

»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 Pfarrernblatt* 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*, *Postsäkular. 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 »eklesiologischen 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 impliziert, 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.