsene sind bedingt ab und an hierfür offen. Da Kunst kein objektiv wirksames »Mittel« ist, stellt eine solche offene und interessierte Rezeptionshaltung eine unabdingbare Voraussetzung für die fruchtbare Auseinandersetzung mit Kunstwerken dar – gerade auch im Kontext (religiöser) Bildungsprozesse. Andererseits ist durch die Sinusstudie aber auch offensichtlich, dass konsum-materialistische, hedonistische und traditionelle (Post-)Adoleszente kaum Zugang zu modernen und zeitgenössischen Kunstwerken haben bzw. sich von diesen deutlich abgrenzen. Hier kann Kunst (religiöse) Bildungsprozesse vermutlich eher behindern als fördern. Zumindest müsste in diesen Kontexten reflektiert werden, wie viel ästhetische Alphabetisierung hier nötig ist, um überhaupt Zugänge zur Kunst zu eröffnen.

Die soziologischen Befunde lassen sich darüber hinaus auch in Hinblick auf unterschiedliche religiöse Lernorte auswerten. Da die Sinusstudie die jeweiligen Milieus entsprechend des vorherrschenden Bildungsstands verortet, kann z.B. für die Lernorte Gymnasium und Hochschule davon ausgegangen werden, dass hier prinzipiell eine Offenheit und ein Interesse für Kunst vorhanden ist. In binnenkirchlichen, vor allem ländlichen Gruppen, die von traditionellen Jugendlichen geprägt sind, kann jedoch trotz hohem Bildungsstand der Mitglieder die Auseinandersetzung mit Kunst auf Ablehnung stoßen.

Betrachtet man weniger Bildungs- und Lernprozesse, sondern vielmehr das Image, das Religion und Kirche in den jeweiligen Milieus besitzt, dann wäre genauer zu untersuchen, inwiefern der Umgang mit Kunst junge Menschen an Religion bzw. Kirche heranzuführen kann, die von ihrer Milieubindung her diesen Bereichen eher distanziert gegenüberstehen. So ließen sich ggf. Performer und Experimentalisten ansprechen, die gegenwärtig z.B. an katholischer Jugendarbeit wenig beteiligt sind (vgl. 25). Ob solche – evtl. rekrutierungstaktisch geprägten – Überlegungen tatsächlich durchtragen, lässt sich jedoch aus den vorliegenden Daten nicht ableiten.

Blickt man nun spezifischer auf die Gottesthematik in Kunstwerken, dann ergeben sich weitere religionspädagogische Überlegungen. Moderne bzw. zeitgenössische Kunst erweist sich auch in Hinblick auf die Gottesfrage als Seismograph der Gegenwart. Die Werke bringen dadurch ggf. Gottesbilder zum Ausdruck, an denen Jugendliche und junge Erwachsene mit ihren Vorstellungen gut anknüpfen können. Kunstwerke besitzen dann (zumindest) eine doppelte »Funktion«. Sie entstehen zum einen im weiteren Sinne im Lebenshorizont der (Post-)Adoleszenten und tragen somit zur Lebenswelt- und Subjektorientierung der Religionspädagogik bei. Im Idealfall geben sie dabei zum anderen »dem Glauben zu denken; sie können als »Fremdprophetie« verstanden werden.«²⁵

25 Lange, Umgang, 257.

Zugleich deutet die Sichtung zeitgenössischer Werke zur Gottesfrage aber auch darauf hin, dass sie weitgehend in Distanz zum traditionellen jüdisch-christlichen Gottesbild stehen. Da (religiöses) Lernen immer auch ein Lernen an und durch das Fremde ist, liegen in dieser Perspektive zugleich Chancen und Problemstellungen begründet. Denn für religiöse Bildungsprozesse ist es notwendig, dass die Werke weder ausschließlich den jeweils vertrauten Zeitgeist widerspiegeln noch die tradierten religiösen Formen und Inhalte einfach zitieren. Vielmehr gilt es in einer Balance von Fremdheit und Vertrautheit zu (neuen) Erfahrungen und Reflexionen anzuregen. Dieser Balanceakt erfordert eine gezielte Auswahl der Kunstwerke, die nur anhand von konkreten Einzelwerken getroffen werden kann.

Ein letzter Gedankengang betrifft vor allem die beschriebenen Werke der abstrakten und ungegenständlichen Kunst (vgl. Abb. 1), die durch ihre ikonoklastischen Bildstrategien durchaus als eine – am biblischen Gottesbildverbot geprägte – Darstellung des Undarstellbaren betrachtet werden können. Es überrascht daher nicht, dass solche Werke bei den eher spärlichen Abbildungen zur Gottesthematik z.B. in Schulbüchern häufiger vertreten sind. Vergegenwärtigt man sich jedoch, dass die biblisch geprägten Vorstellungen eines (personalen) Gottes bei (Post-)Adoleszenten immer mehr abnehmen, dann muss die Rezeption von Werken der abstrakten oder ungegenständlichen Kunst in diesem Horizont erneut reflektiert werden. Vielleicht liegt die Attraktivität dieser Werke im religionspädagogischen Kontext gerade darin, dass sie als unbestimmte Visualisierung betrachtet werden, die von den BetrachterInnen leicht mit eigenen religiösen Vorstellungen gefüllt werden können. Dann würde jedoch die aus christlicher Sicht zu wahrende Transzendenz Gottes zu indifferenten Vorstellungen umschlagen, die deshalb ungegenständlich dargestellt werden. Abstrakte oder ungegenständliche Darstellungen erwiesen sich dann auf den ersten Blick als konsensfähig, da sie zum einen – wie ausgeführt – aus (bild-)theologischer Sicht überzeugen. Zum anderen erscheinen sie auch aus Sicht der gegenwärtigen Religiosität plausibel, da sie eine weite relativ unbestimmte Rezeption ermöglichen. Pointiert und vielleicht überzeichnet: Die ReligionspädagogInnen sind zufrieden, dass sie mit modernen, theologisch überzeugenden Artikulationen religiöse Lernprozesse initiieren, die (Post-)Adoleszenten hingehen finden ihre Gottesvorstellungen adäquat apersonal und indifferent ins Bild gesetzt, jeder kann das Bild mit individuellen Vorstellungen füllen. Wenn diese Vermutungen nicht haltlos sind, dann ist der Einsatz von ungegenständlicher und abstrakter Kunst in Hinblick auf die Gottesthematik zumindest in zweifacher Hinsicht zu hinterfragen. Zum einen stellt sich aus bildtheoretischer Sicht die Frage, inwiefern die verwendeten Bilder bei einer solchen Betrachtung nicht unterkomplex rezipiert werden. Zum anderen ist aus theologischer resp. religionspädagogischer Sicht zu fragen, ob angesichts der Gottesvorstellungen von Jugendlichen und jungen Erwachsenen nicht stärker die Personalität des

jüdisch-christlichen Gottesbildes betont werden muss. Die Auswahl zeitgenössischer Kunstwerke wäre dann gerade in dieser Hinsicht zu reflektieren.

Dr. *Claudia Gärtner*, Studienrätin i.K. für die Fächer Kunst und Katholische Religion, z.Z. abgeordnete Lehrkraft am Institut für Katholische Theologie und ihre Didaktik, WWU-Münster.

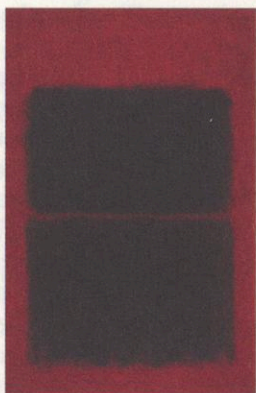


Abb. 1:
Mark Rothko, Light Red over Black,
230 x 152 x 3,8 cm, 1957,
Tate Modern London



Abb. 2:
Paul McCarthy, Untitled, Farbdruck,
51 x 74 cm, 1998

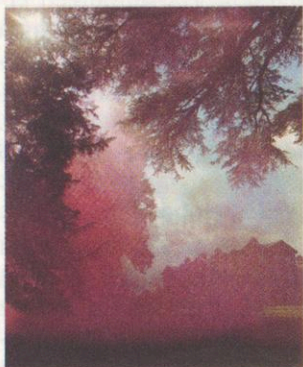


Abb. 3:
Simon Patterson, Landskip,
Farbdruck, 59 x 49 cm, 2000



Abb.4:
Adam Chodzko, The International
God Look-Alike Contest,
29 gerahmte Bilder, Mischtechnik,
verschiedene Größen, 1996



Abb. 5:
Jonathan Furmanski, Bumper Fish, verschiedene
Materialien, 8 x 50 x 64 cm, 2002

Georg Langenhorst

Gott in der Literatur unserer Zeit

Aufbrüche jenseits von Gotteskritik und Gottesverdunstung

Gott in der Literatur unserer Zeit? Die Frage scheint schon lange beantwortet zu sein: »Verschwiegen«¹ und verborgen, »verloren«² und verabschiedet sei er, so grundlegende Studien zur Thematik. Die hinter der Frage aufscheinende Suche finde nur ein Ergebnis: »Gott liebt es, sich zu verstecken.«³ Der Blick in die Gegenwartsliteratur könnte dann nur eines erbringen: eine erneute Bestätigung der Gottesverdunstung, der resignativen Einsicht in die ständig schwindende Präsenz des Gottesgedanken in der Gegenwartskultur.

So könnte der Befund sein – ist er aber nicht. Ein genauer Blick vor allem in die Entwicklungen der letzten zehn Jahre⁴ führt genau zu dem gegenteiligen Ergebnis: »Ich gönne mir das Wort Gott«, unter dieser Überschrift erscheint ein Interview mit Andreas Maier, einem der wichtigsten Autoren der jungen Schriftstellergeneration im deutschsprachigen Raum in der Frühjahrsliteraturbeilage 2005 der Wochenzeitschrift »Die ZEIT«.

Im Interview führt er aus: »Irgendwann habe ich damit angefangen, mir die Verwendung des Wortes Gott zu gönnen. Wenn man sich dieses Wort verbietet, hat man extreme Schwierigkeiten, bestimmte Dinge zu sagen.« Gegen alle falschen Vereinnahmungen betont er: »Es darf nicht sein, dass wir das Wort Gott nur verwenden, um uns gegenseitig zu versichern, dass wir alle schon irgendwie gut und richtig seien. (...) Wenn ich von Gott spreche, weiß jeder, dass etwas gemeint ist, das außerhalb von uns liegt.«⁵

Entscheidend: Mit dieser Wiederentdeckung von Religion und der literarischen Annäherung an Gott steht Maier nicht allein da: Unbefangen, ohne Scheu integrieren zahlreiche AutorInnen Religion und Gottesfrage

1 So schon *Hans Jürgen Baden*, *Der verschwiegene Gott. Literatur und Glaube*, München 1963.

2 So *Josef Imbach*, *Sehnsucht nach dem verlorenen Gott*, Graz/Wien/Köln 1992; oder *Magda Motté*, *Auf der Suche nach dem verlorenen Gott. Religion in der Literatur der Gegenwart*, Mainz 1996.

3 So noch *Karl-Josef Kuschel*, *Gott liebt es, sich zu verstecken. Literarische Skizzen von Lesung bis Muschg*, Ostfildern 2007.

4 Vgl. ausführlich: *Georg Langenhorst*, »Ich gönne mir das Wort Gott«. Annäherungen an Gott in der Gegenwartsliteratur, Freiburg/Basel/Wien 2009.

5 *Andreas Maier*, Ich gönne mir das Wort Gott. Gespräch, in: *Die ZEITLITERATUR*, März 2005.

in ihr Schreiben. Nach Jahrzehnten der vorherrschenden Distanz zu Kirche, Glaube und Gottesfrage trauen sich SchriftstellerInnen zu öffentlichen Bekenntnissen in Sachen Religion. »wir sind christen, ein wort, das man heute wieder aussprechen darf«⁶, betont der österreichische Lyriker Ernst Jandl 1995 in seiner »rede an friederike mayröcker«. »Ich glaube ja schließlich, ja doch, minutiös habe ich mir in den vergangenen Stunden vorgeführt, dass und wie ich glaube und ab jetzt werde ich es auch laut tun und dazu stehen«⁷, schreibt Hanns-Josef Ortheil in seinem 2001 vorgelegten Roman »Lo und Lu«. Ganz offensichtlich spüren viele SchriftstellerInnen jene Veränderung, die der Münchner Erzähler und Lyriker Michael Krüger in seinem Gedicht »Hotel Wandl, Wien« aus dem 1998 erschienenen Band »Wettervorhersage« wie folgt benannt hat: »Wir müssen uns nicht mehr der Religion / erwehren, sie greift uns nicht an«⁸. Im kulturellen Klima der Gegenwart ist es offensichtlich »nicht mehr« nötig, auf Distanz zu Religion zu gehen. Im Gegenteil: Es ist möglich, Religion positiv aufzugreifen, künstlerisch fruchtbar zu machen und zu gestalten.

In der literarischen Umsetzung sind dabei ganz unterschiedliche Zugänge in Stil, Gattung und Aussageabsicht erkennbar: Über Gottesfrage und Religion kann man schreiben in der Sprache des Alltags (wie etwa Hanns-Josef Ortheil oder Ralf Rothmann); Religion lässt sich thematisieren in der Erinnerung an die Faszination von Liturgie (wie etwa bei Arnold Stadler oder Ulla Hahn); Religion wird geschildert als Teil repressiver Lebenszwänge (wie etwa bei Christian Friedrich Delius oder Josef Winkler); Religion wird literarisch gestaltet in der Sprache des selbstverfassten Mythos (wie etwa von Patrick Roth); Religion kann als Teil von Wahrnehmung und Ausdruck erlebter oder erdachter Wirklichkeit und Möglichkeit gestaltet werden (wie etwa bei Michael Krüger oder Hans Magnus Enzensberger); Religion wird zur faszinierten entdeckten Dimension von Fremdheit und Fernsucht (wie etwa bei Adolf Muschg oder Barbara Frischmuth); über Religion lässt sich schreiben im Modus des Grotesk-Surrealen, des Absurd-Komischen (wie etwa bei Sibylle Lewitscharoff und Felicitas Hoppe). Nur wenige Beispiele aus dem Bereich von Lyrik und Prosa können hier skizziert werden.

Lyrische Gottesrede zwischen Einforderung und Rühmung

Die Gottesrede in der Gegenwartslyrik ist breit gestreut. Gerade in Gedichten lässt sich offensichtlich die religiöse Dimension besonders gut erfassen. »Moderne Lyrik« könne »ein Echolot für Religion« sein, »weil sie sich der Erfahrung eines Unbedingten, der Transzendenz, stellt und dabei die letzten Fragen und Widersprüche unseres Daseins erhellt«. Ly-

6 Ernst Jandl, lechts und rinks. gedichte statements peppermints ¹1995, München 1997, 51.

7 Hanns-Josef Ortheil, Lo und Lu. Roman eines Vaters, München 2001, 183.

8 Michael Krüger, Wettervorhersage. Gedichte, Salzburg/Wien 1998, 29.

rik könne so als ein »Ausdrucksmedium religiöser Erfahrung«⁹ dienen – so die überraschenden Ausführungen in dem im Jahr 2001 veröffentlichten Sonderband »Himmel und Hölle« der Lyrikzeitschrift »Das Gedicht«, in der eine breite Spanne religiös motivierter Lyrik quer durch die deutschsprachige Literaturszene hindurch präsentiert wird. Zwei im Jahr 2007 veröffentlichte Gedichtbände markieren in ihrer Gegensätzlichkeit die Spannweite dieser Möglichkeiten gegenwärtiger lyrischer Gottesrede.

Der erste stammt von dem seit langem in München lebenden, muslimisch aufgewachsenen Exiliraner SAID (*1947). »Psalmen« nennt er seine 99 Gedichte, im Titel ein bewusster Bezug zu den alttestamentlichen Gebeten, in der Zahl eine Anspielung auf die vor allem im Islam bezeugte Tradition der »99 schönen Namen Gottes«. Immer wieder haben Dichter der Moderne zeitgenössische Psalmen verfasst: von Paul Celan bis Thomas Bernhard, von Rainer Maria Rilke bis Ingeborg Bachmann, von Bertolt Brecht bis hin zu Ernesto Cardenal oder Ralf Rothmann. Ausgespannt zwischen Lob, Preis, Dank, Bitte und Klage haben alle PsalmendichterInnen ihren je eigenen Zugang gesucht. Doch nie so radikal wie hier. Für SAID – doppelt vertrieben vom Regime des Schahs wie von den Mullahs, gezeichnet vom Wissen um Folter und äußerste menschliche Grausamkeit, selbst religionsfern aufgewachsen im Hallraum des Islam – sind die Psalmen vor allem eines: Texte der Einforderung des Eingreifens Gottes.

In der christlichen Spiritualität hat sich erst in den letzten Jahren die vom Alten Testament angebotene Einsicht durchgesetzt, dass Klagen einer der sprachlichen Grundvollzüge einer lebendigen Gottesbeziehung sein kann. Aber »Forderung«? Tatsächlich leben die biblischen Psalmen auch von diesem Sprachduktus: Gottes ausbleibende Hilfe wird nicht nur beklagt; Gottes wirksames Handeln wird nicht nur erfleht, erbeten und erhofft, sondern konkret eingefordert. Diese spirituelle Haltung ist im Christentum, geschweige denn im Islam kaum entwickelt. Bei SAID steht sie im Vordergrund. Von Lob, Preis und Dank ist hingegen keine Rede.

Schon diese Differenzen weisen darauf hin, dass die Rezeption dieser Gedichte von – produktiven – Spannungen und Auseinandersetzungen bestimmt ist. Aber mehr noch: Alle 99 Psalmen richten sich – zumeist im ersten Wort – in direkter Anrede an den »Herrn«. SAID gibt aber offen zu, an den Gott der monotheistischen Religionen nicht glauben zu können, bestenfalls auf der Suche nach ihm zu sein – ohne die Erwartung zu haben, ihn wirklich finden zu können. Die direkte Anrede an den kaum für existent gehaltenen Gott dient ihm dazu, »Gefühle wie Wut und Zorn auszudrücken«. Er will diesen »Gott auf Augenhöhe (...) auf die Erde bringen«¹⁰, um von

9 Henning Ziebritzki: Experimente mit dem Echolot. Zum Verhältnis von moderner Lyrik und Religion, in: Anton G. Leitner (Hg.): »Himmel und Hölle«. Das Gedicht. Zeitschrift für Lyrik, Essay und Kritik 9 (2001), 89–100, hier: 89/93.

10 SAID, »Ich fordere mehr von Gott«, in: Publik Forum 11/2008, 70–72.

ihm Gerechtigkeit einzufordern – so SAID in einem Interview mit der Zeitschrift Publik-Forum.

Und genau das findet sich in diesem Gedichtband: der Versuch, ganz eigen-artige, heutiger Spiritualität verpflichtete Psalmen zu schreiben, die sich im Spannungsrahmen von Islam, Judentum, Christentum und Humanismus bewegen. Es handelt sich – so Hans Maier im Nachwort des Bandes – um einen »beherzten, fast verwegenen Versuch, Psalmen aus islamischem Geist in heutiger Sprache zu ersinnen und sich mit ihnen an ein heutiges Publikum zu wenden«¹¹. Wer nach Bestätigung von bereits nur zu gut Bekanntem und Gewusstem sucht, wird hier nicht fündig. Ein Beispiel¹² muss hier genügen:

herr
gib dass ich unbelehrbar bleibe
mich vor der kompatiblen vernunft schütze
und deren postmodernen furien
so dass ich meine erregbarkeit nicht verliere
denn dann verlöre ich auch dich
höre auf mich
oh herr
nicht auf diejenigen
die auf dich hören
denn sie sprechen
von einer mischung aus gott und vernunft
nützlich und konvertierbar

Immer wieder greift SAID diejenigen an, die sich im Besitz Gottes glauben, die vorgeben, Gottes Willen zu kennen und auszuführen. Dem stellt er eine rebellische eigene Spiritualität der erregbaren Suche entgegen, eine Spiritualität des Nichtwissens, des sich einer theologisch ausgefeilten vernünftigen Gotteslehre Verweigerns. »Kompatible Vernunft« als Zugang zu Religion – darin scheint ihm das Grundübel von Missbrauch und letztlich Desavouierung der Gottesidee zu liegen.

SAIDs Texte sind auf mehreren Ebenen deutbar: Im Wissen um den Hintergrund des Verfassers kann man sie als kontrafaktische Gegenrede zu den biblischen Psalmen lesen, die im Spiegel der fiktiven Anrede des »Herrn« eigene Gefühle, Gedanken, Überlegungen in Sprache bringen. Die biblische Sprachfolie wäre so vor allem eine Quelle ästhetischer Anregung. »das gedicht entsteht aus der schwäche des gebets – diese chronische krankheit unserer Zeit«¹³, so SAID. Weil das klassische Gebet in unserer Zeit »schwach« ist, »chronisch krank«, braucht es Gedichte als Ersatz ... Soweit die eine Lesart. Genau so gut lassen sich die Texte aber auch als Zeugnisse in-

11 In: *SAID: Psalmen* (München 2007), 109.

12 Ebd., 60.

13 *SAID*, Nachwort, in: *Georg Maria Roers: Bildrauschen. Gedichte*, München 2008, 100–106, hier: 100.

nerhalb einer Gottesbeziehung lesen und deuten, in der Klage und Einforderung eben jener Platz zukommt, der ihnen in der Bibel selbst auch gewährt wird. Folgt man dieser Lesart, so liegen hier Zeugnisse des Ringens um eine neue Gottesrede aus tiefster Befangenheit und Verstricktheit heraus vor. Dann geht es um eine Gottesbeziehung, die von Auseinandersetzung und Konflikt bestimmt ist, von Unsicherheit und Zweifel, von Trotz und Erwartung gegen alle Erfahrung. Die Texte selbst lassen beide Lesarten zu, auch wenn der Autor selbst nur die erste bestätigt.

Die zweite Deutungsline führt zu einem ganz anderem Schriftsteller: zu dem Schweizer Dichterpfarrer Kurt Marti. Er gehörte in den Jahrzehnten der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu den ganz wenigen Ausnahmen von Christen, die als Christen Literatur verfassten und dabei auch weit über den binnenkirchlichen Rahmen hinaus wahrgenommen wurde. Die Sprachkrise der Moderne quer durch all ihre Katastrophen hindurch hinterließ in seinem Werk deutliche Spuren: Immer gebrochener wurden auch seine Texte, immer grotesk verspielter, immer verknappter. Im Frühjahr 2007 erschien als schmales Bändchen »Du«, dessen Untertitel auch hier die Provokation andeutet: »Eine Rühmung«, 2008 um einige weitere ältere Texte ähnlichen Charakters erweitert.

Der 85-Jährige resümiert hier noch einmal seine poetische Gottesbeziehung. Doch der Ton schlägt um: Nicht mehr verspielte Leichtigkeit, nicht mehr sozialkritische oder tagespolitische Schärfe, nicht mehr absurd-ironische Sprachsetzungen gegen all das Chaos. All diese Tonarten bleiben bestehen, werden nicht zurückgenommen. Aber eingerahmt in eine Tonlage, die von einer unzerstörbaren Letztbindung spricht und zeugt. Auch hier steht in Anlehnung an die Sprache und Spiritualität der Psalmen eine einzige Sprachgeste im Zentrum. Doch wo SAID die Einforderung betont, da konzentriert sich Marti auf den rühmenden Lobpreis. Wenige Passagen aus den eindrücklichen Texten müssen zur Verdeutlichung erneut ausreichen¹⁴:

DU
weltweit
in vieler leute mund
so dass alle glauben
dich duzen
zu dürfen
ich auch
DU
von dem wir
nur wenig wissen
und doch ist
dies wenigwissen
geheiligt
da es

¹⁴ Kurt Marti, *Du. Eine Rühmung*, Stuttgart 2007, 7–12 (Auszug).

wenigwissen
von dir
und deshalb
weitaus mehr ist
als wir
mit unserem glauben
und denken
zu fassen vermögen
DU
dessen rätsel trotz allem
zukunftsträchtig bleiben
als alle lösungen der menschen

Breit ausgespannt wie in der Lyrik zeigt sich auch die Gottesrede in der erzählenden deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. Das herausforderndste und spannendste Erzählprojekt stammt dabei wohl von Sibylle Lewitscharoff.

Neues von der Gottsucherbande

Die 1954 in Stuttgart geborene und dort auch aufgewachsene Sibylle Lewitscharoff – Tochter eines bulgarischen, orthodoxen Vaters und einer deutschen, pietistisch-evangelischen Mutter, selbst evangelisch getauft und erzogen – hat den Literaturbetrieb von Anfang an verblüfft.

Dass man heute so schreiben kann, war lange Zeit kaum denkbar: äußerst klug, humorvoll, reich belesen, anspielungsreich, kreativ in der Erfindung neuer Worte und Wortfügungen, und all das in einer Mischung aus Skurrilität und Surrealismus. Das mit dem Magister abgeschlossene Studium der Religionswissenschaft in Berlin hat tiefe Spuren hinterlassen, genauso wie längere Aufenthalte in Buenos Aires, Rom und Paris oder die Broterwerbsarbeit als Buchhalterin in einer Berliner Werbeagentur. Während das Erstlingswerk »36 Gerechte« weitgehend unbeachtet geblieben war, gelang ihr mit »Pong« 1998 der literarische Durchbruch, markiert durch die Auszeichnung mit dem renommierten Ingeborg-Bachmann-Preis.

»Pong«¹⁵ – ungewöhnlich wie der Titel ist auch das ganze Buch. Pong ist der Name des Protagonisten, eines lebenswürdigen Eigenbrötlers, vorgestellt als Verrückter. »Einem Verrückten gefällt die Welt, wie sie ist, weil er in ihrer Mitte wohnt« (7). Fern von jeder normalen Handlung wird geschildert, was Pong in seiner überbordenden Phantasie denkt, wie er fern jeder Normalität das Weltgeschehen wahrnimmt, als drehe und beziehe sich alles auf ihn. In den Kosmos dieser verrückten Gedanken werden wie selbstverständlich religiöse Versatzstücke integriert. Dazu

15 Sibylle Lewitscharoff, *Pong* ¹1998, Berlin 2000. Zitate fortan im Text.

einige Beispiele: Wie folgt wird ein Morgen geschildert, an dem Pong sich vornimmt, sein Leben zu ändern:

»Er wird jetzt eine Brücke zu Gott schlagen, was sich im Sturzgold früher Sonnenstrahlen jauchzend bestätigt. Wolken mit schräggekämmtem Haarflor, hinter denen ER sich verbirgt und auf seinen Scheitel schaut, sind in den Himmel gehängt. Schnüre langen von ihm bis dahin. Seine Trostbündel! Aus himmelseingeborenem Stoff, helle flüssige schlenkerige Fragen hinauf-, klare kurze wohlgelehrte Response hinabschreibend. Eine Schule des Glücks und kein Gesudel« (14f.).

Angesichts eines sinnlos gewordenen Lebens wähnt sich Pong durch einen apokalyptischen Traumbefehl dazu berufen, »das Land zu entvölkern« (28). Die Ausführung und erfolgreiche Durchführung könne niemand verhindern, »auch Gott kaum und Gottes Helfer schon gar nicht, es sei denn, ER rührte ihnen persönlich die Flügel« (29). Doch bevor er sich an sein – wie immer geartetes – Werk macht, spricht er »ohne zu wissen, wozu es gut sein könnte, ein kleines Gebet« (ebd.), einen skurrilen Text:

»HERR, wohin sollen wir gehen.
Lös auf den Hargestank des wüsten Einerlei.
Was Metzger ausarbeiten, arbeit ein.
Die kalten Panzerbauer zerleg,
mach ungeschehen, was geschehen, und fall
der toll gewordenen Luft in die Zügel« (29).

Ein verrückter apokalyptischer Bitt-Psalm, der Pong von seinem Vorhaben ablenkt. Stattdessen wendet er sich einer geplanten Leichenrede für die künftig Verstorbenen zu, die »von der Gottesfreundschaft« (32) handeln soll. Als Pong sich in ein Mädchen verliebt, Evmarie, versucht er sich durch biblische Lektüre Vergewisserung zu verschaffen. Eva und Maria – zwei Namen, zwei Programme, zwei Testamente –, wie ist das zusammenzubringen? »Die Zweideutigkeit der Testamente ärgerte diesen Jüngling. Hochfahrend und reich an Menetekeln, betrübt ihn das Alte, ohne dass die zittrige Selbstgewissheit des Neuen ihn freuen könnte.« Denn »Gott liegt im Streit mit sich selbst. Ob er überhaupt weiß, was er will?« (89)

Wie also Eva und Maria, wie die beiden Testamente zusammenbringen?

Pong hat eine bastlerische Idee: »Was keiner so leicht wagt, hat er gewagt, nämlich den schwarzen Stoff von der Schmalseite der Bundeslade gelöst, aus dem Bauch Drähte herausgewickelt und damit zwei Bücher verdrahtet, durch die der Strom nun gegen vielfache Blockadekraft anschwimmen muss. Welche Bücher? Natürlich ein Neues und ein Altes Testament.« (94) Stromschlag über Stromschlag jagt er durch diese Konstruktion, wieder und wieder werden biblische Geschichten in neue Kraftfelder gestellt: »Judas Ischariot wird im Bollerwagen hereingezogen und von allen bestaunt.« ... »Um den Garten Gethsemane legt er so eine Schlinge und jagt den Strom durch« (95).

All die absurden Ideen führen jedoch zu keinem Erfolg. So wie die Liebesmühen um Evmarie, so auch all die Phantasievisionen. Übersättigt von Wahnvorstellungen breitet Pong auf der Schlussseite der Erzählung die Arme aus, kreist durch sein Zimmer, bis er »zum Rand des Daches lief und über das niedere Gitter sprang, mit schallendem Juchhe dem Mond entgegen« (144). Der verrückte Apokalyptiker Pong setzt seinem Leben selbst ein Ende.

Eine »Pong« vergleichbare Phantasmagorie jenseits von einliniger Deutbarkeit legte Sibylle Lewitscharoff 2006 mit dem Roman »Consummatus«¹⁶ vor. Der Titel spielt an auf die biblisch vermittelten Schlussworte Jesu am Kreuz – auf Latein »consummatus est«, »es ist vollbracht« – die mehrfach in den Roman eingebaut werden. Samstag, der 3. April 2004.

Der 55-jährige Stuttgarter Gymnasiallehrer (Deutsch und Geschichte) Ralph Zimmermann (wohl eine Anspielung auf den Geburtsnamen des mehrfach eingespielten Bob Dylan, Robert Zimmermann) kehrt – wie so oft samstags – in das dortige Café Rösler ein und nimmt ein alkoholreiches, vierstündiges Frühstück zu sich. Um ihn her, bei ihm: die Schatten seiner Toten, die fortwährend wispern, ihn umschweben, Erinnerungen und Einflüsterungen vornehmen.

Lewitscharoff wagt in diesem Roman in spielerischer Fortschreibung der Orpheus-Sage die Einkehr in das Reich der Seelen der Verstorbenen, die mitten unter uns existieren. Eine bizarr gemischte Gesellschaft tritt auf: Dichterstimmen ertönen (etwa die von Benn, Rilke, Strindberg), Jesus erscheint, Größen der Popszene des 20. Jahrhunderts tauchen auf (wie Andy Warhol, Jim Morrison, Jimi Hendrix), aber auch die Seelen von Personen aus Zimmermanns persönlichem Umfeld: Freunde, die Mutter, vor allem aber seine Geliebte, Johanna, genannt Joey oder Jojo. Frech, raffiniert, witzig mischt die Autorin einen Erinnerungsstrom zusammen, in dem Gedanke und Phantasie, Empirie und Transzendenz in einen gewaltigen Narrentanz eintauchen.

Vor vier Jahren, so berichtet der Ich-Erzähler, habe er eine Nahtoderfahrung durchlitten, die ihn nun befähigt, anders als andere die Seelen der Toten mitten unter uns zu erkennen. Und mehr: Ihm, dem »großen Totenohr«, wurde die Rolle auferlegt, als »Berichterstatter« vom Jenseits zu fungieren. Der Auftrag ist eindeutig: »Kehr um und sag, wie's dort zugeht. In klaren, einfachen Worten« (70). Was aber tun, wenn man die Worte nicht findet oder niemand sie hören will? Wenn man spürt: »Umso öfter ich ihn benutze, desto mehr missfällt mir der Begriff Jenseits« (37)?

Jedes Kapitel dieser gewagten literarischen Jenseitsphantasie wird eingeleitet durch ein so genanntes »Jupiterquadrat«, gebildet aus vier übereinander angeordneten Reihen zu je vier nur einmal vorkommenden Zahlen von 1 bis 16, deren Quersummen in allen Kombinationen jeweils 34 ergeben. Die jeweilige Kapitelnummer wird optisch hervorgehoben.

16 Sibylle Lewitscharoff, *Consummatus*. Roman, München 2006, Zitate fortan im Text.

Mehr als Spielerei: ein Verweis auf eine kabbalistische Tradition, der die mystische Nichtfassbarkeit des Erzählten noch steigert. Kaum verwunderlich, dass ein Roman, der die Grenze von Leben und Tod überwindet, voll ist von religiösen Anspielungen: Da finden sich Verweise auf biblische Gestalten wie Adam, Hiob, Jakob, Josef oder Kain; immer wieder taucht Jesus auf; zahlreiche Bezüge bringen ›Gott‹ ins Spiel. In aller spielerischen Verrücktheit liegt mit »Consummatus« ein zugleich äußerst sprachmächtiger wie tief theologischer Roman vor. Wie folgt charakterisiert der Erzähler sich selbst: »Das Leiden unseres Herrn Jesus Christus nahm ich ernst, ernster als meine Eltern, die an der Oberfläche Christen waren und nur an wichtigen Feiertagen in die Kirche gingen. Jesus blickte nachts durchs Fenster in mein Zimmer, um zu prüfen, ob alles aufgeräumt war und die Schuhe nebeneinander standen, auf den Millimeter genau« (59).

Doch anders als in zahlreich vorliegenden autobiographisch motivierten Romanen, die als therapeutische Abrechnung mit den Zwängen der religiösen Erziehung konzipiert sind, wird hier die bleibende Bedeutung von Religion betont: »An jedes einzelne Wunder habe ich in Kindertagen geglaubt, und es fällt mir kein Grund ein, weshalb ich sie im Erwachsenenalter bespötteln sollte« (155). Im Gegenteil: »Seit meinen Pubertätsjahren gehörte ich zur sogenannten Gottsucherbande, grübelte mir über Gotteserweisen und Gottesproblemen die Stirnhöhle eitrig« (84). Und das nicht positionslos: »Zu den Pantheisten, den eifrigen Verfechtern der Ökumene, die jeden toleriert, der irgendwann irgendwas für Gott nimmt (...) zählte ich mich nie« (85). Ein Gottsucher, der aus dem Jenseits zurückgekehrt ist, um davon zu erzählen, ohne es doch angemessen zu können – das ist er, dieser Ralph Zimmermann, »Gottes kreuz und quer rennendes Schlussgeschöpf« (49), voll von der Erfahrung des »Zermahlenwerdens zwischen dem Mühlstein Gott und dem Mühlstein Teufel« (64).

Als Mensch voller »Gottesbedürftigkeit«, der »IHN« häufig »im Munde« führt (87), wird er aber nicht nur zum Boten des Jenseits, sondern zum Gotteskündler: »Die frohe Botschaft lautet: Es gibt Ihn« (95). Und wie könne man sich Gott vorstellen?

»Geahnt, gewünscht hatte ich es immer, daran gezweifelt auch immer. Er ist die große schwarze Null. Seine Majestät sind enthalten in jeder wohlgefassten Rechnung. Er wird spürbar in der Stille einer großen Bibliothek. Zusammenfall Seines Reiches mit dem Universum und einer Winzigkeit darüber hinaus. Durchs Leben streicht Er als Hinwelle, das Totenreich durchheilt Er als Rückwelle. Er ist nicht der klassische Repräsentant eines vollkommenen Menschen. Er ist der Verweigerer, der uns Seine Nähe vorenthält. Er ist diskret. Zwischen An- und Abwesenheit schaltet Er schneller hin und her, als wir es in Lichtgeschwindigkeit messen könnten. Er ist die maximale Eleganz. Wenn Er blinzelt, hagelt es einen Scherz, der von uns Menschen schlecht verkraftet wird« (95).

Tatsächlich entwickelt der Erzähler so eine ganz eigene, teilweise von kabbalistischen Lehren inspirierte Gotteslehre und heilsgeschichtliche

Schau, von denen er durchaus weiß, dass sie »theologisch nicht korrekt« (204) sind, aber das schert ihn wenig: »Alle werden Gott, genauer gesagt alles, was tot ist«. Konsequenz:

»Gott wächst sekundlich. Einzigartiges Wesen, das sich während der Schöpfung zurückzog, in die Anonymität sank und damit allem, was lebte und starb, erlaubte, allmählich zu Ihm zu werden und an einem erneuten Gotteswachstum teilzuhaben. Dazwischen machte er sich noch bemerkbar und schickte Seinen Sohn – zu Konkurrenzwecken, als Mittler und Mahner auf der Schädelstätte, als Richter und Erlöser im Himmel« (204).

Und was genau bringen die Toten ein, um zu Gottes Wachsen beitragen zu können? »Drei Eigenschaften bestimmt: Einsamkeit, umfassende Wirksamkeit, verstörende Unwirksamkeit« (205). Und er selbst, der langsam mehr und mehr betrunkene Erzähler, umgeben von seinen Seelenschatten? »Ich bin kein Zaddik, kein heiliger Narr, der Gott herausfordert, Ihm etwas abhandelt oder wenigstens eine Antwort von Ihm erzwingt«, sondern »nur eine flaue Christenseele, die alles schluckt und gegen alle Erfahrung hofft und hofft und hofft« (96).

Gegen Ende des Romans verlässt Ralph Zimmermann das Café und schlendert durch die schneeflockenumspielte Stuttgarter Altstadt. Im Blick auf das kommende Osterfest kreisen seine Gedanken um den Gott, der die Auferstehung der Toten ermöglichen soll. »Die Selbsterschließung Gottes in Ich bin der ich bin ist der schönste aller Kurzmonologe, in endloser Wortfolge zieht er sich durchs Universum«, selbst wenn zuzugeben sei, dass »auch die Triangel aus Vater, Sohn und Geist« (220) ihre Reize habe. Er selbst jedoch werde durch »das Michsehrwundern definiert« (221). Die Schlussworte bleiben den Stimmen der Seelen überlassen, die – gedruckt zwischen Symbole fallender Flocken – den Lutherspruch setzen: »Glaube ist eine verwegene Zuversicht auf Gottes Gnade. Solche Zuversicht macht fröhlich, trotzig und lüstig gegen Gott und alle Creaturn« (232). Den letzten Punkt setzt jedoch eine zuvor nur in den zwei Anfangsseiten gehörte Erzählerstimme, die berichtet, wie Ralph Zimmermann sich in einem Weinhaus mit einem Freund trifft. »Die Geschichte vom Mann, der seine Toten immer um sich hat, endet fröhlich« (236). Wo »Pong« bei vielen Lesenden einen bitteren Nachgeschmack hinterlässt, endet »Consummatus« in verwundert-verwirrtem Optimismus.

Die Literaturkritik reagiert auf diesen kühnen und mehrfach preisgekrönten Entwurf mit ungewöhnlicher Begeisterung. Lewitscharoff lege hier so etwas vor wie eine »Wiedereinführung christlichen Gedankenguts in die Pop-Mythen des 20. Jahrhunderts«¹⁷. Mit Leichtigkeit, Sprachwitz und surrealistischem Ernst pendelt sie zwischen Diesseits und Jenseits in eine eigene Wirklichkeitsebene, die sich aller Festlegung entzieht. Eines ist gewiss: Einen derart gottgetränkten, jenseitssehnsüchtigen Roman hat die deutschsprachige Literatur lange nicht gesehen.

17 Beatrix Langner, Komm, stirb mit mir, in: Literaturen 04/2006, 65f.

Konsequenzen für die Religionspädagogik

Aus dem nur an wenigen Beispielen verdeutlichenden Befund einer neuen, breit gestreuten, formal wie inhaltlich vielfältigen Gottesrede in der gegenwärtigen deutschsprachigen Literatur ergeben sich mehrere mögliche Konsequenzen für die Religionspädagogik. Zunächst bestätigen sie die Rede von einer Renaissance des Religiösen in unserer Gesellschaft auf einer nur selten beachteten Ebene. Die literarischen Texte spiegeln individualisierte Formen des Religiösen, die frei von jedem institutionellen Zwang subjektive Zugänge zur Gottesfrage erschließen. Indirekt zeugen sie so noch einmal für den Bedeutungsverlust der institutionalisierten Träger von Religion: Erst nach dem kirchlichen Verlust des Deutungsmonopols in Sachen Religion und Gott öffnen sich die nun genutzten künstlerischen Freiräume.

Für religiöse Bildungsprozesse stecken diese Entwicklungen Grenzpfosten ab: Gegen alle schwerblütigen Parolen der Moderne von Gottesverdunstung, Gottesvergiftung oder Gottesüberwindung werden hier neue Möglichkeiten der Gottespräsenz aufgezeigt. Der Gottesgedanke verschwindet nicht so einfach aus unserer Gesellschaft, verändert vielmehr Form und Reichweite seiner Anwendung. Im Kontext der Postmoderne darf oder muss man sich Gott »gönnen«, bleiben Gottesrede und religiöse Besinnung literarisch produktiv. Religiösem Lernen stellt sich im Kontext dieser neuen Entwicklungen eine neue Aufgabe: Lernwege zu entwerfen hin zu einer nachkritischen, nicht naiv-unhistorischen, aber auch nicht in den Sackgassen der modernen Verstummensprozesse gefangenen Annäherungen an Gott. Diese Wege sind religionspädagogisch nur anfänglich gespurt.

Im Blick auf die Konzeption von Lehr- und Lernprozessen in die aufgezeigte Richtung kann es Lernenden helfen, sich direkt mit den neuen literarischen Entwürfen der Gottesrede auseinanderzusetzen. Sie können entdecken, dass es jenseits der Gotteskritik und durch sie hindurch, jenseits der Theodizee und durch sie hindurch, jenseits der Erfahrungen von Gottesverflüchtigung im Alltag prägende Denkerinnen und Denker unserer Zeit gibt, die sich neu daran machen, über Gott nachzudenken und diesem Prozess Raum und Sprache zu geben. Am Prüfstein literarischer Gottesrede kann und muss sich auch kirchliche, theologische und religionspädagogische Gottesrede neu bewähren und schärfen.

In ganz konkret entwickelten didaktischen und methodischen Modellen lässt sich exemplarisch veranschaulichen, wie solche literarischen Texte im Religionsunterricht oder in der Gemeindearbeit erkenntnisfördernd eingesetzt werden können¹⁸. Bei all diesen strukturierten Annäherungsmöglichkeiten an Gott darf aber nie vergessen werden, dass es sich dabei

18 Theorie und Praxis dazu vgl.: *Georg Langenhorst: Gedichte zur Gottesfrage. Texte – Interpretationen – Methoden. Ein Werkbuch für Schule und Gemeinde*, München 2004.

um eine Dimension handelt, die sich letztlich Verfügbarkeit und Planbarkeit entzieht. Darauf macht die Schriftstellerin Felicitas Hoppe aufmerksam, indem sie abschließend die Prioritäten zurechtrückt: Letztlich komme »es nicht darauf an, dass wir Gott nicht aus den Augen verlieren, sondern darauf, dass ER UNS nicht aus den Augen verliert.«¹⁹

Prof. Dr. *Georg Langenhorst*, Lehrstuhl für Didaktik des katholischen Religionsunterrichts und Religionspädagogik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg.

19 Felicitas Hoppe, Man muss eben ein Sohn Gottes sein – Erinnerungen an J. D. Salinger, in: *Joachim Kalka* (Hg.), *Schreiben/Glauben. Miszellen zu Literatur und Religion*, Göttingen 2008, 19–23, hier: 22.

Gott in der populären Musik

Ein persönlicher Guide zu unterrichtstauglichen Songs

Jugendliche suchen nach Sinn und Halt in ihrem Leben. Sie haben Fragen und wollen keine fertigen Antworten. Sie wollen Lebensbegleitung, die die Kirche mit ihrem Vokabular und ihren oft unverständlichen Riten ihnen häufig nicht mehr geben kann. Spezifisch religiöse Themen wie Kirche, Gott, Glaube oder Bibel sind nicht unbedingt hoch im Kurs unter Jugendlichen. Oder etwa doch? Vielleicht benutzen wir nur die falsche Sprache oder die unpassenden Methoden, um unsere Botschaft zu verkünden? Andere verstehen es scheinbar besser.

Als ich Anfang der 1980er Jahre die ersten Gehversuche im Religionsunterricht machen durfte, war für mich klar, dass ich die Botschaft des Christentums jugendgemäß, kritisch und authentisch an meine Schülerinnen und Schüler weitergeben wollte. Mein Methodenrepertoire war sehr eingeschränkt. Es bestand neben dem Einsatz von Filmen, Dias, Rollenspielen, Informationsblättern und Tafelbildern vor allem im Unterrichtsgespräch. Dabei erinnere ich mich an viele äußerst kontroverse Diskussionsrunden, wenn Religion, Kirche oder Gott thematisiert wurden. Das bereitete mir keine Probleme, da ich neben meiner theologischen Ausbildung vor allem auf meine Erfahrungen aus der Jugendarbeit zurückgreifen konnte.

Einige Jahre später, als ich hauptberuflich mit einem vollen Stundendeputat im Fach Religion an eine Berufsbildende Schule versetzt wurde, setzte ich mir das Ziel, den Unterricht noch abwechslungsreicher und spannender für die jungen Menschen zu gestalten. Dabei standen vor allem deren persönliche Lebenserfahrungen mit den vielen unbeantworteten Fragen als grundlegender Ansatz im Vordergrund. Das hieß aber auch in letzter Konsequenz, dass die Schülerinnen und Schüler selbst zu meinem »geheimen Lehrplan« wurden. Dass sie die in den Lehrplänen vorgegebenen Themen mit den wirklich existenziellen Inhalten füllen.

Doch welches Medium sollte ich nutzen, damit die jungen Menschen bereit sind, sich zu öffnen? Das Wort allein war mir zu wenig. Und zum Bild hatten nicht alle einen offenen Zugang. Mir wurde klar, dass Musik das Medium ist, das das Lebensgefühl und die Themen der Jugend in Worten, Melodien und Rhythmen ausdrückt.

Wer sich mit Jugendlichen und deren Lebensgefühl beschäftigt, muss sich notwendigerweise auch mit deren Musik auseinandersetzen. Dabei wird die Musik vor allem im Freizeitbereich konsumiert und weniger reflektiert. Viele Texte sind nichts sagend und eher banal. Doch bei genauerem Suchen und Hinhören finden sich Titel, die eine Botschaft vermitteln wollen, die Themen problematisieren und Lösungen bieten. Selten sind diese Songs in den Chart-Rängen zu finden oder werden zu Verkaufsschlagnern.

Da es Anfang der 1990er Jahre noch nicht die Möglichkeiten der Online-Recherche gab, musste ich andere Suchmethoden einsetzen. Ich durchstöberte meine eigene Musiksammlung, hielt mich häufig stundenlang in Plattenläden auf und befragte meine Schülerinnen und Schüler nach Songs zu bestimmten Themen. Sie wurden im Laufe der Jahre meine besten Lieferanten.

Ich stieß auf Musiktitel, die sich besonders mit Lebensthemen wie Glück, Angst, Sehnsucht, Liebe oder Sinn auseinandersetzten. Bei der Arbeit mit der populären Musik im Religionsunterricht wurde mir deutlich, dass ich vorsichtig und behutsam damit umgehen musste. Die Jugendlichen identifizieren sich mit ihrer Musik und grenzen sich dadurch auch von den Erwachsenen ab. Ich darf das, was den jungen Menschen wichtig ist, nicht funktionalisieren. Sie müssen spüren, dass ich sie und ihre Musik ernst nehme und dass ich mich dafür interessiere. So haben die Songtitel eine Art Brückenfunktion. Die Musik bietet den Jugendlichen die Chance, die Sprachlosigkeit zu überwinden und sich mit Hilfe ihres Mediums auszudrücken.

Auf der Suche nach Titeln werde ich immer wieder fündig: kritische, pessimistische, verzweifelte Gedanken sind genauso zu finden wie optimistische und hoffnungsvolle Botschaften. Doch alle haben sie gemeinsam, dass sie direkt aus dem Leben gegriffen sind und so die Vielfalt der unterschiedlichen Erfahrungen spiegeln.

Gott in der Hitparade

Viel spannender aber war die Frage, welche Rolle Religion und besonders Gott in der populären Musik spielt. Die Recherche führt immer wieder zu erstaunlichen Ergebnissen. Einer der ersten Songs mit religiösem Gehalt, den ich im Unterricht verwendete, stammt von der Kölner Rockband BAP und lautet »Wenn et Bedde sich lohne däät« (1982). Im Mittelpunkt steht die Frage nach dem Sinn des Betens.

»Wenn das Beten sich lohnen täte, was meinst du wohl, was ich dann beten täte. Ohne Prioritäten, einfach so wie es käme finge ich an. ... Ich täte beten, was das Zeug hält, ich täte beten auf Teufel komm raus, ich täte beten für was ich gerade Lust hätte, doch für nichts, wo mir wer sagt: »Du musst!««

Die rockige Musik kommt bei den Schülern an. Und plötzlich bin ich mittendrin im Thema Gebet. Die Schüler sind bereit, sich kritisch mit dem Text auseinanderzusetzen und bringen ihre eigenen Erfahrungen bereitwillig ein. Die Suche ging weiter, und ich entdeckte im Laufe der Jahre viele Lieder, die sich zum Teil kritisch oder aber auch bekennd mit Gott auseinandersetzen.

Einer der bekanntesten Musiker, der seinen Glauben in seinen Songs öffentlich präsentiert, ist Xavier Naidoo. Den Durchbruch als Solosänger schaffte er 1998 mit seinem Debütalbum »Nicht Von Dieser Welt«. Besonders durch seine ausdrucksstarke Stimme wurde er von den Medien als »Deutschlands erfolgreichster Soul-Star« betitelt. Trotz rasch wachsender Fangemeinde brachten ihm seine christlich religiösen Texte oftmals den Vorwurf des Fundamentalismus. Viele seiner Texte erzählen von seiner Bekehrung und seinem innigen Glauben an Gott:

»Sie ist nicht von dieser Welt ... die Liebe, die mich am Leben hält. Ohne dich wär's schlecht um mich bestellt. Es ist wahr, wenn ich dir sage, dass es mich quält, wenn ich mich frage: Kann ich noch leben ohne dich?« (Nicht von dieser Welt)
 »Vergib mir meine Schuld, dann wenn ich Dich seh. So lange trag ich meine Sünden, wenn ich schlaf und wenn ich geh. ... Alles was zählt, ist die Verbindung zu Dir und es wäre mein Ende, wenn ich diese Verbindung verlier'!« (Vielleicht – Die Söhne Mannheims)

Bei vielen Schülern kommt das gläubige Bekenntnis von Xavier Naidoo gut an. Sie bewundern es, dass sich ein Star öffentlich zu seinem Glauben bekennt. Andere hegen den Verdacht, dass diese zur Schau gestellte Religiosität doch nur ein Teil einer großen kommerziellen Show ist. Trotz allem schafft er es, Gott ins Gespräch zu bringen – und das auf eine sehr persönliche Art. Schaut man genauer auf das Vokabular, das er in seinen Liedern verwendet, ist häufig von Schuld und Versagen die Rede. Sein uneingeschränktes Bekenntnis zu Jesus scheint die einzige Möglichkeit zu sein, mit dem eigenen Versagen umzugehen.

Eine andere bekannte Band, die ihre Karriere als wilde und gesellschaftskritische Punks begann, bringen mit ihren religiösen Texten die Hörer immer wieder zum Nachdenken: Die Toten Hosen. So singen sie etwa vom »Paradies« und dem schwierigen Weg dorthin

»Nur wer sie mit Eins besteht, darf in den Himmel kommen. Für den ganzen dreckigen Rest bleibt die Hölle der Wiedergeburt ... Ich will nicht ins Paradies, wenn der Weg dorthin so schwierig ist, wenn ich nicht rein darf, wie ich bin, bleib ich draußen vor der Tür.«

Das Lied bietet einen guten Ansatzpunkt, um über die eigenen Vorstellungen vom Jenseits nachzudenken. Dabei sollte vor allem der innere Konflikt zwischen den eigenen Träumen und den Vorstellungen der Kirche angesprochen werden. Auch in den Titeln »Was zählt« und »Unsterblich« setzen sich Die Toten Hosen kritisch mit diesem Thema auseinander.

Ein besonders gelungener Song thematisiert »Die 10 Gebote«.

Schließlich setzt sich ein Lied mit dem »Beten« auseinander. Campino & Co drücken das aus, was viele Menschen immer wieder bewegt und zweifeln lässt, wenn sie nach dem Sinn des Betens fragen:

»Schon so oft bitter geweint auf diesen harten Bänken aus Holz. Bin wieder da, um dir nah zu sein, weiß nicht, wo ich dich sonst suchen soll. Ich bin hier, um mit dir zu reden, hörst du mir zu? Wer bestimmt die Zeit des Sterbens und wie viel Schuld trägst du? Du musst mir keine Gnade schenken, ich brauch auch keinen neuen Freund. Nur eine Frage brennt in mir: Was hast du mit Erlösung gemeint?«

Sie drücken eine Erfahrung aus, die auch junge Menschen kennen. Vor allem in den Situationen der Hoffnungslosigkeit und Not wird der Schrei nach Gott plötzlich laut. Im Gebet, das kaum eingeübt wurde, finden die vielen Fragen des Lebens plötzlich ihren Raum. Auch wenn man von dem Gott, den man anruft, sehr konfuse Vorstellungen hat.

Sowohl bei Xavier Naidoo als auch bei den Toten Hosen wird im Unterrichtsgespräch deutlich, dass die Schüler nur dann bereit sind, die Botschaft der Texte anzunehmen, wenn die Künstler als glaubwürdig empfunden werden. Das stellt häufig eine Hürde dar. Daher sollte der Einsatz populärer Musik auf die entsprechende Lerngruppe abgestimmt sein.

Sicherlich bieten die religiösen Lieder aus dem Bereich der populären Musik keine tiefgehenden theologischen Erkenntnisse. Diese sollten auch keinesfalls hineininterpretiert werden. Es besteht die Gefahr, dass das, was den Jugendlichen wichtig ist, bis zur Unkenntlichkeit auseinandergerissen und theologisch ausgeschlachtet wird. Die Texte drücken häufig ein Lebensgefühl der Interpreten aus, das dem der Jugendlichen sehr nahekommt. Wir sollten als Lehrende vielmehr die Songs und damit auch die jungen Menschen mit ihren Fragen ernst nehmen.

Gott tanzt

Und so wird Gott manchmal einfach nur hineingenommen in die Lebenswelt der Jugendlichen. Er ist etwa dabei, wenn sie tanzen und feiern. Mit dem Titel »God is a DJ« brachte die Gruppe »Faithless« die Technojünger mit heißen Rhythmen in Bewegung. Ein etwas ungewohntes Gottesbild in einer Sprache, die Jugendliche verstehen.

»Ein DJ – das ist heute nicht mehr der Plattenaufleger vergangener Tage. Mit dem Aufkommen von Techno rückt auch der DJ zunehmend in den Blickpunkt der Öffentlichkeit. Der DJ ist in unseren Tagen zum Handwerker, Künstler und Musiker aufgestiegen. Es ist eine Ehrenbezeichnung, diesen Namen tragen zu dürfen. »DJ Gott« also – der Schöpfer kreativer Klänge, der die Massen in Bewegung bringt.«

Der Song »Und Gott sprach: Ihr seid zu leise« des Musikprojekts »Aquagen« orientiert sich an der Schöpfungsgeschichte:

»Am vierten Tag schuf Gott den Club – und die Menschen tanzten. ... Doch er wollte hören, wie sie schreien und feiern. Und da sprach Gott zu der Menge: »Warum seid ihr so leise!«

Dieser Ruf hat Signalwirkung. Auf der Tanzfläche bricht eine Welle der Begeisterung los. Und Gott ist mittendrin.

Ähnliche Anregungen präsentieren »DJ Taylor & Flow« in dem Titel »Gott tanzte« »Hey, DJ, gib mir deinen Rhythmus. Gott betrachtete seine Schöpfung und sah, dass es gut war. Und er sprach: Es werde Licht! Und Gott tanzte.«

Gott tanzt mitten unter den feiernden und jubelnden Menschen. Er ist bei ihnen, nicht nur, wenn sie in Not sind, sondern auch, wenn sie beglückt den Alltag hinter sich lassen. Eine alte Botschaft verpackt in neue Erfahrungen- und Erlebniswelten. Hier bietet sich ein guter Ansatzpunkt, um mit jungen Menschen über traditionelle und aktuelle Gottesbilder ins Gespräch zu kommen.

Aber auch andere, eher düstere Gottesbilder, sind in der Musikszene zu finden. So entfaltet die aus der Gothic-Szene stammende Gruppe »Das Ich« eine alte religionskritische These mit düsteren Klängen und Gedanken.

»Gott ist tot. Schwarz verbreitet sich in meinem Kopf. Ganz aufgequollen mein Augenlicht zersetzt. Das Herz verbrennt im weißen Nichts. Und doch: es wird. Mein Körper ist in Stein gehauen im tiefen Sog der Ewigkeit. Dass Zeit vergeht ist mir entgangen. Und doch: es wird. Es wird schon wieder weitergehn. Gott ist tot.«
(Das Ich, Gott ist tot)

Kennzeichnend für die Szene ist die Atmosphäre des Düsternen und Melancholischen, die sie mit ihrer schleppenden Musik und den schwermütigen Texten ausdrücken wollen. Es geht den Musikern vor allem darum, eine düstere Stimmung mit musikalischen Mitteln aufzuarbeiten, wobei sie einen Kontrapunkt zum gesellschaftlichen Mainstream setzen wollen. Die Musik selbst hat dabei eine Ventilfunktion:

»Als Musiker ist ja der entscheidende Prozess jener, in dem Du Dich sehr viel mit negativen Dingen auseinandersetzt, um damit Deine depressiven Gedanken in der Musik kanalisieren zu können, wodurch Du persönlich ein sehr zufriedener und hoffnungsvoller Mensch wirst. Die Musik ist damit auch ein Stückchen weit ein Ventil.«¹

In einer provozierenden und poetisch angehauchten Sprache drücken Stefan Ackermann (Gesang, Texte) und Bruno Kramm (Instrumente, Musik, Produktion) ihre Verzweiflung aus, die in ihre atheistische Grundhaltung mündet. Aber letztlich bleibt eine Spur der Hoffnung. Und das ist mehr als Provokation!

Ähnliche Töne schlägt die Gruppe Oomph! an, wenn sie Gott für tot und sich selbst zum neuen Gott erklären:

»Gott ist tot! Gott ist tot! Er starb in mir heute Nacht!
Gott ist tot! Gott ist tot! Ich hab ihn umgebracht!
Er war hässlich, krank und schwach. Hässlich, krank und schwach.
Von nun an spreche ich für euch! Von nun an denke ich für euch!
Von nun an führe ich den Krieg! Von nun an feier ich den Sieg!
Hier kommt der neue Gott! Ich bin der neue Gott!«
(Oomph!, Der neue Gott)

Typisch für Oomph! sind die düstere Musik, die dominanten und metallastigen Gitarren, elektronische Sounds und die provokanten deutschen Texte. Harte Musik für dunkle Gemüter. Das Anliegen der Gruppe ist es vor allem, hierarchische kirchliche Strukturen zu hinterfragen.

Dabei ist der eher ironische Sprachgebrauch zu beachten. Der »neue Gott« ist »größer, schöner und stärker«, der »alte Gott« hat ausgedient, denn er passt nicht mehr in unsere Welt. Es geht den Interpreten nicht

1 <http://www.the-gothic-life.de/dasichint.html>.

darum, Gott totzureden, sondern den Gott, den die Kirchen predigen, in ein neues Licht zu rücken, ihm ein neues Bild zu geben.

Tiefgründiger und als nachdenklicher Gottessucher erweist sich Joachim Witt, wenn er die Frage nach dem Nichteingreifen Gottes stellt:

»Lies das Buch, in dem es steht. Was einer sagt, bevor es geht. Was einer sprach zu deinem Wohl. ... Gelebte Liebe, war sein Streben. Wo versteckt sich Gott? Warum duldet er den Komplott? Und die Macht der Gier. In seinem Namen gibt es kein Erbarmen!«

Witt ist ein bekannter Vertreter der sogenannten »Neuen Deutschen Härte«, einer Mischung zwischen Hard Rock und Heavy Metal. Er stellt in seinem Song »Wo versteckt sich Gott?« die alte Frage nach dem Nichteingreifen Gottes in die Geschehnisse dieser Welt. Er prangert Macht, Gier und Komplott im Namen Gottes an. Gott ist da. Er existiert. Doch warum bleibt er fern? Warum zeigt er sich nicht? Das sind Fragen, die Jugendliche immer wieder äußern. Der Song bietet viele Anhaltspunkte, um sich gemeinsam auf die Suche nach Gott zu machen.

Die Rockband Rammstein, ebenfalls Vertreter der »Neuen Deutschen Härte«, tritt vor allem in Erscheinung durch ihren harten und brachialen Musikstil und äußerst kontroverse und provokative Texte. In ihrem Titel »Es ist nicht leicht ein Gott zu sein« setzen sie sich in Gebetsform mit der aussichtslosen Situation Gottes auseinander. Zwischen den Zeilen ist Bedauern, sehnsüchtiges Bitten, aber auch Verzweiflung zu spüren.

»Gott, der du bist im Himmel. Ich weiß, es ist nicht leicht.
Gott, der du bist im Himmel. Ich weiß, dass es dir reicht.
Gott, der du bist im Himmel. Ich weiß, was dich bewegt.
Versuch uns zu vergeben oder ist es schon zu spät?
Dein Reich kommt nicht und dein Wille geschieht nicht.
Nicht im Himmel und auf Erden sowieso nicht. Nein!
Es ist nicht leicht ein Gott zu sein!«

Die Interpreten zeichnen das Bild eines hilflosen und verzweiferten Gottes, der an einen Punkt gerät, an dem es nicht mehr weiterzugehen scheint. Die Allmacht Gottes wird konkret hintergefragt. Bei genauerer Betrachtung sind es die Menschen, die ihre Not in Gott projizieren. Doch letztlich mündet diese Hilflosigkeit in den vertrauensvollen Ruf: »Gott, der du bist im Himmel. Lass uns nicht allein!« »Gott ist ein Popstar« lautet ein neuerer Titel Popgruppe Oomph!:

»GOTT IST EIN POPSTAR. Und die Show geht los!
GOTT IST EIN POPSTAR. Der Applaus ist groß.
GOTT IST EIN POPSTAR. Ihm gehört die Welt.
GOTT IST EIN POPSTAR. Bis der Vorhang fällt.«

Ist Religion und das ganze Drumherum mit Gott nur ein riesengroßes Theater, eine Illusion, ein Schein? Ist Gott nur ein Popstar, der auf der Bühne eine große Show abzieht, die die Menge begeistert, aber die Men-

schen in Wirklichkeit nicht ernst nimmt? Sicher können die Sch. davon berichten, wie sich Popstars wie Madonna, Tokio Hotel oder Robbie Williams inszenieren und was das für ihre Fans bedeutet. Oomph! versuchen in ihrem Song zwar ein Bild von Gott zu beschreiben, wollen aber vor allem das Verhalten der Fans (der Gläubigen) darstellen, die allzu oft blind vor Begeisterung jeden Götzen anbeten. Daher bietet der Text auch einen Hinweis darauf, wie Menschen selbst ein Bild von Gott erschaffen, um ihre eigene Glückseligkeit zu befriedigen.

Der Altrock Udo Lindenberg lässt in seinem »Interview mit Gott« einen an den Menschen verzweifelnden Gott zu Wort kommen, der sie schließlich sich selbst überlässt.

»Fragen, die nie ein Mensch gestellt. Ich spreche mit ihm über ihn und die Welt. Er war lange weg, wir sprechen exklusiv über sein Comeback. ...

Er sagt, man hat als Gott'n Job am Kopp und der ist ziemlich hart. Man kennt's doch, rauf und runter diese Story hat'n langen Bart. ...

Ihr wisst doch, ich habe eure Welt so schön für euch erschaffen. Doch ihr, ihr habt sie vollgeknallt, vollgeknallt mit Waffen.

Ja, wenn der Mensch nicht weiter weiß, dann macht er mir den Himmel heiß. Doch es nützt kein Beichten. Nee, es nützt kein Beten. Kümmert euch jetzt mal selber um euern Planeten.«

Fast scheint der Song in einer alttestamentlichen Tradition zu stehen. Das fiktive Interview hat durchaus Ähnlichkeit mit biblischen Gottesbegegnungen. Gott redet persönlich mit den Menschen (z.B. Abraham, Mose, Noah) und offenbart seinen Willen. Und das führte nicht selten dazu, dass der Mensch in seiner Freiheit sein eigenes Handeln verantworten musste. Inhaltlich und methodisch bietet das »Interview mit Gott« viele konkrete Ansatzpunkte für den Unterricht.

Vater unser

Bei meiner Recherche stoße ich auf eine Vielzahl von Songs aus unterschiedlichen musikalischen Genres, die in Gebetsform Gott ansprechen und ihr Anliegen vortragen.

Auch aus der Welt des Hip Hop, in der es verbal häufig sehr hart zur Sache geht, gibt es Interpreten, die in ihren Reimen ein Bekenntnis zu Gott ablegen. So etwa Azad, ein deutscher Rapper mit kurdischer Abstammung, der sich in einem Dank- und Bittgebet an Gott wendet.

»Ich danke deiner Gnade, Vater, denn ich durfte sie sehen.

Küss in Gedanken deine Hände, denn mein Kind ist gesund.

Durchlebe manchmal harte Zeiten, doch sie bringen mich nicht um.

Es macht mich nur stärker und lässt mich alles Gute noch mehr schätzen

Befreist von bösen Gedanken und manchem Kopfzerbrechen.

Danke, Gott, denn du reinigst meine Seele.

Gibst mir Kraft, jedesmal wenn ich zu dir bete ...

Ich bete zu dir, geheiligt sei dein Name«

(AZAD – Ich bete zu dir)

Die Fangemeinde des Sängers streitet sich im Internet in verschiedenen Foren, ob Azad nun zum christlichen Glauben übergetreten ist. Scheinbar bedient er mit dem Song muslimische und christliche Anhänger. Über viele Jahre fiel der deutsche Rapper Sido vor allem durch seine aggressiven und vulgären Texte auf. Die Gesichtsmaske wurde zu seinem Markenzeichen. Doch vor einigen Jahren nahm er diese ab und verblüfft nicht nur seine Anhänger durch einfühlsame Aussagen. »Wenn es einen Gott gibt« lautet ein Titel, in dem er seine verzweifelte Gottessuche in ein Gebetsbekenntnis kleidet.

»So viele Leute rufen ihn, suchen ihn, doch nicht mal ein Zeichen.
Mein Gott, wo bist du geblieben. Und ich weiß ich hab oft gesagt ich glaub nicht.
Doch jeder Mensch braucht dich, ja, auch ich.
Es ist so dunkel hier, komm her und bring das Licht mit.
Du musst uns beweisen, dass es dich gibt.
Würd so gerne an dich glauben, doch es fällt mir so schwer.
Ich möchte nach dir greifen, doch die Hände bleiben leer.
Wenn es dich gibt, lass ein Wunder geschehn. Wer hat dich zuletzt gesehen.«

Mitteilenswert erscheint mir auch eine besondere Entdeckung bei meiner Spurensuche. Das große Gebet der Christenheit, das »Vater unser«, wird immer wieder von Bands und Interpreten aus den unterschiedlichsten Musikstilen aufgegriffen. So bieten etwa die Toten Hosen auf ihrem Album »Opiums fürs Volk« (1996) als ersten Titel ein von Mönchen gesungenes »Vater unser«.

»E Nomine« präsentiert auf ihrer CD mit der Synchronstimme aus Robert-de-Niro-Filmen das »Vater unser« als Tanzversion. Weitere Versionen bieten Xavier Naidoo, Rammstein, Supreme, Eisheilig, Combichrist und Oomph!

Religionspädagogische Überlegungen

Handelt es sich angesichts der Vielzahl der Beispiele um eine Renaissance des Religiösen in der populären Musik? Oder werden religiöse Vokabeln und Inhalte sinnentleert benutzt? Geht es lediglich um das schnelle Geld, oder wird ein echtes Anliegen artikuliert? Oder handelt es sich um einen Versuch, neue Formen der Spiritualität für junge Menschen zu finden?

Die Fragen lassen sich nicht eindeutig beantworten. Die vorgestellte Vielfalt zeigt aber deutlich, dass die Frage nach Gott in der populären Musik durchaus ein Thema ist, das aus unterschiedlichen Positionen und Erfahrungshorizonten heraus textlich und musikalisch aufgearbeitet wird. Dabei handelt es sich nicht um eine theologisch tiefgründige Auseinandersetzung. Vielmehr spiegeln die Titel die unterschiedlichen Fragestellungen, die auch junge Menschen bewegen. Wo finde ich Gott? Warum greift er nicht ein? Wie soll ich an ihn glauben? Die Glaubensbekenntnisse sind eher die Ausnahme.

Für die Schüler ist die Bearbeitung der religiösen musikalischen Aussagen spannender als die Lektüre von Texten aus vergangenen Zeiten. Gerade die oft provokativen religiösen Botschaften der Musik entsprechen eher dem Lebensgefühl der jungen Menschen und fördern die Motivation, sich mit religiösen Themen auseinanderzusetzen. Auf jeden Fall haben wir es mit einem nachdenkenswerten Phänomen zu tun, das zur Bereicherung des Religionsunterrichts eingesetzt werden kann und sollte. Die Musik mit ihren Rhythmen und Melodien verstärkt die textlichen Aussagen und fördert vor allem den emotionalen Zugang zu ihnen.

Bei der methodischen Aufarbeitung der Musiktitel sind zunächst zwei Grundsätze zu beachten: Die Songs sollten nicht nur als motivierende Inputs eingesetzt werden. Sie können für eine ganze Unterrichtseinheit als roter Faden dienen. Die Texte sollten nicht analysiert und in Einzelteile zerlegt werden. Im Mittelpunkt stehen Themen und Aussagen, die die Schüler in ihrer Lebenswelt und mit ihren Erfahrungen und Gefühlen betreffen.

Literaturhinweis:

Arthur Thömmes, Gott ist ein Rockstar. Populäre Musik im Religionsunterricht Deutscher Katecheten-Verein, München 2008.

Arthur Thömmes, Dipl.-Theologe, OStR i.K., Religionslehrer und Schulseelsorger an der Berufsbildenden Schule Bernkastel-Kues.

Zur Didaktik der Gottesfrage im Religionsunterricht – Zusammenfassende Perspektiven

Die Gottesfrage soll als Gottesfrage im Religionsunterricht – noch – gestellt werden können. In der mit der Gottesfrage verbundenen didaktischen Reflexion verknüpfen sich die für unsere Gegenwart im Blick auf die Gottesfrage bestehenden Voraussetzungen miteinander. Welche Fragen stellen sich ganz offenbar auf dem Terrain des Religionsunterrichts als Religionsunterricht, der sich nicht mehr auf die Gottesfrage beschränken kann, aber wohl von vornherein seinen Sinn verloren. Zugleich ist mit großer Deutlichkeit vor Augen, dass der Unterricht den Schülerinnen/Jugendlichen im bestmöglichen Sinne kaum mehr vorausgesetzt werden kann, weil bei den Kindern und Jugendlichen noch in Geschwindigkeit und Öffentlichkeit die Forderung besteht, die Verhältnisse zu ändern, widersprüchlich der Konstellation, die eben gleichzeitig ein Verbleiben im Verständnis bereits der Frage nach Gott, wo beobachten. Es scheint eine Wiederkehr der Religion, die auch eine Wiederkehr der Gottesfrage meinen kann.

Die Gottesfrage wird von anderen Themen begleitet, der Religionsunterricht ist die Gesamtheit einer überaus komplexen Thematik, die nach einer neuen religionspädagogischen Wende verlangt, in welchem Sinne hier von einer neuen Wende oder von einer veränderten didaktischen Wende zu sprechen ist, nicht schon eine sehr vorläufige Festlegung, aber die im Religionsunterricht in den letzten Jahrzehnten ebenso geläufige wie gemeinsame Form des Umgangs mit der Gottesfrage. Neben der Umstellung des Religionsunterrichts auf Problemorientierung (Kohlmann in den 1960er und 1970er Jahren) und eine erforungsbezogene Darstellung des Glaubensbekenntnisses, die sich im weitesten als Teilprozess begreifen ließ – als Prozess nämlich zwischen der biblischen Überlieferung oder dogmatischen Glaubenslehre und den Erfahrungen und Fragen heutiger Menschen, anderen. Inzwischen waren dabei zumeist weniger die beiden Spannungspole der Überlieferung und Erfahrung als vielmehr die Tendenz zur Darstellung des „prophetischen“ Potentials des Glaubens eine mit bestimmter Betrachtungsweise zu propagieren und sich damit auf den

Gott im Religionsunterricht

(Bestandsaufnahme – neue Herausforderungen –
weiterführende Perspektiven zu einer Didaktik der Gottesfrage

Welche Rolle soll die Gottesfrage im Religionsunterricht – noch – spielen? Wie können die mit der Gottesfrage verbundenen didaktischen Herausforderungen angesichts der für unsere Gegenwart im Blick auf die Gottesfrage bezeichnenden Voraussetzungen aufgenommen werden? Diese Fragen zielen ganz offenbar auf das Zentrum des Religionsunterrichts. Ein Religionsunterricht, der sich nicht mehr auf die Gottesfrage beziehen kann, hätte wohl von vornherein seinen Sinn verloren. Zugleich steht mit wachsender Deutlichkeit vor Augen, dass der Unterricht den Gottesglauben jedenfalls im herkömmlichen Sinne kaum mehr voraussetzen kann, weder bei den Kindern und Jugendlichen noch in Gesellschaft und Öffentlichkeit. Allerdings stellen sich die Verhältnisse durchaus widersprüchlich dar: Konstatieren die einen gleichsam ein Verschwinden als »Verdunstung« bereits der Frage nach Gott, so beobachten andere zumindest eine »Wiederkehr der Religion«, die auch eine »Wiederkehr der Götter« meinen kann.¹

Wie bei nur wenigen anderen Themen begegnet der Religionsunterricht bei der Gottesfrage einer überaus komplexen Thematik, die nach einer neuen religionsdidaktischen Würdigung verlangt. In welchem Sinne hier von einer *neuen* Würdigung oder von einer veränderten didaktischen Situation zu sprechen ist, macht schon eine sehr vorläufige Besinnung auf die im Religionsunterricht in den letzten Jahrzehnten ebenso geläufige wie umstrittene Form des Umgangs mit der Gottesfrage sichtbar. Seit der Umstellung des Religionsunterrichts auf Problemorientierung und Korrelation in den 1960er und 1970er Jahren stand eine erfahrungsbezogene Erschließung des Gottesglaubens im Zentrum, die sich im wesentlichen als zweipoliger Prozess begreifen ließ – als Prozess nämlich zwischen der biblischen Überlieferung oder dogmatischen Gotteslehre einerseits und den Erfahrungen und Fragen heutiger Menschen andererseits. Umstritten waren dabei zumeist weniger die beiden Spannungspole von Überlieferung und Erfahrung als vielmehr die Tendenz, mit dem Nachweis des »problemlösenden« Potentials des Glaubens eine rein funktionale Betrachtungsweise zu propagieren und sich damit auf den

1 Vgl. dazu die Beiträge von Norbert Mette und Eberhard Tiefensee im vorl. Band sowie, exemplarisch, Friedrich Wilhelm Graf, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004.

theologischen Irrweg eines »brauchbaren«, aber genau deshalb »verwechselbaren« Gottes zu begeben.² Aus heutiger Sicht steht freilich nicht nur ein solcher theologischer Funktionalismus in Frage, sondern bereits die vorausgesetzte Zweipoligkeit, die als Ausgangspunkt für die Bearbeitung der entsprechenden didaktischen Herausforderungen keineswegs mehr ausreichen kann. Zugespitzt formuliert: Auf beiden Seiten – der Tradition ebenso wie der der Situation – stellen sich die Verhältnisse im Blick auf den Gottesglauben plural dar. Tradition und Situation sind selbst Gegenstand kontroverser Diskussionen geworden, weshalb sich die didaktische Analyse längst nicht mehr darauf beschränken kann, wie beide miteinander verbunden oder »korreliert« werden können.

Der vorliegende Beitrag zielt auf eine grundsätzliche Klärung einer Didaktik der Gottesfrage im Religionsunterricht angesichts der veränderten Situation zu Beginn des 21. Jahrhunderts. Zugleich nimmt er die Aufgabe wahr, am Ende des vorliegenden Bandes zur Gottesfrage im Religionsunterricht zusammenfassende Überlegungen zu bieten, die zugleich auf eine Eröffnung exemplarischer Zukunftsperspektiven zielen.

1 Nur noch Ungewissheiten – oder: Was kann eine Didaktik der Gottesfrage voraussetzen?

Als gewiss vorausgesetzt werden zu können scheint im Blick auf das Thema Gott zunehmend nur noch eines – die wachsende Vielzahl von Ungewissheiten.

Ihre religionsdidaktische Zuspitzung erfährt diese Situation dabei durch das Zusammentreffen unterschiedlicher Entwicklungen – in Theologie und Religionsforschung nicht weniger als in der Kultur der Gegenwart. Dabei können exemplarisch mindestens drei Hinsichten unterschieden werden: Erstens begegnet hier eine wachsende Unbestimmtheit in der Sache selbst, die aus gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Veränderungen resultiert. Zweitens hat die Religionskritik in der Wissenschaft aufgrund von Impulsen etwa aus der Evolutionstheorie und der Gehirnforschung eine neue Akzentuierung ausgebildet. Und drittens erscheinen heute in der Religionsdidaktik selbst gerade diejenigen Ansätze in Frage gestellt, die noch vor wenigen Jahren oder Jahrzehnten als zukunftsweisende Antwortversuche entwickelt wurden.

1.1 Neue Unbestimmtheiten: Gottesglaube in der Pluralität

Die Fragen und Kontroversen beginnen hier bezeichnender Weise schon bei der Zeitdiagnose. Im Anschluss an Werner H. Ritter u.a. spricht Nor-

2 Vgl. dazu die vor allem im katholischen Bereich stark rezipierte Darstellung bei *Thomas Ruster*, *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion* (QD 181), Freiburg u.a. 2000.

bert Mette pointiert von einer »Gottesverdunstung«.³ Alternative Deutungen durchaus auch der dabei herangezogenen empirischen Befunde⁴ beziehen sich hingegen auf Pluralisierung und Individualisierung als Signatur des Glaubens in der Gegenwart. Demnach ist nicht einfach ein Verschwinden oder gar ein vollständiger Verlust des Gottesglaubens zu konstatieren, sondern eine Transformation dieses Glaubens. Dafür lassen sich als Beleg besonders Befunde aus qualitativen, zum Teil aber auch aus quantitativen Untersuchungen anführen.⁵ »Ich weiß nicht, wo da Religion anfängt und aufhört«, lautet eine der entsprechenden Äußerungen, die sogar zum Buchtitel avanciert ist.⁶

Der Streit um die sachgemäße Zeitdiagnose dürfte nicht ohne Klärung der für die jeweiligen Diagnosen maßgeblichen Voraussetzungen aufzulösen sein. Ganz allgemein ist zu konstatieren, dass der heute bei Kindern und Jugendlichen zu findende Gottesglaube umso weniger als religionsdidaktisch befriedigend angesehen wird, je stärker die Beobachtung von einer pointierten theologischen Position und Erwartungshaltung ausgeht⁷. Auch hier gilt: je höher die Erwartungen, desto kritischer die Diagnose! Klare theologische Positionierungen können vor unkritischer Anpassung an gesellschaftliche Tendenzen bewahren – insofern bleiben sie religionspädagogisch unverzichtbar. Sie können jedoch auch den Zugang zu den spezifischen Ausdrucksformen des Glaubens in einer neuen Generation erschweren, eben weil sie die mit der eigenen Generationenlagerung verbundenen Plausibilitäten als Norm verwenden. Diese Problematik wird schon seit längerer Zeit diskutiert, sowohl im Blick auf Kinder (»Alter Gott für neue Kinder?«) als auch auf Jugendliche.⁸ Die

3 S. den Beitrag von Norbert Mette im vorl. Bd.

4 Bes. Hans-Georg Ziebertz / Boris Kalbheim / Ulrich Riegel, Religiöse Signaturen heute. Ein religionspädagogischer Beitrag zur empirischen Jugendforschung, Gütersloh/Freiburg 2003.

5 In der genannten (katholischen) Untersuchung von Ziebertz u.a. besonders eindrücklich ist etwa die Beschreibung des Gottesglaubens bei Janine (344f.); auf dieses Beispiel komme ich unten noch zurück. Befunde aus anderer Perspektive, die für die religiösen Einstellungen evangelischer Jugendlicher aufschlussreich sind, bietet unsere Untersuchung Wolfgang Ilg / Friedrich Schweitzer / Volker Elsenbast, Konfirmandenarbeit in Deutschland, Gütersloh 2009 (im Erscheinen).

6 Annegret Reese, »Ich weiß nicht, wo da Religion anfängt und aufhört«. Eine empirische Studie zum Zusammenhang von Lebenswelt und Religiosität bei Singlefrauen, Gütersloh/Freiburg 2006.

7 Mette beruft sich in dieser Hinsicht auf die gerade im Blick auf das Gottesverständnis auch innerhalb der theologischen Diskussion scharf kritisch konturierte Position von Johann Baptist Metz. Andere, jedoch ebenfalls stark pointierte Prämissen finden sich auch im Falle von Th. Ruster, a.a.O.

8 Vgl. zur kritischen Diskussion Vreni Merz (Hg.), Alter Gott für neue Kinder? Das traditionelle Gottesbild und die nachwachsende Generation, Freiburg/Schweiz 1994, Friedrich Schweitzer, Die Suche nach eigenem Glauben. Einführung in die Religionspädagogik des Jugendalters, Gütersloh²1998, 37ff.

Rede vom »Gottesglauben in der Pluralität« könnte, im Sinne einer veränderten Zeitdiagnose, hier eine größere Offenheit gewährleisten.⁹

Auch die Zeitdiagnose der Pluralität rechnet jedoch mit einer wachsenden religiösen Unbestimmtheit.¹⁰ Diese Unbestimmtheit lässt sich in verschiedenen Hinsichten weiter präzisieren:

Die Unbestimmtheit des Gottesglaubens und der Gottesvorstellungen lässt sich zunächst als Ausdruck der *religiösen Individualisierung* deuten. Wie zahlreiche Untersuchungen aus den letzten Jahrzehnten belegen, nimmt der Gottesglaube Jugendlicher unter dieser Voraussetzung eine Gestalt an, die von Subjektivierung und Biographisierung gekennzeichnet ist und die einen gleichsam schwebenden Charakter aufweist.¹¹

Die im eigenen Lebenszusammenhang ausgebildeten und gedeuteten Gottesbilder dürfen allerdings nicht vorschnell als bloße »Schwundprodukte« abgetan und kritisiert oder umgekehrt als Infragestellung einer theologischen Gotteslehre verstanden werden. Die verbreitete Annahme und Erwartung, dass theologische Aussagen und individuelle Glaubensüberzeugungen aufs Engste ineinander greifen oder gar zusammenfallen, führt grundsätzlich in die Irre. Im Anschluss etwa an Dietrich Ritschl¹² ist es sinnvoller, bei den Ausdrucks- und Reflexionsformen des Glaubens prinzipiell mit unterschiedlichen Ebenen und entsprechenden Differenzen zu rechnen. Das gemeinsam in und von der Kirche gesprochene und verantwortete Bekenntnis hat eine andere Funktion als der persönliche und gelebte Ausdruck des Glaubens oder dessen wissenschaftliche Deutung in der Theologie.

Gleichwohl ist auch mit Wechselwirkungen zwischen den verschiedenen Ebenen zu rechnen. So zeigen die Untersuchungen von Werner H. Ritter u.a., dass sich die Theodizee-Frage unter den Voraussetzungen eines individualisierten Glaubens entweder gar nicht mehr oder zumindest in anderer Weise stellt, als dies bei einem traditionellen Theismus vorausgesetzt werden kann.¹³ Religionsdidaktisch verallgemeinert bedeutet dies, dass ein *bestimmter* Gottesglaube didaktisch nicht vorausgesetzt werden kann. Zu beachten bleibt allerdings, dass dies nicht die Erwartung: »kein

9 Eine solche Zeitdiagnose wird in der Religionsdidaktik vielfach vertreten. Stellvertretend genannt seien *Karl Ernst Nikpow*, *Bildung in der Pluralität*. 2 Bde., Gütersloh 1998, *Friedrich Schweitzer*, *Rudolf Englert*, *Ulrich Schwab* und *Hans-Georg Ziebertz*, *Entwurf einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik* (Religionspädagogik in pluraler Gesellschaft 1), Freiburg/Gütersloh 2002.

10 Zur weiteren Begründung dieser Sicht vgl. *Friedrich Schweitzer* u.a., a.a.O., *Friedrich Schweitzer*, *Postmoderner Lebenszyklus und Religion. Eine Herausforderung für Kirche und Theologie*, Gütersloh 2003.

11 Vgl. *Schweitzer*, *Die Suche*, 40f., große Aufmerksamkeit erzielte in dieser Hinsicht die Studie von *Klaus-Peter Jörns*, *Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen heute wirklich glauben*, München 1997; vgl. im vorl. Band auch den Beitrag von *Ulrike Baumann*.

12 Noch immer aufschlussreich: *Dietrich Ritschl*, *Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, München 1984.

13 *Werner H. Ritter*, *Helmut Hanisch*, *Erich Nestler* und *Christoph Gramzow*, *Leid und Gott. Aus der Perspektive von Kindern und Jugendlichen*, Göttingen 2006; allerdings bleibt zu beachten, dass die in dieser Studie gezogenen weitreichenden Folgerungen nicht ohne weiteres von der zugrundeliegenden Datenlage gedeckt sind. Vgl. dazu auch den Beitrag von *Henrik Simojoki* im vorl. Bd.

Gottesglaube« begründen kann und dass auch die Theodizee-Frage keineswegs aus der Religionsdidaktik verabschiedet werden darf (dazu noch unten, 3.5).

Zu einem höheren Maß an Unbestimmtheit führen, wiederum besonders aus Sicht der theologischen Gotteslehre, auch die *veränderten Ausdrucksformen* des Bezugs auf Gott in *Kultur, Politik und Öffentlichkeit*. Eine Rückläufigkeit der Rede von Gott in diesen Bereichen lässt sich kaum behaupten. Der religiöse Gehalt populärer Kultur ist in den letzten Jahren mehrfach aufgezeigt worden.¹⁴ Seit dem 11. September 2001 gehört Religion mehr und mehr auch wieder zu den Standardthemen von Politik und Öffentlichkeit, was sich u.a. mit einem zunehmenden Interesse an Religion etwa in der Politikwissenschaft verbindet.¹⁵ Weitere Fragen betreffen beispielsweise die Mitgliedschaft der Türkei als islamisch geprägtes Land in der Europäischen Union oder den Bezug auf Gott in einer Europäischen Verfassung. Alle diese Ausdrucksformen halten den Gottesglauben oder zumindest den Bezug auf Gott auch öffentlich präsent und widersprechen damit den Annahmen einer prinzipiellen Privatisierung von Religion unter den Voraussetzungen der Gegenwart.¹⁶

Nicht zuletzt ist es aber die *Pluralität der Religionen*, die eine automatische Gleichsetzung der bei Kindern und Jugendlichen oder sonst in der Gesellschaft verbreiteten Gottesvorstellungen mit dem Gott der Bibel oder der christlichen Theologie ausschließt. Konnte sich das herkömmliche Bewusstsein noch mit der simplen Trias: *Glaube an Gott – Atheismus – Götzendienst* behelfen, werden nun Fragen nach dem *einen* Gott oder nach dem *selben* Gott in den verschiedenen Religionen virulent.¹⁷ Dabei scheint die inhaltliche Unbestimmtheit des Gottesverständnisses sich bei Jugendlichen häufig mit der allerdings nicht weiter reflektierten Annahme zu verbinden, dass sich die verschiedenen Religionen auf den selben Gott beziehen.¹⁸

14 Im vorliegenden Band wird dies gleich mehrfach thematisiert, vor allem in den Beiträgen von *Claudia Gärtner*, *Georg Langenhorst* und *Arthur Thömmes*.

15 Als aktuelles Beispiel aus dem Bereich der politischen Bildung vgl. exemplarisch *Siegfried Frech* und *Ingo Juchler* (Hg.), *Dialoge wagen*. Zum Verhältnis von politischer Bildung und Religion, Schwalbach 2009.

16 Vgl. dazu auch die grundlegende Darstellung von *José Casanova*, *Public Religions in the Modern World*, Chicago/London 1994 sowie im vorl. Band die Beiträge von *Hans-Joachim Sander* und, mit anderer Akzentuierung, *Folkert Rickers*.

17 Im vorl. Bd. wird diese Frage in den Beiträgen von *Edna Brocke*, *Hans Zirker* und *Lamya Kaddor* in auch didaktischer Weise zugespitzt: »Kann man einem ›Gott der abrahamitischen Religionen‹ beten?«

18 Vgl. dazu schon *Karl Ernst Nipkow*, *Ökumene – ein Thema von Jugendlichen?*, in: *Friedrich Johannsen* und *Harry Noormann* (Hg.), *Lernen für eine bewohnbare Erde*. Bildung und Erneuerung im ökumenischen Horizont. Ulrich Becker zum 60. Geburtstag, Gütersloh 1990, 137–147; aus neuerer Zeit mit ähnlichen Befunden *Friedrich Schweitzer*, *Albert Biesinger*, *Jörg Conrad* und *Matthias Gronover*, *Dialoge*

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass die Herausforderungen für den Religionsunterricht keineswegs geringer werden, wenn statt von einer »Gottesverdunstung« vom »Gottesglauben in der Pluralität« ausgegangen wird. Allerdings verschieben sich die Akzente, mit Folgen auch für die Didaktik, wie noch deutlich werden soll.

1.2 »Gott definitiv enträtselt«: Die neue Religionskritik

Enorme Öffentlichkeitseffekte haben in den letzten Jahren die einschlägigen Veröffentlichungen besonders von R. Dawkins, A. Newberg und V. Ramachandran erzielt.¹⁹ Zum Teil sind diese Publikationen aus dem Bereich der Naturwissenschaft ausdrücklich religionskritisch ausgerichtet und wollen – wie Dawkins – zum Atheismus bekehren, zum Teil »begnügen« sie sich damit, das religiöse oder theologische Gottesverständnis durch eine biologisch-genetisch *Erklärung* überflüssig zu machen.

Theologisch fällt es leicht, die entsprechenden Fehlschlüsse aufzudecken – *alles* Denken hat eine genetische oder Gehirnphysiologische Grundlage –, ist deshalb aber noch längst nicht überflüssig. Und Ähnliches gilt natürlich für die von Dawkins behauptete »Gottes-Hypothese«, die er ja nur deshalb aufstellt, um sie widerlegen zu können. Für den Gottesglauben kommt es weder darauf an, dass dieser Glaube keine physiologischen, psychologischen oder genetisch-evolutionären Dispositionen anspricht – das ist aus der inzwischen jahrhundertalten Diskussion zwischen Theologie und Philosophie oder Theologie und den Sozialwissenschaften hinreichend bekannt –, noch meint der Schöpfungsglaube eine »Hypothese«, die gar im Sinne einer naturwissenschaftlichen Hypothese mit den Mitteln wissenschaftlicher Erkenntnis zu überprüfen wäre.²⁰ All dies scheint freilich nur wenig an der öffentlichen Aufmerksamkeit für solche Sichtweisen einer neuen Religionskritik zu ändern.

Eine eigene Frage ist es allerdings, wie weit Kinder und Jugendliche von solchen Diskussionen tatsächlich erreicht werden. Bekannt ist, dass populär-naturwissenschaftliche Weltbilder besonders im Übergang zwischen Kindheit und Jugendalter eine große Bedeutung gewinnen.²¹ Von

gischer Religionsunterricht. Analyse und Praxis konfessionell-kooperativen Religionsunterrichts im Jugendalter, Freiburg 2006, bes. 15ff.

19 Zu den entsprechenden Veröffentlichungen und ihrer Bewertung vgl. den Beitrag von Ulrich Lüke im vorl. Band.

20 Vgl. *Evangelische Kirche in Deutschland* (Hg.), Weltentstehung, Evolutionstheorie und Schöpfungsglaube in der Schule. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. (EKD-Text 94), Hannover 2008.

21 Vgl. dazu etwa die Untersuchung von Reto Luzius Fetz, Karl Helmut Reich und Peter Valentin, Weltbildentwicklung und Schöpfungsverständnis. Eine strukturgenetische Untersuchung bei Kindern und Jugendlichen, Stuttgart u.a. 2001, mit anderer Ausrichtung auch Hans-Georg Ziebertz und Ulrich Riegel, Letzte Sicherheiten. Eine empirische Untersuchung zu Weltbildern Jugendlicher (RPG11), Gütersloh/Freiburg 2008 sowie Christian Höger, Abschied vom Schöpfergott? Welterklärungen von

einer »neuen Atheismus-Welle«, wie sie vor allem Dawkins ausdrücklich begrüßen würde, kann jedoch nicht ausgegangen werden, insbesondere nicht im Blick auf die Kinder und Jugendlichen. Die Fragen, die aus der neueren naturwissenschaftlichen Forschung etwa im Blick auf das Schöpfungsverständnis erwachsen, sind ihnen allerdings – in einer freilich meist eher populärwissenschaftlichen Form (»Urknall«-Theorie als Protologie) – durchaus bewusst und müssen religionsdidaktisch sorgfältig aufgenommen werden.

1.3 »Religionspädagogik des Perspektivenwechsels« vor neuen Unsicherheiten

Im Zuge des sog. Perspektivenwechsels von den Erwachsenen hin zum Kind und des Eintretens für Kinder und Jugendliche als Subjekte sowie für das Eigenrecht heutiger Erfahrungen und Lebenswelten gegenüber allen dogmatischen und institutionellen Ansprüchen hat die Religionspädagogik gerade auch im Blick auf den Gottesglauben in den letzten Jahrzehnten Optionen und Positionen entwickelt, die einer Stärkung der Subjekte dienen sollen. Ausgangspunkt einer solchen Religionsdidaktik ist nicht die Kirche oder die Autorität der Tradition, sondern das Recht des Kindes auf Religion.²² Zu einer solchen Religionsdidaktik gehört nicht zuletzt die Forderung, die Theodizee-Fragen von Kindern und besonders von Jugendlichen ernst zu nehmen, sich auf kindliche Gottesvorstellungen in ihrer Andersartigkeit einzulassen und Gender-Aspekten im Gottesbild, vor allem bei Mädchen und Frauen, ausdrücklich Raum zu geben. In allen diesen Hinsichten sind inzwischen kritische Rückfragen sowie weiterreichende Forderungen aufgetreten, die bislang in der Religionspädagogik geläufige Auffassungen fragwürdig werden lassen²³:

- In den Gottesbildern und -vorstellungen von Kindern werden nicht mehr nur Unterschiede zu den Erwachsenen ausgemacht, sondern theologische Potentiale entdeckt, die – beispielsweise mit der Kindertheologie – ernst genommen und jedenfalls nicht als bloß »kindlich« oder gar »kindisch« abgetan werden sollen. Vor allem die Stufentheorien der religiösen Entwicklung sind in dieser Sicht abzulehnen, weil sie den Kindern zu wenig zutrauen.²⁴ Zugespißt stellt sich die Frage, ob damit der Religionspädagogik das Kind *als Kind* abhandeln zu kommen droht.

Abiturientinnen und Abiturienten in qualitativ-empirisch religionspädagogischer Analyse (Empirische Theologie 18), Berlin 2008.

22 Vgl. Friedrich Schweitzer, Das Recht des Kindes auf Religion. Ermutigungen für Eltern und Erzieher, Gütersloh 2005.

23 Im vorl. Bd. vgl. dazu die Beiträge von Anton Bucher, Henrik Simojoki und Christina Leisering.

24 Vgl. im vorl. Band bes. die Beiträge von A. Bucher und G. Büttner / K. Kammerer.

- Bei Kindern und Jugendlichen stoßen zumindest gegenwärtig die Perspektiven einer Feministischen Theologie und eines weiblichen Gottesbildes nicht (mehr) auf das erwartete Interesse. Sie erscheinen als Anliegen bloß der Erwachsenengeneration und erleiden damit im Unterricht dasselbe Schicksal wie andere Themen, deren Plausibilität für Erwachsene keine entsprechende Attraktivität für Kinder und Jugendliche nach sich zieht.
- Schon hingewiesen wurde darauf, dass die Theodizee-Frage zumindest in ihrer traditionellen Gestalt an Voraussetzungen im Gottesglauben gebunden scheint, die bei heutigen Kindern und Jugendlichen nicht mehr ohne weiteres gegeben sind.

Zum Teil weist die gegenwärtige religionspädagogische Diskussion allerdings erstaunlich wenig Klarheit im Blick auf das zu Grunde liegende Motiv einer Stärkung der Subjekte auf. So wird beispielsweise betont, was die Stufentheorien der religiösen Entwicklung – zumindest *angeblich* – Kindern und Jugendlichen *noch nicht* zutrauen, während eine reflektierte religionspädagogische Rezeption, wie sie teilweise schon vor 20 Jahren erreicht war²⁵, ebenso wenig berücksichtigt wird wie die schon für Jean Piaget zentrale These, dass Entwicklungsstufen genau dem Zweck dienen sollen, die Integrität kindlicher Weltbilder zum Ausdruck zu bringen.²⁶ Zudem führt die Überzeugung, dass man Kindern theologisch *alles* zutrauen sollte, zu der Gefahr, nun wieder wie in der Vergangenheit – ohne Berücksichtigung des Kindes – alle Themen der Theologie auch dann Kindern und Jugendlichen vorzusetzen, wenn eine Lebensbedeutung kaum zu erwarten steht.²⁷ Insofern besteht an diesem Punkt weiterer Klärungsbedarf: Ohne eine Vorstellung vom Kind oder vom Jugendlichen, und sei es in pluraler Gestalt, lässt sich eine Religionspädagogik ebenso wenig denken wie ohne die Gottesfrage.

25 Vgl. dazu exemplarisch nur die »Tübinger« Arbeiten zum Thema: Karl Ernst Nipkow, *Erwachsenwerden ohne Gott? Gotteserfahrung im Lebenslauf*, Gütersloh ⁵1990, Friedrich Schweitzer, *Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter*, Gütersloh ⁶2007, Karl Ernst Nipkow, Friedrich Schweitzer und James W. Fowler (Hg.), *Glaubensentwicklung und Erziehung*, Gütersloh ³1992, Friedrich Schweitzer, Karl Ernst Nipkow, Gabriele Faust-Siehl und Bernd Krupka, *Religionsunterricht und Entwicklungspsychologie. Elementarisierung in der Praxis*, Gütersloh ²1997.

26 Vgl. Jean Piaget zu seinen Pariser Erfahrungen in: *Jean Piaget – Werk und Wirkung*, München 1976, 24ff.

27 Dieser Vorwurf trifft m.E., trotz zahlreicher anders ausgerichteter Veröffentlichungen dieser Autoren, Gerhard Büttner und Hartmut Rupp (Hg.): *Theologisieren mit Kindern*, Stuttgart u.a. 2002 vor allem bei dem Versuch, in einer 5. Klasse das Thema des »freien bzw. unfreien Willens« durchzunehmen. Ganz ungewollt können in diese Richtung auch die Äußerungen von Anna-Katharina Szagun, *Religiöse Heimaten. Rostocker Langzeitstudie zu Gottesverständnis und Gottesbeziehung von Kindern, die in mehrheitlich konfessionslosem Kontext aufwachsen* (Kinder erleben Theologie 2), Jena 2008, bes. 458f. verstanden werden (vgl. dazu auch A. Bucher im vorl. Band). Für den von dieser Autorin geforderten »Abschied« von den Stufentheorien zur religiösen Entwicklung fehlen freilich, wie Michael Fiedler im selben Band hervorhebt (545f.), schon die empirischen Grundlagen.

Gleichwohl steht außer Frage, dass die Religionsdidaktik in allen drei Hinsichten vor der Herausforderung steht, das mit dem Perspektivenwechsel Intendierte in neuer Weise zum Ausdruck und in der Praxis zum Tragen zu bringen. Die Forderung, Kinder und Jugendliche als Subjekte zu achten, hat nichts an Gültigkeit oder Gewicht eingebüßt. Sie muss jedoch in veränderter Art und Weise wahrgenommen werden.

2 Gottesfrage als Kerncurriculum – Profilierung durch Segen und Gebet – Gottesglaube »auf Probe«: Religionsdidaktische Antwortversuche in der kritischen Diskussion

Nachdem wir zunächst einige der Herausforderungen nachgezeichnet haben, denen der Unterricht bei der Gottesfrage in Gestalt diverser Ungewissheiten heute begegnet, sollen nun drei religionsdidaktische Antwortversuche herausgegriffen und soll ihre jeweilige Reichweite diskutiert werden. Dabei treten ebenso die Probleme dieser Antwortversuche hervor wie auch die Impulse, die sie für die Weiterarbeit enthalten und die dann im dritten und letzten Schritt meiner Überlegungen fruchtbar gemacht werden können.

2.1 »Gotteserfahrung« als Kerncurriculum: Der Vorschlag der Denkschrift der EKD

Einen bedeutsamen und schon durch den Ort der Veröffentlichung hervorgehobenen religionsdidaktischen Antwortversuch bietet die Denkschrift der EKD »Identität und Verständigung« von 1994.²⁸ Wie schon der im Untertitel hervorgehobene Bezug auf den »Religionsunterricht in der Pluralität« zeigt, werden auch hier die Herausforderungen der Pluralität ins Zentrum gestellt. Weiterhin reagiert die Denkschrift bereits auf die oben beschriebenen Herausforderungen, zumindest in bestimmter Hinsicht. Leitend ist die Wahrnehmung einer ausfallenden religiösen Sozialisation:

»Religiöse Sozialisation und konfessionelle Prägungen werden in der Familie immer weniger erlebt ... Weil eine dichte christliche Erziehung oder auch nur eine allgemeinere religiöse Sozialisation in vielen Familien nicht mehr stattfindet, führt der Religionsunterricht der öffentlichen Schule immer öfter zu einer Erstbegegnung mit Glauben, Religion und christlicher Überlieferung. Hierdurch wird der Religionsunterricht vielfach zu einem Alphabetisierungsprozess. Man kann von einem neuen Prinzip *alphabetisierenden Lernens* sprechen, das auf die *Grundelemente des Christentums* bezogen ist.«²⁹ Diese inzwischen häufig zu hörende Deutung ist allerdings nicht ganz schlüssig: »Alphabetisierung« bedeutet, dass das Alphabet und mithin das Lesen und Schreiben gelernt werden soll. Dies leuchtet insofern nicht ohne weiteres ein, als es Kindern und Jugendlichen heute bereits an einer religiösen Sprache zu

28 *Evangelische Kirche in Deutschland*, Identität und Verständigung. Standort und Perspektiven des Religionsunterrichts in der Pluralität. Eine Denkschrift, Gütersloh 1994.

29 Ebd., 54.

fehlen scheint und nicht erst an der Fähigkeit, diese Sprache zu lesen oder zu schreiben.

Die Denkschrift setzt weiterhin deutlich eine Glaubenskrisen voraus – im Hintergrund stehen die Wahrnehmungen von »Jugend ohne Gott« und eines »Erwachsenwerdens ohne Gott«.³⁰ Dennoch behalte – so die These – die »Frage nach Gott« gerade für Jugendliche eine zentrale Bedeutung: »Von der Gottesfrage kommen sie nicht so leicht los. Sie treibt noch insgeheim um und ist wichtiger als die Kirchenfrage«.³¹ Genannt werden folgende Fragen, die sich deutlich an K.E. Nipkows Auswertung von Schüleräußerungen in seinem Buch »Erwachsenwerden ohne Gott?« anlehnen:

»Was ist das Geheimnis des Anfangs von allem Sein?
Was kommt nach dem Ende: Gibt es ein Weiterleben nach dem Tode?
Warum ist das Leben zwischen Anfang und Ende voller Leiden?
Was bedeutet dabei der Glaube an Gott? Existiert Gott oder ist er nur eine Fiktion?
Wie hilft hier die Kirche, die sich mit ihrer Theologie als gottkundig ausgibt?
Wie steht es mit der Gerechtigkeit als ethischen Grundproblem?«³²

Zu der Vorstellung und Forderung nach einem entsprechenden *Kerncurriculum* kommt es dann durch zwei zusätzliche Thesen, nämlich zum einen, dass diese Fragen ein »bestimmtes Gefüge« bilden, das deutlich mache, »was die religiöse Suche trotz aller Säkularisierung existentiell wachhält«; zum anderen ist es die Überzeugung, dass »die um Gott kreisenden Erwartungen und Anfragen ... sämtlich vor zentrale Themen der Theologie« führen, was dann mit dem Hinweis auf Schöpfungsglaube, Eschatologie, Christologie, Ekklesiologie und christliche Ethik inhaltlich gefüllt wird.³³

Diese Vorstellung zu einem »Kerncurriculum« gibt Anlass zu gewichtigen Rückfragen. Der in der Denkschrift angeführte Fragenkatalog lässt deutlich erkennen, wie sich die Dinge inzwischen weiterentwickelt haben. So fällt auf, dass die Frage nach Gott in den Religionen dort ebenso fehlt wie die zentrale Problematik einer religiösen Individualisierung, in deren Horizont die Verbindung von Gott und Kirche in neuer Weise problematisch wird. Man kann sich sogar fragen, ob es sich dabei wirklich um *spätere* Entwicklungen handelt oder ob die Denkschrift in dieser Hinsicht nicht einfach noch zu optimistisch war. Waren die Erwartungen der Jugendlichen an die Kirche vor 15 Jahren tatsächlich noch so hoch? Fast zeitgleich werden in der Religionspädagogik Befunde berichtet, die sich etwa in folgender Äußerung einer Jugendlichen – Margret E. – zusammenfassen lassen: Sie könne »nicht sagen, dass ich

30 Wilfried Bergau, Der Traditionsabbruch bei Jugendlichen – Ursachen und Folgen, in: Die neuen Schüler – Jugend ohne Gott? (Arbeitshilfen für den evangelischen Religionsunterricht), Hannover 1989, 17–46, Nipkow, Erwachsenwerden, a.a.O.

31 Ebd., 17.

32 Ebd., 18.

33 Ebd., 17–19.

mich ohne Glauben sehe ... ich kann mich noch nicht auf diesen Gott konzentrieren, der so in der Kirche halt stattfindet oder da auch gepriesen wird«.³⁴ Zumindest durch die knappe Form der Darstellung kann die Denkschrift den Eindruck erwecken, als sei der Weg von den Fragen der Jugendlichen hin zu einem Kerncurriculum nicht allzu weit. Das in der Denkschrift identifizierte »Gefüge«, das den Äußerungen Jugendlicher entnommen werden soll, ähnelt bei näherer Betrachtung noch sehr dem traditionellen Katechismus oder einer christlichen Dogmatik. Der Versuch, Fragen und Äußerungen Jugendlicher theologisch zu interpretieren, bleibt m.E. überzeugend – auch im Sinne einer Theologie von Kindern und Jugendlichen. Die Schwierigkeiten einer solchen Interpretation, die kaum ohne Einbrüche, Umbrüche und Aporien zu haben ist, sollten jedoch deutlich zum Ausdruck gebracht werden. Darauf komme ich noch zurück.

Schließlich arbeitet die Denkschrift, nun auch im Blick auf das Gegenüber von Religionsunterricht einerseits und Fächern wie Ethik und Philosophie andererseits³⁵, mit der Unterscheidung zwischen »Gottesfrage« und »Gotteserfahrung«. Insofern zielt das vorgeschlagene Kerncurriculum auf eine Profilierung des Religionsunterrichts durch den Bezug auf Erfahrungen mit Gott.³⁶

Auch in dieser Hinsicht ist zu fragen, ob der gewählte Begriff der Erfahrung geeignet ist, einen religionsdidaktisch gangbaren Weg zu eröffnen. Dass der Religionsunterricht vom christlichen *Glauben* ausgeht und dass er daraus seine spezifische Perspektive gewinnt, leuchtet ein. Die Konzentration auf *Erfahrungen* mit Gott dürfte aber gerade bei den heutigen Kindern und Jugendlichen auf Schwierigkeiten treffen, führt sie doch schnurstracks zu dem Problem, wie Gott sich in ihrem Leben *erfahrbar* macht und zeigt. Schon den Ergebnissen Nipkows zufolge finden die meisten Kinder und Jugendlichen solche Erfahrungen in ihrem Leben nicht. Darüber hinaus bleibt die Grenze zwischen Gottesfrage und Gotteserfahrung bereits in der Bibel durchaus fließend, was an bestimmten Stellen wie den Reden im Hiob-Buch oder der Areopag-Rede (Apg 17,16ff.) nur besonders markant hervortritt. Angesichts der Tendenzen heutiger Religiosität könnte es im Blick auf Jugendliche, aber auch auf Kinder gerade darauf ankommen, den *fragenden* – und also nicht immer schon *sicher antwortenden* – Charakter von Bibel und Theologie neu zu verdeutlichen. Auch darauf komme ich noch zurück.

2.2 Profilierung des Gottesglaubens durch Segen und Gebet?

In eine andere Richtung als die soeben genannte Problematisierung des Begriffs der »Gotteserfahrung« zielt der Vorwurf, die in der EKD-Denkschrift erhobene Forderung nach einem »Kerncurriculum« bleibe »abstrakt«. Sie begnüge sich mit einer »Schulreligion« und mit bloßen »Lehren«, erreiche folglich nicht die wirklich gelebte Religion und die für ein christliches Verständnis entscheidende Form des Gottesglaubens.

34 Comenius-Institut (Hg.), *Religion in der Lebensgeschichte. Interpretative Zugänge am Beispiel der Margret E.*, Gütersloh 1993, 193.

35 Vgl. dazu den Beitrag von Barbara Brüning im vorl. Band.

36 EKD, a.a.O., 79.

Diese Kritik wird vor allem von Christian Grethlein vorgebracht.³⁷ Grethlein beruft sich dabei auf die *Confessio Augustana*, in deren Artikel 7 er die »theologischen Grundsätze evangelischer Kirche« finden will – eine Auffassung, die allerdings insofern problematisiert werden muss, als in diesem Artikel zwar bekanntlich das Verständnis von Kirche bestimmt wird, nicht aber die »Grundsätze evangelischer Kirche« insgesamt. Artikel 7 ist für Grethlein jedoch insofern konstitutiv, als er dort den Verweis auf »konkrete Praxisvollzüge« findet (Verkündigung des Evangeliums, Verwaltung der Sakramente), die ihm auch Vorbild für die Bestimmung der Aufgabe des Religionsunterrichts im Blick auf den Gottesglauben sein sollen: »Während es in der *Confessio Augustana* um eine konkrete, im Leben und Sterben bewährte Religion geht, die elementarisierend anhand zweier Praxisvollzüge vorgestellt werden kann, begegnet in »Identität und Verständigung« eine Schulreligion, die sich an der »Gottesfrage« abarbeitet und wesentlich aus Lehren besteht.«³⁸ Konkretisiert wird dies dann mit dem Hinweis auf »Beten und Gesegnet-Werden« als den Grundvollzügen des Christseins, die dem Religionsunterricht sein Profil geben sollen – in Grethleins Formulierung sogar als »Kernkompetenzen« dieses Unterrichts.³⁹

Auch dieser Versuch einer Profilierung reagiert auf die beschriebenen problematisch gewordenen Verhältnisse der religiösen Sozialisation, insbesondere darauf, dass »eine selbstverständliche Vertrautheit der Schüler/innen mit der Praxis christlicher Religion« nicht mehr vorausgesetzt werden kann.⁴⁰ Er nimmt aber wohl kaum genügend ernst, welche Fremdheit und welche Zugangsprobleme für einen Unterricht entstehen, der sich auf den »Gott« beschränkt, der – im Anschluss an die zitierte Jugendliche (Margret E.) formuliert – »so in der Kirche halt stattfindet«. Gemeinsames Beten und Gesegnet-Werden dürften zumindest für die allermeisten Jugendlichen Vollzüge sein, die sich vor allem mit dem *kirchlichen* Christentum verbinden. Ihr Wunsch ist es gerade nicht, in *dieses* Christentum eingeführt zu werden.

Die These, dass Gebet und Segen eine lebensweltlich »hervorragende Bedeutung« hätten, wird bei Grethlein denn auch nicht wirklich belegt, besonders nicht im Blick auf die Kinder und Jugendlichen.⁴¹ Die empirischen Hinweise, die gegeben werden, bleiben eher zufällig; auch das Beispiel, an das dabei viele vielleicht denken könnten – der Segen bei der Konfirmation –, kann zwar als ein wichtiges, aber keineswegs als *das* einzig dominante Motiv angesprochen werden.⁴² So sind es eher Grethleins

37 Christian Grethlein, *Fachdidaktik Religion. Evangelischer Religionsunterricht in Studium und Praxis*, Göttingen 2005, 182f., vgl. *ders.*, »Religiöse Kompetenzen« oder »Befähigung zum Christsein« als Bildungsziel des Religionsunterrichts? Thesen zur Diskussion um das Bildungsziel des Evangelischen Religionsunterrichts, in: *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 59 (2007), 64–76, bes. 66.

38 Grethlein, *Fachdidaktik*, a.a.O., 182.

39 Grethlein, »Religiöse Kompetenz«, a.a.O., 76.

40 Ebd., 66, im Orig. kursiv.

41 Vgl. ebd. 75.

42 Vgl. schon Wolfgang Huber, Johannes Friedrich und Peter Steinacker (Hg.), *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh 2006, 71; ähnliche Befunde zeigt hier auch unsere eigene Studie: Wolfgang Ilg, Friedrich Schweitzer und Volker Elsenbast, *Konfirmandenarbeit*, a.a.O. sowie, bezogen auf Württemberg, Colin Cramer, Wolfgang Ilg und Friedrich

Ziele, die sich aus einer bestimmten religionspädagogischen und theologischen Position ergeben, die einen solchen Unterricht leiten, weniger hingegen die Wahrnehmung heutiger Jugendlicher. Günter R. Schmidt beschreibt die entsprechende Position so: »Christlicher Unterricht zielt auf kognitiv-assensuelle Teilhabe am Leben der Kirche, das verstehende und zustimmende Mittragen ihrer Lebensäußerungen.«⁴³

So zutreffend hier die Schwierigkeiten erkannt werden, die einem herkömmlichen Unterricht zur Gottesfrage begegnen, wenn er die Vertrautheit mit kirchlich-gottesdienstlichen Vollzügen voraussetzen will, so wenig erweist sich der Versuch als tragfähig, diese Vertrautheit durch Praxisvollzüge im Unterricht nun selbst herstellen zu wollen. Der im nächsten Abschnitt aufgenommene, gleichsam alternative Versuch, den Unterricht unter anderen Vorzeichen durch Praxisvollzüge zu profilieren, macht dies auf seine Weise deutlich.

2.3 An Gott glauben – »auf Probe«?

Der dritte religionsdidaktische Antwortversuch, der hier aufgenommen werden soll, gehört in den Bereich der sog. Performativen Religionsdidaktik.⁴⁴ Besonders Bernhard Dressler hat hervorgehoben, dass es sich dabei um eine »Religionsdidaktik nach dem Traditionsabbruch« handle.⁴⁵ Diese Religionsdidaktik reagiere auf eine Situation, in der es – eben angesichts mangelnder Vertrautheit mit religiösen Traditionen und ihrer Praxis – darauf ankomme, »Religion allererst zu zeigen«, nämlich »in ihren Vollzügen«.⁴⁶ Religionsunterricht soll auf diese Weise zu einer »didaktischen Inszenierung von Religion« werden – als »Probeaufenthalt in religiösen Welten«.⁴⁷ Ziel ist dabei eine Wahrnehmungs- oder Deutungskompetenz, die daraus erwächst, dass in diesem Unterricht gelernt werden kann, die Welt »anders zu sehen als vorher«.⁴⁸ Der Unterricht ermögliche das Einnehmen einer spezifischen Perspektive – der Perspektive von Religion oder Glaube. Darin liege sein Bildungsgewinn.⁴⁹

Schweitzer, Reform von Konfirmandenarbeit – Wissenschaftlich begleitet. Eine Studie in der Evangelischen Landeskirche in Württemberg, Gütersloh 2009, 196.

43 Günter R. Schmidt, Christentumsdidaktik. Grundlagen des konfessionellen Religionsunterrichts in der Schule, Leipzig 2004, 168.

44 Vgl. Silke Leonhard und Thomas Klie (Hg.), Schauplatz Religion. Grundzüge einer Performativen Religionspädagogik, Leipzig 2003, Thomas Klie und Silke Leonhard (Hg.), Performative Religionsdidaktik. Religionsästhetik – Lernorte – Unterrichtspraxis, Stuttgart 2008.

45 Bernhard Dressler, Darstellung und Mitteilung. Religionsdidaktik nach dem Traditionsabbruch, in: Klie/Leonhard, Schauplatz, a.a.O., 152–165.

46 Ebd., 157.

47 Ebd., 159.

48 Bernhard Dressler, Blickwechsel. Religionspädagogische Einwürfe, Leipzig 2007, 152.

49 Zum weiteren Hintergrund vgl. ders., Unterscheidungen. Religion und Bildung (Theologische Literaturzeitung Forum 18/19), Leipzig 2006.

Die für Dresslers Bildungsverständnis leitende Metapher, die in verschiedenen Varianten immer wieder eingesetzt wird, ist die eines »Pro-bedenkens«, eines sich Einlassens auf religiöse Praxisvollzüge »auf Probe«, einer »probeweisen« Partizipation an ihnen. Das »Probeweise« soll dabei – hier tritt ein markanter Unterschied zu Grethleins Auffassungen (s.o., 2.2) hervor – gerade die schulische und didaktische Qualität des Unterrichts insofern sichern, als es diesen von einer gleichsam naiven, also »unmittelbaren« Partizipation unterscheidet: Denn »der Vollzug einer Religion« sei »in der Schule und in unterrichtlichen Lernprozessen wiederum nicht unmittelbar möglich, nicht ohne reflexive Distanzspielräume. Sonst wäre Religionsunterricht doch eben Kirche in der Schule«. ⁵⁰

Im vorliegenden Zusammenhang einschlägig ist insbesondere Dresslers Versuch, die spezifische Wahrnehmungskompetenz auch durch den Bezug auf Gott zu beschreiben. Dazu wird formuliert: »im Religionsunterricht wird vielmehr gelernt, was es bedeuten könnte, die Welt wahrzunehmen, ›etsi deus daretur‹ (als wenn es Gott gäbe)«. ⁵¹ Eben dies ist gemeint, wenn ich in der Überschrift zu diesem Abschnitt die Frage aufwerfe, ob hier »probeweise an Gott geglaubt« werden solle.

Dass dies im Rahmen der Performativen Religionsdidaktik durchaus so gemeint ist, zeigt beispielsweise ein entsprechender Beitrag von Uwe Habenicht, der beschreibt, wie der menschliche Körper im Religionsunterricht »experimentell« als »Wohnort des Heiligen Geistes« – probeweise also – erfahren werden soll. ⁵² Auch abgesehen davon, dass ein solcher Unterrichtsversuch vielfältige theologische und pädagogische Rückfragen aufwirft und dass besonders der Heilige Geist sich kaum »probeweise« inszenieren lässt – wie möchte er sonst »wehen, wo er will«? –, auf jeden Fall stellt sich hier erneut das Problem der »Gotteserfahrung«. Traut sich eine Performative Religionsdidaktik am Ende zu, Erfahrungen mit Gott »herstellen« zu können – so wie Dressler (wohl ungewollt unvorsichtig) formuliert: »dass religiöse Erfahrung in der Schule erst *hergestellt* bzw. konkretisiert werden muss«? ⁵³

Kann etwas, worüber der Religionsunterricht didaktisch *verfügt*, wirklich im Ernst noch Gott genannt werden? Dazu kommen weitere Rückfragen an die Didaktik des Probeweisen: Denn gerade beim Gottesglauben lässt sich die Unterscheidung zwischen »*Ernst und Vorläufigkeit*« nicht durchhalten, zumindest nicht im Blick auf das biblisch-christliche Verständnis. ⁵⁴

50 Dressler, Darstellung, a.a.O., 159.

51 Dressler, Blickwechsel, a.a.O., 154.

52 Uwe Habenicht, Gott im Körper. Ein experimenteller Unterrichtsversuch zum menschlichen Körper als Wohnort des Heiligen Geistes, in: Klie/Leonhard, Schauplatz, a.a.O., 274–282.

53 Dressler, Blickwechsel, a.a.O., 49 (Herv. F.S.). In der persönlichen Kommunikation hat Bernhard Dressler mich darauf hingewiesen, dass er an dieser Formulierung nicht festhalten wolle.

54 So zu Recht Grethlein, Fachdidaktik, a.a.O., 266, allerdings ohne spezifischen Verweis auf den Gottesglauben.

3 Perspektiven: Ungewissheit als Problem und als Chance für die Religionsdidaktik

In einem letzten Schritt möchte ich versuchen, die Religionsdidaktik der Gottesfrage dadurch weiterzuführen, dass die Einsichten aus der kritischen Würdigung religionsdidaktischer Antwortversuche zusammen mit weiteren Beobachtungen und Überlegungen noch einmal auf die beschriebenen Herausforderungen – also die zunehmende Ungewissheit in der Gottesfrage – bezogen werden. Dabei ist nicht beabsichtigt, ein in sich geschlossenes Gesamtbild zu erreichen, wohl aber sollen die Umrisse eine veränderte Didaktik der Gottesfrage in fünf Hinsichten perspektivisch erkennbar werden: im Blick auf eine veränderte Grundhaltung des Unterrichtens, den Erfahrungsbezug des Unterrichts, den Autonomieanspruch Jugendlicher, die Profilierung in der Pluralität sowie einen Unterricht, für den die Antwort auf die Gottesfrage nicht immer schon ausgemacht ist.

Dabei konzentriere ich mich auf den schulischen Religionsunterricht und seine Didaktik. Eine Analyse von Situation und Aufgaben etwa für eine entsprechende Didaktik der Konfirmandenarbeit würde zusätzliche Überlegungen und Argumente erforderlich machen, auf die im vorliegenden Rahmen nicht eingegangen werden kann.⁵⁵ Deutlich sollte auch der exemplarische Charakter der folgenden Perspektiven sein, die sich anhand von Themen (etwa Kontingenzerfahrungen im eigenen Leben: Krankheit – Sterben – Tod) oder bestimmter religionsdidaktischer Ansätze (Kinder- und Jugendlichentheologie, Elementarisierung) weiter konkretisieren ließen.

3.1 Noch einmal: »Jugend ohne Gott?« – oder: Von der Notwendigkeit einer veränderten Grundhaltung des Unterrichtens

Spätestens seit den vor mehr als 20 Jahren aufgebrochenen religionspädagogischen Diskussionen über eine »Jugend ohne Gott« sowie über die von den Unterrichtenden als grundlegend erfahrenen Schwierigkeiten, Religion für solche Jugendliche oder auch für Kinder ohne christliche Sozialisation zu unterrichten⁵⁶, steht auch die Frage nach den Zielen und Aufgaben des Religionsunterrichts insgesamt neu zur Debatte. Soll der Religionsunterricht vor allem dazu dienen, einen von den Schülerinnen und Schülern – auf der Grundlage der religiösen Sozialisation im

55 Vgl. dazu die neue Reihe »Konfirmandenarbeit erforschen und gestalten« (Gütersloher Verlagshaus, 2009ff.). Bislang liegen vor: *F. Schweitzer* und *V. Elsenbast* (Hg.), *Konfirmandenarbeit erforschen. Ziele – Erfahrungen – Perspektiven*, Gütersloh 2009; *C. Cramer*, *W. Ilg* und *F. Schweitzer*, *Reform*, a.a.O. Im Herbst 2009 erscheint der Band: *W. Ilg*, *F. Schweitzer* und *V. Elsenbast*, *Konfirmandenarbeit in Deutschland*, a.a.O. Diese Veröffentlichungen enthalten u.a. wichtige Befunde zum Gottesglauben von Jugendlichen in der Konfirmandenarbeit, die durchaus auch für den Religionsunterricht bedeutsam sind. Die befragten Jugendlichen besuchen in aller Regel auch den Religionsunterricht.

56 Vgl. *Bergau*, a.a.O.

Elternhaus oder in der Gemeinde – in den Unterricht gleichsam mitgebrachten christlichen Glauben zu befestigen? Ist er zumindest abhängig von der Möglichkeit, eine vorab gegebene konfessionelle Glaubenspraxis reflektieren zu können? Oder gilt auch für den Religionsunterricht, was für alle Fächer in der Schule auf die eine oder andere Art und Weise zutrifft: Der Unterricht soll etwas erschließen, was ohne diesen Unterricht nicht oder jedenfalls kaum zugänglich wäre? Im zweiten Falle – und diese Auffassung besitzt m.E. die größere Plausibilität, weil sie der Logik der Einrichtung besonderer Bildungsmöglichkeiten entspricht – entscheidet nicht das Maß immer schon in die Schule mitgebrachter Glaubensüberzeugungen über den Sinn des Religionsunterrichts, sondern es sind die in Unterricht und Schule selbst ermöglichten Erkenntnisse und Begegnungen mit Fragen, Themen und Erfahrungen, auf die es ankommt.

Eine solche Bestimmung der Aufgaben von Religionsunterricht ist keineswegs nur das Produkt modern-säkularer Verhältnisse des 21. Jahrhunderts. Bereits in der Reformationszeit wurden evangelische Bildungsangebote in der Schule gerade damit begründet, dass vor allem das Elternhaus kein solches Angebot gewährleiste. Viele Eltern, so Martin Luther, dächten nur an den »Bauch« – an die eigenen materiellen Bedürfnisse und an die Karriere der Kinder.⁵⁷

Eine didaktische Auffassung, die von einem den Kindern und Jugendlichen allererst zu erschließenden Sachverhalt aus denkt, verführt allerdings immer wieder – und keineswegs nur im Religionsunterricht – dazu, die Kinder und Jugendlichen ausschließlich unter der Perspektive der im Fach jeweils angestrebten schulischen Kenntnisse oder, wie heute formuliert wird, Kompetenzen wahrzunehmen. Für den Religionsunterricht gilt dann: Wo keine Vertrautheit mit der christlichen Glaubenstradition gegeben ist, da ist »nichts« mehr vorauszusetzen – »gar nichts«!⁵⁸ Und doch ist längst bekannt, dass auch Kinder, die beispielsweise nicht mit der in der Schule verlangten Mathematik vertraut sind, durchaus mathematisch denken können. Ähnlich gilt auch für den Religionsunterricht: Fehlende Vertrautheit besonders mit kirchlichen Vollzügen bedeutet noch lange nicht, dass die Kinder und Jugendlichen keine religiösen Fragen, Vorstellungen, Orientierungsbedürfnisse oder Deutungskompetenzen hätten – wenn eben vielleicht auch deutlich andere als diejenigen, auf die sich der Religionsunterricht als normative Voraussetzung bezieht.

57 Die entsprechenden Texte sind leicht greifbar bei Karl Ernst Nipkow und Friedrich Schweitzer (Hg.), Religionspädagogik. Texte zur evangelischen Erziehungs- und Bildungsverantwortung seit der Reformation. Bd. 1: Von Luther bis Schleiermacher (Theologische Bücherei 84), München 1991.

58 Als fast beliebiger Beleg für solche heute weit verbreiteten Lehrerwahrnehmungen und -äußerungen sei verwiesen auf Saskia Hütte und Norbert Mette, Religion im Klassenverband unterrichten: Lehrer und Lehrerinnen berichten von ihren Erfahrungen, Münster 2003.

Von einer *veränderten Grundhaltung des Unterrichtens* ist deshalb in einem doppelten Sinne zu sprechen:

- Zum einen geht es darum, den Sinn der eigenen Tätigkeit nicht oder nicht länger davon abhängig zu machen, dass die Kinder und Jugendlichen einen bestimmten (Gottes-)Glauben mitbringen.⁵⁹ Zugespitzt: *Religionsunterricht, der den christlichen Gottesglauben zum Thema macht, ist gerade dann oder deshalb interessant und wichtig, wenn oder weil dieser Glaube bei den Kindern und Jugendlichen nicht vorausgesetzt werden kann.*
- Zum anderen muss stets bewusst bleiben, dass die Kinder und Jugendlichen durchaus auf Gott bezogene Vorstellungen, Bilder und Überzeugungen mitbringen. Dabei kann im vorliegenden Zusammenhang offen bleiben, in welchem Sinne es sich dabei wirklich um deren »eigene« Vorstellungen, Bilder und Überzeugungen handelt – das gilt zunächst nur im Verhältnis zu den Unterrichtenden, schließt aber Prägungen durch andere Einflüsse keineswegs aus. Insofern gilt: *Gerade ein Religionsunterricht, der nicht mit einer allgemeinen Verbreitung des christlichen Glaubens als Voraussetzung rechnet, muss offen sein für den Glauben und die religiösen Überzeugungen der Kinder und Jugendlichen.* Dass Kinder »nichts« mitbringen, trifft jedenfalls nicht zu – es ist vielmehr immer etwas ganz Bestimmtes, was bei solchen Defizitbeschreibungen vermisst wird.

Damit stehen wir erneut vor einer Grundfrage, durch welche die Religionsdidaktik der letzten 40 Jahre – seit der Wendung zu Problemorientierung und Korrelation – in kontroverser Weise geprägt war:

3.2 »Gott im Leben von Kindern und Jugendlichen«: Themen für den Religionsunterricht aus lebensweltlichen Erfahrungen gewinnen?

Seit dem »Abschied« von der Korrelationsdidaktik⁶⁰, die noch fest mit der Möglichkeit einer Themengenerierung aus Erfahrungen rechnete und die den Weg von der Lebenswelt zur kirchlichen Dogmatik als durchaus gangbar ansah⁶¹, gilt eine solche Koppelung von Religionsdidaktik und Erfahrung oder Lebenswelt als problematisch. Der korrelative Weg habe

59 Das scheint mir der bleibende Gewinn der neueren religionsdidaktischen Diskussion nicht nur zur Gottesfrage zu sein. Allerdings kann gegen viele der dabei eingesetzten Begründungen eingewendet werden, ob es so etwas wie *den* plakativ evozierten »Traditionsabbruch« wirklich gibt.

60 Georg Hilger und George Reilly (Hg.), *Religionsunterricht im Abseits? Das Spannungsfeld Jugend, Schule, Religion*, München 1993 (bes. den Beitrag von Rudolf Englert, 97ff.).

61 Zumindest im Rückblick können solche Einschätzungen für Darstellungen wie die bei Georg Baudler, *Korrelationsdidaktik: Leben durch Glauben erschließen. Theorie und Praxis der Korrelation von Glaubensüberlieferung und Lebenserfahrung auf der Grundlage von Symbolen und Sakramenten*, Paderborn 1984 nicht ohne Weiteres abgewiesen werden.

sich als wenig realistisch erwiesen. In der Realität sei in der Lebenswelt heutiger Kinder und Jugendlicher kaum noch mit christlichen Residuen zu rechnen, an die sich religionsdidaktisch-korrelativ anknüpfen ließe⁶² – zu gering sei inzwischen die Anschlussfähigkeit zwischen Glaube und Erfahrung. Der Versuch, aus der Erfahrung Themen für den Religionsunterricht zu gewinnen, erscheint damit gescheitert.

So liegt es umgekehrt – wie schon deutlich geworden ist – nahe, den Stier gleichsam bei den Hörnern zu packen, um nun vollends auf die »Fremdheit« der biblischen und christlichen Überlieferung zu setzen. Denn fremd müsse ein christlicher Gottesglaube Kindern und Jugendlichen erscheinen, die nicht mehr im Umkreis eines selbstverständlichen Christentums aufwachsen. Wie im letzten Abschnitt gezeigt, sind allerdings auch die Schwierigkeiten und Risiken einer solchen Didaktik des Christlichen als Fremdem deutlich geworden. Schon rein begriffslogisch gesehen öffnet die unbestimmte Kategorie des »Fremden« als allem, was Kinder und Jugendliche nicht kennen, leicht das Tor für sämtliche Bestände etwa der Tradition.

Demgegenüber versuchen komplexere didaktische Modelle eines, wenn man so will, »postkorrelativen« Religionsunterrichts wie etwa die »abduktive Religionsdidaktik«⁶³ oder der weiter entwickelte Elementarisierungsansatz⁶⁴, über die einfache Alternative *Korrelation oder Fremdheit* dadurch hinauszukommen, dass sie vielgestaltigere und flexiblere Verbindungsmöglichkeiten zwischen Erfahrungen und Themen zulassen. Dazu einige Beispiele:

Schon bei der ersten empirischen Untersuchung zur Elementarisierung im Religionsunterricht erwies sich der direkte Weg von den Erfahrungen zur Gottesfrage oder auch umgekehrt als problematisch.⁶⁵ Zu viele andere Aspekte spielen für den Unterricht und für die Wahrnehmungen der Kinder und Jugendlichen eine Rolle – nicht zuletzt ihre jeweilige sehr unterschiedlich ausgeprägte Fähigkeit, die Gottesbilder in der christlichen Tradition zu deuten. Darüber hinaus belegen spätere Untersuchungen zum Thema, dass nicht nur die Unterrichtenden, sondern auch die Kinder und Ju-

62 Sehr pointiert Burkard Porzelt, *Jugendliche Intensiverfahrenungen. Qualitativ-empirischer Zugang und religionspädagogische Relevanz*, Graz 1999.

63 Vgl. Hans-Georg Ziebertz u.a. (Hg.), *Abduktive Korrelation. Religionspädagogische Konzeption, Methodologie und Professionalität im interdisziplinären Dialog*, Münster/Hamburg 2003.

64 Hier denke ich vor allem an die »Tübinger« Arbeiten, die in den letzten Jahren in Anknüpfung an Karl Ernst Nipkows frühe Grundlegungen den Elementarisierungsansatz weiterführen; vgl. bes. Friedrich Schweitzer mit weiteren Beiträgen von Karl Ernst Nipkow, Albert Biesinger u.a., *Elementarisierung im Religionsunterricht. Erfahrungen – Perspektiven – Beispiele*, Neukirchen-Vluyn 2007, ders. mit weiteren Beiträgen von Ulrike Baumann u.a., *Elementarisierung und Kompetenz. Wie Schülerinnen und Schüler von »gutem Religionsunterricht« profitieren*, Neukirchen-Vluyn 2008.

65 Friedrich Schweitzer u.a., *Religionsunterricht und Entwicklungspsychologie. Elementarisierung in der Praxis*, Gütersloh 2007, 63ff.

gendlichen selbst elementarisierend tätig sind, nämlich indem sie auswählen und sich darauf beziehen, was ihnen selbst zentral und entscheidend erscheint.⁶⁶

Weitere Analysen – etwa zum Thema Schöpfung oder zur »Bindung« Isaaks⁶⁷ – legen ein dialogisches oder sogar konfrontatives Elementarisierungsverständnis nahe. Elementarisierende Themengenerierung aus der Erfahrungswelt ist nicht gleichzusetzen mit der Suche nach Entsprechungsverhältnissen, die lediglich noch identifiziert werden müssten. Stattdessen erweist sich Elementarisierung als ein aktiver und kreativer Prozess von beiden Seiten her – von Lehrer- und Schülerseite zugleich.

Genau darauf zielt auch die »abduktive Religionsdidaktik«, wenn sie mit der Figur der Abduktion den beiden didaktisch gleichermaßen problematischen Vorstellungen von Induktion (Ausgehen *nur* von der Erfahrungswelt) und Deduktion (Ausgehen *allein* von der Überlieferung) entkommen will.

In noch einmal anderer Weise haben wir unter dem Thema »Gott – Abgott – falscher Gott? Das muss doch jeder selbst entscheiden!« zu zeigen versucht, wie ein elementarisierender Religionsunterricht zur Gottesfrage dialogisch-kritisch an die Äußerungen von Jugendlichen anschließen kann.⁶⁸

Diese Hinweise sollen veranschaulichen, wie das oben im Blick auf die Denkschrift der EKD zu problematisierende, weil allzu rasch zwischen den Bereichen von Lehre und Lebenswelt hin und her gehende didaktische Denken produktiv weitergeführt werden kann. Die Annahme, die Themen der christlichen Dogmatik oder des Katechismus ließen sich ohne Weiteres in der Lebenswelt heutiger Kinder und Jugendlicher wiederfinden, muss mit zwei konstitutiven Schwierigkeiten rechnen, die jedenfalls eine bruchlose Durchführung entsprechender Versuche von vornherein ausschließen: Die Kinder und Jugendlichen selbst erkennen sich in der Tradition nicht so einfach wieder, und statt von klaren Entsprechungen sollte eher von spannungsvollen Verhältnissen ausgegangen werden. Und normative Ansprüche kommen dabei nicht nur aus der Tradition, sondern werden auch von den Kindern und Jugendlichen vertreten.

3.3 »Gott statt Autonomie«? – Freiheitspotentiale des Glaubens und die Entwicklungsbedürfnisse Jugendlicher

Empirische Befunde zum Gottesglauben oder zum Gottesbild von Jugendlichen werden heute vielfach so interpretiert, dass sie den »Abschied«⁶⁹ von einem solchen Glauben belegen – bis hin zur »Gottesverdunstung« und dem »Vergessen, dass man Gott vergessen hat«. Bei genauerer Betrachtung, wie sie besonders bei qualitativen Daten möglich

⁶⁶ Vgl. T. Ziegler, a.a.O.

⁶⁷ Oliver Kliss, Hat Gott die Welt geschaffen? Schöpfungsglaube und Naturwissenschaft in Klasse 9, in: *Schweitzer*, Elementarisierung im Religionsunterricht, a.a.O., 47–70, Sara Moschner, Im Namen Gottes darf nicht mehr getötet werden, in: *Schweitzer*, Elementarisierung und Kompetenz, a.a.O., 37–51.

⁶⁸ Peter Kliemann und Friedrich Schweitzer, Religion unterrichten lernen. Zwölf Fallbeispiele. Neukirchen-Vluyn 2007, 62ff.

⁶⁹ Schon als provokativer Titel bei C. Höger, a.a.O., allerdings mit Fragezeichen.

ist, ergibt sich freilich vielfach ein Bild, der zu wichtigen Differenzierungen zwingt: Am eindeutigsten fällt die Ablehnung bei Jugendlichen bei derjenigen Form von (Gottes-)Glauben aus, die sie als Lehre oder als den Glauben der *Kirche* wahrnehmen. An den Gott, den die Kirche lehre oder der »in der Kirche so stattfindet«⁷⁰, können und wollen sie nicht glauben – und sie finden dies, im Unterschied zu früheren Zeiten sozialer Glaubenskontrolle, auch ganz »normal« oder selbstverständlich. Schließlich dürfe doch wohl jeder glauben, was er will! Ebenso stark abgelehnt wird aber auch ein Gottesbild, das *menschliche Autonomie* ausschließt. Vor dem Hintergrund der Entwicklung von Identität und Glaube im Jugendalter leuchtet dies unmittelbar ein: Angesichts der Entwicklungsaufgabe, selbstständig zu werden und eigene Lebenspläne auszubilden, kann ein Glaube, der Autonomie ausschließt, kaum einleuchten. Dazu zwei in ihrer Ausrichtung sehr unterschiedliche Beispiele:

Das erste stammt von der bereits erwähnten Janine⁷¹, das zweite von Dirk, beides Jugendliche aus der Sekundarstufe II:

Janine sagt, sie glaube nicht an Gott, sondern eher an eine »höhere Macht«. »Ich glaube nicht, dass es »einen« Gott gibt, der die Welt und die Menschen erschaffen hat, der allgegenwärtig ist und über uns »alle« wacht, und für den »alle« gleich sind ... Was ich an dem göttlichen Gedanken nicht gut finde, dass es jemand ist, der mich leitet, der mich quasi wie eine Marionette in der Hand hält, dass ich ein Schicksal habe, das mir absolut vorbestimmt ist und ich daran nichts ändern kann«.

Bei Janine wird ein Gottesglaube – ihrem Urteil zufolge ist es der christliche Glaube – abgelehnt, weil er menschliche Autonomie ausschließt. Sie will keine Marionette sein!

Bei Dirk führt eine parallele Auffassung dazu, dass er eine bestimmte populärnaturwissenschaftliche Theorie der Weltentstehung – er kenne sie aus »Jurassic Park« – ebenso entschieden kritisiert:

D: Und, ja eine andere Theorie ist halt, dass es vorbestimmt ist. Aber da glaube ich eigentlich überhaupt nicht daran ... dass irgendetwas vorbestimmt ist, weil der Gedanke widerstrebt mir, jetzt auch persönlich auf mich bezogen.

Weil sich, dann könnte ich mir eigentlich ja nicht aussuchen, was mal aus mir wird. Und das finde ich (immer?) ziemlich großen Schwachsinn.

Ich will mir schon selber aussuchen können, was aus mir wird und was ich machen soll, mal irgendwann.⁷²

70 So noch einmal das Zitat von Margret E. (Nachweis bei Anm. 34).

71 H.-G. Ziebertz u.a., *Religiöse Signaturen*, a.a.O., 344.

72 Aus dem Anhang der Untersuchung von C. Höger, a.a.O., zu finden unter http://www.opus-bayern.de/uni-wuerzburg/volltexte/2007/2478/pdf/Anhang_Diss_Hoe ger.pdf. Hier leicht gekürzt wiedergegeben.

Das Verlangen nach Autonomie ist für das Welt- und Menschenbild dieser Jugendlichen von grundlegender Bedeutung. Ein Religionsunterricht, der dies nicht beachtet, dürfte kaum Chancen auf positive Resonanz bei Dirk oder auch bei Janine finden.

Was diesen Jugendlichen offenbar nicht vor Augen steht, ist der theologisch zentrale Gedanke, dass der christliche Gottesglaube sowie das biblische Schöpfungsverständnis menschliche Autonomie allererst begründen und verbürgen. Für die Religionsdidaktik der Gottesfrage liegt darin die Herausforderung, genau diesen Zusammenhang weit stärker zum Tragen zu bringen – im Sinne einer Konstitution menschlicher Freiheit durch den Bezug auf Gott als Grundthema des Religionsunterrichts zur Gottesfrage.

3.4 »Welcher Gott eigentlich?« Notwendige Profilierungen in der Pluralität

Die religiöse Pluralität bringt es mit sich, dass auch das Gottesverständnis an Eindeutigkeit verliert. Immer weniger kann vorausgesetzt werden, dass Menschen dasselbe meinen, wenn sie von Gott sprechen. Im Blick auf persönliche Gottesbilder war das wohl schon immer so – viel mehr jedenfalls, als man sich in Kirche und Theologie vielfach einzugestehen bereit war. Auf diese Form der Pluralisierung zielten nicht zufällig schon die Bemühungen von Religionspädagogen und Praktischen Theologen wie F. Niebergall mit der Forderung, die tatsächliche Gestalt von Kirche und damit die in ihr gegebene religiöse Vielfalt wahr- und ernstzunehmen⁷³.

Sehr viel stärker ist hierzulande inzwischen jedoch auch der Einfluss nicht-christlicher Auffassungen von Gott geworden, vor allem etwa des Islam. Strittig ist hier naturgemäß vor allem das trinitarische Gottesverständnis, das im Koran besonders im Blick auf die Gottessohnschaft Jesu Christi abgelehnt wird.

Auch hier fallen erfolgreiche Verhältnisbestimmungen in der religionspädagogischen Praxis allerdings schwer. Am Beispiel des Themas Jesus Christus oder »Gott in Christus« ist leicht zu erkennen, dass die Glaubensweisen heutiger Jugendlicher in Deutschland zumindest in bestimmten Hinsichten dem Islam näher stehen als der Christologie.⁷⁴ In welchem Sinne Jesus Gott oder göttlich sein soll, ist für sie nicht leicht einzusehen, obwohl sie ihn zugleich vielfach als den oder jedenfalls als einen »Sohn Gottes« ansehen.⁷⁵

73 Vgl. nur etwa *Friedrich Niebergall*, *Die evangelische Kirche und ihre Reformen*, Leipzig 1908.

74 Vgl. vom Vf.: *Christus und die Welt der Religionen – Aufgaben interreligiösen Lernens*, in: *Jahrbuch der Religionspädagogik* 15 (1999), 159–172.

75 Vgl. die Befunde bei *Tobias Ziegler*, *Jesus als »unnahbarer Übermensch« oder »besten Freund«? Elementare Zugänge Jugendlicher zur Christologie als Herausforderung für Religionspädagogik und Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2006.

Auch hier gilt, dass die wachsende Uneindeutigkeit kein Hindernis für den Religionsunterricht sein muss. Um es erneut thetisch auszudrücken: *Der Religionsunterricht wird vielmehr gerade dann interessant, wenn er Unterschiede im Gottesverständnis aufzeigt, einschließlich der Konsequenzen für den Menschen und für die menschliche Lebensführung.*

In anderer Weise gilt dies auch im Blick auf die *Zivilreligion* oder für die zivilreligiöse Inanspruchnahme unterschiedlicher Gottesverständnisse. Auf die Auseinandersetzungen um Gott in der Europäischen Verfassung sowie um eine EU-Mitgliedschaft der Türkei wurde bereits oben verwiesen.

3.5 »Die Gottesfrage ist offen – Etsi non daretur«! Ein Religionsunterricht, für den nicht alles schon ausgemacht ist

Besonders B. Dressler hat – wie oben dargestellt – im Rahmen seines Verständnisses der sog. Performativen Religionsdidaktik die Auffassung vertreten, der Religionsunterricht lebe davon, dass er den Kindern und Jugendlichen das Angebot macht, sich »probeweise« auf Gottes Existenz einzulassen – darauf also, dass es Gott geben könnte (etsi daretur).

Es leuchtet ein, dass sich damit die für den Religionsunterricht charakteristische Perspektive der Welterschließung plausibel kennzeichnen lässt. Die Gefahr einer solchen Position liegt zugleich darin, dass sie ziemlich genau den geläufigen Schülererwartungen an den Religionsunterricht entspricht – damit aber auch den damit verbundenen Befürchtungen und der dadurch ausgelösten Langeweile. Solche Erwartungen beziehen sich darauf, dass es im Religionsunterricht eben immer schon ausgemacht sei – oder besser: ausgemacht erscheine –, dass der Unglaube am Ende stets den Kürzeren ziehen muss. Besonders für Jugendliche ist dies bekanntlich wenig überzeugend. Sie wünschen sich eine ergebnisoffene Auseinandersetzung, auch mit dem Glauben an Gott.

Kann eine solche Ergebnisoffenheit religionsdidaktisch verantwortet werden? Schon die Vorstellung einer – in der Schule – immer nur »probeweise« möglichen Voraussetzung des Glaubens an Gott ist wohl durchaus auch so zu verstehen. Damit sie aber mehr ist als eine bloß didaktische Kautel, muss sie in der Sache selbst – also der Gottesfrage – begründet und weitergeführt werden. Theologisch ist dies durchaus sachgemäß. Denn der eschatologische Vorbehalt gilt ja nicht nur für alle menschlichen Realisierungsformen etwa in der Ethik. Er gilt auch für die vom Gottesglauben implizierte Gotteserkenntnis, die »in der Zeit« nicht einholbar ist. Insofern bleibt auch der Glaube an Gott ein Vorgriff, dessen Plausibilität angesichts der Erfahrung in einer unerlösten Welt zu tiefst infrage steht.

Damit kommen wir am Ende noch einmal zurück auf das Problem der Theodizee, das religionsdidaktisch in exemplarischer Weise die Offenheit der Gottesfrage in der Geschichte zum Ausdruck bringt. Die Herausforderung etwa einer »Theologie nach Auschwitz« meint ja viel mehr

und anderes als die Frage, ob sich die Theodizeefrage in heutigen Schüleräußerungen so noch wiederfinden lässt.⁷⁶ Am Ende meines Beitrags stelle ich deshalb eine Passage von Shalom Ben-Chorin⁷⁷, der zunächst ein Kirchenlied zitiert:

»Lobe den Herren, der alles so herrlich regieret,
der dich auf Adlers Fittichen sicher geführtet,
der dich erhält, wie es dir selber gefällt;
hast du nicht dieses verspüret?«

Bleibt uns der Lobpreis nicht in der Kehle stecken, wenn wir auf die Aschenfelder von Auschwitz blicken, wenn wir die Massengräber von Bergen-Belsen sehen, die Krematorien von Treblinka und Dachau, und all die anderen Schreckensorte einer unbewältigten Vergangenheit? Können wir da unser Los als lieblich bezeichnen und unser schönes Erbe da rühmen? Können wir da lauthals singend deklarieren, dass Gott alles so herrlich regiert?«

76 Zu dieser Auseinandersetzung vgl. im vorliegenden Band den Beitrag von H. Simojoki, aber auch den von M. Fricke.

77 Shalom Ben-Chorin, Als Gott schwieg. Ein jüdisches Credo, Mainz 1986, 22.

