

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.