

RELIGIONSPÄDAGOGISCHE
BEITRÄGE

10/1982

Didaktik der Kirchengeschichte

Paul · Kirchengeschichtswissenschaft/-unterricht

Hörberg · Kirchengeschichte erfahrungsorientiert

Jendorff · Von Inter-esse: Kirchengeschichte

Bußmann · Die Stellung der Frau

Pfnür · Dialog mit den Christen vor uns

Stark · Kirchengeschichte – Friedenserziehung

Tworuschka · Religionsgeschichte in Öffentlichkeit

Heimbrock · Psychoanalytische Gewissenslehre

Zirker · Erzählen von Gott

Zeitschrift der Arbeitsgemeinschaft

Katholischer Katechetikdozenten (AKK)

Herausgeber: Günter Biemer · Fritz Dommann

Günter Lange · Günter Stachel · Hans Zirker

WZ

Herausgeber: Hans Zirker

Z A

4253

UP TÜR

23. NOV. 1982

ISSN 0173/0339

INHALT

Eugen Paul	Das Selbstverständnis der Kirchengeschichtswissenschaft - ein Hindernis für einen fruchtbaren Religionsunterricht?	3
Norbert Hörberg	Kirchengeschichte erfahrungsorientiert	20
Bernhard Jendorff	Von Inter-esse: Kirchengeschichtsunterricht	42
Magdalene Bußmann	Die Stellung der Frau in der Geschichte der Kirche - ein Beitrag zu einer nicht geschriebenen Kirchengeschichte	64
Vinzenz Pfnür	Kirchengeschichte als Einübung in den Dialog mit den Christen vor uns. Beispiel Mittelalter	86
Axel Stark	Kirchengeschichtsunterricht als Friedenserziehung	100
Udo Tworuschka	Religionsgeschichte in der Öffentlichkeit	113
Hans-Günter Heimbrock	Bemerkungen zur theologischen Rezeption der psychoanalytischen Gewissenslehre	132
Hans Zirker	Sprachanalytische Religionskritik und das Erzählen von Gott	148



Bezug der Hefte über
die Schriftleitung:

Prof. Dr. Hans Zirker
Blumenstraße 29
D-4044 Kaarst 1

Konto:

BKZ 8808 2810 37-430

Preis:

Einzelheft 15,- DM

Jahresabonnement (2 Hefte) 24,- DM

und Versandkosten

N11< 32249910 021

V O R W O R T

Daß sich der Religionsunterricht mit der Kirchengeschichte schwer tut, liegt offen zutage. Wenn man darin nur das Symptom einer allgemeinen Bildungsmisere und den speziellen Fall einer verbreiteten 'Geschichtsmüdigkeit' sehen wollte, wäre dies wohl eine leichtfertige Reaktion. Vieles spricht dafür, daß der mißliche Tatbestand zu einem kräftigen Teil der Religionspädagogik einerseits und der Kirchengeschichte als wissenschaftlicher Disziplin andererseits angelastet werden kann. Als vor Jahren zur Vorbereitung eines neuen Katechismus die "Konturen heutiger Theologie" umrissen wurden, fehlte dem so benannten Sammelband ein Beitrag, der sich mit der Kirchengeschichte beschäftigt hätte. Zwar verweist uns die heute viel besprochene Korrelation von überliefertem Glauben und gegenwärtiger Erfahrung ausdrücklich auf die Vergangenheit, aber diese wird dabei religionspädagogisch meist nur als biblische (und in begrenztem Umfang als dogmengeschichtliche) wahrgenommen. Auch das Schlagwort der 'narrativen Theologie' hat kaum zu einer Erweiterung der Perspektive auf die Kirchengeschichte hin geführt. Schließlich ist innerhalb der Kirchengeschichtswissenschaft selbst höchst umstritten, wie und ob überhaupt sie sich als theologische Disziplin begreifen könne.

Auch dieses Heft belegt mehr die unbefriedigende Lage, als daß es sie schon beseitigte. (Die Erfahrungen eines Schriftleiters bei der Planung einer solchen Thematik wären darüber hinaus fast noch einen eigenen Beitrag wert.) Insgesamt wurden in den vorliegenden Aufsätzen mehrere Wege eingeschlagen, auf denen man ein Stück weiter kommen kann: die Sichtung bisheriger didaktischer Äußerungen zur Kirchengeschichte, die Prüfung der impliziten Didaktik einer wissenschaftstheoretisch wenig aufgehellten Kirchengeschichtsschreibung, die religionsdidaktische Grundlagenbesinnung, die wenigstens zu angemessenen

Erwartungen und Postulaten führt (auch wenn deren Realisation dabei noch einigermaßen offen und unbestimmt bleibt), die Skizzierung bestimmter Inhalte, an denen sich die Bedeutung der Kirchengeschichte für das Verständnis der gegenwärtigen Gesellschaft und unsere Orientierung leicht aufweisen läßt. Im Vergleich mit dem Niveau und dem Problembewußtsein, das die Bibeldidaktik weithin gewonnen hat, mag der Ertrag noch als gering erscheinen; doch muß man dabei berücksichtigen, daß die Biblische Theologie auch ihrerseits der Didaktik mit einer eigenen hermeneutischen Reflexion entgegenkommt, wie sie die Kirchengeschichtswissenschaft noch kaum erkennen läßt.

Die drei letzten Aufsätze dieses Heftes stehen außerhalb der vorgegebenen Rahmenthematik und haben auch untereinander keinen sachlichen Bezug. Gemeinsam ist ihnen jedoch, daß sie je auf ihre Weise über die Grenzen der Theologie hinausschauen, um wahrzunehmen, welche Anregungen, Probleme und Lösungen von dorthier der Religionspädagogik zukommen könnten.

Hans Zirker

Für die Hefte 1/1978 bis 10/1982 wird ein Gesamtregister erstellt. Es wird zusammen mit Heft 11/1983 ausgeliefert werden.

EUGEN PAUL

DAS SELBSTVERSTÄNDNIS DER KIRCHENGESCHICHTSWISSENSCHAFT - EIN HINDERNIS FÜR EINEN FRUCHTBAREN KIRCHENGESCHICHTSUNTER- RICHT?

Mit Recht wird die Fachwissenschaft als eine wesentliche Determinante curricularer Überlegungen betrachtet. Dabei neigt man freilich dazu, diesen bestimmenden Faktor als mehr oder minder fixe Größe in die didaktischen Überlegungen einzubringen. Was - in unserem Fall - die Kirchengeschichte ist, die in Lehr- und Lernplanungen eingebracht werden muß, steht mit anderen Worten schon fest, weil sie in dem besteht, was die Kirchengeschichtswissenschaft anbietet¹. Damit bleibt aber unbeachtet, daß jede Fachwissenschaft hermeneutische Implikationen birgt; sie läßt sich von Erkenntnisinteressen leiten und will sich (auf dem Boden eines mehr oder minder reflexen Vorverständnisses) verständlich machen, hat also Adressaten im Blick. Was sind diese hermeneutischen Implikationen aber anderes als - wenngleich rudimentäre, so doch fundamentale - didaktische Optionen und entsprechend Entscheidungen?² Sich ihnen überlassen heißt, grundlegende religionspädagogische Aufgaben anderen überlassen oder unerledigt liegenlassen, und es heißt zuletzt vermutlich, eine 'theologisch deduzierte Katechetik' pflegen, die doch theoretisch allenthalben abgelehnt wird. Die Analyse der Hermeneutik oder überhaupt des Selbstverständnisses der jeweiligen Fachwissenschaft gehört daher zu den unabdingbaren Elementen der Didaktik. Je intensiver sie von der jeweiligen Fachwissenschaft gepflegt wird,

1 Vgl. z.B.: "Erst wenn die Größen S-F-Ö (= Schüler, Fachwissenschaft, Ökumene; E.P.) zur Deckung gebracht werden, hat der Religionslehrer das Thema für den Kirchengeschichtsunterricht gefunden." Vorausgesetzt ist, daß die Fachwissenschaft ihre Themen unbefragt liefern darf; sie muß sich nur gefallen lassen, daß die Didaktik auswählt. (B. Jendorff, Didaktik und Methodik des Kirchengeschichtsunterrichts, in: Schönberger Hefte 3/1981, 21-27, hier 23. Dabei fehlt bei J. freilich eine erste Problematisierung der Fachwissenschaft nicht, wenn er ebd. sagt, der "Perspektive des 'kleinen Mannes' werde nur selten in offiziellen Geschichtsschreibungen Raum gegeben". Auch scheint die Einbringung der 'Ökumene' durch einen kritischen Blick auf die Fachwissenschaft gespeist.)

2 Vgl. dazu meine Darlegungen in: Religionspädagogische Beiträge 7/1981, 18-32: Zur Vernachlässigung der Lehr- und Lernmethodik, bes. 20f. und 25-27.

desto leichter hat es die Religionspädagogik qua Theorie religiösen Lehrens und Lernens, und desto fruchtbarer kann das interdisziplinäre innertheologische Gespräch geführt werden. Wo sie vernachlässigt wird, ist die Religionspädagogik erst recht aufgerufen, dieses Gespräch anzustoßen.

Eine solche Analyse muß sich auf die wissenschaftstheoretischen Reflexionen der Fachwissenschaft stützen, sie muß aber gleicherweise die faktische Arbeit dieser Wissenschaft berücksichtigen, weil hier das Selbstverständnis konkret sichtbar wird.

1. Wissenschaftstheoretische Reflexionen der Kirchengeschichtswissenschaft

Zunächst soll nur kurz auf die wissenschaftstheoretischen Reflexionen eingegangen werden, um nicht schon anderswo Gesagtes zu wiederholen. Zudem sind es weniger die wissenschaftstheoretischen Überlegungen als die konkreten Vollzüge, die derzeit bei der Analyse weiterhelfen.³

Das wissenschaftstheoretische Grundproblem der Kirchengeschichte liegt wohl im Grundproblem der Geschichtlichkeit als innerem Moment jeder Theologie überhaupt. Schlichter ausgedrückt: Inwiefern kann und soll die Geschichte zur theologischen Erkenntnisgewinnung beitragen? Inwiefern kann und soll sie das Glaubensverständnis klären, ja weiterführen, und zwar nicht nur das vergangener Zeiten, sondern gerade auch das heutige?! An (fundamental-)theologischen, überwiegend

3 Vgl. meine Darlegungen in: E. Paul/F.P. Sonntag, Kirchengeschichts-Unterricht, Zürich 1971, 23-34 und in: G. Stachel u.a. (Hg.), Inhalte religiösen Lernens, Zürich 1977, 198-204: Kirchengeschichtliche Inhalte religiösen Lernens (jeweils mit Literatur). - Neuestens beschäftigen sich mit der Frage: K. Schatz, Ist Kirchengeschichte Theologie?, in: ThPh 58 (1980) 481-513 (grundsätzlich, mit Diskussion der einschlägigen Literatur), auch N. Brox, Fragen zur 'Denkform' der Kirchengeschichtswissenschaft, in: ZKG 90 (1979) 1-21 (ähnlich wie Schatz, aber mehr die profanwissenschaftliche Diskussion und etwas mehr den praktischen Vollzug berücksichtigend); Peter Eicher, Zur Ideologiekritik der Kirchengeschichte, in: Kairos 23 (1981) 244-260; besonders H.R. Seeliger, Apologetische und fundamentaltheologische Geschichtsschreibung, in: WiWi 44 (1981) 59-72; ders., Kirchengeschichte - Geschichtstheologie - Geschichtswissenschaft. Analysen zur Wissenschaftstheorie und Theologie der katholischen Kirchengeschichtsschreibung, Düsseldorf 1981.

positiven Antworten fehlt es seit der (schmerzvollen) Entdeckung der Geschichtlichkeit der Theologie nicht, aber es scheint, daß der Vollzug erheblich dahinter zurückbleibt. In der Kirchengeschichtswissenschaft zeigt sich das daran, daß - wo man ihr theologisches Moment retten will - gewöhnlich als vorgegebenes Deutungsmuster (Formalobjekt) entweder eine Geschichtstheologie ('Heilsgeschichte') oder ein dogmatischer Kirchenbegriff genannt wird. Beides aber ist ungeschichtlich. Ein apriorisches Deutungsmuster der ja in dieser Welt sich ereignenden Geschichte der Kirche läßt sich theologisch nicht finden, und fände es sich, dann wäre damit die Geschichte als Illustration eines bekannten Prinzips, somit per definitionem ungeschichtlich gekennzeichnet. Entsprechend verhalten sind dann auch die heilsgeschichtlichen Interpretationen, und wo sie ins Konkrete vorangetrieben werden, gelten sie schnell als häretisch (z.B. Joachim von Fiore), oder aber sie schreiben die Kirchengeschichte um zur Fortschrittsgeschichte dessen, was man derzeit für orthodoxe Gesinnung und legitime kirchliche Praxis hält. Ähnliche Folgen zeitigt die Übernahme einer ekklesiologischen Position. Sie klammert das aus der geschichtlichen Betrachtung aus, was doch wesentlich (wenn auch nicht allein) zu ihrem Gegenstand gehört: Die Kirche. Legt man z.B. 'Kirche als mystischer Leib Christi' zugrunde (so besonders seit J.A. Möhler), dann gerät die Geschichtsbetrachtung leicht zu einer positivistischen und organologischen Betrachtung, die Kirche je als fortschreitende Entfaltung des Christusgeheimnisses sieht. Mit 'Kirche als Volk Gottes' - wie das neuerdings von Didaktikern vorgeschlagen wird⁴ - ist man nicht besser dran. Denn auch hier liegt kein geschichtlicher Begriff vor: Der Begriff "bezieht sich auf die Relation zum transzendenten Ziel (dem man sich in dieser Wanderung nähert oder von dem man sich auch entfernt),

4 Zuerst: A. Philipps, Die Kirchengeschichte im katholischen und evangelischen Religionsunterricht. Eine historisch-didaktische Untersuchung über die Entwicklung des kirchengeschichtlichen Unterrichts von seinen Anfängen bis zur Gegenwart, Wien 1971; ders., Fach: Kirchengeschichte, Düsseldorf 1972.

nicht auf das Werden und die Veränderung der Kirche innerhalb der Geschichte; letztere führt ja die Kirche ihrem Ziel nicht näher, setzt sie vielmehr nur imstande (sic!), heute den Menschen Christus genauso nahezubringen wie vor 1000 oder 2000 Jahren. Die Kirche wandert also nicht durch die Geschichte der ewigen Heimat entgegen."⁵

Solche und ähnliche apriorischen Deutungsmuster schlagen sich dann teilweise in 'Denkformen' nieder, wie sie N. Brox beschreibt.⁶ Zu nennen sind hier vor allem falsche Harmonisierungen bzw. die Entschärfung von Konflikten im Sinne dessen, was sich faktisch durchgesetzt hat; Ignorierung dessen, was außerhalb der eigenen Gruppengeschichte (Kirche) liegt bzw. von dort abgedriftet ist; einseitige Betonung des/der Erfolgreichen, der Sieger, und die Plazierung des der großkirchlichen Entwicklung Zuwiderlaufenden auf der Negativseite des Glaubens.

Will die Kirchengeschichte "das historische Auge der Theologie" (I.v.Döllinger) bleiben (oder wieder werden), dann muß sie als Geschichte des Glaubens und der Glaubenden betrieben werden, die das Evangelium auszulegen versuchen und deshalb an ihm zu messen sind, eine Geschichte, die die Fülle versuchter Ausdrucksformen des Glaubens inmitten und in Auseinandersetzung mit anderen Ausdrucksformen des Lebens je neu erzählt und so auch (nicht nur!) zu neuen Ausdrucksformen des Glaubens ermuntert.

Hierbei konnte und kann gerade die wissenschaftstheoretische Diskussion innerhalb der Profangeschichte den Blick dafür

5 Schatz (s.o. Anm. 3), 496f. Vgl. zur Problematik auch: G. Sauter, 'Exodus' und 'Befreiung' als theologische Metaphern. Ein Beispiel zur Kritik von Allegorese und mißverstandenen Analogien in der Ethik, in: EvTheol 38 (1978) 538-559. Sauter deckt die theologisch unzulässigen Allegorisierungen auf, d.h. "die Stilisierung biblischer Texte zu gleichförmigen, wiederholbaren Situationen", wobei "man die Geschichte im vorhinein erkannt zu haben glaubt, und die Interpretation biblischer Texte nun nur noch dazu dient, dieses totale Vorverständnis im nachhinein christlich zu legitimieren" (551). - Das Vaticanum II kann nicht zugunsten einer allegorisierenden Deutung des 'Volkes Gottes' herangezogen werden, vgl. bes. De eccl. II 9!

6 Vgl. Brox (s.o. Anm. 3), 2-7!

öffnen, daß der Historiker Anthropologe ist, der der ganzen Breite der Ausdrucksformen menschlichen Lebens (bis hin zum Alltag) verpflichtet ist.⁷

2. Das faktische Selbstverständnis

So wichtig die wissenschaftstheoretischen Reflexionen sind, wesentlicher ist - das ist oben schon angeklungen - zumindest derzeit der praktische Vollzug, die Art, wie die Kirchengeschichtswissenschaft arbeitet und sich darstellt. Wissenschaftstheoretische Überlegungen stecken ja noch in den Anfängen. Überdies ist Wissenschaftstheorie zunächst ja immer ein Entwurf auf Zukunft hin, der sich in der konkreten Forschungsarbeit bewähren (oder verändern lassen) muß. Dort gewinnt Wissenschaftstheorie zumal für den Didaktiker Gestalt, weil er dort, also aus den je spezifisch aufbereiteten, d.h. präsentierten Inhalten, seine Themen suchen muß. Dort auch entscheidet sich zuletzt, welche Theorie faktisch regiert - möglicherweise eine, die noch gar nicht explizit entwickelt worden ist.

Nun ist eine Erhebung des faktischen Selbstverständnisses der Kirchengeschichtswissenschaft ein prekäres Unterfangen, weil kein Mensch, erst recht kein Fachfremder, 'alles' Kirchengeschichtliche lesen, somit einen umfassenden und detaillierten Einblick haben kann. Trotzdem bleibt die Aufgabe, und sie ist deshalb in aller Vorläufigkeit anzugehen. Beabsichtigt ist nicht mehr und nicht weniger, als die wesentlichen Tendenzen zu nennen. Diese müssen auch wegen der gebotenen Kürze in kräftigen Strichen dargestellt werden. Ich bitte daher um Nachsicht, wenn die Ausnahmen, die die Regel bestätigen, und überhaupt die positiven Seiten zu kurz kommen. Ich hoffe, es kommt trotzdem ein einigermaßen fundierter Eindruck zustande. Ich stütze mich dabei auf das gängige deutsche "Handbuch der Kirchengeschichte"⁸, die Bibliographien⁹

7 Vgl. neuestens zusammenfassend: H. Süssmuth, Geschichts-
didaktik, Göttingen 1980, 73-96 und Seeliger, Kirchengeschichte
(s.o. Anm. 3), 141-230.

8 H. Jedin (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte, 7 Bde.,
Freiburg 1962-1979.

9 Vor allem: UB Tübingen, Neuerwerbungen, Theologie, Ziffern
3 und 4 (seit 1978).

und das Studium ausgewählter kirchengeschichtlicher Veröffentlichungen.

2.1 Theologische Grabesruhe oder apologetische Aufregtheit?

"Im allgemeinen zählt Kirchengeschichte heute nicht zu den Fächern, von denen man neue Impulse für die Theologie erwartet; man hat im ganzen den Eindruck, daß im Gespräch der theologischen Disziplinen die Kirchenhistorie und die Kirchenhistoriker nicht sehr präsent sind ... Weder sind es heute die Kirchenhistoriker, von denen man unangenehme Überraschungen und Infragestellungen erwartet, noch findet sich kirchenkritische Haltung besonders in dieser Disziplin." Diesem Urteil von K. Schatz S.J. kann man nur zustimmen.¹⁰ Er verweist als Gegenbeispiel auf Haslers Arbeit zum Vaticanum I¹¹, meint aber, sie sei wegen der "methodischen Grenzüberschreitungen, aber auch wegen der allzu 'dogmatischen' Geschichtsdarstellung ("Histoire à la thèse") fast nur" abgelehnt worden.¹² Das ist aber gerade die Frage: Inwiefern werden methodische Grenzen überschritten, und worin besteht die zu 'dogmatische' Sicht? Zunächst kann man angesichts der Auseinandersetzungen um Haslers Dissertation nur R. Reinhardt zustimmen, der von "zum Teil widerwärtigen Kontroversen" und von "Anfeindungen" des Verfassers spricht.¹³ Schon dieser so gekennzeichnete Sachverhalt zeigt, daß eine gelassene argumentative Auseinandersetzung dort schwer fällt, wo dogmatische Positionen dem frei ('wo er will') wehenden Wind geschichtlicher Fakten ausgesetzt werden. Symptomatisch ist, daß der umgekehrte Fall weit weniger Aufregung hervorruft: Daß Th. Grandenraths Arbeiten (einschließlich der Quelleneditionen) zum Vaticanum I

10 Schatz (s.o. Anm. 3), 481.

11 A.B. Hasler, Pius IX. (1846-1878), Päpstliche Unfehlbarkeit und I. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie, Stuttgart 1977; dann die popularisierende Darstellung: Ders., Wie der Papst unfehlbar wurde, Frankfurt a.M. 1981.

12 Schatz (s.o. Anm. 3), 481.

13 R. Reinhardt, Rez. in: ThQ 161 (1981) 148. Liste der Rezensionen u.ä. bei Hasler, Wie der Papst unfehlbar wurde (s.o. Anm. 11), 275-277 und 279. Vgl. auch G. Denzler, Ergebnisse der Diskussion um August Bernhard Haslers Veröffentlichungen zum Ersten Vatikanischen Konzil. In: Concilium 17 (1981) 680-685.

tendenziös, man darf ruhig sagen im Sinne der Sieger auf dem Konzil konzipiert sind und somit eher zur Gattung der Hofberichterstattung gehören (womit sie noch nicht als rundum schlecht qualifiziert sind), wird in neuerer Zeit erkannt und nicht verschwiegen, es scheint aber weit weniger aufregend zu sein als der Versuch, das Zustandekommen einer dogmatischen Entscheidung historisch-kritisch zu beleuchten. Wo Geschichte das Etablierte, Gültige und Siegreiche in Frage stellt - das ist daraus zu folgern - ist sie eher gefährlich und zu bekämpfen. Nun kann und darf es sicher nicht so sein, daß der kritischen Position von vornherein die höhere wissenschaftliche Qualität zuerkannt wird. Es muß aber eine Würdigung möglich sein, die argumentiert, sich Argumenten stellt und die dort, wo sie wertet, ihre Maßstäbe offenlegt. Dann muß man - um bei unserem Fall zu bleiben - Hasler gewiß nicht in allem zustimmen, aber man wird die "Fragen, die an den Nerv der katholischen Theologie gehen", auch nicht einfach verdrängen, nämlich die ideologie- und systemkritischen Fragen, "die in ihrer Relevanz innerhalb der katholischen Theologie weithin noch gar nicht erkannt zu sein scheinen", näherhin "die Frage nach der Geschichtlichkeit des Unfehlbarkeitsdogmas, so wie es 1870 definiert worden ist".¹⁴ Falsche Apologetik hilft da nicht weiter.

Ähnliches ist an der (offenbar eben anlaufenden) Auseinandersetzung mit K.A. Finks Arbeit "Papsttum und Kirche im abendländischen Mittelalter" (München 1981) zu beobachten.¹⁵

E. Iserloh findet: "Schade, daß sie ideologisch so festgelegt ist."¹⁶ Als ideologisch gilt vor allem, daß nach Fink "die Form der mittelalterlichen Kirche nur eine der Möglichkeiten der Darstellung des Christentums ist"¹⁷, daß Fink dabei politische Macht und Verrechtlichung der Kirche kritisch beleuchtet, den Häretikern auch positive Seiten abgewinnen kann und

14 M. Weitlauff, Pius IX. und die Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit, in: ZKG 91 (1980) 94-105, hier 105. Vgl. auch Reinhardt (s.o. Anm. 13), 148f.

15 Vgl. Rez. v. E. Iserloh, in: ThRev 77 (1981) 487f.

16 Ebd., 488.

17 Fink, 136.

die institutions-kritischen Seiten des Charismas betont. Wie man sieht: Alles Dinge, die einem kirchlich gängigen (an der heute dominierenden Gestalt der Kirche gemessenen) Ideal widersprechen. Dieses Ideal, der vorausgesetzte Beurteilungsmaßstab, gilt anscheinend apriori nicht als ideologisch.¹⁸ Gehörte es aber nicht zu einer theologisch fruchtbaren Geschichtsbetrachtung, daß man die möglichen Ideologien beider Positionen befragte, näherhin daß man die Positionen des Kontrahenten geduldig anhand der Fakten würdigte und auch die eigenen Wertungsmaßstäbe offenlegte? Anderenfalls bleiben ideologische Kämpfe, und der Weg zu Verdächtigungen ist nicht mehr weit. Vor allem aber bleibt bei solcher Geschichtsbetrachtung die Grundfrage nach der Geschichtlichkeit der Glaubenserkenntnis (Theologie) ausgespart. Und damit ist wohl das zentrale Charakteristikum heutiger kirchengeschichtlicher Arbeit genannt. Seit der Zeit des Modernismus, da die historisch-kritische Forschung die härtesten Schläge hatte einstecken müssen, hat sich die Kirchengeschichtswissenschaft - aufs ganze gesehen - aus dem Feld zurückgezogen, wo man um die theologische Wahrheit ringt. Wenn sie sich dorthin zurückbegibt, dann eher, um ängstlich vermeintliche oder wirkliche Angriffe auf die (schon bekannte) Wahrheit abzuwehren. Als brisant, d.h. größter publizistischer Bemühung wert gelten dann Auseinandersetzungen wie die um die Frage, ob Luther seine Thesen angeschlagen oder bloß als Eingabe an die zuständigen Bischöfe verschickt habe, ein Streit von zweifellos sehr bescheidener theologischer Bedeutung.¹⁹

18 Hier ist nicht der Ort einer detaillierten Kritik. Die 'Ideologie' dieser Rezension sei nur an einem Beispiel beleuchtet: Fink sagt (S. 64), die neuere Forschung betrachte "Laienäbte" nicht mehr schlechthin "als Zeichen moralischen Niedergangs"; vielmehr versuche sie, "aus den Quellen heraus eine vorsichtige Wertung zu geben". Bei Iserloh liest sich das so: "Selbst 'Laienäbte'...werden nicht nur verständlich gemacht, sondern praktisch gerechtfertigt" (487).

19 Vgl. u.a. E. Iserloh, *Luthers Thesenanschlag, Tatsache oder Legende?*, Wiesbaden 1962; K. Honselmann, *Die Veröffentlichung der Ablaßthesen Martin Luthers 1517*, in: *ThGl* 55 (1965) 1-23; K. Aland, *Martin Luthers 95 Thesen*, Hamburg 1965, bis hin zu H. Bornkamm, *Thesen und Thesenanschlag Luthers*, Berlin 1967.

Entsprechend stammen theologisch fruchtbare historische Arbeiten eher von Profanhistorikern.²⁰

2.2 Schwerpunkte und Horizonte kirchengeschichtlicher Arbeit

2.2.1 Kirchengeschichte als Geschichte kirchlicher (und staatlicher) Institutionen

Ein Hauptthema kirchengeschichtlicher Arbeit ist alles, was die Institutionen, die (mehr oder minder offiziellen) Einrichtungen der Kirche betrifft: Papst, Bischöfe, Kleriker und Mönche, Recht und Verfassung, amtliche Liturgie und Beziehungen zum Staat u.ä. sind die Gebiete, über die man das meiste erfährt. Nun ist das verständlich, weil Institutionen gewöhnlich Akten und schriftliche Niederschläge reichlich produzieren, die Quellenlage somit im allgemeinen eine Beschäftigung mit ihnen erleichtert. Aber: 'Quod non est in actis, non est in mundo' ist doch wohl ein befragenswertes Axiom. Vor allem ist bedenklich, daß das (Glaubens-)Leben, dem Institutionen doch - so sehr sie auch dessen Ausdruck sein sollen - dienen müssen, an den Rand oder gar aus dem Gesichtsfeld rückt. Dann werden aber auch die Institutionen nicht mehr angemessen verstanden. In didaktischer Perspektive gesehen kommt hinzu, daß eine hauptsächlich auf die Institutionen beschränkte Kirchengeschichte von Laien schwer begriffen wird, finden sie doch ihre möglichen Lebensformen und Lebensfragen kaum in solcher Geschichte. Was Päpste und Kaiser umtreibt, liegt auf ganz anderer Ebene als das, was den 'Normalchristen' bewegt. Inwiefern es das Glaubensleben 'vor Ort' betrifft und prägt, müßte eigentlich erforscht und dargestellt werden, und erst recht gilt das für das (mögliche) Eigenleben des Glaubens im Alltag. Wo das fehlt, wird Kirchengeschichte schnell als langweilig empfunden (oder höchstens in apologetischem Kontext interessant: Wie ist das mit den 'schlechten Päpsten'?).

Analog zu dem oben (2.1 Schluß) Gesagten ist auch hier zu fragen, warum sich Kirchengeschichtler so wenig um Lebensformen

20 Vgl. z.B. A. Mirgeler, Kritischer Rückblick auf das abendländische Christentum, Mainz 1961 u.ä.; als systematisch orientierte, theologisch fruchtbare Arbeit eines Historikers sei genannt: J. Delumeau, Stirbt das Christentum? (orig.: Le Christianisme va-t-il mourir?, Paris 1977), Olten 1978

kümmern, darum, wie Menschen in ihrer Zeit ihre vitalen Bedürfnisse befriedigen, wie sie ihr Zusammenleben regeln und mit Fremden umgehen; darüber hinaus ist zu fragen, warum Kirchengeschichtler sich so wenig um die Lebenszusammenhänge kümmern, in die der Glaube eingebettet ist und in denen er zugleich sichtbar wird.²¹ Und warum - das hängt eng damit zusammen - erzählen sie die Kirchengeschichte so wenig? Warum findet man so etwas fast nur bei Profanhistorikern wie z.B. Arno Borst?²²

2.2.2 Glaubensgeschichte als Geschichte der Theolog(i)en

Mit der geschilderten Perspektive grundsätzlich identisch ist jene, die Glaubensgeschichte überwiegend als Theologie- und Theologengeschichte versteht. Sie soll eigens thematisiert werden, weil sie die genannte Problematik charakteristisch beleuchtet.

Natürlich gilt bezüglich der Quellenlage Analoges: Ein mittelalterlicher Bauer schreibt keine Traktate, und auch seine Empfindungen vertraut er nicht Tagebüchern an. Dem Glaubensleben des sogenannten einfachen Mannes nachzuspüren, ist daher nicht leicht. Und doch ist es zum Verständnis der Geschichte wesentlich, weil so erst in der ganzen Breite zum Vorschein kommt, ob und wie das Evangelium gelebt wird. Dann kann auch die Bedeutung der theologischen Arbeit erst richtig gewürdigt werden. Hierzu muß man dem nachspüren, was das Glaubensleben der 'Normalchristen' nährt bzw. worin es sich ausdrückt, wie etwa in den 'Bestsellern' einer Epoche. Für das Hoch- und Spätmittelalter wäre das z.B. die (bald so genannte) 'Legenda Aurea' des Jacobus de Voragine (13. Jhdt.), ein weit und in vielen Varianten verbreitetes Werk²³, oder das 'Narrenschiff' Sebastian Brants (15. Jhdt.) u.ä.²⁴

21 S. dazu unten 2.3.!

22 A. Borst, Lebensformen im Mittelalter, Frankfurt a.M. 1973; ders., Mönche am Bodensee 610-1525, Sigmaringen 1978. - Vgl. unten 2.2.3.!

23 R. Reinhardt meint, hier sei der tatsächliche Glaube 'der Basis' eher anzutreffen als in den theologischen Werken. "Utopische Wunschbilder vom kirchlichen Denken und Handeln in der Vergangenheit helfen nicht weiter" (ThQ 161 (1981) 152).

24 Sebastian Brant, Das Narrenschiff ... Hg. v. M. Lemmer, Tübingen 1968.

Bemühungen um Erschließung solcher oder ähnlicher Quellen bzw. um Erschließung des Alltags- und Glaubenslebens des Volkes findet man aber wieder eher bei Profanhistorikern und Volkskundlern als bei Kirchengeschichtlern.²⁵ Theologisch ist dieser Aspekt deshalb von Belang, weil die Kirche ja nicht mit der Kirche der Großen, der Hauptberuflichen, Jurisdiktionsträger, 'Helden und Heiligen' gleichgesetzt werden darf. Didaktisch ist überdies zu bemerken, daß theologisch-dogmatische Kontroversen in der Regel für Laien schwer verständlich sind, wenn man nicht zugleich ihre Bedeutung für das normale Glaubensleben verständlich machen kann. Viel leichter zugänglich sind die Glaubensformen der Menschen, die in einigermaßen vergleichbaren Situationen leben, also die Glaubensformen der sogenannten Laien.

2.2.3 Kirchengeschichte als Spezialgeschichte kirchlicher Bereiche

Mit dem schon Ausgeführten hängt ein Weiteres zusammen, das zugleich aber allgemein wissenschaftsspezifisch ist, somit nicht nur die Kirchengeschichtswissenschaft betrifft. Ich meine die wissenschaftliche Spezialisierung, die - überspitzt gesagt - zur Auflösung der Kirchengeschichte in die Geschichte isolierter Bereiche neigt. Wie die jeweiligen Bereiche, also etwa Theologie, Volksglauben, Verfassung/Institutionen u.a.²⁶ zusammenhängen, dem wird weit weniger Aufmerksamkeit geschenkt. Es dominiert dann die Gattung minutiöser (und wichtiger!) Spezialuntersuchungen (mit den 2.2.1 und 2.2.2 genannten Leerstellen); die Zusammenschau bleibt fast nur den 'Handbüchern' überlassen, eine Aufgabe, die dort nur unvollkommen gelöst werden kann. Einmal sind sie als 'Jahrhundertereignisse' eine seltene Unternehmung, die entsprechend

25 Vgl. z.B. D.-R. Moser, Verkündigung durch Volksgesang. Studien zur Liedpropaganda und -katechese der Gegenreformation, Berlin 1981. Vgl. aber auch schon die kirchenhistorischen Arbeiten: L.A. Veit, Volksfrommes Brauchtum und Kirche im deutschen Mittelalter, Freiburg 1936 und ders./L. Lenhart, Kirche und Volksfrömmigkeit im Zeitalter des Barock, Freiburg 1956.

26 Vgl. meinen Versuch einer genaueren Bestimmung in: Inhalte religiösen Lernens (s.o. Anm. 3), 200f.

leicht veraltet. Zum andern gilt - was wesentlicher ist -, daß Handbücher eine Gesamtschau, um die man sich vorher zu wenig bemüht hat, auch nicht schaffen können. Es bleiben wieder überwiegend die Experten, die additiv den neuesten Stand ihres Spezialbereiches zur Kenntnis bringen. Hinzu kommt, daß diese Darstellungen eher knapp zusammenfassend sind und sein müssen (auch wenn man - wie in neuester Zeit - den Umfang der Handbücher enorm erweitert).

Diese Zurückhaltung hinsichtlich zusammenschauender Darstellungen scheint mir auch mit einer zu großen theologischen Abstinenz (s.o. 2.1) zusammenzuhängen: Wer Details zu einem Ganzen fügen will, muß stärker werten, theologisch Position beziehen und diese Position offenlegen.

Die Vernachlässigung der Gattung 'Zusammenschau' ist auch ein theologisches Manko, weil dadurch zuletzt die Geschichte des Glaubens als Geschichte des Glaubenslebens in seiner Ganzheit aus dem Blickfeld gerät. Dieses Manko kann nicht einfach didaktisch aufgeholt werden. Überdies kann sich der Didaktiker nicht durch einen Wald von Monographien schlagen; und Handbücher sind für eine lebendige Lehrplanung aus den genannten Gründen von nur begrenztem Wert.

Wieder muß am Schluß gefragt werden: Warum findet man solch zusammenschauende Arbeiten eher bei Profanhistorikern?²⁷ Warum bemühen sich diese anscheinend entschiedener, Geschichte für alle fruchtbar zu machen? Müßte nicht zuerst der Theologe darüber erschrecken, wenn Geschichte überwiegend dem fachlichen Disput der Experten vorbehalten bleibt, umgekehrt, wenn sie nicht der Glaubenserkenntnis aller dienstbar gemacht wird? Die Heilige Schrift zeigt, daß zur Vergewisserung im Glauben wesentlich gehört, sich der Glaubensgeschichte zu vergewissern.

27 Vgl. z.B. P. Riché, Die Welt der Karolinger? (orig.: La vie quotidienne dans l'empire Carolingien, Paris 1963), Stuttgart 1981. Dort werden behandelt "Das Land und seine Bevölkerung", "Die Mächtigen und das einfache Volk", "Arbeitstechniken und Haushaltsführung", "Das religiöse und kulturelle Leben der Gesellschaft" (bis hin zu theologischer und religiöser Bildung, Liturgie) und "Auf der Suche nach Schutz und Hilfe"! - Als Beispiel ganzheitlicher Erforschung eines Dorfes vgl.: E. Le Roy Ladurie, Montaillou. Ein Dorf vor dem Inquisitor 1294-1324 (orig.: Montaillou, village occitan de 1294 à 1324, Paris 1975), Frankfurt a.M. 1980.

3. Das Selbstverständnis der Kirchengeschichtswissenschaft im Reflex von Unterrichtsmaterialien

Nur beispielhaft soll noch gezeigt werden, wie sich dieses faktische Selbstverständnis der Kirchengeschichtswissenschaft in Unterrichtsmaterialien niederschlägt.²⁸

Ich bleibe zunächst bei Darstellungen der Alten Kirchengeschichte. Überall nehmen die Christenverfolgungen großen Raum ein. Dabei stehen gewöhnlich die staatlichen Maßnahmen im Blickpunkt der Betrachtung. Hinzu kommt (mindestens) ein Martyrium, am besten via Quellenauszug (Martyrerakten). Den Gründen für die Verfolgung wird weit weniger Aufmerksamkeit gewidmet, und überdies werden sie zuweilen in abstrakt plakativer Schwarzweißmalerei dargestellt: Christenverfolgungen sind zurückzuführen auf den heidnischen Staat, die Mißgunst und den Argwohn des Volkes sowie auf den "Stolz der Gebildeten"²⁹; oder: "Mächtig blühten die Christengemeinden auf. Das erregte den Zorn und Neid der Juden, aber auch heidnischen Priester", die Haß schüren.³⁰ Kaum ein Wort, das die Position des Staates und der heidnischen Römer verständlich macht. So sind z.B. die schrecklichen Gerüchte über christliche Verhaltensweisen ('sie schlachten Kinder...') nichts als Ausdruck von Haß;³¹ daß dabei auch die christliche Arkandisziplin eine Rolle spielte, bleibt unberücksichtigt. Selbst wo man sich um eine einfühlsame Darlegung der Gründe bemüht, werden sie erst nach der Darstellung der Verfolgung

28 Vgl. die Schulbücher: J. Fuchs, *Katholische Kirchengeschichte*. Ausgabe A, München 1961, dazu den Lehrerkommentar "Handbuch zur Kirchengeschichte" (1962). W. Brüggeboes, *Geschichte der Kirche*. Ein Lehrbuch für den katholischen Religionsunterricht. I. Teil: Kirchliches Altertum und Mittelalter, Düsseldorf 12 1969; II. Teil: Die kirchliche Neuzeit, Düsseldorf 8 1969 (bearb. und auf einen Band gekürzt von R. Mensing: *Kirchengeschichte*, Düsseldorf 1972 u.ö.); A. Heuser, *Christus gestern und heute. Eine Kirchengeschichte für junge Christen*, Düsseldorf 13 1969; H. Gutschera/J. Thierfelder, *Brennpunkte der Kirchengeschichte*, Düsseldorf 1976, dazu der "Lehrerkommentar..." (21980); W. Blasig/W. Bohusch, *Von Jesus bis heute*. 46 Kapitel aus der Geschichte des Christentums, München 1973, dazu W. Blasig (Hg.), *Von Jesus bis heute...* Lehrerkommentar, München 1978.

29 Brüggeboes (s.o. Anm. 28), Bd. I, 15f.

30 Fuchs (s.o. Anm. 28), 25f.

31 Ebd., ähnlich Blasig/Bohusch (s.o. Anm. 28), 24f.

geliefert.³² Überall fällt auf, daß das christliche Gemeindeleben wie christliche Lebensformen überhaupt keine oder eine erschreckend geringe Rolle spielen. Zweimal kommt ein Kapitel "Gemeindeleben bei den Christen" bzw. "Das innere Leben der Kirche in der Verfolgungszeit" vor, das übrigens charakteristischerweise erst je auf die Kapitel über die Christenverfolgungen folgt.³³ Tatsächlich handelt es sich im ersten Fall aber nur um eine sehr abstrakte (und gelinde gesagt oberflächliche) Darstellung des Bußwesens und des Beistattungswesens. Daß die Rekonziliation (zumindest im Westen) nur einmal möglich war, wird verschwiegen. Am wichtigsten ist anscheinend, daß es "in vielen christlichen Gemeinden vier Büsserklassen" gab. Welche konkreten Sünden hierbei wie bei der Buße überhaupt von Bedeutung waren, wird nicht gesagt usw. Man versteht das Ganze einigermaßen, wenn man die Zielsetzung kennt, die am Schluß in der Aktualisierung sichtbar wird: "Für uns ist die Beichte und die Ableistung der Buße viel einfacher als für die ersten Christen."³⁴

Im zweiten Fall³⁵ werden "Die kirchlichen Ämter" und "Der Primat des Bischofs von Rom" behandelt, dann "Die Spendung der Sakramente" und "Das sittlich-religiöse Leben". Letzteres wird abstrakt-klischeehaft geschildert ("Ernst und bescheiden gingen die Christen ihrem Beruf nach").³⁶ Im Sakramententeil kommt das christliche Leben am konkretesten vor; so wird deutlich, was in den anderen Parteien leider fehlt.³⁷

32 Gutschera/Thierfelder (s.o. Anm. 28), 21-25; vorher (17-21): "Zeiten der Verfolgung". Diese Anordnung verführt zumindest dazu, zuerst den Verlauf zu behandeln und ihn erst nachträglich verständlich zu machen.

33 Fuchs (s.o. Anm. 28), 32-35 bzw. Brüggeboes (s.o. Anm. 28), Bd. I, 29-36. (In der Bearbeitung von Mensing ist das Kapitel gestrichen!)

34 Fuchs (s.o. Anm. 28), 34.

35 Brüggeboes (s.o. Anm. 28), Bd. I, 29-36.

36 Brüggeboes ebd., 35.

37 Vgl. zum Ganzen Blasig/Bohusch (s.o. Anm. 28): Auf das Kapitel "Der jüdische Krieg (66-70)" folgt "Christenverfolgung im römischen Reich" (22-27), dann "Konstantin (306-337)". Der Lehrerkommentar schlägt zu "Christenverfolgung" fünf Unterrichtsstunden vor (41). Es soll behandelt werden:

Warum macht man nicht das Gemeindeleben und christliche Lebensformen zum Ausgangs- und Kernpunkt der Darstellung? Also konkret: Wie Christen Gottesdienst feiern, Buße tun, Diakonie üben, Feste feiern, sich im Glauben verständigen/ nicht verständigen, sich mit fremden Lebensformen auseinandersetzen, eigene Lebensformen entwickeln und pflegen usw.? Dann würde Realisierung des Glaubens sichtbar, zugleich kämen so vor Ort die Konflikte ans Licht, die sich aus dem Leben im römischen Staat ergeben, wo z.B. angefangen vom Besuch einer Party über den des Finanzamts bis hin zu den Unterhaltungsveranstaltungen alles mit Riten der Staatsreligion durchgesetzt ist. Umgekehrt verstünde man dann auch besser und leichter, was heidnischen Römern verdächtig vorkommen mußte. Man könnte m.a.W. gerade auch die Verfolgungen besser und leichter verständlich machen; und möglicherweise

(1) Warum trotz toleranter Religionspolitik Christenverfolgungen? - Hierzu wird auf den ersten Abschnitt im Schulbuch (gemeint ist wohl auch der zweite) verwiesen, wo aber (via Zitat aus einem Buch) nur der Kaiserkult, dann der Ausschließlichkeitsanspruch des biblischen Gottes genannt wird. Im Kommentar heißt es dazu: "Lehrgespräch: Erklärt das Zitat aus Kahrstedt die Verfolgung der Christen? Zumindest nicht restlos. Auch der Abschnitt (zwei) über das Verhältnis von Kirche und Staat im NT nicht. Der Schriftsteller Tacitus (etwa 55-116) gibt eine alternative Begründung an (Schulbuch 4.3 = aus den 'Annalen' über Nero; E.P.). Das Tacitus-Zitat wird gelesen. Lehrervortrag: Den wichtigsten Grund verschweigt auch das Schulbuch: Die Verehrung des einen wahren Gottes..."!!

(2) "Einzelverfolgungen" (Nero, Trajan; Polykarp) und "systematische Verfolgungen" (Decius).

(3) "Aus den Verfolgungen des Polykarp und Karpos (...) wird ein Musterprozeß konstruiert und gespielt".

(4) "Dem Abstrusen und Tragikkomischen (Schulbuch 4.4 = Quellenzitate zu Vorwürfen gegen die Christen; Martyrium des Karpos; E.P.) wird die geistige Auseinandersetzung (Schulbuch 4.6. = 2 Zitate aus Justin; eines davon zum Gemeindegottesdienst; E.P.) gegenübergestellt".

(5) "Auflockerung durch Medien; Abschluß: Warum konnte die Mahnung des Galerius "Seid nett zueinander!" keinen Erfolg haben?"

M.a.W.: Fast jede Stunde wird die Frage nach der Begründung der Verfolgungen irgendwie gestreift (zuerst abstrakt politisch, zuletzt die 'geistige Auseinandersetzung' betreffend!), statt daß sie grundlegend zunächst aus dem Lebenszusammenhang entwickelt würde. Das Gemeindeleben fehlt ganz. Die Alte Kirche vor Konstantin schrumpft auf politische Maßnahmen, abstruse Verdächtigungen seitens des Volkes und heroische Christen zusammen: Leben in abstrakten, idealisierenden und sektoriell auseinandergeschnittenen Portionen.

käme man sogar zur Erkenntnis, daß zumal ein Vierzehnjähriger noch nicht jeden Verfolger und jede Verfolgung wissen muß.

Überblickt man das Ganze, dann zeigt sich der Hang, diese Epoche von der Institution Staat (verfolgende Kaiser/Behörden) her anzugehen; hinzu kommt eine leichte Neigung zu falscher Apologetik, eine stärkere zu einseitiger Betonung dessen, was sich durchgesetzt hat, und entsprechend eine Neigung zu vorschneller Idealisierung und Aktualisierung; schließlich ist die Tendenz nicht zu übersehen, daß Lebenszusammenhänge sehr abstrakt dargestellt und vor allem, daß sie auseinandergerissen werden. 'Das Leben der Christen' kommt dann, wenn überhaupt, erst am Schluß der Verfolgungen vor. Es scheint neben den staatlichen Verfolgungsmaßnahmen u.a. ein eigener und gesondert zu behandelnder Bereich zu sein.

Sieht man sich die Inhaltskataloge insgesamt an, so ergibt sich in der Regel kein anderes Bild: Auf die Verfolgungszeit folgen Konstantin und Kirchenväter, Päpste, Heilige, Große (Kaiser, Irrlehrer...), zentrale politische und geistige Ereignisse³⁸: Papstgeschichte/Institutionsgeschichte, Theolog(i)engeschichte, Geschichte bedeutender (oder dafür gehaltener) Personen, und alles möglichst fein säuberlich voneinander geschieden. Man vergleiche einen modernen Lehrplan, der als Themen zum Frühmittelalter (für Vierzehnjährige) vorschlägt: "die Vorherrschaft des Kaisertums über das Papsttum: die Kirche unter dem Schutz deutscher Kaiser; die morgenländische Kirchenspaltung; christliche Kunst: der romanische Baustil."³⁹

Man sieht: Die in der Kirchengeschichtswissenschaft erkennbaren Leerstellen und Schwächen finden sich gewöhnlich auch im didaktischen Bereich, ja, hier treten sie verständlicherweise oft noch vergrößert auf. - Damit soll auch für den didaktischen Bereich nicht behauptet werden, die Materialien

38 Fuchs (s.o. Anm. 28), ähnlich Heuser; aufs ganze gesehen auch Brüggeboes und Blasig/Bohusch (für alle s.o. Anm. 28).

39 Curricularer Lehrplan. Kath. Religionslehre für die 8. Jahrgangsstufe des Gymnasiums (in Bayern). München 1976, 19.

seien rundum schlecht. Aber die beschriebenen Tendenzen sind nicht zu leugnen.

Mir scheint daher, daß das dominierende Selbstverständnis der Kirchengeschichtswissenschaft tatsächlich einem fruchtbaren Kirchengeschichtsunterricht eher hinderlich ist, d.h. einem Unterricht, der nicht bloß längst Gewußtes demonstriert und einen abstrakten Blick in die oberen Regionen der Christenheit riskiert, sondern der der Klärung des Glaubensverständnisses dient.

Prof. Dr. Eugen Paul
Kirchenweg 13
8901 Diedorf

NORBERT HÖRBERG

KIRCHENGESCHICHTE ERFAHRUNGSORIENTIERT

Zu einer Konzeption des Kirchengeschichtsunterrichts

Vor rund 40 Jahren formulierte ein Handbuch der Katechetik¹: "Ein besonderer Unterricht in Kirchengeschichte ist in den Sekundar- und höheren Schulen sowie in den Abschlußklassen der Volksschulen unbedingt erforderlich, weil die Weltgeschichte nicht auf die eigentlich kirchengeschichtlichen Probleme eingeht und eingehen kann, wie es nötig ist." Die kirchengeschichtlichen Probleme erforderten also eine gesonderte Behandlung. Man durfte sie nicht dem vielleicht allzu kritischen Profanhistoriker überlassen. Denn die Weltgeschichte "sieht die Geschichte der Kirche nicht immer in dem Licht, in dem sie für die religiöse Erziehung gesehen werden soll"². Es galt also, den katholischen Zögling vor Mißverständnissen zu behüten und die Kirche vor Verunglimpfungen zu bewahren.

Damit ist ein Kirchengeschichtsunterricht charakterisiert, wie er spätestens seit der kirchlichen Restauration im 19. Jahrhundert bis in unser Jahrhundert hinein vertreten wurde. An die Stelle der religiösen Erziehungsziele von damals mußten curriculare Ziele des schulischen Religionsunterrichts von heute treten, wenn feststeht, daß Kirchengeschichtsunterricht überhaupt beibehalten werden soll. Darüber muß zunächst die Gemeinsame Synode der Bistümer in Deutschland befragt werden. Nach ihrem Beschluß liegt der neukonzipierte Religionsunterricht "in der Schnittlinie von pädagogischen und theologischen Begründungen"³. Wenn also zu einer Konzeption des Kirchengeschichtsunterrichts Überlegungen angestellt werden sollen, so ist davon auszugehen, daß auch dieser Teilbereich des Religionsunterrichts einerseits pädagogisch, andererseits theologisch begründet werden muß.

1 Franz Bürkli, Handbuch der Katechetik, Einsiedeln 1943, 240.

2 Ebd.

3 Beschluß: Religionsunterricht 2.1. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg 1976, 131.

1. Die pädagogische Begründung

1.1 Synodenbeschluß

Vorweg ist zu sagen, daß der Beschluß der Synode in Aussagen zum Kirchengeschichtsunterricht eine gewisse Zurückhaltung übt, was im grundsätzlichen Charakter einer solchen Verlautbarung, aber auch in der Sache selbst begründet sein könnte.

Das kulturgeschichtliche Argument für eine Begründung des schulischen Religionsunterrichts bringt zum Ausdruck, daß sich eine Beziehung zum Sinngrund, nach dem der junge Mensch irgendwann sucht, "in den bestehenden Religionsgemeinschaften sozial und geschichtlich greifbar"⁴ beobachten, erfahren, erleben läßt. Aufgabe des Religionsunterrichts ist es demnach, "die religiöse Umwelt als gewordene Wirklichkeit aus der Überlieferung zu erschließen"⁵.

Aber es ist fraglich, ob gerade junge Menschen, wenn ihnen ihr eigenes Leben, die Gesellschaft und die Welt fragwürdig geworden sind, sich ihre Antworten bei einer Institution holen wollen, die auf eine 2000jährige Geschichte und weiter zurückblickt. Sie finden vielleicht die Repräsentanten dieser Institution verknöchert, neigen zu Kritik, die sie selbst produzieren oder auch bereitwillig übernehmen, und sehen in der Geschichte der Kirche überwiegend das Versagen gegenüber den Problemen des Individuums und der Welt.

Solche Skepsis scheint mir auch aus dem Synodenbeschluß zu sprechen. Denn sowohl die anthropologischen wie die gesellschaftlichen Argumente der Synode sind ganz auf die gegenwärtige Situation des jungen Menschen gerichtet. Die aufgezählten Grund- und Grenzerfahrungen im privaten Bereich drängen und bedrängen hier und heute. Die Probleme, soweit sie der "Tagesordnung der Welt" entstammen, nämlich Unterprivilegierung, Armut, Hunger, Krieg, Frieden, Gerechtigkeit, Fortschritt, Zukunft und Entwicklung der Gesellschaft rufen heute

4 Beschluß: Religionsunterricht 2.3.1., ebd., 133.

5 Ansgar Philipps, Fach: Kirchengeschichte, Düsseldorf 1972, 83. In seiner umfangreichen Wiener Dissertation "Die Kirchengeschichte im katholischen und evangelischen Religionsunterricht", Wien 1971, hat Philipps die Geschichte des in früheren Zeiten ebenso forcierten wie unterprivilegierten Unterrichts

zum Engagement in Gesellschaft und Welt zur Bewältigung der Gegenwarts- und Zukunftsaufgaben.⁶ Für Ausflüge in die Geschichte scheint da kein Raum.

1.2 Schülerinteresse

Daß Geschichte im Unterricht einen geringen Stellenwert besitzt, machten auch Veröffentlichungen über Schülerbefragungen der Vergangenheit glauben.⁷ Ist es tatsächlich auf einen massiven Wandel im allgemeinen Geschichtsverständnis zurückzuführen, oder liegt es in der Unzulänglichkeit der Befragungen⁸, daß neuere Untersuchungen zu anderen Ergebnissen kommen? Nach diesen ist "Kirchengeschichte wieder gefragt"⁹. Sie zeigen, daß die überwiegende Zahl der Befragten die Bedeutung des Vergangenen für die Zukunft sehr wohl erkennt und daß nur sehr wenige sich an kirchengeschichtlichen Themen desinteressiert zeigen.¹⁰ Neben der Neigung, "Lehren aus der Vergangenheit zu ziehen", ist es auch Neugier für unsere Vorfahren oder schlicht Freude am Geschichtsstoff, wodurch das Schülerinteresse bestimmt wird. Diese durch Befragungen zutage geförderte Einsicht war vielleicht nur vergessen worden. Man traute jungen Menschen Interesse, ja Begeisterung für die

in Kirchengeschichte in heute noch gültiger Weise dokumentiert. Er schlug seinerzeit eine möglichst objektive "Sachkunde" im Fach Kirchengeschichte vor. Dieser Ansatz dürfte inzwischen ebenso überholt sein wie auch eine Religionskunde als schulischer Religionsunterricht nicht zum Zuge kam.

6 Beschluß: Religionsunterricht 2.3.2 und 2.3.3 (s.o. Anm. 3), 133ff.

7 Vgl. die Schülerbefragungen, z.B. bei K. Filser, Geschichte: mangelhaft. Die Krise eines Unterrichtsfaches in der Volksschule, München 1973; für den Kirchengeschichtsunterricht: W. Blasig, Kirche Gottes - Kirche der Menschen, München 1969, 68-84; B. Jendorff, Kirchengeschichtlich orientierter Religionsunterricht im Spiegel der Schülermeinungen, in: KatBl 97 (1972) 344-356.

8 Zur Problematik der Schülerbefragung vgl. E. Paul/F.P. Sonntag, Kirchengeschichtsunterricht, Zürich 1971, 34ff. ("...selbst eine repräsentative Befragung über Einstellungen bestimmter Schüler zum kirchengeschichtlichen Unterricht sagt nur, daß diese Schüler die 'Sache' nicht, beziehungsweise mehr oder weniger mögen, dabei bleibt diese 'Sache' fast völlig im dunkeln...").

9 Vgl. B. Jendorff, Gefragt: - Kirchengeschichte im Religionsunterricht, in: rhs 22 (1979) 224-233; ders., Kirchengeschichte - wieder gefragt!, München 1982.

10 Jendorff 1982 (s.o. Anm. 9), 24ff.

Vergangenheit nicht zu. Ein in Bayern populärer, geschichtsbegeisterter Schriftsteller schreibt (in einer Laudatio, die er auf einen leidenschaftlichen Historiker ausbringt: den bayerischen Kirchengeschichtler P. Romuald Bauerreiß, geb. 1893, gest. 1971): "Der Umgang mit der Vergangenheit beschäftigt unsere Sehnsüchte, verschafft Zufriedenheit, ist erholend und macht beinahe glücklich. Die Geschichtsforscherei ist eine so tröstende Kunst wie die Musik."¹¹ Vielleicht hat der Religionslehrer auf den Aspekt der "Freude am Geschichtsstoff" zu wenig geachtet, so daß hauptsächlich er sich an die Brust klopfen müßte, wenn der Kirchengeschichtsunterricht bisweilen vernachlässigt wurde¹².

1.3 Geschichtskennntnis - eine pädagogische Notwendigkeit

Unbestritten, wie es scheint, zieht sich ein Argument durch alle Begründungen für Sinn und Notwendigkeit von Geschichtsunterricht: Ohne Kenntnis der Vergangenheit sei das Verstehen der Gegenwart nicht möglich.¹³ Implizit wurde im problemorientierten Religionsunterricht auch Geschichte getrieben. Denn gerade eine bewußte Ausrichtung des Religionsunterrichts auf aktuelle Problematik zwingt zum Blick zurück. Viele Probleme heute können nicht verstanden, geschweige denn gelöst werden, wenn nicht ihre Wurzeln in der Vergangenheit bloßgelegt werden. Auch der Einzelne kann nur im Begreifen eines zeitlichen Vorher und Nachher seinen eigenen Standort besser bestimmen. Geschichtslosigkeit führt zum Verlust der eigenen Identität.¹⁴

2. Kirchengeschichtsunterricht aus theologischer Sicht

2.1 Synodenbeschluß

Unter den drei theologischen Begründungen für den Religionsunterricht, die im Synodenbeschluß niedergelegt sind und die

11 G. Lohmeier, *Liberalitas Bavariae*, München 1971, 337.

12 Jendorff 1982 (s.o. Anm. 9), 13ff.

13 Vgl. Einleitung zum Schulbuch W. Blasig/W. Bohusch, *Von Jesus bis heute*, München 1973, 9. Paul/Sonntag (s.o. Anm. 8) 40f., Jendorff 1982 (s.o. Anm. 9), 59.

14 Vgl. Handreichungen zum Lehrplan Kath. Religionslehre Hauptschule, hg. v. Kath. Schulkommissariat I in Bayern, München 1979, 56f.

mit den pädagogischen korrespondieren, ist keine ausdrückliche Aussage zum kirchengeschichtlichen Unterricht gemacht. Der Schüler, der sich in einem mehr oder weniger religiös geprägten Umfeld vorfindet, soll mit den "geistigen Überlieferungen" der Religion, insbesondere mit der "Wirklichkeit christlichen Glaubens und der Botschaft, die ihm zugrunde liegt" vertraut gemacht werden.¹⁵ Die Synode verdeutlicht im folgenden, was unter den geistigen Überlieferungen und der Wirklichkeit des Glaubens gemeint ist: "die Hl. Schrift und deren Entfaltung im Leben und Glauben der Kirche"¹⁶. Man möchte annehmen, Kirchengeschichte sei darin einbegriffen. Die Synode dachte jedoch wohl vor allem an biblische Geschichte und Katechismusunterricht; denn der Beschluß fährt fort: "Dies bedeutet jedoch nicht, daß der Religionsunterricht alle biblischen Texte und alle Lehren der Kirche vollständig und mit demselben Gewicht behandeln muß"¹⁷. Gerade beim kulturgeschichtlich-theologischen Argument, wonach der Religionsunterricht dem Schüler sein historisch gewordenes religiöses Umfeld erschließen sollte, hätte man einen Hinweis auf Kirchengeschichte erwartet! Ähnlich sagen auch das anthropologische und das gesellschaftliche Argument explizit nichts über Kirchengeschichte aus.

2.2 Das Selbstverständnis von Kirchengeschichte als Wissenschaft

Die Frage nach dem Selbstverständnis der Kirchengeschichtswissenschaft rührt an einen neuralgischen Punkt im Gefüge der Theologie als Wissenschaft, und ihre ausführliche Erörterung würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen.¹⁸

Die Kirchenhistoriker haben im wesentlichen zwei Positionen bezogen. Die einen versuchten Kirchengeschichte dogmatisch zu orientieren¹⁹, die anderen Kirchengeschichte zu "säkulari-

15 Beschluß: Religionsunterricht 2.4.1 (s.o. Anm. 3), 136.

16 Ebd.

17 Ebd.

18 Eine Analyse des Selbstverständnisses der Kirchengeschichte als Wissenschaft in den vergangenen 30 Jahren lieferte jüngst H.R. Seeliger mit seiner Münsteraner Dissertation Kirchengeschichte - Geschichtstheologie - Geschichtswissenschaft. Analysen zur Wissenschaftstheorie und Theologie der katholischen Kirchengeschichtsschreibung, Düsseldorf 1981.

19 Vgl. ebd., 35ff. und 231f.

sieren", weil Heilsgeschichte zu schreiben unmöglich sei²⁰. So konnte Hubert Jedin als Vertreter der ersten Gruppe sagen, daß Kirchengeschichte Theologie und Geschichte gleichzeitig sei: Theologie durch den Gegenstand (Materialobjekt) Kirche, die geglaubt wird, und Geschichtswissenschaft durch die Methode der objektiven Bearbeitung und Interpretation der Quellen und der daraus resultierenden Rekonstruktion der historischen Fakten.²¹ Die Synthese erfolgt dadurch, daß der gläubige Historiker die geschichtlichen Fakten von seinem Standpunkt aus deutet (Formalobjekt), was legitim ist; denn es gibt keine voraussetzungslose Wissenschaft. Sowohl Materialobjekt als auch Formalobjekt sind vom Glauben her vorgegeben. "Kirchengeschichte wird also materialiter et formaliter als Theologie bestimmt".²² Die Deutung ist am Ende mehr oder weniger heilsgeschichtlich. Für die einen ist Kirchengeschichte gleich Heilsgeschichte, für die anderen ist sie ein Mittleres zwischen Welt- und Heilsgeschichte, Geschichte, die heilsgeschichtlich begriffen werden muß²³.

Dagegen hat Victor Conzemius sehr pointiert den Standpunkt vertreten, daß Kirchengeschichte eigentlich eine "nicht-theologische" Disziplin sei. Es handle sich vielmehr um eine Sparte der Profanhistorie²⁴. "Die profanwissenschaftliche Methode ist kein aufgepropfter Ast auf theologischem Baum: der ganze Baum ist für den Kirchenhistoriker profanhistorisches Gewächs..."²⁵. Um echte Geschichtswissenschaft zu bleiben genügt es nicht, daß sich Kirchengeschichte auf die historisch-kritische Methode beruft. Auch das Materialobjekt, dem sich die Wissenschaft nähert, kann nicht vom Glauben her vorgegeben, es kann nicht ein von der Dogmatik her definiertes Ge-

20 Vgl. ebd., 232.

21 H. Jedin, Kirchengeschichte ist Theologie und Geschichte, in: Kirchengeschichte heute, hg. v. Raymund Kottje, Trier 1970, 33-48.

22 Seeliger (s.o. Anm. 18), 29.

23 Vgl. W. Blasig, (s.o. Anm. 7), 154-160.

24 V. Conzemius, Kirchengeschichte als "nichttheologische" Disziplin, in: ThQu 155 (1975), 187-197.

25 Ebd., 190.

1. bilde Kirche sein. Eine heilsgeschichtliche Deutung verbietet sich von selbst. Dennoch ist diese Wissenschaft wie jede andere auch nicht "voraussetzungslos". Man kann dem gläubigen Kirchenhistoriker nicht verwehren, seinen Glauben interpretierend einzubringen, um einen Sinnzusammenhang zu erkennen. Das heißt, das Neue Testament und die Kirche als lebendige Christengemeinde bleiben oberster Maßstab für eine historische Urteilsbildung. Es wird also nicht eine neutrale Religionsgeschichte an Stelle von Kirchengeschichte gesetzt.

Welche Konsequenzen hat das eine oder andere Verständnis von Kirchengeschichte auf den Unterricht? Ist der Gegenstand des Kirchengeschichtsunterrichts bestimmt durch ein von Glaube und Lehre her vorgegebenes Kirchenbild? Soll der Religionslehrer Geschichte heilsgeschichtlich deuten, oder muß er sich auf die historisch-kritische Methode zurückziehen und sich einer Deutung und Wertung möglichst enthalten?

2.3 Ist das "Volk Gottes" Gegenstand des Kirchengeschichtsunterrichts?

Das 2. Vatikanische Konzil hat das Wesen der Kirche mit dem biblischen Begriff "Volk Gottes" neu beschrieben²⁶. Die Ratio fundamentalis, die römische Studienempfehlung für angehende Priester, bestimmt in diesem Sinne, daß Kirchengeschichte die Kirche als "das Volk Gottes" darstellen solle, "das sich in Raum und Zeit entfaltet"²⁷. Die Rahmenordnung für die Priesterbildung, die auf der Basis der Ratio fundamentalis von den deutschen Bischöfen getroffene Anweisung für das Theologiestudium, hat sich in der Zielbestimmung für das Studium der Kirchengeschichte auf keine Wesensaussage über die Kirche als Volk Gottes festgelegt²⁸.

Bezogen auf den Religionsunterricht hat vor allem Ansgar Philipps in der materialtheologischen Aussage "Kirche als Volk Gottes" eine geeignete Beschreibung für den Gegenstand

26 Lumen Gentium, cap. 2.

27 Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis (Nachkonziliare Dokumentation 25. 1974) Nr. 79, 227.

28 Rahmenordnung für die Priesterbildung, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1978, 42.

eines kirchengeschichtlichen Unterrichts gesehen²⁹. Das Volk Gottes ist eine faßbare Größe, ein konkretes Gebilde mit einer bestimmten Struktur und Organisationsform. "Volk" als soziologischer Begriff bringt vor allem die menschliche Seite dieser Gemeinschaft zum Ausdruck. Volk "Gottes" weist auf die göttliche Herkunft und Berufung dieses Volkes. Daher ist - nach Philipps - das durch das Konzil erneuerte Selbstverständnis der Kirche als Volk Gottes besonders als didaktischer Grundgedanke für den kirchengeschichtlichen Unterricht geeignet.

Daraus ergeben sich bedeutsame Folgerungen. Da das Volk Gottes sowohl die Hierarchie der Ämter als auch die Laien umfaßt, kann es in einem danach konzipierten Unterricht nicht so sehr um die Geschichte der Päpste und der hierarchischen Amtskirche gehen, sondern er muß die Geschichte aller Glieder der Kirche einbeziehen. Gegenstand des Unterrichts ist nicht die katholische Kirche allein, denn "das Volk Gottes ist größer als die katholische Kirche"³⁰. Gerade in der Beschreibung des Volkes Gottes in drei konzentrischen Ringen (1. die katholischen Gläubigen, 2. die an Christus Glaubenden, 3. die durch Gottes Gnade zum Heil Berufenen) durch Lumen Gentium³¹ sieht Philipps für den Kirchengeschichtsunterricht eine ökumenische Chance. Die Geschichte des Volkes Gottes läßt sich in weitere Bereiche ausdeuten: die Kirche entfaltet sich in Raum und Zeit, sie hat einen missionarischen Auftrag, sie ist unterwegs und dabei mannigfachen Anfechtungen ausgesetzt, sie folgt ihrer Bestimmung oder entfernt sich von ihr, analog zum Auf und Ab der Heilsgeschichte des Volkes Gottes im Alten Bund.

Es läßt sich gegenüber diesem didaktischen Ansatz bei der Kirche als Volk Gottes, der den Kirchengeschichtsunterricht theologisch begründen und orientieren soll, einiges einwenden:

29 Philipps 1971 (s.o. Anm. 5), 422-430, 434-459; ders. 1972 (s.o. Anm. 5), 95ff. Zuletzt hat B. Jendorff den Ansatz Philipps in seine Kirchengeschichtsdidaktik aufgenommen. Vgl. Jendorff 1982 (s.o. Anm. 9) 31ff.

30 Philipps 1971 (s.o. Anm. 5), 425.

31 Art. 13.

So besteht die Gefahr, daß der kirchengeschichtliche Unterricht zum dogmatischen Lehrstück gerät, indem eine lehramtliche Formulierung zur Norm der Interpretation erhoben wird. Was die Kirchengeschichtswissenschaft vermeiden sollte, nämlich dogmatische Formulierungen oder im Glauben erfaßte Inhalte als leitendes Forschungsinteresse zuzulassen, würde im Unterricht zu einer vorschnellen Fixierung des Lerninteresses und einseitigen Deutung des historischen Sachverhalts führen.

Der Volk-Gottes-Begriff, der als Öffnung des Unterrichts erscheint, kommt eher einer Verengung gleich, wie der Einwand von evangelischer Seite zeigt, den Ansgar Philipps sich machen lassen mußte³². In zwei Punkten fühlen sich die evangelischen Christen durch die Volk-Gottes-Konzeption überfahren: Einerseits setze das katholische Kirchenverständnis in Form der drei konzentrischen Ringe voraus, daß letztlich doch alles auf die einzig volle Kirchenmitgliedschaft der katholischen Mitte zustrebe, andererseits könne von einem objektiven und echten Geschichtsunterricht nicht mehr die Rede sein, wenn das "Volk Gottes" zum Inhalt dieses Unterrichts gemacht werde, sofern dahinter ausgesprochen katholische Theologie und Glaubensüberzeugung stünde. Was als ökumenische Chance des Kirchengeschichtsunterrichts verstanden wurde, scheint also der Ökumene eher Steine in den Weg zu legen.

Die wissenschaftstheoretische Diskussion um das Fach Kirchengeschichte hat, wie wir unter 2.2 sahen, kein allgemein akzeptables Ergebnis gezeitigt. Daher weist Seeliger einen anderen Weg: "Eine Kirchengeschichte, die, wie ich es vorschlage, pragmatisch und nicht topisch definiert wird, muß versuchen, ohne ein fest vorgefaßtes Bild von Kirche auszukommen"; die von der Dogmatik vorgezeichnete Topik der Kirchengeschichte sei also zu verlassen zugunsten einer pragmatischen Orientierung.³³ Das heißt, Kirchengeschichte ist von ihrer Vermittlung her zu definieren. Sie wird damit zu einem Problem a) der Sprache und b) der Angesprochenen. Kirchengeschichte ist in erster Linie narrativ, sie erzählt Geschichten aus der Vergangenheit des

32 W. Bodenstein, Rezension zu Ansgar Philipps, Die Kirchengeschichte im katholischen und evangelischen Religionsunterricht, in: zB 8 (1973) 173-176.

33 Seeliger (s.o. Anm. 18), 18 und 233.

Christentums, wobei diese Geschichten immer nur Ausschnitte sind. Eine Systematisierung im Sinne der Erklärung "des Ganzen" ist nicht möglich. "Kirchengeschichte heißt also Kirchengeschichte nicht, weil Kirche als ihr (Material-)Objekt definiert würde - stets greift sie über den Rahmen innerkirchlichen Geschehens hinaus - , sondern weil sie im Kommunikationszusammenhang Kirche betrieben wird"³⁴.

Was Seeliger für Kirchengeschichte als Wissenschaft postuliert, worin er ihr Selbstverständnis erblicken will, das trifft aber sicherlich auf den Kirchengeschichtsunterricht zu. Denn darin geht es eben um Pragmatik, um Vermittlung und damit um Kommunikation. Es hat also für eine Begründung des Kirchengeschichtsunterrichts keineswegs als ausgemacht zu gelten, daß am Anfang eine Wesensbestimmung von Kirche stehen muß³⁵.

2.4 Kirchengeschichte als "Geschichte des Glaubens"

Soweit ich sehe, hat unter den katholischen Religionspädagogen Eugen Paul einen didaktischen Ansatz für den Kirchengeschichtsunterricht gefunden, der ein dogmatisch eng gefaßtes Verständnis von Kirchengeschichte vermeidet. Demnach ist Kirchengeschichte "Geschichte des Glaubens als Antwort auf das Evangelium im unumkehrbaren Fortgang der Zeiten (Prozeß), die durch die Kirche provoziert und - wenn auch nicht abschließlich - gegeben wird"³⁶. Damit ist ausgesagt:

(1) Der Gegenstand des Kirchengeschichtsunterrichts muß die Geschichte des/unseres Glaubens sein. Nur so kann dieser Bereich in den allgemeinen Rahmen des Religionsunterrichts eingefügt werden, dessen oberste Zielsetzung nach dem Willen der Synode darin besteht, "zum verantwortlichen Denken und Verhalten im Hinblick auf Religion und Glaube (zu) befähigen"³⁷. "Gegenstand" des Religionsunterrichts ist der Glaube, Ziel die Auseinandersetzung des Schülers mit ihm. Im Zusammenhang mit der Zielformulierung macht das Synodenpapier auch am deut-

34 Ebd., 236.

35 Gegen Jendorff 1982 (s.o. Anm. 9), 30.

36 E. Paul, Didaktische Grundlegung, in: Paul/Sonntag (s.o. Anm. 8), 57. Auch E. Paul, Kirchengeschichtliche Inhalte religiösen Lernens, in: G. Stachel, Inhalte religiösen Lernens, Zürich 1977, 198-204, hier 199.

37 Beschluß: Religionsunterricht 2.5.1. (s.o. Anm. 3), 139.

lichsten klar, daß der Religionsunterricht geschichtliche Momente beinhaltet: "Er (der Religionsunterricht) erörtert nämlich die Antworten, die Menschen heute auf diese Fragen (die Sinnfragen) geben und die sie in der Geschichte (Hervorhebung d.d.V.) gegeben haben und zeigt dabei Mensch und Welt in ihrem Bezug zu Jesus Christus im Licht des kirchlichen Glaubens und Lebens"³⁸.

(2) Die Geschichte des Glaubens ist "Antwort auf das Evangelium". Das heißt doch wohl, daß die Leitfrage, die der Kirchengeschichtslehrer zu stellen hat, stets lauten muß: Wie sind die Menschen in einer bestimmten historischen Situation dem Anspruch des Evangeliums gerecht geworden? Die Fakten heilsgeschichtlich zu deuten, dürfte menschliches Erkenntnis- und Wertungsvermögen übersteigen; sie jedoch unter den Anspruch der Heilsbotschaft zu stellen, ist erklärtes Ziel des Kirchengeschichtsunterrichts. Am Beispiel: Es ist nicht zu fragen, welchen Ort im Heilsplan Gottes die Schlacht auf dem Lechfeld (955) einnahm, sondern ob die Beteiligten auf die schwere Herausforderung ihrer Zeit aus dem Geiste Jesu Christi reagiert haben. Martin Luther ist nicht als Kirchenspalter einzuführen, sondern die Vorgänge der deutschen Reformation sind daran zu messen, wie weit dem Evangelium entsprochen oder nicht entsprochen wurde.

(3) Die Kirche kommt so zwangsläufig in den Blick, denn der Glaube ist faktisch mit der Gemeinschaft verbunden, die wir Kirche nennen. Auch der Maßstab des Evangeliums ist nicht in das Belieben des Einzelnen gestellt und der Subjektivität ausgeliefert, sondern rückgebunden an das Zeugnis der Kirche. Kirchengeschichtsunterricht ist sicherlich auch geprägt von der Denomination, in der er erteilt wird. Das evangelische oder katholische Kirchenverständnis wird einfließen, aber der Unterricht beschränkt sich nicht auf die Geschichte dieser oder jener Kirche, sondern gewinnt seine Ziele dort, wo in der Geschichte Glaubenserfahrungen faßbar werden.

(4) Wenn sich der Kirchengeschichtsunterricht nicht auf ein bestimmtes Kirchenbild verengt, sondern für alle Glaubenserfahrungen im weiten Feld der Geschichte offen ist, wird es eher

38 Ebd.

ermöglicht, daß junge Menschen ihre Fragen und Probleme wiederfinden und ein Eingehen auf Geschichte dadurch für sinnvoll halten. Ein so konzipierter kirchengeschichtlicher Unterricht kann die pädagogischen und theologischen Begründungen zum Schnitt bringen, man darf mit der "Konvergenz der Motive"³⁹ rechnen, und die Methode der Korrelation kann fruchtbar ansetzen.

(5) Das historische Element bleibt gewahrt, denn die Antwort der Menschen auf das Evangelium, die Glaubensgeschichte, erfolgt "im unumkehrbaren Fortgang der Zeiten". Damit ist einerseits das Prozeßhafte, andererseits das Individuelle und Einmalige des geschichtlichen Phänomens angesprochen. Es bedeutet aber auch, daß Glaubenserfahrungen stets im "sozio-kulturellen Kontext einer Epoche"⁴⁰ gemacht werden, daß der Gläubige "mit säkularen Einstellungen, Wertungen, Verhaltensweisen und den entsprechenden Sozialordnungen/Gesellungsformen"⁴¹ sich auseinanderzusetzen hat. Das Evangelium bahnt sich einen Weg in der Welt und sucht auch diese Welt zu verändern.

(6) Wenn aber das historische Moment gewahrt bleiben soll, muß auch eine bestimmte Systematik mitbedacht werden. Glaubensgeschichte im Religionsunterricht darf nicht so betrieben werden, daß man punktuell gewisse Glaubenserfahrungen der Vergangenheit aufgreift. Auch dieses Erfahrungsfeld braucht eine gewisse Anordnung, wenn der Unterricht planbar sein soll.

2.5 Kirchengeschichtsunterricht aus evangelischer Sicht

Aus dem ökumenischen Anliegen heraus⁴² ist auch die evangelische Sichtweise in die Überlegungen einzubeziehen. Das evangelische Kirchengeschichtsverständnis ist - so hat es den Anschein - weniger durch eine vorausgehende Wesenbestimmung von Kirche bestimmt. Die Definitionen von Kirchengeschichte heben stärker die Geschichte des Glaubens als die Geschichte

39 Beschluß: Religionsunterricht 2.1 (s.o. Anm. 3), 131.

40 Paul (s.o. Anm. 8), 57.

41 Ebd., 58.

42 H. Gutschera/J. Thierfelder, Brennpunkte der Kirchengeschichte. Lehrerkommentar, Paderborn ²1980, 6, betonen mit Berufung auf andere Autoren, daß "vom Thema Kirche heute nur ökumenisch gesprochen werden" kann.

der Institution "Kirche" hervor, was natürlich grundsätzlich mit dem protestantischen Kirchenbegriff zusammenhängt.

Die neueren Konzeptionen für einen Kirchengeschichtsunterricht sind beispielsweise in Gerhard Ebelings These begründet, "Kirchengeschichte sei die Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift (1947)"⁴³, oder in der Auffassung von "Kirchengeschichte als die Geschichte der Verkündigung des Evangeliums und der Gestaltwerdung der Verkündigung (M. Schmidt)"⁴⁴. Ekkehard Mühlberg geht davon aus, daß der Kirchenhistoriker menschliche Fakten, Strebungen und Erfahrungen aus den historischen Dokumenten erkundet, diese aber aus einer Sinneinheit deutet, welche in Gott und im Geschick Jesu Christi begründet ist.⁴⁵ Am nachhaltigsten scheint sich die Begriffsbestimmung von Heinrich Bornkamm auf eine Begründung von Kirchengeschichtsunterricht ausgewirkt zu haben: Kirchengeschichte als "die Geschichte des Evangeliums und seiner Wirkungen in der Welt"⁴⁶.

Kirchengeschichte wird damit zur Wirkungsgeschichte der Botschaft Jesu. Sie ist nicht Fortsetzung der Heilsgeschichte und als solche zu interpretieren. Aber sie ist Geschichte unter dem Anspruch des Evangeliums und erfährt von hierher ihre Deutung und Wertung. Gleichzeitig wird die Lücke zwischen unserer Gegenwart und Jesus von Nazaret durch die Kirchengeschichte geschlossen, der Abstand heutiger von damaligen Erfahrungen durch die Fülle aller geschichtlichen Glaubenserfahrungen überbrückt.

Eine besondere Konzeption von Kirchengeschichtsunterricht hat auf evangelischer Seite Peter Biehl entwickelt⁴⁷, die jedoch sehr zeitbedingt erscheint und daher wohl Episode bleiben wird. Bornkamms Bestimmung von Kirchengeschichte als Geschichte des Evangeliums und seiner Wirkungen in der Welt, die ihm umfassend zwar, aber dadurch formal erschien, versuchte er zu

43 Zit. nach P. Biehl u.a., Kirchengeschichte im Religionsunterricht. Konzeptionen und Entwürfe, Stuttgart/München 1973, 10.

44 Zit. nach ebd., 11.

45 E. Mühlberg, Epochen der Kirchengeschichte, Heidelberg 1980, 15ff.

46 Zit. nach Biehl (s.o. Anm. 43), 10.

47 Biehl (s.o. Anm. 43), 7-23.

konkretisieren. Er mußte dadurch inhaltlich festlegen, was denn nun die Wirkungen des Evangeliums in der Welt seien. Von der politischen Theologie und der historisch-kritischen Sozialwissenschaft herkommend, hob er an der christlichen Botschaft vor allem das Emanzipatorische, die Befreiung von Zwängen und Abhängigkeiten hervor. Er erweiterte Bornkamms Definition von der "Geschichte des Evangeliums und seiner Wirkung in der Welt" um die inhaltliche Bestimmung "...des Evangeliums der Befreiungen (Hervorhebung d.d.V.) und seiner Wirkungen". Diese Formel soll "die entscheidende Erkenntnisrichtung historischer Forschungen markieren, die sich aus der notwendigen Aufgabe ergibt, die ursprüngliche Tendenz christlicher Freiheitsgeschichte kritisch auf den neuzeitlichen Emanzipationsprozeß zu beziehen"⁴⁸. Für den Kirchengeschichtsunterricht werden schwerpunktmäßig Ziele aufgestellt, wonach religiöse Vorstellungen, Einstellungen, Handlungsweisen als sozio-ökonomisch bedingt erkannt werden sollen. Die Traditionen des Christentums sollen "samt ihren sozioökonomischen und machtpolitischen Implikationen und Konsequenzen"⁴⁹ erarbeitet und die "zwangsläufig politische Existenz der Kirche" soll "durchschaut"⁵⁰ werden. Für die Wahl von Lerninhalten ist neben anderen der "hermeneutisch-ideologiekritische Aspekt" bedeutsam, dem es darum geht, im Unterricht "Religions-, Herrschafts- und Gesellschaftskritik unter den Bedingungen der Gegenwart neu zu realisieren" und "Geschichte als emanzipatorisch-kritisches Potential" in den Blick zu fassen.⁵¹ Bevorzugte Themen sind "die soziale Frage im 19. Jahrhundert", "Thomas Müntzer und der Bauernkrieg" u.ä. Man braucht nicht so weit zu gehen wie Walter Bodenstein, der diese Konzeption als "neomarxistisch" scharf kritisiert hat.⁵² Allerdings trifft wohl der Vorwurf zu, daß Geschichte einseitig betrachtet wird, indem aus dem geschichtlichen Leben in seiner Gesamtheit und Fülle die Linie der sogenannten Freiheitstraditionen verabsolutiert wird. Es ist auch die Frage, ob nicht der Maßstab, den die Person Jesu

48 Ebd., 12.

49 Ebd., 18.

50 Ebd.

51 Ebd., 22.

52 W. Bodenstein, Kirchengeschichte als Hilfswissenschaft für ideologische Dogmatik, in: zB 9 (1974), 112-116.

Christi und sein Evangelium setzen, durch Anleihen aus politischen Ideen oder Ideologien ersetzt wird. Außerdem besteht die Gefahr, Geschichte "auf ihren nachweisbaren Nutzwert hin" zu befragen, sie zu funktionalisieren⁵³.

Überzeugend erscheint mir der didaktische Entwurf von Ursula Früchtel⁵⁴. Sie will Religionsunterricht von drei Ansätzen her verwirklichen: dem biblischen, dem wirkungsgeschichtlichen und dem der gegenwärtigen Wirklichkeit (man könnte vielleicht sagen, dem erfahrungsorientierten, sofern "Erfahrung" in diesem Zusammenhang für die gegenwärtigen Lebenserfahrungen im Gegensatz zu Tradition und Offenbarung steht). Diese drei Ansätze werden durch die "Kategorie der Problemorientiertheit" verklammert, das heißt, die drei Bereiche werden mit dem Blick auf den Schüler hin erschlossen.

Unser Interesse gilt dem Bereich der Wirkungsgeschichte, der "sogenannten Kirchengeschichte"⁵⁵. Durch sie soll die "riesige Lücke" geschlossen, der zeitliche und räumliche Abstand zwischen der biblischen Überlieferung und unserer Gegenwart überbrückt werden. Ohne diese Vermittlung (Überbrückung) würde der Eindruck hervorgerufen, als stünde die Wirklichkeit des Glaubens und die gegenwärtige Lebenswelt des Christentums nicht in demselben geschichtlichen Zusammenhang⁵⁶.

Die als Wirkungsgeschichte verstandene Kirchengeschichte füllt nicht nur äußerlich, räumlich-zeitlich, diese Lücke zwischen Vergangenheit und Gegenwart aus. Mit dem Begriff der Wirkungsgeschichte ist auch die besondere Struktur des Erkenntnis- und Verstehensprozesses verbunden; man kann Geschichte nicht aus objektiver Distanz erkennen und verstehen. Der (Kirchen-) Geschichtler steht im (Wirkungs-)Zusammenhang mit seiner Vergangenheit. "Kraft ihrer Wirkung bestimmt sie (die Vergangenheit) auch den Erkenntnisvorgang."⁵⁷ Somit erkennen wir durch die Anerkennung der Wirkungsmacht der Geschichte immer auch ein Stück unseres eigenen Seins.

53 Vgl. U. Früchtel, Leitfaden Religionsunterricht, Zürich 1977, 161.

54 Ebd.

55 Ebd., 131.

56 Ebd., 132 im Anschluß an P. Biehl und H.B. Kaufmann.

57 Ebd., 137.

Das hat für den Kirchengeschichtsunterricht zur Folge, daß er nicht mehr nur gegenwartsorientierte Problemstellungen unterstützend bestätigen, die Verwirklichung biblischer Aussagen demonstrieren, Kirchen und kirchliche Gruppen in ihrer Konfessionalität rechtfertigen oder idealisierte Lebensbilder herausstellen soll. Vielmehr steht das historische Phänomen als Ganzes zur Debatte, und zwar in seinem wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang zum Alten und Neuen Testament. Die Deutungen sind aber vielfältig, zeigen eine Dynamik der Kirchengeschichte in der Dialektik von Gehorsam und Versagen. Neben Wirkungen, die aus erkennbaren Wirkungen ableitbar sind, zeigt die Wirkungsgeschichte auch unerwartete, nicht ableitbare Wirkungen und schließlich noch ausstehende Möglichkeiten der Verwirklichung.

Das didaktische Konzept der evangelischen Religionspädagogin Ursula Früchtel hat eine bemerkenswerte Nähe zu einer Zielformulierung im katholischen Synodenbeschluß: "Auf das Ganze des Religionsunterrichts bezogen, sollen heute gelebtes Leben und der Anspruch des Glaubens und seiner Wirkungsgeschichte in einem ausgewogenen Verhältnis zueinander stehen."⁵⁸ Auch hier wird der Religionsunterricht also auf drei Säulen gestellt: 1. die Lebenserfahrungen, 2. die Glaubensüberlieferungen und 3. die Wirkungsgeschichte des Glaubens.

3. Folgerungen

3.1 Kirchengeschichte ist integrierender Bestandteil des Religionsunterrichts

In bestimmten Lehrplänen hat es immer noch den Anschein, als sei Kirchengeschichte nur Anhängsel. In den curricula- ren Lehrplänen sowohl für die Hauptschule wie für die Realschule in Bayern wird jedem Schülerjahrgang ein Themenbereich aus der Kirchengeschichte beigegeben. Meistens ist es der letzte im Jahresstoff, was optisch den Eindruck hervorruft, Kirchengeschichte sei an den Rand geschoben, wie es im Rahmenplan der Fall war.⁵⁹ Auch die Inhalte sind überwiegend traditioneller Art. Lapidar wird festgestellt, das Wissen

58 Beschluß: Religionsunterricht 2.5.2 (s.O. Anm. 3), 140 (Hervorhebung von mir).

59 Zur Beurteilung des Stellenwerts von Kirchengeschichte im Rahmenplan vgl. W. Blasig (s.O. Anm. 7), 280.

um die Geschichte der Kirche mache die gegenwärtige Gestalt unseres Glaubens erst voll verstehbar. Aber nähere, konkretere Zielbeschreibungen werden durch Kann-Formulierungen mehr dem Belieben anheimgestellt.⁶⁰ Damit erhält der Kirchengeschichtsunterricht nicht das ihm zustehende Gewicht.

Der Zielfelderplan für die Sekundarstufe I stellt zwar ein kirchengeschichtliches Zielfeld zwischen die biblischen und dogmatisch-praktischen Zielfelder im Erschließungsbereich "Kirche", orientiert dies aber stark dogmatisch-ekklesiologisch.⁶¹

Der Kirchengeschichtsunterricht sollte sich grundsätzlich davon befreien, irgendwie in den Verdacht zu kommen, eine Stützfunktion für dogmatische Aussagen wahrzunehmen. Ähnlich sollte er nicht grundsätzlich nur illustrativen Charakter besitzen, also als "Beispielarsenal" für Themenbereiche der Bibel, der Glaubenslehre und des christlichen Lebens dienen. Ebenso darf Kirchengeschichte nicht zum "Problemlösungspotential" für Lebensfragen werden. Dies verbietet sich von selbst, weil Geschichte nicht so beschaffen ist, daß sie für heutige Probleme irgendwo ein fertiges Lösungsrezept bereithielte.

Das bedeutet freilich nicht, daß nicht bei jedweder Thematik im Religionsunterricht auch in die Geschichte hineingefragt werden könnte, um die historischen Bedingungen der Fragestellung, des Phänomens usw. zu erkennen. Man kann nur über Konfessionsgegensätze und Ökumene sprechen, wenn man die Reformationsgeschichte kennt. (Aus diesem Grunde ist es etwas verwunderlich, daß der Zielfelderplan den Einstieg in die Kirchengeschichte mit "Evangelisch-Katholisch" im 5. Schülerjahrgang vollzieht, die Reformationsgeschichte jedoch der 8. Jahrgangsstufe vorbehält.)

Grundsätzlich jedoch ist Kirchengeschichte ein eigenständiger Themenbereich, unter Umständen ein eigener Lehrgang inner-

60 Handreichungen zum Lehrplan Kath. Religionslehre. Hauptschule. Grundlegung und Materialsammlung, hg. v. Kath. Schulkommissariat I in Bayern, München 1979, 43f.

61 Vgl. Zielfeld IV, 2 und Zielfelderplan Kath. Religionsunterricht 5-10. Grundlegung, 52. Vgl. in diesem Sinne auch K. Baus, Kirchengeschichte im Zielfelderplan, in: R. Ott/G. Miller, Zielfelderplan. Dialog mit den Wissenschaften, München 1976.

halb des Religionsunterrichts, denn sie ist integrierender Bestandteil der christlichen Tradition. Als Wirkungsgeschichte der christlichen Botschaft schließt sie die Lücke zwischen Jesus Christus und unserer Zeit. Sie steht damit gleichberechtigt neben biblischer Geschichte, Glaubensüberlieferung und allen Thematisierungen aus der gegenwärtigen Wirklichkeit.

3.2 Kirchengeschichtsunterricht besteht in der Vermittlung von Glaubenserfahrungen

Kirchengeschichte füllt nicht nur räumlich-zeitlich die Lücke zwischen der Gegenwart und den Ursprüngen unseres Glaubens aus. Sie überbrückt auch den Abstand, der zwischen den Erfahrungen mit dem Glauben heute und den in der Offenbarung niedergelegten ersten Glaubenserfahrungen besteht. Insofern ist Kirchengeschichte ein ungeheurer Erfahrungsschatz, der uns den Zugang zu gläubiger Welt- und Existenzdeutung erleichtert.

Kirchengeschichte beinhaltet Glaubenserfahrungen aus jeder Epoche. Sie zeigt, wie sich der Glaube unter den besonderen Herausforderungen der Zeit zu bewähren hatte. Diese Fülle von Erfahrungen schließt jene mit und in der Kirche mit ein, aber die Glaubenserfahrungen sind nicht an die Institution Kirche gebunden⁶². Die gesamte "Geschichte des Glaubens" kann zum Inhalt des Kirchengeschichtsunterrichts werden.

3.3 Kirchengeschichtsunterricht muß sich an der Lebensführung der Schüler orientieren

Alle möglichen Inhalte der Glaubensgeschichte ergeben für den Unterricht ein unübersehbares Feld. Es müssen also didaktische Prinzipien der Auswahl gefunden werden.

Wenn man stärker von der Sachstruktur her denkt, bieten sich die Kategorien Wolfgang Klafkis an. Danach ist ein exemplarischer Lerngegenstand zu finden, der auf die Faßbarkeit durch den Schüler hin elementarisiert werden kann und der gleichzeitig ein Fundamentales, also in unserem Falle ein Wesentliches am christlichen Glauben, zum Ausdruck bringt - die sogenannten

62 Vgl. auch Paul (s.o. Anm. 8), 57, und ders. 1977 (s.o. Anm. 36), 199: Geschichte des Glaubens als Antwort auf das Evangelium, "die durch die Kirche provoziert und - wenn auch nicht ausschließlich- gegeben wird".

Brennpunkte der Kirchengeschichte⁶³.

So ist beispielsweise das Zusammentreffen des Papstes Innozenz III. mit Franz von Assisi ein Brennpunkt, ein repräsentatives Thema, weil es mit der fundamentalen Einsicht konfrontiert, daß der Glaube in seinem geistigen Anspruch Autorität begründet und damit der Versuchung zur Macht ausgesetzt ist (Papsttum), daß aber der christliche Glaube sich selbst widerlegen würde, wäre er nicht immer wieder gelebte Liebe, Dienst, Gewaltlosigkeit (Franz v. Assisi). An diesem historischen Einzelfall mit all seinen zeitbedingten Akzidentien wird eine Grunderfahrung sinnenfällig, die auch unser Christsein heute bestimmt.

Die curriculare Theorie hat, seit sie auch in den Religionsunterricht Eingang fand, die Frage nach der Funktion der Inhalte im Lernprozeß deutlich gestellt. Auch für den Kirchengeschichtsunterricht gilt, daß die möglichen Lerninhalte erst den Filter der Schülererfahrung passieren müssen, damit Ziele des Lernens formuliert werden können. Erst mit dem Blick auf die Lebensbereiche der Schüler und ihre Bedürfnisse kann man zu einer Entscheidung für bestimmte Lerninhalte kommen. Nicht selten erleben die Schüler gerade beim Blick in die Geschichte ein Auseinanderklaffen ihrer eigenen Erfahrungswelt mit jener der Vorausgegangenen. Nur allzu gerne werden überkommene Erfahrungen abgelehnt. Gelingt es aber, am Erfahrungshorizont der Schüler anzuschließen, werden Zugänge zu Glaubenserfahrungen eröffnet.

Als Beispiel bieten sich noch einmal Innozenz III. und Franz von Assisi an. Trotz des fundamentalen Gewichts, das dieses Thema der christlichen Glaubensgeschichte besitzt, läßt es die Schüler in einer bestimmten Situation möglicherweise ungerührt, weil es ihren Erfahrungshorizont nicht erreicht. Auch der Anspruch des Franz v. Assisi, der gesellschaftliche Strukturen sprengt, wird möglicherweise nicht erfaßt. Wie dagegen ein erfahrungsorientiertes Modell zu diesem Unterrichtsthema

63 Nach diesem didaktischen Konzept verfahren beispielsweise M. Widmann, Geschichte der Alten Kirche im Unterricht, Gütersloh 1970, 6ff. P. Biehl (s.o. Anm. 43), 18ff. und vor allem das Lehrwerk von H. Gutschera u. J. Thierfelder, Brennpunkte der Kirchengeschichte. Vgl. Lehrerkommentar, Paderborn 1980, 11f.

aussehen könnte, zeigt eine Veröffentlichung des Theologischen Verlags Zürich⁶⁴. Dieses Unterrichtsmodell setzt bei den heute so genannten Aussteigern an, bei der Hippie-Bewegung, dem persönlichen Schicksal Hermann Hesses und seiner dichterischen Verarbeitung. Man könnte inzwischen unschwer weitere Beispiele aus der alternativen Szene beibringen. Die Motive moderner Aussteiger sind vielfältig und reichen von der Ablösung vom Elternhaus bis zum Unbehagen an unserer Gesellschaft. An vielen Stellen bieten sich Analogien zur Lebensgeschichte des Franz von Assisi. Er weist den Wohlstand seines Elternhauses zurück und verzichtet auf eine Karriere im Geschäft seines Vaters. Seine Zeit ist bestimmt von einer reichen und mächtigen Kirche einerseits, von alternativen Bewegungen (z.B. Arnold von Brescia, den Waldensern) andererseits. Das Aussteigerschicksal fasziniert junge Menschen möglicherweise als solches. Aber ein entscheidendes Lernziel im sogenannten Unterrichtsmodell intendiert - und darin liegt das die allgemeinen Erfahrungen Übersteigende -, daß dem Ausbruch des Franziskus ein tiefgreifender religiöser Einbruch ins bisherige Denken und Werten vorausging, der ihn zur Auseinandersetzung mit der Umwelt zwang (dazu gehörte auch Innozenz III. als Vertreter der etablierten Hierarchie) und in dem seine radikale Verhaltensänderung begründet ist. Die alternative Lebensweise des Franz wird deutlich in der Armut, die Chance zu vollem Leben sein kann, in der "brüderlichen" Haltung gegenüber der Natur, in der Aktivität für den Frieden in der Welt. Sie ist eine Lebensweise, die nicht in der Verweigerung verharret oder sich in den eigenen Seelenfrieden zurückzieht.

Diese Unterrichtseinheit bewegt sich im Erfahrungshorizont der Schüler. Sie enthält fundamentale Einsichten des Glaubens und verkürzt nicht den Anspruch des Evangeliums. In der besonderen Umkehr des hl. Franz macht sie das Wirken des Geistes Gottes spürbar, was allgemein erfahrbares Aussteigerdenken übersteigt.

64 P. Bühler, Ausbruch aus der Gesellschaft. Franz von Assisi (Themen der Kirche. Materialien für den Religionsunterricht der Oberstufe - 7. bis 9. Schuljahr -, 1), Zürich 1973.

3.4 Der Unterricht über die Geschichte des Glaubens muß echter Geschichtsunterricht sein

Für das Erfassen des historischen Phänomens ist dem Geschichtslehrer alles willkommen, was die historisch-kritisch arbeitende Geschichtswissenschaft bereitstellt. Nachdem es aber um Vermittlung von Geschichte des Glaubens geht, müssen wohl zu den ereignisorientierten Quellen (Chroniken, Urkunden) verstärkt jene treten, die aus der Sicht des Glaubens interpretieren (Viten, Legenden, Briefe, Predigten, Programmschriften, Autobiographien). Quellen, die der Historiker ob ihrer Tendenz scharf sezierend in seine Argumentation einbezieht, müßten im Kirchengeschichtsunterricht willkommen sein, soweit sie echte Glaubenserfahrungen artikulieren.

Kirchengeschichtsunterricht als Geschichtsunterricht verlangt vermutlich auch einen Lehrgang, der epochal gestaltet sein kann und, verteilt über die Schuljahre, mit den Epochen der Kirchengeschichte vertraut macht. Er kann aber auch in Längsschnitten angelegt sein, wobei Längsschnitte jedoch nur dann verständlich sein dürften, wenn die Schüler so viel historisches Grundwissen besitzen, daß sie die angesprochenen Themen zeitlich und nach ihren Bezügen in den gesamten Geschichtsablauf einordnen können. Der allgemeine Geschichtsunterricht ist in diesem Punkt für den Religionsunterricht hilfreich. Problemgeschichtlich angelegte Durchzüge dürften vor allem für ältere Schüler interessant und fruchtbringend sein.

Erfahrungsorientierung sollte also nicht so verstanden werden, daß je nach den Bedürfnissen der Schüler kirchengeschichtliche Themen in den Religionsunterricht eingesprengt werden. Das würde zu dem alten Fehler führen, kirchengeschichtliche Bilder etwa als Beispiele für biblische und andere Zusammenhänge einzublenden. Es käme nicht zum "wirklichen Eintauchen der Schüler ins geschichtliche Element"⁶⁵. Echter Geschichtsunterricht sollte vielmehr an der Systematik partizipieren, wie sie der Geschichtswissenschaft eigen ist. Die zeitliche Abfolge ist wesentliches Kriterium dieser Systematik. Das didaktische Prinzip der Erfahrungsorientierung ist

⁶⁵ Widmann (s.o. Anm. 62), 8f.

also mit wissenschaftlich-systematischen Gesichtspunkten in der Lehrplanung und unterrichtlichen Realisierung zu verbinden.

3.5 Kirchengeschichtsunterricht als Unterricht über die Geschichte des Glaubens ist für das ökumenische Anliegen offen

Unterricht über die Geschichte des Glaubens ist in seiner Wurzel ökumenisch konzipiert. Als Geschichtsunterricht nämlich setzt er bei den Anfängen des Glaubens an und zeigt den Glauben zunächst in Zeiten, in denen er sich im gemeinsamen Bekenntnis artikuliert. Er macht jedoch gleichzeitig sensibel für die Anfechtungen, denen der Glaube stets ausgesetzt ist, zeigt auf, wie Definitionen notwendig wurden, wie es zuenspaltungen oder Weggabelungen kam, wie glaubensfremde Elemente (Einfluß der Politik) die Keile tiefer trieben, wie Fronten sich verhärteten und wie man sich wieder entgegenging. Die Geschichte des Glaubens führt zu verschiedenen Kirchen.

Ein Unterricht, der den historischen Weg des Bekenntnisses nachzuvollziehen versucht, orientiert sich am Gesetz des Gewordenen, am Entstehen und Wachsen, an Anfechtung und Bewährung und stellt von hier aus die Frage nach dem vor Gott Richtigen und im Gewissen Verpflichtenden.

Dr. Norbert Hörberg, Akad. Rat a.Z.
Burgkmairstr. 14
8900 Augsburg

BERNHARD JENDORFF

VON INTER-ESSE: KIRCHENGESCHICHTSUNTERRICHT

Auch nach Einführung der curricular strukturierten Lehrpläne, die

- von einem dynamischen Kirchenbegriff des Vaticanum II. ausgehen,
- die Interessen der Schüler berücksichtigen,
- Geschehenes, Geschichte zeitgenössisch machen,
- nicht nur auf Traditionsbildung, sondern auch auf Traditionskritik hin ausgerichtet sind,
- Wert legen auf die Befähigung der Schüler zu veränderndem Handeln allgemein, speziell aber in der Kirche,
- ein nicht mehr vertretbares Vollständigkeitsprinzip aufgeben und auf linear-chronologische Durchgänge zugunsten thematisch-problemorientierter Unterrichtseinheiten verzichten, ist eine

■ Außenseiterstellung der Kirchengeschichte im Religionsunterricht nicht zu übersehen, auch wenn lebendige, wirkende Elemente des Geschehenen, die Geschichte bei den Schülern wieder gefragt ist.¹

1 Problemfeldbeschreibung

Die folgende Problemfeldbeschreibung ist subjektiv. Sie bedarf daher der Korrektur und Ergänzung. Erfahrungen aus der Arbeit mit Religionslehrern der III. Bildungsphase in Hessen werden mitgeteilt, die Anlaß für eine veränderte Ausbildung zukünftiger Religionslehrer gaben.

1.1 Erfahrungen:

Fachwissenschaftliche, vor allem aber unterrichtsorganisatorische Defizite des Kirchengeschichtsunterrichts

Methoden und Medienfragen des Kirchengeschichtsunterrichts sind immer wiederkehrende Fragestellungen in Lehrerfortbildungsveranstaltungen.

Fragt man nach den Gründen gescheiterter oder wenig geglück-

1 Vgl. B. Jendorff, Kirchengeschichte - wieder gefragt! Didaktische und methodische Vorschläge für den Religionsunterricht, München 1982, 24-29.

ter Unterrichtsorganisation im Kirchengeschichtsunterricht, so werden zuerst einmal resignierend die

Schüler

für das Mißlingen kirchengeschichtlicher Unterrichtseinheiten verantwortlich gemacht: "Kirchengeschichtsunterricht interessiert meine Schüler nicht. Die machen nicht mit."

Wurde lange objekthaft von den anderen (= Schülern) geredet, kommen langsam die

Inhalte

des Kirchengeschichtsunterrichts zur Sprache: "Im Kirchengeschichtsunterricht wird zu viel verlangt. Kirchengeschichte und was da noch so drum herum ist: Profangeschichte, Kunstgeschichte, Musik, soziale Zustände." - Ein Loch fachwissenschaftlicher Defizite gähnt den Referenten an, das er unmöglich im Schnellverfahren schließen kann.

Erst ganz am Schluß - zaghaft - sprechen die Praktiker in der

Ich-

form, ohne zu bemerken, daß sie sich in den vorausgegangenen Äußerungen implizite immer mit aussagten: "Ich kann ihnen nichts vermitteln. In meinem Kirchengeschichtsunterricht bleibt nichts hängen. Wozu soll ich also noch den alten Kram behandeln?"

Die Basis für ein gemeinsames Gespräch, das den üblichen Vortragsstil 'von oben nach unten' hinter sich läßt, ist erreicht.

1.2 Diagnose:

Circulus vitiosus

Die vielgestaltigen Schwächen im Kirchengeschichtsunterricht aufzudecken heißt, das ganze System der Aus- und Fortbildung der Religionslehrer in den Blick zu nehmen. Da der Kirchengeschichtsunterricht von seiner diffizilen fachwissenschaftlichen und unterrichtsorganisatorischen Struktur her besondere Anforderungen an den Unterrichtenden stellt, kommen Schwachstellen der I. - III. Phase der Lehrerausbildung besonders deutlich zum Vorschein. Probleme des Kirchengeschichtsunterrichts sind auch in diesem Fall exemplarisch.

Die I. Ausbildungsphase

an der Universität achtete und achtet zu wenig auf Erarbei-

tung methodischer Fragen des Religionsunterrichts - und damit auch des Kirchengeschichtsunterrichts. Die religionspädagogische Theorie hat in den seltensten Fällen das Korrektiv der täglichen Praxis.

Die II. Phase der Ausbildung

zukünftiger Religionslehrer ist in der Regel zu wenig mit der I. Phase verzahnt. Fachleiter beginnen sehr häufig das 'Schulhaus Praxis' im I. Stock zu bauen, so daß die Referendare der tödliche Praxisschock ereilen muß. Aufgrund fachwissenschaftlicher Defizite und verständlicher Unsicherheiten des Referendars in der Unterrichtsorganisation, werden kirchengeschichtliche Unterrichtseinheiten nur sehr selten experimentiert, so daß auch in dieser Ausbildungsphase ausreichende Erfahrungen im Kirchengeschichtsunterricht nicht gesammelt werden können.

Die III. Phase,

die Lehrerfortbildung, zeigt dann die unter 1.1 beschriebenen Tatbestände auf. Häufig können Fortbildner ihrer Aufgabe, die Berufstüchtigkeit der Religionslehrer zu erhalten und zu verbessern, nicht nachkommen, da keine ausreichenden Kenntnisse, die es in der III. Phase zu sichern und zu erweitern gilt, vorhanden sind. Kirchengeschichte ist sowohl fachwissenschaftlich als auch fachdidaktisch ein weißer Fleck auf der Palette der Praktiker. Die Grundlagen, die in der I. bzw. II. Ausbildungsphase hätten erworben werden müssen, sind erst zu schaffen. - Intensivierend für eine distanzierte Zurückhaltung gegenüber der Kirchengeschichte ist die Tatsache, daß in sehr vielen Lehrplänen der Sekundarstufe II ein kirchengeschichtlicher Grund- oder Leistungskurs nicht angeboten wird. Die in einzelnen Kursen vorgesehenen kirchengeschichtlichen Elemente, die sogenannte historische Dimension eines Problems - beispielsweise dogmengeschichtliche Exkurse - sind begrüßenswert, wegen ihrer zeitlichen Kürze und infolgedessen mangelnden Intensität aber unzureichend, um geschichtliches Bewußtsein bei den Schülern - potentiellen Religionslehrern - auf- oder auszubauen. - Die curricularen Lehrpläne üben sich in Enthaltsamkeit, dem weniger versierten Religionslehrer - besonders der Sekundarstufe II - methodische Hilfen anzubieten, so daß nur in den seltensten Fällen ein fachwissenschaftlich interessierender und methodisch der Leistungsfähigkeit der

Schüler entsprechender Kirchengeschichtsunterricht erteilt wird.

1.3 Therapeutischer Ansatz:

Aufeinander abgestimmte Aus- und Fortbildung der Religionslehrer

Die curriculare Isoliertheit der Religionslehrausbildung ist zu überwinden. Es gilt, ein Gesamtkonzept der Lehrerbildung wenigstens innerhalb eines Bundeslandes zu erarbeiten, "um den Zusammenhang zu verdeutlichen und damit die Zusammenarbeit zu bewirken. Die Hochschulen müssen ihre Verantwortung für die Schulwirklichkeit (wieder) erkennen, da sie die Aufgabe haben, berufsfähige Lehrer auszubilden. Die mangelnde Kooperation ist mitschuldig dafür, daß die Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis so weit auseinanderklafft und damit eine wesentliche Voraussetzung für eine wissenschaftlich orientierte Unterrichtspraxis fehlt."²

Den Studenten sind in der

I. Ausbildungsphase

verstärkt, s c h u l p r a k t i s c h e S t u d i e n anzubieten:

- Gezielte Hospitationen, z.B. Analysen kleiner methodischer Schritte des Kirchengeschichtsunterrichts: Welche methodischen Schritte geht der Religionslehrer bei der Initiation von Partnerarbeit, in der eine Statistik zu interpretieren ist?
- Kritische Auswertung filmischer Dokumentationen wirklichen Religionsunterrichts. Die Studenten können z.B. wiederholt das Lehrerverhalten in informationsvermittelnden Lernschritten beobachten und Verbesserungsvorschläge machen.
- Microteaching-Seminare, in denen methodische Schritte - z.B. eine Arbeit an einem Geschichtsfries - geplant, durchgeführt, beobachtet, kritisiert und erneut geplant, durchgeführt, beobachtet, kritisiert werden.
- Fachpraktika, in denen die Studenten z.B. eine kirchengeschichtliche Unterrichtseinheit unter Anleitung eines theorie- und praxiserfahrenen Mentors planen, durchführen und reflektieren.

² K. Mohr, Lehrerfort- und -weiterbildung. Eine Übersicht, in: Institut für Lehrerfort- und -weiterbildung Mainz (Hg.), Lehrerfort- und -weiterbildung. Konzepte - Erfahrungen - Kritik, Mainz 1975, 7-21, hier 13.

Die II. Phase der Ausbildung

darf nicht ohne engen Kontakt der I. Phase erfolgen. Die Integration der I. und II. Ausbildungsphase ist ernsthaft zu prüfen. Ein erster Schritt zur Überwindung des garstigen Grabens zwischen Studium und Referendariat ist die Abstimmung der religionspädagogischen Curricula, die Kooperation von Fachleitern und Hochschullehrern, die Einbeziehung qualifizierter Fachlehrer in Hospitationsveranstaltungen und Fachpraktika. Hochschullehrer, die das Fach Religionspädagogik vertreten, müßten wenigstens zwei Stunden in der Praxis des Schulalltags stehen.

Die in der

Lehrerfortbildung

Tätigen werden gezielt kleine methodische Bausteine - z.B. eines verantwortbaren Kirchengeschichtsunterrichts - anbieten.

Beispiele:

- Verifizierung oder Falsifizierung der im Lehrplan vorgegebenen Lernziele mit Hilfe einer methodisch variantenreichen Bestimmung der Schülers Ausgangslage zu einer kirchengeschichtlichen Unterrichtseinheit, um mit den Schülern klassenspezifische Lernziele zu finden.
- Exemplarisches Üben der Einbeziehung von Lernorten, die für den Kirchengeschichtsunterricht nicht primär geschaffen wurden, aber konstitutive Elemente historischen Bewußtseins der Schüler sind - z.B. Museen, Fernsehinformationen, Kirchen mit ihren Bildern und Monumenten. Welche Auswahl- oder Stimulationsfunktion haben diese Lernorte in kirchengeschichtlichen Unterrichtseinheiten? Welche Informations- und Interpretationsgrundlagen können sie in diesem Kirchengeschichtsunterricht dieser Klasse übernehmen?
- Abbau der Lehrerdominanz bei der Informationsvermittlung durch Einbeziehung eines Kurzlernprogramms, das in eigener Werkstatt zu erstellen ist.

Es geht in den Lehrerfortbildungsveranstaltungen nicht um die Vermittlung von Rezepten, die ohne Transformierung auf die eigene Person des Unterrichtenden, die Situation vor Ort angewandt werden sollen, sondern um praktikable Anregungen, die die Religionslehrer - möglichst in Kooperation mit einem

anderen Kollegen - experimentierend, variierend in ihren Religionsunterricht einbeziehen können. Kooperation mit Fachkollegen ist für einen anschaulichen Kirchengeschichtsunterricht unabdingbar. So sind z.B. geeignete Medien bei der Privatlektüre von Büchern, Zeitschriften, Tageszeitungen, auf Exkursionen Postkarten, Fotografien zu sammeln, danach systematisch zu katalogisieren - d.h., auch, einer oder mehreren kirchengeschichtlichen Unterrichtseinheiten zuzuordnen -, um sie sach- und schülerangemessen in den Kirchengeschichtsunterricht einzubeziehen.

Diejenigen, die an der Revision curricular orientierter Lehrpläne mitarbeiten, sollten sich nicht scheuen, gerade für den Kirchengeschichtsunterricht in der Sekundarstufe I und II methodische Hilfestellungen, die über ein Schlagwort hinausgehen, in die Pläne einzubringen. Was bedeutet z.B. unter methodischer Rücksicht in diesem Kursabschnitt der Hinweis "Informierender Unterrichtseinstieg", "Textinterpretation" oder "Auswertung des Films"? Welche kleinen methodischen Schritte muß der Religionslehrer gehen, um mit den vorgeschlagenen Medien sein Ziel zu erreichen?

Ein Versuch, den aufgezeigten circulus vitiosus nach Art des Schwarzen-Peter-Spiels meistern zu können, wird scheitern. Ein nicht selbstkritisches Spiel im Verschiebepark der Zuständigkeit läßt weder Hochschullehrer, Fachleiter, Weiterbildungner, noch Studenten und Religionslehrer mit reinen Händen an die Arbeit für einen effektiven Kirchengeschichtsunterricht gehen. Nur eine konzertierte Aktion, die sine ira et studio die Mißstände sieht und zu beheben sich bemüht, führt zum Erfolg.

2 Interessant ist,

was das Inter-esse berücksichtigt.

Problemorientierter Religionsunterricht gelingt, wenn Probleme dieser im Religionsunterricht sitzenden Schüler zur Sprache kommen, wenn nicht die Problemstruktur eines Themas den Heranwachsenden eingeredet, wie ein nicht passender Anzug aufgezungen wird. Entfernt sein - auch eine Bedeutung von Interesse - impliziert Scheitern von Lernprozessen.

Kirchengeschichtsunterricht gelingt, wenn die Schüler sich

zwischen heutigen Problemstrukturen und ihren in der Vergangenheit liegenden Begründungen befinden, wenn sie gegenwärtig sind. Können die Schüler an der geschichtlichen, d.h. auch geschichteten Problemstruktur des kirchengeschichtlichen Themenfeldes Anteil nehmen, können sie sich unter kundiger, einführender, deutender und leitender Führung eines Religionspädagogen dem Zentrum des Problemfeldes nähern, sind den Schülern im Kirchengeschichtsunterricht aufgeworfene Fragen Teil ihrer selbst geworden, so werden sie Gewinn aus ihrem Lernprozeß ziehen. Das Interesse der Schüler ist Triebfeder ihres Willens, sich näher mit dem kirchengeschichtlichen Themenfeld auseinanderzusetzen.

3 Kirchengeschichtsunterricht gelingt, wenn für die Schüler Gegenwart - Vergangenheit - Zukunft eine spannungsgeladene Einheit bilden. Sie kritisch zu durchschauen, sinngebend zu ertragen, sie gestaltend bewältigen zu können, das ist Aufgabe des Kirchengeschichtsunterrichts.

2.1 Interesse des Volkes Gottes

Die Umschreibung der Kirche als Volk Gottes ist angesichts einer heterogenen Schülerschaft der geeignetste Ansatz heutigen Kirchengeschichtsunterrichts. Kirche, die sich als Volk Gottes versteht, ermöglicht gläubigen und ungläubigen Schülern, suchenden oder mehr oder minder gegenüber der Kirche distanziert eingestellten Heranwachsenden soziologische, geschichtliche - vielleicht kunst- oder musikgeschichtliche -, theologische Fragestellungen, die über sachorientierte Anfragen hinausgehen. Die Geschichte des Volkes Gottes, die auch ohne die 'Brille des Glaubens' feststellbar ist, ist im ursprünglichsten Sinne des Wortes wieder interessant, für junge Menschen des persönlichen Fragens würdig.

Die dogmatische Konstitution über die Kirche "Lumen gentium", Artikel 13, weitet den Frage- und Denkhorizont. Religionslehrer können einen schülerorientierten Kirchengeschichtsunterricht planen, wenn die



Erarbeitung der "Geschichte des Volkes Gottes, das sich selbst als das neue Gottesvolk bezeichnet"³ zweifach ausgedehnt wird.

Die Grenzen des traditionellen Kirchengeschichtsunterrichts, der die Geschichte einer christlichen - z.B. der katholischen - konfessionellen Gemeinschaft erarbeitet, wird ausgedehnt zur

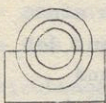


Erarbeitung der Geschichte der anderen an Christus Glaubenden. Die gemeinsame Zielsetzung der Expedition Christsein in der Welt der gegen den Willen Jesu Christi aufgespaltenen Teile des Volkes Gottes wird den Schülern deutlicher.

Aufgrund der Konzilsaussagen und um der Schüler willen, die sich sehr häufig als religiös, nicht aber zu einer Kirche gehörend verstehen, wird der Kirchengeschichtsunterricht auch dieses erweiterte Aufgabenfeld - "die Geschichte des Christentums in seinen kirchlichen Ausprägungen und deren Wirksamkeit in der Welt"⁴ - ausweiten, um die



Erarbeitung der "Geschichte der Religionen und des Religiösen in der Menschheit"⁵ in den Kirchengeschichtsunterricht einzubeziehen. Dieser fragende und deutende Blick über den katholischen Kirchturm hin zu den Kirchtürmen der anderen an Christus Glaubenden - besonders zu der orthodoxen und reformierten Kirche - und weiter zu den Gebetshäusern derer, die durch die Gnade Gottes zum Heil berufen sind - besonders zu den Synagogen und Moscheen -, ist notwendig, um



die Geschichte derer - und d.h. aufgrund der Konzilsaussagen aller Menschen - im Auge zu haben, die zur katholischen Einheit des Gottesvolkes berufen sind. "Orientiert sich der Unterricht an der religiösen Wirklichkeit der Schüler und sieht er die Parallelen zur ekklesiologischen Struktur des Volkes Gottes, so kann aus ihr die didaktische Leitlinie für die Behandlung und Anordnung der Geschichte des christlichen und nichtchristlichen Glaubens und

3 A. Philipps, Kirchengeschichtsunterricht nach dem Konzil, in: KatBl 96 (1971) 528-536, hier 533.

4 Ebd., 532.

5 Ebd., 533.

seiner Institutionen, wie man sie vielleicht neutraler nennen kann, abgeleitet werden."⁶

2.2 Inter-esse der Schüler, Fachwissenschaft, Ökumene

In einem die Schüler inter-essierenden, an den Erfahrungen der Schüler mit dem Volk Gottes und seiner Geschichte orientierten Kirchengeschichtsunterricht, hat die Thematik für eine konkrete Unterrichtseinheit nicht nur



- die objektiven Inter-essen und die subjektiven Interessen der differenzierten Schülerschaft und
- die Ergebnisse der kirchengeschichtlichen Fachwissenschaft, die heute immer mehr sozialwissenschaftliche Aspekte miteinbezieht, sondern auch
- die ökumenische Struktur einer Fragestellung zu berücksichtigen.

2.3 Inter-esse der Gegenwart und Zukunft

Kirchengeschichtsunterricht thematisiert ausdrücklich die Geschichte einer Weggemeinschaft, die Aufforderungscharakter hat, den Weg auf das Ziel mitzubauen. Das übergeschichtliche Ziel des Weges, das die teilweise getrennt auf das Ziel hingehenden Teilgruppen des gesamten Volkes Gottes bestimmt, von dem aus geschichtliche Teilziele festgelegt und die Methoden des Fortschreitens auf das Gesamtziel hin abgeleitet werden, ist eindeutig bestimmt: die von Jesus, dem Christus, verkündete *B a s i l e i a t o u t h e o u*. - Dieses Ziel der Geschichte der Menschheit anzunehmen "heißt an einen endgültigen Sinn der Geschichte glauben, heißt behaupten, daß die Utopie realistischer ist als die Last der Fakten, und heißt schließlich die Wahrheit von Welt und Mensch weder in der Vergangenheit noch ganz in der Gegenwart, sondern in der Zukunft sehen".⁷

Das eschatologische Reich Gottes ist

- universal, d.h. es umfaßt alle und alles,
- radikal, d.h. es verändert nicht nur die Oberflächenstruktur der Beziehungen Mensch - Mensch, Mensch - Gott, sondern dessen Fundamente,

⁶ Ebd., 535.

⁷ L. Boff, Vater unser. Das Gebet umfassender Befreiung, Düsseldorf 1981, 104.

- endgültig, d.h. das Ende der kontingenten Strukturen dieser Welt ist gekommen. Der Vollendungszustand, die vollkommene Gesellschaft ist erreicht. "Ein neuer Himmel und eine neue Erde werden entstehen, wo endlich Gerechtigkeit, Frieden und Eintracht aller Kinder im großen Haus des Vaters herrschen werden ... Die Utopie ist nicht mehr bloß Phantasie und Zukunft, sondern wird strahlende Realität in der Geschichte. Das Reich ist schon mitten unter uns (Lk 17,20) und durchdringt alles Sein, so daß es zu seiner ganzen Fülle gelangen kann."⁸

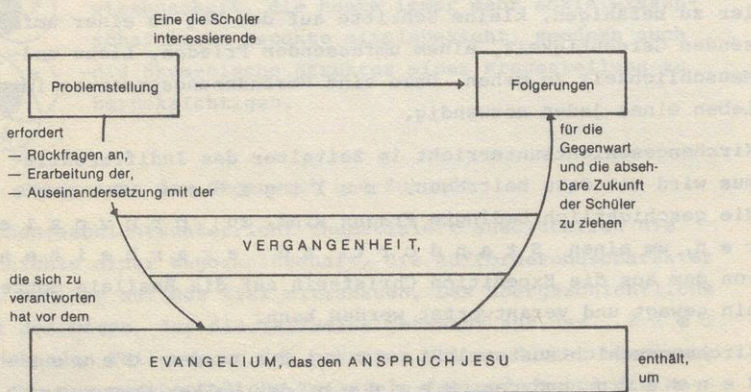
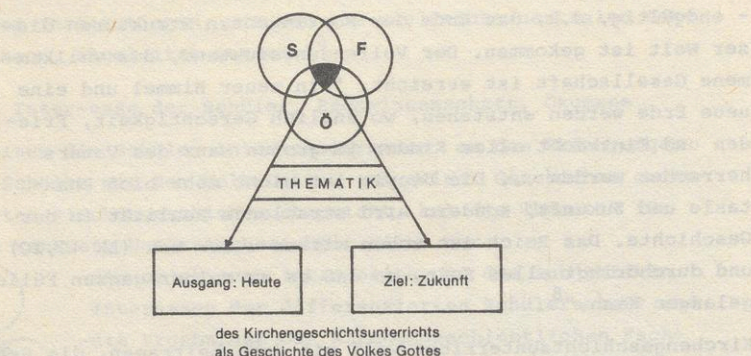
Kirchengeschichtsunterricht will mit dazu beitragen, die Schüler zu befähigen, kleine Schritte auf dem Weg zu einer umfassenden Gerechtigkeit, einem umfassenden Frieden, Liebe und Menschlichkeit zu gehen. Dazu sind Veränderungsprozesse im Leben eines jeden notwendig.

Kirchengeschichtsunterricht im Zeitalter des Indifferentismus wird mit dazu beitragen, religiöse Fragen, die geschichtlich bedingte Fragen sind, zu provozieren, um einen Standort zu erarbeiten, von dem aus die Expedition Christsein auf die Basileia Gottes hin gewagt und verantwortet werden kann.

Kirchengeschichtsunterricht erklärt das Gewordensein und das Werden des Volkes Gottes in Raum und Zeit, deutet diese Geschichte mit den Augen eines Glaubenden heilsgeschichtlich, um Heranwachsenden eine kritische Positionsbildung zu ihrem - distanzierter ausgedrückt - dem konkreten Volk Gottes zu ermöglichen.

Kirchengeschichtsunterricht bietet einen Wertmaßstab an - den Anspruch Jesu -, um Wertungskategorien mit den Schülern zu erarbeiten, mit denen aufbauende Kritik an dem konkreten Weg des Volkes Gottes geübt und engagiertes Handeln in dem Volk Gottes eingeleitet werden können.

⁸ Ebd., 100-101.



- Kirchengeschichte wird nicht um der Vergangenheit willen im Religionsunterricht betrieben, sondern um die Heranwachsenden zu befähigen, eigene, vor der Geschichte zu verantwortende Schritte in Richtung auf das Reich Gottes zu tun.

2.4 Inter-esse der Perspektive

Bei allem Bemühen des Religionslehrers, objektiv zu informieren, müssen die Schüler wissen, daß die subjektive Sicht und Deutung des Historikers nicht ausgeklammert werden kann, nicht ausgeklammert werden darf. Die P r ä m i s s e n des Kirchengeschichtsunterrichts sind daher den Schülern o f f e n - z u l e g e n :

- Gott ist die Mitte der Geschichte, nicht der Mensch. Von dieser Mitte her erhält das Vergangene und Zukünftige seinen Sinn.

- Die Geschichte des Volkes Gottes wird von einem gedeutet, der die Wirkung des Evangeliums an sich erfuhr und eine Glaubensüberzeugung gewann, "die ihn in der Geschichte die einzigartige Bedeutung des Evangeliums erkennen läßt."⁹

Neben die 'Perspektive von oben' - die Darstellung der Geschichte der Heiligen, Herrschenden, Sieger - muß um des Inter-esses der Schüler willen die 'Perspektive von unten' treten, die Sicht des Weges der 'normalen', mittelmäßigen Christen, die sich in vielgestaltiger Abstufung und Intensität dem Volk Gottes verbunden wissen. Dies ist bei der bekannten Quellenlage nicht immer leicht für die Religionslehrer. Finden sich keine Materialien, so ist es Aufgabe der Lerngruppe, sich in die Position der Kleinen, der Besiegten, der Vergessenen hineinzudenken und -zufühlen, um möglicherweise das tradierte Erscheinungsbild der Kirche zu korrigieren, die Kirche wieder in die Spannung von Ziel und Wirklichkeit hineinzusetzen. Die Kontrastierung des 'Bildes von oben' durch das 'Bild von unten' ermöglicht es den Heranwachsenden leichter, sich in dieser Geschichte des Volkes Gottes wiederzufinden. Die multiperspektivische Darstellung der Geschichte der Kirche bringt deutlicher die relativen Bemühungen um die Zielrichtung zum Ausdruck. Die Schüler erhalten die Chance, ihren Platz in einer sich um die Verwirklichung stets mühen- den Kirche zu erkennen. So kann ihnen Mut gemacht werden, ihr spezifisches Christsein in einer konkreten Gemeinde zu wagen. Die Geschichte des Volkes Gottes ist von jedem Christen zu strukturieren, kritisch auf das Ziel - basileia tou theou - hin mitzuverändern.

Ein problemorientierter Kirchengeschichtsunterricht, der die Inter-essen der Schüler vorrangig berücksichtigt, kommt dem Selbsterhaltungs- und Orientierungsbedürfnis der Heranwachsenden ein gutes Stück entgegen. Religionsunterricht verliert den Geruch des Musealen, Unbrauchbaren und erreicht das Ansehen aller gegenwarts-, handlungsbezogenen Fächer.

9 K. Wittstadt, Zum Praxisbezug der Kirchengeschichte, in: K. Richter (Hg.), Zum Berufspraxisbezug des Theologiestudiums (= SKT 4), Zürich 1975, 182-185, hier 182.

- 3 Theoretisches Methodenwissen ist notwendig,
aber nicht immer Notwendend

Religionspädagogische Theorie und unterrichtliche Praxis sind Avers und Revers einer Münze, die der Religionslehrer zu zahlen hat, um im Kirchengeschichtsunterricht bestehen zu können.

Im folgenden sollen einige mögliche Methoden- und Medienprobleme¹⁰ aufgezeigt werden, die es zu lösen gilt, um nicht an den Schülern vorbei eine kirchengeschichtliche Unterrichtseinheit zu planen und durchzuführen.

3.1 Die Tür:

Bestimmung der Ausgangslage der Schüler

Im achtgeschössigen Gebäude des Kirchengeschichtsunterrichts:

1. Motivation
2. Problemsicht
3. Lösungsversuche
4. Lösung
5. Festigung
6. Zusammenfassung
7. Hausaufgaben
8. Leistungsmessung

kann der Religionslehrer nur dann mit seinen Schülern arbeiten, wenn er mit dieser konkreten, heterogenen Klasse - geprägt durch die Geschichte des Ortes, durch das Denken, Fühlen, Urteilen, Handeln der Zeit - durch die Tür der Bestimmung der Ausgangslage eintritt. Nur der Religionslehrer, der auch bei dieser Aufgabe methodisch differenziert arbeitet, wird einen schülerorientierten Kirchengeschichtsunterricht erteilen. Vielleicht gelingt es ihm dann sogar lethargisch den Religionsunterricht absitzende Schüler aus der Haltung "Es ist doch alles gleich gültig" die Anstrengungen gemeinsamen Fragens, Suchens, Denkens als lohnenswert zu offerieren.

Die Bestimmung der Schülerausgangslage dient u.a.

- der Ermittlung der fachwissenschaftlichen Vorkenntnisse der Schüler, um eine Verdoppelung der Kenntnisvermittlung -

10 Vgl. Jendorff (s.O. Anm. 1), 69-151.

- z.B. auch des Geschichtsunterrichts - zu vermeiden und gezielt Informationen dem Schüler zu vermitteln;
- dem besseren Kennenlernen der Lebenssituation, aus denen heraus Schüler argumentieren;
 - dem Aufspüren emotionaler Barrieren, die auch Lernbarrieren bedingen können;
 - der Ermittlung, unter welchen Aspekten das Thema zu erarbeiten ist;
 - der besseren Planung nicht nur der Motivationsphase, sondern auch der sieben folgenden Phasen.

Beispiel:

Zielfeld IV 2/8: Katholische Kirche und Kirchen der Reformation

3. Luther und die römische Kirche

• Methoden mündlicher Art:

Freie, spontane Assoziationen

Zum Beispiel: Der Religionslehrer zeigt vier Luther-Bilder.¹¹

Die Schüler äußern fünf Minuten lang spontan ihre Assoziationen zu den gezeigten Bildern. Sie werden weder durch einen Kommentar des Religionslehrers noch ihrer Mitschüler unterbrochen. Der Religionslehrer notiert die Äußerungen an der Tafel. - Erst in einem zweiten Schritt werden die Aussagen geordnet und gewichtet, Falsches kurz richtiggestellt und die Richtung des kommenden Arbeitens zusammen festgelegt. Ein erster, auf Assoziationen beruhender Kontakt zwischen Unterrichtsgegenstand und Schülern ist hergestellt; ihn gilt es zu vertiefen.

Freies Interview

Zum Beispiel: Schülergruppen (je vier Schüler) interviewen mit einem Kassettenrecorder einen Bekannten: "In unserer Stadt gibt es evangelische und katholische Christen. Können Sie uns bitte erklären, warum das so ist?"

In der kommenden Stunde hört die Klasse die Aufnahmen an. Sie arbeitet Themenschwerpunkte heraus. Möglicherweise werden die Schüler von den Äußerungen ihrer Interviewpartner

¹¹ L. Cranach: Luther als Mönch 1520, L. Cranach: Luther mit Doktorhut 1521, L. Cranach: Luther als Junker Jörg 1521, Luther kurz vor seinem Tod. Zu entnehmen aus: U. Früchtel/K. Lorkowski, Religion im 7./8. Schuljahr, Zürich/Köln 1981, KV 20.

ge- und betroffen. Betroffenheit setzt ihr Denken in Gang. Der Religionslehrer kann u.a. auch herausfinden, ob emotionale Äußerungen der Interviewten von den Schülern geteilt werden.

• Methoden schriftlicher Art:

Test zur Erhebung des Vorwissens

Zum Beispiel ein Test, der ausschließlich Antwortwahlaufgaben enthält (Multiple-choice-Test).

Der Religionslehrer erhält Auskunft über das Vorwissen seiner Schüler. Er kann dann möglicherweise einige Informationen übergehen, da sie bekannt sind, oder er muß sie weniger intensiv in den Lernprozeß einbringen.

Leitfragen

Zum Beispiel die Aufgabe: In den nächsten Unterrichtsstunden wird das Thema "Luther und die römische Kirche" erarbeitet. Schreibe auf,

1. was du über die Reformation Luthers weißt,
2. was dich an diesem Thema besonders interessiert,
3. was wir im Religionsunterricht nicht besprechen sollen, da du darüber schon etwas im Unterricht (z.B. Geschichtsunterricht, Religionsunterricht, Deutschunterricht) lernst.

Leitfragen klären den Religionslehrer über das Vorwissen und Interesse seiner Schüler zu der Thematik auf. Die geäußerten Interessen an der Thematik erleichtern den kommenden Einstieg in die Unterrichtseinheit.

• Methoden visuell-gestalterischer Art:

Fotogeschichte

Zum Beispiel die Aufgabe: Stellt zu Hause in Gruppenarbeit (je vier Schüler) eine Fotogeschichte zum Thema "Heute gesehen: Luthers Reformation" zusammen.

In der folgenden Stunde erklären die Schüler ihre Fotogeschichte. Nicht nur Sachwissen, auch emotionale Barrieren und Zugänge zum Thema werden sichtbar deutlich und unüberhörbar vermittelt.

Collage

Zum Beispiel die Hausaufgabe: Erstellt zu Hause in Gruppenarbeit (je vier Schüler) eine Collage zum Thema "Auswirkungen der Reformation Luthers in unserer Stadt"!

In der folgenden Stunde werden die Collagen von den Schülern erklärt. Der Ausgang der Unterrichtseinheit liegt wieder in der Gegenwart. Die Schüler nehmen teil an den Auswirkungen der Reformation. Vorkenntnisse und Lebenssituationen werden sichtbar.

• Methoden des Spielens:

Situationsspiel

Zum Beispiel: Der Religionslehrer teilt die Klasse in "deutsche Schüler" und "türkische Schüler" ein. Als Hausaufgabe stellt er:

1. Schreibe die Fragen auf, die du deinem deutschen Freund stellen mußt, um herauszufinden, warum es in Deutschland evangelische und katholische Christen gibt.
2. Schreibe auf, was du deinem türkischen Freund sagen wirst, wenn er dich nach den Gründen fragt, warum es in Deutschland evangelische und katholische Christen gibt.

Die Schüler sind mitten in der Problematik, die eine gespaltene Christenheit aufwirft. Sie werden leicht erkennen, welche Sachinformationen für das folgende Situationsspiel notwendig sind, um klare Auskünfte erteilen zu können.

Weiterspielen einer Szene

Zum Beispiel: Die Schüler hören die Szene "Welchen Pfarrer nehmen wir?"¹² Danach teilt der Religionslehrer das Textblatt aus und stellt die Aufgabe: Bereitet in einer Gruppenarbeit (je fünf Schüler) die Fortführung der gehörten Szene vor, in der Mutter, Elke und Frank ihre Aussagen in Anwesenheit eines evangelischen und katholischen Pfarrers machen, und diese nun mit Informationen und Argumenten Klarheit schaffen wollen! - Vereinbart, wer welche Rolle spielen wird! Zur Vorbereitung habt ihr 20 Minuten Zeit.

Diese Szene ist emotional hoch besetzt. Um vertretbare persönliche Entscheidungen treffen zu können, ist Sachwissen notwendig. Da jede Schülerin und jeder Schüler in diese Problemstellung heute kommen kann, ist mit einer hohen Motivation für die Erarbeitung auch notwendigen Faktenwissens zu rechnen.

12 Zu entnehmen: S. Berg/H.K. Berg, Szenen für das 7.-10. Schuljahr, Stuttgart/München 1980, 55.

• Methoden des Hantierens

Sammeln und chronologisches Ordnen von Bildmaterial

Zum Beispiel: In Partnerarbeit haben die Schüler zu Hause je drei Bilder zum Thema "Luther und seine Reformation" zu sammeln und chronologisch zu ordnen.

Eine erste Begegnung mit dem Gegenstand wurde erreicht. Bilder sind nachhaltige Träger und Vermittler von Informationen. Das Bildmaterial wird in der folgenden Stunde aussortiert. Ein chronologischer Bildfries entsteht, der in den kommenden Unterrichtsstunden erklärt, ergänzt und möglicherweise durch die vorerst ausgesonderten Doubletten vertieft werden kann.

Gewichten von Bildern

Zum Beispiel: Das in die Schule gebrachte Bildmaterial zum Thema "Luther und seine Reformation" wird nach Interessenschwerpunkten der Schüler gewichtet.

Der Religionslehrer kann weniger interessierende Problemstellungen weniger intensiv erarbeiten, wenn nicht sogar auslassen.

Die nach der Bestimmung der Schülerausgangslage folgende motivierende Einstiegsphase des Religionsunterrichts ist dann so zu planen, daß nicht nur eine kurzfristige Begeisterung, nur ein oberflächliches Geschmackgewinnen erreicht wird. Ein informierender Einstieg¹³ ist zu fordern, der

- das Interesse der Schüler findet, dieses bewußt macht,
- die Zusammenhänge zwischen dem interessierenden Heute - dem zu rekonstruierenden und kritisch zu befragenden Gestern - dem zu gestaltenden Morgen aufzeigt, damit die Schüler ihre Denkfähigkeit und ihr Wollen auf die Problemstruktur einstellen können,
- die Lehr- und Lernabsichten, die Zielsetzung des gemeinsamen Lernprozesses begründet festlegt, um nicht in den 'Rachen des Haies Zufall' hineinzugeraten.

3.2 Das Gebäude:

Erklären die Religionslehrer nicht so viel, verstehen die Schüler mehr.

Die Expedition des Volkes Gottes, das Auf-dem-Weg-sein zur

13 Vgl. J. und M. Grell, Unterrichtsrezepte, München/Wien/Baltimore 1979, 134-171.

Basileia Gottes bestimmt die Schritte eines jeden Mitgliedes dieser Weggemeinschaft. Christliche Spiritualität ist 'geerdet'. Gott, den Christen Vater nennen, der die Menschen liebt und respektiert, wird im Handeln der Glieder des Volkes Gottes transparent. Die Gottesliebe eines Christen nimmt Gestalt an in seiner Menschenliebe.

Unverkrampft integriert der Religionslehrer, der zu einem speziellen Dienst am Wort berufen ist, den Schulalltag, d.h. auch, er integriert seine unterrichtsorganisatorischen Entscheidungen in seine Gottes- und Nächstenliebe. Die berufsspezifische Spiritualität des Religionslehrers ermöglicht den

- sogenannten fernstehenden Schülern,
- un-interessierten Heranwachsenden,
- durch die Kirche enttäuschten jungen Menschen,
- Schülern, die sich bewußt auf den Weg der Gemeinschaft des Volkes Gottes gemacht haben und engagiert, kreativ, kritisch als Christen in dieser Welt leben

Entfaltungsspielräume im Kirchengeschichtsunterricht.

Eine herrschaftsfreie Kommunikation über die thematisierten Probleme ist im Religionsunterricht möglich. Die Gleichwertigkeit des jüngeren Menschen und das Vertrauen in die Fähigkeiten der Heranwachsenden bestimmen nicht unwesentlich das methodische Arrangement und die Wahl der Medien.

■ Die Unterrichtsorganisation im Kirchengeschichtsunterricht wird bestimmt durch das Subsidiaritätsprinzip.

Der Religionslehrer ist Subsidiar, d.h. er will seinen Schülern bei der Erarbeitung einer kirchengeschichtlichen Problemstellung nicht die Aufgaben z.B. durch eine Lehrererzählung, -schilderung, -beschreibung oder einen -bericht abnehmen, die die Schüler selbst aus eigener Kraft und Fähigkeit ebenso gut, vielleicht sogar noch besser leisten können, da sie mit unverstelltem Blick ihre Interessen wieder erkennen. Beinahe automatisch sinkt dann der viel zu hohe Sprechanteil des Religionslehrers im Kirchengeschichtsunterricht. Die Schüler sind mehr gefordert und dementsprechend auch gefördert. Freiheit bei der Problemsicht und -lösung, Selbständigkeit und Selbstverantwortung bleiben nicht flatus vocis. Die

Distanz zwischen Unterrichtsgegenstand und Lernern ist überwunden. Im Kirchengeschichtsunterricht wird nicht mehr 'über..' geredet, sondern 'mit..' gearbeitet. Das methodische Arrangement und die Medienwahl kommen den Interessen entgegen; sie schaffen Beziehungen.

Der Lehrer vortrag ist zwar noch immer die preiswerteste Darbietungsmethode, ob jedoch auch die wirksamste, um Eigenständigkeit

- des Fragens nach historischen Phänomenen,
- des Erkennens historischer Prozesse,
- der Interpretation und Meditation geschichtlicher Problemfelder,
- der kooperativen Erarbeitung möglicher gangbarer Wege in die Zukunft der Heranwachsenden

zu fördern, das sei in vielen Fällen sehr stark bezweifelt.

Das Informationsproblem im Kirchengeschichtsunterricht ist erfahrungsgemäß geprägt durch eine übertriebene Lehrerzentrierung. Warum sollen eigentlich Schüler in Einzelarbeit, arbeitgleicher oder arbeitsteiliger Partnerarbeit und Gruppenarbeit aus einem Quellentext, Plakaten, Karikaturen, geographischen Karten, Werken der Musik oder bildenden Kunst, mit Hilfe von Lernprogrammen, die der Religionslehrer für seine Schüler in eigener Werkstatt erstellt, keine Information erarbeiten können?

Ein Schüler vortrag oder ein Experten vortrag bewirkt nicht nur eine Variation der Darstellungsform, vor allem erfahren die Schüler auch eine andere Sichtweise als die des bekannten Religionslehrers. Gleiches erreicht ein gezielt vorbereitetes Hearing, das mit 'Schülerexperten' oder schulfremden Sachverständigen durchgeführt wird. Die Fragehaltung der Schüler verändert sich durch das Einspielen freier oder gebundener Interviews, die eine Schülergruppe vorbereitete, durchführte und der Klasse präsentiert. Die Rundfunkanstalten senden in den Schulfunksendungen erfreulicherweise häufig Vorträge, Gespräche, Diskussionen, Reportagen, Hörfolgen, Features über kirchengeschichtliche Themen. Ohne Mühe und Kosten können diese qualitativ hochstehenden Sendungen

mitgeschnitten oder bei den Staatlichen Landesbildstellen ausgeliehen werden.

Eine Podiumsdiskussion mit fremden Experten oder 'Schülerexperten' vermag die Problemstellung besser zuzuspitzen als ein Lehrervortrag oder das Kirchengeschichtsbuch - sei es ein Lehrbuch, thematisch-konzentrisch gearbeitetes Kirchengeschichtsbuch, Quellenbuch oder Arbeitsbuch.

Eine Exkursion, ein Unterrichtsgang ermöglicht häufig eine unmittelbare Konfrontation mit den geschichtlichen Fakten oder einem Teil des historischen Ereignisses, das zu bearbeiten ansteht, als ein hektographierter Quellentext, der möglicherweise in einer für die Schüler unzugänglichen Sprache verfaßt ist, und den der Religionslehrer in die Sprache der Heranwachsenden gekonnt oder weniger gekonnt transformierte. Die eigene Begegnung der Schüler mit der Geschichte, die Erfahrungen im Umgang mit Objekten im weitesten Sinn stimulieren die im Kirchengeschichtsunterricht notwendigen 'W-Fragen', an denen das Interesse deutlich abgelesen werden kann.

Das Erstellen eines Geschichtsfrieses oder einer Dokumentation aus Texten - z.B. Presseberichten über ein historisches Ereignis, offiziellen Erklärungen, Liedern, Protestsongs, Briefen -, Fotos, Bildern kommt der geforderten Eigentätigkeit der Schüler ebenso entgegen wie die Initiation von Spielen - z.B. informellen oder formellen Rollenspielen, Entscheidungsspielen -, für die die Schüler vorab nicht nur genaues Sachwissen erarbeiten müssen, sondern auch in Entscheidungsfindungsprozesse hineingezogen werden. Beurteilungskriterien und Lösungsmöglichkeiten für geschichtliche Fragestellungen werden gefordert. Alternativen, die heute noch den Weg des Volkes Gottes prägen können, kommen zum Vorschein, sind vielleicht so überzeugend, daß die Heranwachsenden sie experimentieren wollen.

4 Experimentierende Praxis

Die oben aufgezeigten wenigen unterrichtsorganisatorischen Möglichkeiten des Kirchengeschichtsunterrichts sind dem versierten Praktiker wohl alle bekannt. Weitere Hinweise können

aus der praxisbezogenen Literatur anderer Fächer auf den Kirchengeschichtsunterricht übertragen werden. Das theoretische Wissen über die Gestaltung des Kirchengeschichtsunterrichts vermag ein Vortrag oder ein Aufsatz dem Praktiker aufzufüllen. Und doch: Dies ist nur die eine Seite. Der Religionslehrer muß in religionspädagogischen Arbeitsgemeinschaften Methoden und die Arbeit mit Medien im Kirchengeschichtsunterricht einüben. - Was bedeutet es z.B. für das methodische Arrangement im Kirchengeschichtsunterricht H a u s - a u f g a b e n zu stellen, die

- die Schüler motivieren sollen, sich mit dem Unterrichtsgegenstand auseinanderzusetzen;
- die Lernanreize z.B. zu Beginn der kirchengeschichtlichen Unterrichtseinheit schaffen wollen;
- differenziert oder individualisiert gestellt, den kommenden Unterricht vorbereiten sollen;
- den Unterricht unterstützend fortsetzen, d.h. auch vertiefen sollen, da hierzu in der Schule keine Zeit ist;
- die erworbenen Kenntnisse, Fähigkeiten und Fertigkeiten einüben, festigen sollen,
- die erworbenen Kenntnisse und Fähigkeiten anwenden wollen, d.h. einen Transfer beabsichtigen.

Die Frage nach der Differenzierung nach Leistungsvermögen und Individualisierung nach Lerninteressen, dem Zeitpunkt der Hausaufgabenstellung, der Kontrolle und Besprechung der Hausaufgaben sind in den Fortbildungsveranstaltungen zu klären. - Oder andere beispielhafte Fragestellungen, die in Kleingruppen geklärt werden müssen, um gangbare Wege zu planen: Welche Teilschritte hat der Religionslehrer zu bewältigen bei einem T e s t,¹⁵ in dem sowohl geschlossene, halboffene als auch offene Aufgabenstellungen in der Sprache der Schüler vorkommen sollen? Welche Inhalte wählt der Religionslehrer aus? Nach welchen Überlegungen ist der Text zu gestalten? Welche Norm - intrasubjektive, intersubjektive, objektive Norm - soll gelten? Wie soll bewertet werden? Welchen Weg wählt der Religionslehrer bei der Besprechung des Tests?

15 Vgl. B. Jendorff, Leistungsmessung im Religionsunterricht. Methoden und Beispiele, München 1979.

Fragen, die nur dialogisch in einer Arbeitsgruppe einer Lösung nähergebracht werden können. Lösungen, die in Arbeitsgruppen und im Schulalltag verbessert werden müssen. Diese über die gesamte Lehrdauer andauernde experimentierende Lernzeit ist sowohl in der universitären Ausbildung und dem Referendariat als auch in der III. Phase in Kleingruppen anzubieten.

Prof. Dr. Bernhard Jendorff
Sandfeld 20
6300 Gießen

DIE STELLUNG DER FRAU IN DER GESCHICHTE DER KIRCHE - EIN BEITRAG ZU EINER NICHT GESCHRIEBENEN KIRCHEN-GESCHICHTE

1. Zwei Faktoren waren für mich maßgebend, diesen Beitrag zu schreiben: zum einen die "feministische Theologie", zum anderen Versuche einer "materialistischen Kirchengeschichtsschreibung", auch "Kirchengeschichte von unten" genannt. Das Thema: "Die Stellung der Frau in der Kirchengeschichte" ist ein Schnittpunkt, an dem sich Ansatz und Anspruch sowohl der feministischen Theologie als auch einer Kirchengeschichte von unten kreuzen und das Anliegen beider Richtungen erläutern.

1.1 Zunächst einige - allerdings fragmentarische - Anmerkungen zur feministischen Theologie:

Die zunächst von Frauen betriebene Theologie hat ihren Ursprung in den USA, sie ist eine Spielart der Theologie der Befreiung: Denn Frauen protestierten gegen ihre Unterdrückung im politischen und gesellschaftlichen Bereich, gegen die Unterdrückung der Schwarzen, der Indianer, gegen den Krieg in Vietnam... Sie erfuhren, daß die Kirchen sich nicht zu Anwältinnen der Entrechteten machten, sondern sich eher auf die Seite der Mächtigen schlugen. Sie erlebten ihre eigene Ohnmacht, in der Kirche Einfluß ausüben zu können und inspirierend und leitend mitzuwirken bei Reformen.

Frauen wurde (und wird) zunehmend deutlich, daß von dieser Kirche und deren Theologie das Subjektwerden aller Menschen zwar verbal propagiert, aber nie realisiert werden würde. Sie versuchten daher, selbst Subjekte des Theologisierens zu werden in bewußter Absetzung bzw. Ergänzung zur universitären Kathedertheologie der Männer.

Feministische Theologie will nun nicht - wie oft geargwöhnt wird - die traditionelle Theologie ersetzen oder gar abschaffen, aber sie will erreichen, daß diese (Männer)Theologie ergänzt wird und neue Impulse erhält aus der Theologie, aus den neuformulierten Bildern, Vorstellungen, Symbolen..., in denen die "zweite Hälfte" der Menschheit sich und ihr eigenes Wesen selbständig auszudrücken und zu transzendieren versucht, so daß die religiöse Wirklichkeit nicht mehr nur durch männliche Sprache, Bilder, Erfahrungen...geprägt wird, die dann für alle Menschen als die verbindliche Deutung angesehen wird. Femi-

nistische Theologie ist Kontext-Theologie, also jeweils bezogen auf eine reale Situation: Sie versucht diese zu reflektieren, zu verändern und die Bedingungen zu schaffen, daß allen Menschen - Frauen wie Männern - die Chance zugestanden wird, sich selbst zu verwirklichen unter den Bedingungen von Gerechtigkeit, Frieden, Liebe, Mitmenschlichkeit. Somit ist sie "praktische Theologie", die sich nur im Realisieren ihres eigenen Anspruchs als glaubwürdig erweist.

1.2 Ein gleichgerichtetes Anliegen wie die feministische Theologie vertritt die Kirchengeschichte von unten.

Die traditionelle Disziplin "Kirchengeschichte" bringt die Geschichte derer zur Sprache, die sich durchgesetzt haben, die in der Geschichte aufweisbare Spuren (= Quellen) hinterlassen haben.

Die Geschichte derer, die "auf der Strecke blieben" wird nicht oder nur am Rande thematisiert; diese Menschen - die Frauen insgesamt - hatten keine Möglichkeit, sich, ihre Person, ihr Leben im Kontext der Siechengeschichte zu artikulieren, ihre Geschichte wird - wenn überhaupt - vermittelt durch die Interpretation der Arrivierten, der Mächtigen, und damit verfälscht.

Die traditionelle Kirchengeschichte ist daher "halbierte" Geschichte, obwohl sie den Anspruch stellt, die Geschichte von allen zu sein und darzustellen. Dabei realisiert sie jedoch nicht, daß sie sich weitgehend selbst reduziert (hat) auf die Geschichte mächtiger Kirchenmänner und deren Taten, auf Männer, Mitren, Macht und Management, eine ideologische Engführung, die vereinfacht, idealisiert, da sie die anonyme "Kirchenschafe", deren Leiden (bzw. Freuden) an und mit der Kirche, die den Weisungen "von oben" zu gehorchen haben, gar nicht in den Blick bekommt (bekommen kann, will).

Soll Kirchengeschichte nicht nur Siechengeschichte sein, so muß sie durchgängig - nicht nur im Hinblick auf einige dunkle Stellen - aufzeigen, daß christliche Tradition und Geschichte nicht nur eine Quelle der Wahrheit und Freiheit für eine arrivierte Gruppe, sondern gleichzeitig eine Quelle der Unterdrückung und Knechtung für einen großen Teil der Menschen darstellt. Denn jedes geschichtliche Ereignis trägt wie ein Photo das Negativ dessen, was sichtbar wird, mit sich. Diese dunkle Folie der Kirchengeschichte muß transparent gemacht werden,

wenn diese sich nicht nur mit dem Positiv und damit der halbierten, aber oftmals bequemerer Wahrheit begnügen will. Mit diesem Postulat ist die Frage nach der wissenschaftlichen Methode eines solchen Kirchengeschichtsverständnisses angesprochen. Dazu kann ich hier, da es ein fix-fertiges Konzept einer solchen Kirchengeschichte nicht gibt, nur einige eher "vorwissenschaftliche" Gedanken äußern:

Ein methodischer Ansatzpunkt ist die "materialistische Geschichtsbetrachtung", über die allerdings erst Versuche vorliegen, jedoch kaum solche für den Bereich der Kirchengeschichte.

Dieser Ansatz geht aus vom Marxschen Ansatz der Klassengegensätze und versucht, die gesamtgesellschaftlichen Produktionsfaktoren eines geschichtlichen Ereignisses zu berücksichtigen: Produktionsweise, Produktionsverhältnisse, Produktivkräfte müssen analysiert werden bei der Bewertung eines geschichtlichen Faktums (dazu gehört z.B. auch das Zustandekommen einer schriftlichen Quelle), um so die ökonomische, politische, ideologische Gesamtformation gleicherweise in den Blick zu bekommen und als Verstehens- und Interpretationshorizont präsent zu haben.

"Die materialistische Sicht der Geschichte sieht die Funktion historischer Ideen und Fakten im gesellschaftlichen Leben"¹ und zeigt auf, daß diese jeweils wirkten z.B. "als subversiver Impuls", "als reaktionäre Ideologie".²

Deutlich wird dadurch, daß religiösen Bewußtseins- und Gesellschaftsformen jeweils eine bestimmte Funktion zukommt: z.B. systemstabilisierend im Sinne des geltenden Herrschaftsapparates oder auch subversiv-revolutionär im Sinne der beherrschten Minderheit.³

Der Kirchenhistoriker (die Kirchenhistorikerin), der (die) Kirchengeschichte im angedeuteten Sinne darzustellen versucht,

1 Ch. Stahl, Christliche Botschaft als subversiver Impuls oder reaktionäre Ideologie - Zur Kontroverse zwischen einer idealistischen und materialistischen Bibelhermeneutik, in: Christen für den Sozialismus, Gruppe Münster (Hg.), Zur Rettung des Feuers? Solidaritätsschrift für Kuno Füssel, Münster 1981, 45f.

2 Ebd. 46.

3 Vgl. ebd.

kann dann nicht in wissenschaftlicher Erhabenheit und Objektivität "über" der zu beschreibenden Geschichte stehen, eine Parteilichkeit muß artikuliert werden für die Anonymen, die Zukurzgekommenen. Denn wenn sich die Kirche, die Gemeinschaft der Gläubigen auf Jesus von Nazaret beruft, seine Person und sein Werk als Maßstab für ihre Praxis beansprucht, dann muß aus kirchlichem/christlichem Verhalten deutlich werden, daß von Jesus jeder Mensch akzeptiert wurde als gleichwertiger Partner.

Eine Kirchengeschichte, die sich zu Recht auf diesen Jesus beruft, ist daher parteilich, auch sich selbst gegenüber; überall dort, wo in der Kirche Menschen nicht entsprechend ihrer Würde geachtet und behandelt werden, muß Kirchengeschichte dieses zur Sprache bringen, andernfalls pervertiert sie sich und ihren Anspruch.

Das kritische Korrektiv dem sich eine "Kirchengeschichte von unten" (m.E. auch eine "von oben") verpflichtet wissen muß, ist also Jesus von Nazaret, Gottes Zusage an und für alle Menschen. Kirchengeschichte hat daher aufzuweisen, wie in Tradition und Wirkungsgeschichte des christlichen Glaubens Mensch-Werden ermöglicht oder verunmöglicht wurde.

1.3 Im folgenden will ich versuchen, aus Interesse und Betroffenheit von feministischer Theologie und Kirchengeschichte von unten, die "nichtgeschriebene" Frauengeschichte in der Kirchengeschichte in einigen Aspekten darzustellen und aufzeigen, wie Bild und Rolle "der" Frau in "der" Kirche zustandekamen und bis in unsere Gegenwart wirkmächtig blieben.

Eingehen will ich nicht auf das Verhalten Jesu Frauen gegenüber und die "Frauenfrage" in den frühchristlichen Gemeinden.⁴ Fest steht: Jesus begegnet allen Menschen als gleichberechtigten, gleichwertigen Menschen; er schließt niemanden aus der Gemeinschaft mit sich und seinem Vater aus - im Gegenteil: er wendet sich in besonderem Maße Unterprivilegierten, Ausgestoßenen und damit Frauen zu. Jesus war der erste Mann, der die

⁴ Vgl. dazu: E. Moltmann-Wendel, Freiheit, Gleichheit, Schwermlichkeit, München 1977; dies. (Hg.), Menschenrechte für die Frau. Christliche Initiativen zur Frauenbefreiung, München 1974; E. Gerstenberger/W. Schrage, Frau und Mann. Biblische Konfrontationen, Kohlhammer TB 1013, Stuttgart 1980.

Androzentrismus der antiken Welt durchbrochen habe - so urteilt die Psychologin H. Wolff.⁵

Die Selbstverständlichkeit mit der Jesus - entgegen jüdischer Gepflogenheit - Frauen als gleichberechtigten Partnerinnen begegnet, hat Konsequenzen für das Gemeindeleben der frühen Christen, denn es läßt sich aufweisen, daß Frauen in gleicher Weise an Aufbau und Leitung der Gemeinden, an der Mission, der Verkündigung beteiligt waren wie die Männer.⁶ Das läßt sich vor allen Dingen in den Paulus-Briefen aufzeigen.

In den späteren neutestamentlichen Schriften spiegelt sich der allmähliche Ausschluß der Frau aus allen "offiziellen" Aufgaben und Funktionen in der sich organisatorisch stabilisierenden Kirche mit der theologischen Begründung wieder, daß sich die Frau gemäß dem zweiten Genesisbericht dem Manne unterzuordnen habe.⁷

Und so gestaltet sich der weitere Verlauf der Kirchengeschichte nicht, wie in der frühen Phase, zur Emanzipationsgeschichte für die Frau, die Christentumsgeschichte hingegen wird zunehmend zur Unterdrückungsgeschichte, damit allerdings der gesellschaftlichen, philosophischen, politischen Gesamtentwicklung ihrer "Umwelt"-Geschichte zunächst folgend, dann jedoch als "tonangebende" diese wiederum entscheidend mitprägend.

2. Aspekte aus der Kirchengeschichte

2.1 Philosophische Dualismen qualifizieren menschliche Realität: Geistigkeit gegen Leiblichkeit: Patristik

In der Patristik (1.-4. Jahrhundert) erfährt die Frau die völlige Umwertung ihrer anfangs gleichberechtigten Stellung in Theologie und Kirche. Das hängt zusammen mit der Ausbildung einer bestimmten Ämterhierarchie, die sich an den vorgegebenen gesellschaftlich-patriarchalischen Strukturen orientierte, mit der Aufgabe der Naherwartung und mit dem Zurückdrängen

5 H. Wolff, Jesus der Mann. Die Gestalt Jesu aus tiefenpsychologischer Sicht, Stuttgart 1979, 80.

6 Vgl. dazu: E. Schüssler-Fiorenza, Der Beitrag der Frau zur urchristlichen Bewegung. Kritische Überlegungen zur Rekonstruktion urchristlicher Geschichte, in: W. Schottroff/W. Stegemann, (Hg.), Traditionen der Befreiung II: Frauen in der Bibel, München/Gelnhausen 1980, 60-90.

7 K. Thraede, Frauen im Leben der frühchristlichen Gemeinden, in: Una Sancta 32 (1977) 286-299.

der Prophetie im Rahmen von Häresiebekämpfung in der frühen Kirche.⁸

Das christliche Dogma als theologisches Lehrsystem bildete sich allmählich aus in Auseinandersetzung mit religiösen und philosophischen Richtungen der heidnischen Umwelt, wobei in die christliche Lehre auch die Elemente Eingang fanden, die man gerade als nicht-christlich bekämpfte.

Zu nennen sind hier an erster Stelle die Lehren des Neuplatonismus und der Gnosis. Die Denkweise dieser dem Christentum gefährlich werdenden Irrlehren läßt sich wie folgt skizzieren:

Zwei Schöpfungsprinzipien stehen sich in einem strikten Dualismus gegenüber. Dabei gilt das Weib als Tradentin des Bösen, der Materie. Sie ist, ebenso wie diese Welt, die im Banne des Weiblichen steht, durch die schlechte Materie in ihrem Wesen bestimmt. Die Frau verkörpert also die Welt und deren Laster. Bekehrung bzw. Befreiung vom Prinzip der Materie ist nur möglich durch Abkehr von der Welt und damit auch von der Frau. Eine enkratische, geschlechtslose Haltung wird empfohlen; der Frau kommt als menschliches Wesen ein Recht nur insofern zu, als sie ihre Geschlechtlichkeit aufgibt.

Das Christentum lehnt natürlich diesen Dualismus ab: Es gibt nur einen Schöpfergott, der alles gut erschaffen hat. Das Böse (auch die Sünde) entspringt einem freien Willensentschluß. Die philosophische Tradition beeinflusst jedoch die theologische Lehre, deren Ansichten werden theologisch "überhöht" durch die biblische Lehre vom Sündenfall.

Hier strapaziert man Gen 3,6 für den Sündenfall Evas, der als Inbegriff weiblicher Verführungskünste gilt. Die Frau, mit geringen Verstandeskräften ausgestattet, unterliegt den Betörungen der Schlange. Als Geschöpf, deren Haupttriebkkräfte eben die Affekte - der ratio entgegengesetzt - sind, ist sie prädisponiert für sinnliche Verführungspraktiken.

Die Frau verführt dann den Mann, der ohne Eva der Schlange nicht erlegen wäre. Von daher läßt sich in der patristischen

8. Zu diesen Zusammenhängen:

R. Radford Ruether, Die Frauenbewegung in historischer und theologischer Sicht, in: Moltmann-Wendel (s.o. Anm. 4), 162f.; F. Heiler, Die Frau in den Religionen der Menschheit, Berlin 1977, 144ff.; J. Buri, "Als Mann und Frau erschuf er sie". Differenz der Geschlechter aus moral- und praktisch-theologischer Sicht, Zürich/Einsiedeln/Köln 1977.

Literatur eine wertende Zuordnung der Bereiche Böses - Sünde - Schlange - Tod - Teufel - Leidenschaften - Frau aufzeigen, der auf der anderen Seite folgende Kette entspricht: Gutes - Gott - Mann - Vernunft - Geist. Außerdem wird zur Erhärtung der Minderwertigkeit der Frau die Genesisstelle: Gott schuf die Frau aus der Rippe Adams herangezogen, aus der schon im Neuen Testament gefolgert wird: Der Mann ist der Abglanz Gottes, die Frau aber der Abglanz des Mannes.

Die anthropologische Ungleichheit Mann-Frau wird theologisch zementiert: Durch die Frau kam die Sünde in die Welt, die Sünde wird durch die Frau weitergegeben. Konsequenzen: Die Frau als geschlechtliches Wesen wird abgelehnt. Die Jungfräulichkeit wird als einziger Status angesehen, in dem eine Frau gottgefällig leben kann. Die spirituell-geschlechtslose Gleichstellung der virgo mit dem Manne gilt von nun an als erstrebenswerter Zustand und dieses Denken wird entscheidend für die Ausprägung des Mönchtums, denn die Verdammung des Weiblichen als Inbegriff der Gottfeindschaft und Bosheit kann nur eine Entsprechung in dieser asketischen Lebensform finden. Einer Aufwertung der Jungfrau geht eine immer intensivere Abwertung der Frau parallel. Es kommt zu folgenden Parallelen, die sich im Unendlichen, nicht aber in der irdischen Realität schneiden:

Mann - Christus	- Erlösung
Frau - Eva	- Sünde
Jungfrau - Maria	- Heil

Die Gleichstellung bzw. Anerkennung der Frau ist nur um den Preis der Geschlechtlichkeit zu haben. Maria stellt die Würde der Frau wieder her - unter Ausklammerung der Sexualität bzw. Leiblichkeit.

Bei Augustinus (354 - 430) wird der Parallelismus: Eva - Sünde - Frau, Maria - Heil - Jungfrau endgültig verfestigt:

"Per feminam venenum, per Christum (aut Mariam) salus".

Er vertritt die theologische Lehrmeinung, daß durch den Geschlechtsakt die Erbsünde übertragen wird; dafür stützt er sich auf die Schöpfungsgeschichte (Gen 3,1-6):

Eva, von der Schlange betört, verführt wiederum Adam zum Ungehorsam gegen Gott, der den Ausschluß aus dem Paradies zur Konsequenz hat. Die Frau ist also die Ursache des Erbübels

und deren Tradentin, denn aus ihr wird menschliches Leben, das unter dieser Schuldsentenz steht, geboren.

Da jedoch der Zeugungsakt notwendig ist, um ein Aussterben des Menschengeschlechts zu verhindern, wird er in Augustinus Ehelehre des sündhaften Charakters entkleidet:

Die Ehe, deren primäre Bedeutung darin liegt, die Begierlichkeit des Fleisches (= concupiscentia) zu regulieren, wird als einzige Voraussetzung konzedierte, unter der der Geschlechtsverkehr keinen sündhaften Charakter trägt, und zwar wird die Sünde aufgehoben durch die qualitativ höherwertigen Ehegüter, das bonum prolis, fidei, sacramenti. Akzeptieren die Ehegatten diese Güter, dann nur ist der eheliche Akt gottgewollt und nicht sittlich zu verwerfen.

Diese Sicht der christlichen Ehe, einzig auf Fortpflanzung angelegt, ohne daß andere Aspekte überhaupt zur Sprache kommen, blieb bestimmend für die kirchliche Ehelehre bis in unsere Tage.

Dem frühen Christentum muß ein allgemeiner Rückzug von der Frau samt einem Rückfall in schon vom urchristlichen Leben und Denken fast überwundene Entwicklungsstufen attestiert werden.

Die "Auseinandersetzung" mit dem Phänomen Frau endet mit einem Sieg kirchlich approbierter Geschlechtsfeindlichkeit, verbunden mit der - sowohl theologisch als auch gesellschaftlich politisch sanktionierten - Überlegenheit des Mannes in Haus und Gemeinde.

2.2 Theologisch-wissenschaftliche Zementierung des negativen Frauenbildes: Scholastik

Die Frühscholastik (ca. 1000-1150) repetiert im wesentlichen die Aussagen der Patristik, verschärft und präzisiert diese aber in einigen Punkten:

Betont wird, daß Mann und Frau, was ihre Geistnatur betrifft, ebenbürtig sind. In dem, was sie unterscheidet, der Geschlechtlichkeit also, läßt sich eine Über- bzw. Unterordnung feststellen:

Mann = Bild der Vernunft = leitende Funktion

Frau = Bild der Sinnlichkeit = dienende, gehorchende Funktion

Die Unterordnung der Frau wird theologisch begründet mit der Erschaffung nach dem Mann und aus dem Mann. Die Strafsentenz von Gen 3,16b "Unter der Gewalt des Mannes sollst Du stehen und er wird über Dich herrschen" ergibt die Gottgewolltheit der Inferiorität, erhärtet noch durch Gen 3,1-6.

Eva wurde versucht, weil in ihr die menschliche Natur schwächer war. Eva, weil schwächeren Geschlechts, war also zur Sünde geneigter. Die zunächst qua Schöpfung angenommene physische und psychische Schwäche wird ausgeweitet zur sittlich-moralischen Schwäche in zweifacher Hinsicht:

1. Die Frau besitzt eine größere Anfälligkeit für die Sünde
2. Die Frau wird dem Mann zur Versuchung; Adam willigt in die Sünde ein, um Eva zu gefallen.

Die Paradiesessünde hat archetypische Bedeutung: In ihr spiegelt sich der Werdegang einer jeden Sünde: Die Sünde geht vom Satan aus, findet über die Sinnlichkeit (= Frau) einen Eingang in die Vernunft (= Mann).

Die Frau wird zum Typus der Sinnlichkeit, zur inkarnierten Versuchung.

Die für die Patristik geltende Kette: Frau - Sinnlichkeit (Materie) - Sünde - Tod; Mann - Vernunft - Gute - Leben (Gott) erweist sich auch für die Frühscholastik als relevant: Dualistische Denkschemata sind vorhanden, werden an biblische Texte herangetragen und bestimmen deren Interpretation. Eine androzentrische Grundeinstellung ist auch hier vorherrschend: Es gilt als selbstverständlich, daß der Mann der Maßstab ist, nach dem die Frau gemessen wird. Das "humanum" wird mit dem "Männlichen" gleichgesetzt, auf Grund von wertenden Urteilen.

Die Erbsünde wird als Entbindung der leiblich-sinnlichen Streben gewertet. Der Leib, ontologisch als Materie gewertet, wird damit als geistfremder Bereich zum geistfeindlichen Bereich. Der Leib fungiert als Mittler der Erbsünde und als Einfallstor für alle aktuellen Sünden.

Der Leib wird somit für die Geistnatur des Menschen nicht nur jeder positiven Bedeutung beraubt, er wird ihr vielmehr zum Schaden. Von dieser werthalt-seinsmäßigen Einschätzung des Leibes, der Materie, der Sinnlichkeit ist natürlich primär die Frau betroffen. Sie hat keine Chance, als Person anerkannt zu werden.

Zudem kommt noch eine weitere Komponente hinzu, die für die Bewertung der Frau ausschlaggebend sein wird: Der Bereich des Geschlechtlichen unterliegt in besonderem Maße der Wirkmacht des Teufels und der Dämonen, was zusammenhängt mit der Urangst des Menschen vor dem Geheimnis des Werdens und Vergehens von Leben.⁹

In der Hochscholastik finden wir bei Thomas von Aquin (1224-1274)¹⁰ nicht nur die theologische Zementierung der Minderwertigkeit der Frau, sondern im von Aristoteles rezipierten philosophisch-erkenntnistheoretischen System wird auch die ontologische Inferiorität der Frau in der Seinsordnung bewiesen. Die Lehre des Thomas von der naturbedingten schöpfungsmäßigen Minderwertigkeit der Frau, hat die gesamte dogmatische, kanonistische, moral- und pastoral-theologische Theologie und Literatur bis heute geprägt.

Damit wird dem bereits vorhandenen Frauenhaß und der Angst vor dem weiblichen Geschlecht die rationale, systematische Grundlage gegeben. Die als naturbedingt angenommene Inferiorität begründete konsequent die moralisch-sittliche Minderwertigkeit.

Angst und Haß auf die Frau als geschlechtsspezifisches Wesen werden kompensiert - wiederum in immer stärkerem Ausmaße - durch eine Überbewertung der Jungfräulichkeit, der ehelosen Frau.

Die natürliche Frau wird zum Teufel, die den Mann verführt, die asketische Frau wird zum Abbild der Gottesmutter. Eine Hochschätzung der Frau kann nur über den sich immer mehr ausweitenden Madonnenkult erfolgen: Maria als Jungfrau ermöglicht die Erlösung, die Frau kann also zum lebenden Symbol des Heiles werden - aber nur als Jungfrau.

Die Hochschätzung schlägt sich nieder im Nonnentum, das große Impulse zur Entfaltung der schöpferischen Kräfte der Frau freisetzt in kirchlicher Leitung, Mission, Ordensreform, Caritas, Bildung... Die Ordensfrau gilt jedoch nicht als geschlechtsspezifisches Wesen, sondern als geistliche Frau, deren Leiblichkeit sublimiert und unterdrückt ist.

9 Vgl. dazu E. Neumann, Die große Mutter. Der Archetyp des großen Weiblichen, Zürich 1956.

10 Vgl. J. Fuchs, Die Sexualethik des hl. Thomas von Aquin, Köln 1949 und den Aufsatz von A. Mitterer, Mann und Weib nach dem biologischen Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart, in: ZTHK 33 (1933) 491-556. Man kann sich nur wundern

In dem Maße, wie der Madonnenkult die Kompensierung und Sublimierung der Menschlichkeit ins Göttliche bedeutet, können auch die Kleriker diesen vollziehen, denn Maria als Jungfrau, als Urbild der Reinheit, Demut und Liebe kann einem Mann nicht gefährlich werden. (Zusammenhang: Muttergöttinnen der Antike - entschärft im Marienkult).

Als "Mutter der hübschen Minne" kann in der mittelalterlichen Kunst Maria immer mehr zur Darstellung gebracht werden von der weltabgewandten Asketin zur liebenden Frau - nachdem sie vorher entsexualisiert worden ist.

Ein weiterer Kompensations- bzw. Sublimierungsvorgang im Verhältnis der Männer zu den Frauen ist in der höfischen Minne zu sehen. Die geliebte, angebetete Frau erscheint dem Dichter als unerreichbares Ideal, auf das er alle Sehnsüchte und Wünsche projizieren kann, wohl wissend, daß sie nicht realisiert werden können und dürfen - die Spielregeln sind festgelegt, anders hätte die Sprache der Minnedichtung nicht so eindeutig sein dürfen; die sprachlichen Parallelen in der Marienverehrung, der Mystik, dem Minnegesang sind so auffallend, daß sie aus einer gleich strukturierten anthropologischen Grundsituation entstanden sein müssen.

2.3 Die Praxis der Theorie = Eskalation der Frauen- bzw. Sexualfeindlichkeit in den Hexenverfolgungen¹¹

In diesem Abschnitt soll auf einige Aspekte der Christentumsgeschichte eingegangen werden, die in den offiziellen Lehrbüchern im allgemeinen in wenigen Sätzen, wenn überhaupt, behandelt werden¹² - auf die Gründe für dieses Totschweigen der zu Unrecht Ermordeten möchte ich hier nicht eingehen. Die wesentlichsten Fakten der Pogrome werden kurz angeführt, denen

über die in diesem Aufsatz zutage tretende Frauenfeindlichkeit des Thomas!

¹¹ Die Literatur zum Hexenwahn ist kaum noch überschaubar. Ich erwähne lediglich: C. Honegger (Hg.), Die Hexen der Neuzeit. Studien zur Sozialgeschichte eines kulturellen Deutungsmusters, Frankfurt a.M. 1978 (mit ausführlicher Bibliographie); G. Becker/S. Bovenschen u.a., Aus der Zeit der Ver-zweiflung. Zur Genese und Aktualität des Hexenbildes, Frankfurt a.M. 1977; H.E. Richter, Der Gotteskomplex. Die Geburt und die Krise des Glaubens an die Allmacht des Menschen, Reinbek 1979, bes. 127ff.

¹² Vgl. z.B. H. Jedin (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte III, 2, Freiburg 1968. In diesem Standardwerk der katholischen Kirchengeschichte findet sich nicht einmal das Stichwort "Hexe".

etwa 1.000.000 Menschen, Frauen, Männer und Kinder zum Opfer fielen, die unter der Kollektivbezeichnung "Hexe(r)" zum Sündenbock für alle gesellschaftlichen und individuellen Mißstände, Unfälle, Frustrationen und sonstige Widrigkeiten abgestempelt wurden und die nach meistens qualvoller Folterung auf dem Scheiterhaufen endeten.

Im Anschluß daran will ich auf einige Hintergründe gesellschaftlich-weltanschaulicher Art eingehen, die helfen könnten, das Phänomen des Hexenwahns zu deuten.

Kirchlicherseits war der Boden bereitet, daß Haß und eine Minderbewertung der Frau in moralisch und ontologischer Hinsicht umschlagen konnten in eine Verfolgung.

Galt doch die Frau als für die Sünde besonders anfällig, geringeren Ranges dem Manne gegenüber, als jemand, der die Männer, speziell die zölibatären Kleriker hindern konnte, den Gipfel der Tugend zu erreichen.

Dualistisches Denken, basierend auf der Trennung von gutem Geist und böser Materie, war auch der Vorwurf, den die Kirche im Hochmittelalter gegen die Katharer erheben mußte, einer ihr gefährlich werdenden Gruppe von Häretikern.¹³

Die Kirche errichtete zur Einhaltung ihrer Lehre und zur Aufrechterhaltung der kirchlichen Disziplin die Inquisition (4. Laterankonzil, 1215), um wirksam gegen Ketzer und Andersdenkende vorgehen zu können. Konnte man Katharern und Waldensern unter dem Vorwurf des Häresieverbrechens Abkehr von Gott, Hinwendung und Anbetung des Teufels, Ablehnung der kirchlich approbierten Lehren vorwerfen, so sind diese Vorwürfe alle auch auf die Frauen ausweitbar, denen man unter dem Oberbegriff "Hexerei" ein Vergehen anlastet, das folgende Tatbestände enthält:

1. Gotteslästerung (Hexen haben sich mit dem Teufel verbündet und sich damit von Gott abgewandt)
2. Sodomie (Die Hexe unterhält mit dem Teufel, der als Tier gedacht wird, sexuelle Beziehungen)
3. Zauberei (maleficium = Schadenszauber)
4. Ehebruch (bei verheirateten Frauen, vollzogen durch den Beischlaf mit dem Teufel¹⁴).

13 Vgl. H. Grundmann, Ketzer Geschichte des Mittelalters, Göttingen 1967 (= Die Kinder in ihrer Geschichte, hg. v. K.D. Schmidt/E. Wolf. Bd. 2).

14 Vgl. dazu H. Haag, Vor dem Bösen ratlos?, München/Zürich 1978, 156.

Die Frauen, auf die infolge ihrer ontologischen Minderwertigkeit sämtliche Übel in Kirche, Welt, Gesellschaft abgewälzt werden konnten - noch war im Mittelalter dieser Schritt vom Potentialis des Tun-Könnens, zum Realis des aktiven So-Handelns noch nicht vollzogen - wurden also im Rahmen einer groß angelegten kirchlichen "Säuberungsaktion" als Geschöpfe, die dem Gott wohlgefälligen Mann eine ständige Quelle der Gefahr und Versuchung bedeuteten, zusammen mit den anderen "Sündenböcken" vernichtet. Zu bedenken bleibt, daß in der Kirche - einer Männergesellschaft par excellence - ein Potential an verdrängter Sexualität wirksam war, das sich nicht entladen konnte und durfte, war doch alles, was den Bereich der Geschlechtlichkeit anging, durch die Macht des Bösen (= Teufel) qualifiziert. Von daher brauchte die Kirche rationale Erklärungsmuster, um diese Sexualängste und -komplexe sublimieren zu können. Dazu boten sich die Frauen als Projektionsfiguren an, denen auf Grund ihrer Bestimmtheit durch die moralische minderwertige Materie eine natürliche Anfälligkeit bzw. Geneigtheit für das Böse, den Teufel, die be- und gefürchtete Geschlechtlichkeit zugeschrieben werden konnte; den Frauen konnte dann wiederum der Vorwurf gemacht werden, sie seien darauf aus, die von Gott privilegierten Männer zu verführen. Von daher muß der Feind, der verhindert, daß der Mann, besonders der Kirchenmann, die von Gott zugedachte Vollkommenheit erreichen kann, eliminiert werden.¹⁵

Die Kirche beginnt die systematische Hexenverfolgung gegen Ende des 15. Jahrhunderts.¹⁶ Innozenz VIII. beauftragte die beiden deutschen Inquisitoren H. Institoris und J. Sprenger - Mitglieder des Dominikanerordens - in Deutschland gegen Zauberer und Hexen vorzugehen.

Die Ordensleute verfassen 1486/87 den "malleus maleficarum", den "Hexenhammer", das wichtigste, weil wirkungsmächtigste der Hexenbücher. "Von den Verfassern gedacht als Handbuch der Hexenverfolger, das neben Begründungszusammenhängen und Ar-

15 Dazu auch das psychologische Erklärungsmodell Richters (s.o. Anm. 11), 127ff., der aus der Leidensunfähigkeit des Mannes, der die Rolle des von ihm abgesetzten allmächtigen Gottes für sich beansprucht hat, den Hexenwahn abzuleiten versucht.

16 Vgl. Becker (s.o. Anm. 11), 339, dort auch Auszüge aus dem "Hexenhammer".

gumentationshilfen auch präzise Anweisungen für Richter enthält: wie zu verhören, wie zu verurteilen und wie zu bestrafen sei."¹⁷

Geriet ein Mensch in die Fänge der Inquisition wegen Hexenverdacht, so hatte er keine Chance, dieser Vernichtungsmaschinerie zu entgehen.

Erst im 18. Jahrhundert läßt die Hexenverfolgung nach, bedingt durch die Ideen der Aufklärung, den philosophischen Rationalismus, ebenso bringen die Anfänge des neuzeitlichen naturwissenschaftlichen - und damit rational zu erfassenden - Weltbildes das bislang theologisch ausgerichtete Erklärungsmodell ins Wanken.

Die letzte Hexenhinrichtung in Deutschland findet 1775, die letzte in Europa 1793 statt.

Eine schlüssige Begründung des Hexenwahns zu geben ist nicht möglich, zu viele Faktoren treffen in diesem Syndrom von Haß, Grausamkeit, unterdrückter Sexualität, Machtrausch... zusammen, als daß sie auf einen bündigen Nenner gebracht werden könnten.

Hinzu kommt noch, daß das ausgehende Mittelalter die Epoche ist, in der sich im kirchlichen, gesellschaftlichen, sozialen Lebensraum eine völlige Umstrukturierung des bislang geltenden Lebens- und Weltbewußtseins vollzieht.

Diese gesamtgesellschaftliche Umbruchsituation soll mit wenigen Strichen gezeichnet werden:

Der orbis christianus des Mittelalters, der vom Papst und Kaiser als den Stellvertretern Gottes in mehr oder weniger großer Eintracht gelenkt wird, der eine zuständig für die Belange der Seelen, der andere für die des Leibes, zerbricht durch das Entdecken neuer Welten, durch das Aufkommen der Naturwissenschaften. Das christliche Abendland ist nicht länger Mittelpunkt des Kosmos, ein Gefühl der Verunsicherung, der Ortlosigkeit wird aufweisbar; der von der Kirche gestellte Anspruch, in Gottes Namen den Menschen, die Krone der Schöpfung, leiten zu können, wird fragwürdig. Die religiös-philosophischen Plausibilitätsstrukturen, auf denen das kosmozentrische mittelalterliche Welt- und Menschenbild beruht, gelten nicht mehr ohne weiteres.

Damit wird die Kirche, mit ihr die Amtsträger, von den Laien in Frage gestellt, die zunehmend erfahren, daß ihr Lebensraum nicht durch die von der Kirche propagierten Wahrheiten definiert ist, die ein neues Selbstgefühl entwickeln, das sich nicht mehr vom Klerikerstand her als zweitrangig sieht. Dieser Herausforderung, deren Hintergründe nicht durchschaubar sind, kann seitens der Kirche nicht anders begegnet werden als mit Gegendruck, den jedoch die schwächsten Glieder der Gesellschaft, besonders die Frauen, Andersdenkenden, Außenseiter zu spüren bekommen und der sich in der Eliminierung der Elemente entläßt, denen man die Zerstörung der geltenden kirchlich-gesellschaftlichen Werte zur Last legen kann. Die ständisch-stationäre Wirtschafts- und Sozialordnung des Mittelalters zerbricht durch das Aufkommen neuer Stände: Handwerker, Kaufleute, Händler. Diese finden in der alten Ständepyramide, die durch Adel, Klerus, Bauern bestimmt ist, keinen sozialen Status und werden zu einem Unruhe-Potential, von dem das alte Gefüge in Frage gestellt wird und das zerbricht, nachdem Handel, Geldwirtschaft, Handwerk den Wirtschaftsstil des Mittelalters, die agrarische Tauschwirtschaft abgelöst haben.

Dieser hier nur kurz skizzierte soziale Wandel hat natürlich auch Konsequenzen für Selbstverständnis und Selbstwertgefühl der Frau.¹⁹

Sah sich die Frau im traditionellen Rollen- und Erwartungsschema selbst als Mensch zweiter Ordnung auf Haus und Kinder beschränkt - allenfalls konnte sie als "geistliche Frau", als Nonne ihr Frausein sublimieren - so wird sie auch jetzt vom gesamtgesellschaftlichen Emanzipationstrend mitgetragen auf der Ebene, die ihren Erfahrungsbereich prägt. Sie spürt in zunehmendem Maße Grenzen und Einengung des ihr vom Mann zudiktierten Lebensraumes und ihrer Lebensmöglichkeiten. Dieses Frustrationsgefühl, die Suche nach "alternativen Lebensmöglichkeiten", in denen sie der Fixierung auf die Rolle Hausfrau und Mutter, deren "Spielregeln" der Mann bestimmt, entgehen kann, schlägt um in Unzufriedenheit, psycho-somatische Leiden, Flucht in eine Traumwelt (die Welt der Hexen und Dä-

19 Vgl. dazu G. Becker u.a., Zum kulturellen Bild und zur realen Situation der Frau im Mittelalter und in der frühen Neuzeit, in: Becker u.a. (s.o. Anm. 11), 11-129.

monen), aber auch in die Entwicklung neuer Aktivitäten.

Die Frau bestätigt sich als Ärztin, Hebamme, Naturheilkundige. Wir finden Zusammenschlüsse zu Wohngemeinschaften geistlicher Art, in denen Frauen der Bevormundung durch Männer zu entgehen suchen. Vereinzelt sind Frauen als Kauffrauen, als Zunftmitglieder, als Handwerkerinnen tätig.

Dieses sind nur wenige Hinweise. Insgesamt muß allerdings festgestellt werden, daß für das ausgehende Mittelalter eine Bewegung aufzuzeigen ist, in der Frauen versuchen, sich nicht länger mit vordefinierten Erwartungs- und Bewertungsschemata zu identifizieren.

Diese erste Emanzipationswelle kommt jedoch in den Hexenverfolgungen an ein grausames Ende, in denen die Kirche versucht, - in Eintracht mit der weltlichen Gewalt - auf Kosten der ohnehin Unterprivilegierten ihre in Frage gestellte gesellschaftliche und politische Funktion zu behaupten - dieser Versuch scheiterte allerdings auf der ganzen Linie und war für die Kirche verbunden mit einem erheblichen Verlust an menschlicher und moralischer Glaubwürdigkeit.

Für die Frauen und ihre Stellung in der Kirche bedeutete das das Ende aller Emanzipation - vorerst zumindest.

Ihre Rolle in der Kirche und Gesellschaft war damit festgelegt auf den Bereich des Hauses und auf die Funktion als Dienerin (und Sexualobjekt) des Mannes. Bedenkt man, daß Frauen die kirchlichen, gesellschaftlichen Normen und Verhaltensweisen - auch aus Überlebensgründen - internalisiert hatten, da sie aus dem bestehenden Lebensgefüge nicht ausbrechen konnten, so resultiert daraus, daß die von Männern verordneten Rollen und Funktionen von den Frauen als ihnen von Natur aus zukommend angesehen werden mußten. Die Frauen akzeptierten und verinnerlichten also die ihnen zudiktierte Inferiorität als gottgewollt und naturbedingt, fanden und finden sich ab mit ihrem "Randgruppensein" in Kirche und Gesellschaft.

Diese Mechanismen des Bestimmtwerdens und Sichbestimmenlassens konnten die Frauen nicht durchschauen, da sie von, in und mit diesem System lebten. Waren doch auf "Ausbruchversuche" Strafen gefolgt, die das Verhalten der Frauen als nicht mit dem "göttlichen Willen" in Übereinstimmung geahndet hatten.

3. Hinweise zum kirchlichen Frauenbild der Neuzeit

Eigentlich könnte mit dem zweiten Teil der historische Überblick über die Stellung der Frau in Theologie und Kirche beendet werden, denn - abgesehen von der Frauenbewegung der Gegenwart, die auch Anfragen an Theologie und Kirche stellt - hat sich "nichts getan"; das Mittelalter dauert für die Frauen als Kirchenmitglieder fort, und Frauen haben diesen Status weitgehend internalisiert, so daß Anfragen an bestimmte kirchlich-rechtlich zementierte Positionen und Meinungen (z.B. Ordination der Frau, Zölibat) von Frauen selbst zum Teil als revolutionär oder als unchristlich empfunden wurden (noch werden?).

3.1 Die reformatorische Festschreibung der Rolle der Frau: Ehefrau und Mutter

Martin Luther (1483-1546) wendet sich zwar gegen die Papstkirche und deren Vertreter, gegen Mönchsgelübde und Priestierzölibat und attackiert damit das in der katholischen Kirche vorherrschende Denken, der Stand der Jungfräulichkeit sei der, in dem man Gott am ehesten wohlgefällig sein könne.²⁰ Auf Grund der Schöpfungsordnung sind (für ihn) Mann und Frau vor Gott gleichwertig. Jedoch kann Luther sich nicht davon freimachen, daß er in der Wirkungsgeschichte der Genesis-Exegese steht: Die Gleichwertigkeit der Frau kann sich nur im Stand der Ehe realisieren und infolge des von der Frau verursachten Sündenfalles hat sie sich dem Mann unterzuordnen: "Der Mann soll sein Weib mit seinem Beruf ernähren, soll sie lieben und über sie herrschen", "nicht mit großen Knütteln, Flegeln oder ausgezogenen Messern, sondern mit freundlichen Worten, freundlichen Gebärden und mit aller Sanftmut". Die Frau aber soll Kinder gebären und ihrem Mann gehorsam sein, denn "wo Eva nicht gesündigt, so hätte sie Adam dem Mann zugleich regiert und geherrscht als sein Mitgehilfe."²¹ Obwohl Luther sich auch einsetzt für die schulische Bildung der Mädchen²², bedeutet das nicht, daß ihm an einer allgemeinen menschlich-geistigen Bildung des weiblichen Geschlechts

20 Vgl. dazu Heiler (s.o. Anm. 8), 166ff.

21 E. Schirmer, Die Rolle der Kirche bei der Herausbildung und Überwindung von Sexismus, (unveröffentl. Ms) 47.

22 M. Luther, An die Ratsherren aller Städte deutschen Lands 1524, WA 15, 44ff.

gelegen ist, Schule und kirchliche Unterweisung sollen Mädchen und Frauen lediglich besser für ihre spezifischen Aufgaben im Bereich des Hauses und der Kindererziehung vorbereiten.

Die Stellung der unverheirateten Frau kommt für Luther nicht in den Blick: für ihn ist der Ehestand die einzige Möglichkeit, wie die Frau nach Gottes Willen selig werden kann; das Frausein ist damit durch bestimmte Aufgaben von Natur aus vorprogrammiert. Allerdings bricht er darin mit der frauenfeindlichen Haltung der katholischen Kirche und bringt einen neuen Aspekt in das Verhältnis Mann-Frau ein: Die Männer werden ermahnt, ihre Frauen mit Liebe und Respekt zu behandeln als Geschöpfe Gottes, nicht als zweite Garnitur von Menschen.

Luther selbst heiratete und stand zu seiner Frau in einer guten partnerschaftlichen Beziehung. Doch für die Geschichte der protestantischen Kirche blieb primär die Rollenzuweisung ebenfalls auf den Bereich des Hauses von faktischer Bedeutung.²³

3.2 Die katholische Kirche

Frauen als "potenzierte Laien" in einer Klerikerkirche
Die Frauen in der katholischen Kirche könnten getrost - bis in unser Jahrhundert hinein - als "potenzierte Laien" bezeichnet werden.

Der Angriff, den der Protestantismus auf Lehre und Organisation der katholischen Kirche geführt und der das kirchliche Gefüge in Unordnung gebracht hatte, wurde aufgefangen und abgewehrt auf dem Konzil von Trient (1545-1563).

Aus dogmatischen und strukturellen Reformen ging die Kirche gefestigt hervor mit einem neu formulierten Selbstverständnis, das die gesellschaftliche Verfaßtheit, eine konkrete hierarchische Ordnung, bestimmten Männern von der obersten Leitungsspitze zugewiesen, betonte. Das Tridentinum stellt fest: "Wenn jemand behauptet, alle Christen seien ohne Unterschied mit derselben göttlichen Vollmacht ausgestattet, dann

23 Vgl. zur weiteren Entwicklung der Frauenfrage in der protestantischen Theologie und Kirche den Überblick bei Schirmer (s.o. Anm. 21), 47ff.

heißt das nichts anderes als Verwirrung in die kirchliche Hierarchie bringen, die wie ein geordnetes Kriegsheer ist, gleich als wären gegen die Lehre des heiligen Paulus alle Apostel, alle Propheten, alle Evangelisten, alle Hirten, alle Lehrer."²⁴

Die Kirche versteht sich im weiteren Verlauf ihrer Geschichte immer mehr als "perfekte Gesellschaft", die, in Analogie zu einem Staatswesen, mit einem bestimmten Regierungsapparat ausgestattet ist, in dem sich Herrscher (= Kleriker) und Beherrschte (= Laien) gegenüberstehen - in der faktischen Konsequenz mehr oder weniger ohne Verständnis füreinander. Dieses Kirchenbild, in dem die Kirche von dem Amtsträger als Mutter definiert wird, bietet für eine eigene Stellung und Aufgabe der Frau keinen Raum - die Mutter Kirche kann keine Konkurrentin neben sich dulden, so könnte man argwöhnen. Verkörpern die Frauen - nach katholischer Tradition - als Kirchenmitglieder schon keinen spezifischen Wert, der für die kirchliche Öffentlichkeit eine auch rechtliche Relevanz haben könnte, so liegt auf der Hand, daß sie im Bereich des Privaten, des Hauses, der Familie zu wirken haben und daß sie für diese sich vom Männeramt verstehende Kirche lediglich als Objekt der Seelsorge in den Blick kommen.

Im 19. Jahrhundert wird dieses Denken im Vaticanum I (1896 - 1870) durch das Dogma der päpstlichen Irrtumslosigkeit noch untermauert. Im Entwurf der Konstitution "Über die Kirche" lesen wir: "Die Kirche Christi ist jedoch nicht eine Gemeinschaft von Gleichgestellten, in der alle Gläubigen dieselben Rechte besäßen. Sie ist eine Gesellschaft von Ungleichen, und das nicht nur, weil unter den Gläubigen die einen Kleriker und die anderen Laien sind, sondern vor allem deshalb, weil es in der Kirche eine von Gott verliehene Vollmacht gibt, die dem einen zum Heiligen, Lehren und Leiten gegeben ist, den anderen nicht."²⁵

Dieses von den männlich orientierten Werten der Macht des Herrschens und des Leitens geprägte Kirchenbild, kann für die Frauen, denen in dieser Kirche die Rolle der Schweigenden, der Dienenden, der Gehorchenden zugewiesen wurde, nur schwer eine echte Beziehungsgröße sein, es sei denn, daß sich

24 NR 710.

25 NR 349.

Frauen ihre ihnen zugewiesene Zweitrangigkeit derart zu eigen machen, indem sie diese als ihnen von Gott durch die Mutter Kirche verhängt akzeptieren.

Und so ist die gesellschaftlich individuelle An- und Einpassung der Frau in die von Männern regierte Klerikerkirche faktisch aufzuweisen - doch nicht zuletzt waren die Frauen zahlenmäßig immer das stärkste Potential der Kirche, schweigend rechtlose Minderheit zwar, aber letzten Endes sind doch konkrete Mitgliedszahlen von (auch finanzieller) Relevanz für die Kirche.

M. Winternitz hat einmal formuliert: "Die Frau ist immer die beste Freundin der Religion gewesen, aber die Religion keineswegs die beste Freundin der Frau."²⁶

3.3 "Zur Freiheit berufen"? (Gal 5,13)

Gilt diese Aussage des Apostels Paulus auch für die Frau in der Kirche von heute? Durch das Vaticanum II, durch die Synode der Bischöfe in der Bundesrepublik Deutschland wurden Hoffnungen auf innerkirchliche Reformen geweckt, und einiges ist ja auch im Bereich der Liturgie, der Pastoral, der theologischen Lehre erreicht worden.

Grundsätzlich hat sich für die Frau jedoch - außer vielleicht einigen optischen Korrekturen - nichts geändert.

An fundamentalen dogmatischen Positionen ist bislang nicht gerüttelt worden, die eine gleichberechtigte, gleichwertige Stellung der Frau in der Kirche zuließen, z.B. in Fragen der Ordination, des Zölibats. Hier spielt das - exegetisch längst als spätere Interpolation erkannte - Pauluswort nach wie vor eine entscheidende Rolle: "Mulier taceat in ecclesia" (1 Kor 14,34)²⁷; diese zeit- und kulturell bedingte Aussage wird als solche göttlichen Rechts deklariert, an die sich die Kirche selbst bindet.

Dieses Verfahren, ein Verbot oder Gebot, das einem bestimmten sozio-kulturellen Kontext entspringt, als Gebot Gottes zu

26 Zit. nach Heiler (s.o. Anm. 8), 3.

27 Vgl. E. Kähler, Die Frau in den paulinischen Briefen. Unter besonderer Berücksichtigung des Begriffs der Unterordnung, Zürich 1960. Zum gesamten Problem: Die Stellung der Frau in der katholischen Kirche der Gegenwart, vgl. die kritische Analyse von F.W. Menne, Kirchliche Sexualethik und Geschlechterrollen in der Kirche.

deklarieren, um eine bestimmte kirchlich-theologische Theorie und Praxis aufrecht erhalten zu können, erweist sich immer wieder von neuem als Hindernis, die Frau als dem Mann gleichwertigen Menschen in der Kirche zu akzeptieren.

Die "Frauenfrage in der Kirche" scheint weitgehend eine Struktur- und damit eine Machtfrage zu sein. Diejenigen, die betroffen sind, werden höchstens angehört bei konkreten "Lösungsvorschlägen", haben aber keinen unmittelbar wirksamen Einfluß. Diejenigen, die nach Antworten suchen, sind so betroffen von der Problematik, funktional und existenziell, daß sie zu grundsätzlichen Änderungen nicht imstande sind. Das würde nämlich in letzter Konsequenz bedeuten, daß die Kirchenmänner auch Frauen zu offiziellen Ämtern in der Kirche zulassen müßten, was eine Neustrukturierung des gesamten kirchlichen Amts- und damit auch des Kirchenverständnisses zur Folge hätte.

Da sich aber niemand gerne den Ast absägt, auf dem er sitzt, zeichnen sich an zuständiger - d.h. an amtlicher - Stelle keine grundlegenden Initiativen ab, die eine Änderung der jetzigen Stellung der Frau herbeiführen könnten.

Männer berufen sich nach wie vor auf den Willen Gottes, den sie in erster Linie vernehmen und auslegen, um Frauen nicht zum Priesteramt - und damit zu amtlichen Funktionen - zuzulassen. (Welche biographischen, sozialisationsbedingten, psychologischen Faktoren dieses [Macht-] Denken stabilisieren, darauf einzugehen ist hier nicht der geeignete Ort.)

Solange die Kirchenmänner sich vor einer angemessenen (im Sinne der Betroffenen) Lösung der Frauenfrage drücken und diese mit pseudotheologischen Argumenten tendenziös zu beantworten suchen, bleibt die (Amts-)Kirche für die Frauen unglaublich. Da helfen dann auch Papiere wenig, wie das der Deutschen Bischofskonferenz vom September 1981; trotz aller positiven Aspekte, die sich in dieser Verlautbarung finden lassen, scheint sich auch hier zu bestätigen: Es ist immer leichter bei anderen (Staat, Wirtschaft, Gesellschaft) "Schwarze Peter" zu verteilen, als in den eigenen Reihen ungerechte Strukturen zu erkennen oder gar diese abzuschaffen. Verharmlosen, Gesundbeten, Pflästerchen kleben (ein bißchen Schuld zugeben, die Frauen loben...) schaffen keine humaneren, gerechten Strukturen, die für eine gleichberechtigte Partner-

schaft von Frauen und Männern in der Kirche die unabdingbare Voraussetzung sind - denn eine Atmosphäre des "Seid nett zueinander" ist eine instabile, da beliebige Basis.

Kurzes Fazit dieses historischen Überblicks und der Überlegungen zur gegenwärtigen Situation:

Für Frauen besteht kein Grund, sich Hoffnungen zu machen, daß sich an ihrer Stellung in der Kirche in absehbarer Zeit etwas ändern könnte. Eher lassen sich gegenläufige Tendenzen aufzeigen (Aufblühen einer äußerst einseitigen Marienfrömmigkeit, Festschreiben eines bestimmten Priesterbildes, Tendenzen in der Sexualmoral...).

Wir sollten uns daher auf einen langen mühsamen Prozeß einstellen, während dessen wir die Problematik "wach halten", weiter vermitteln, um so Bewußtsein und Verhalten zu ändern, daß "von unten" her vielleicht auf lange Sicht Änderungen bewirkt werden, die nach dem Osmose-Prinzip "nach oben" dringen.

Da die kirchliche Frauenfrage nicht isoliert gesehen werden kann von der politisch-gesellschaftlichen Frauenbewegung, halte ich es für unbedingt notwendig, daß Frauen aus beiden Emanzipationsbewegungen mehr Kommunikation und Solidarität als bisher realisieren, denn letztlich geht es uns Frauen um das gleiche Ziel: als gleichberechtigte, autonome Menschen leben zu können. Der Religionspädagogik ist die Aufgabe gestellt, zu bedenken, was sie nach ihren Möglichkeiten und auf ihre Weise zur Erreichung dieses Zieles beitragen kann.

Dr. Magdalene Bußmann
Virchowstr. 20
4300 Essen 1

VINZENZ PFNÜR

KIRCHENGESCHICHTE ALS EINÜBUNG IN DEN DIALOG MIT DEN CHRISTEN VOR UNS. BEISPIEL MITTELALTER: PROBLEME, LEITBILDER UND LEBENSFORMEN MENSCHLICHEN ZUSAMMENLEBENS IM MITTELALTER ALS ANFRAGE AN UNS.

Am 21. Mai 1982 wurde in einem Hamburger U-Bahn-Schacht der britische Soldat Stephen H. aufgefunden. Durch eine schwere Kopfverletzung hatte er sein Gedächtnis verloren, und er konnte so nicht mehr sagen, wer er sei, woher er komme, wer seine Eltern und seine Bekannten seien usw. Erst seine Kameraden, die seine Stimme im Rundfunk erkannten und sich an ihn erinnerten, konnten ihm wieder helfen, seine Identität zu finden. Durch den Verlust des Gedächtnisses wurde ihm seine eigene Mutter so fremd, daß sie ihm von den Ärzten vorgestellt werden mußte. Seine engsten Freunde erkennt er nicht wieder und er hat Angst nach Hause zu gehen, weil es für ihn wäre, als käme er in ein fremdes Haus.¹

An diesem Beispiel wird uns in erschreckender Weise deutlich, von welcher fundamentalen Bedeutung der Dialog mit den Mitmenschen für das eigene Selbstverständnis ist. Dabei sind in diesem Dialogprozeß zwei Punkte wichtig, einmal die Fähigkeit, Unbekanntes und Fremdes zu verstehen und zum anderen die Fähigkeit des Gedächtnisses, erinnernd festzuhalten, was im Dialog vom Fremden zum Bekannten geworden ist. In Anwendung auf eine Didaktik der Kirchengeschichte könnte dies bedeuten: Kirchengeschichte hilft uns in unserer Identitätsfindung als Christen und zwar in dieser doppelten Weise, einmal durch Aktivierung unseres Gedächtnisses und zum anderen durch den Dialog mit dem uns zunächst Neuen und Fremden. Ziel der kirchengeschichtlichen Arbeit ist es von daher, in den Dialog einzuüben, mit denen, die vor uns als Menschen und Christen lebten und sie anhand ihrer uns überlieferten Äußerungen daraufhin zu befragen, wie sie ähnliche und unähnliche Lebenssituationen bewältigten und wie sie ihr Christsein in der Spannung von

¹ Vgl. Kaufen und Sparen. Verbraucherzeitung für Münster und das Münsterland 7 (1982) Nr. 23 (10. Juni 1982), 1.

Kirche und Gesellschaft verstanden. Dies ist für uns von doppelter Bedeutung: Zum einen stehen wir in vielfacher Weise in einem wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang mit ihnen und sind von ihren Entscheidungen und Äußerungen geprägt. Wenn wir hier unser Gedächtnis verlieren, verlieren wir auch unsere Identität und können nicht mehr sagen, wer wir als Christen sind. Zum anderen stehen wir mit ihnen in einem Sinnzusammenhang. Im kirchengeschichtlichen Dialog können wir den Kreis unserer Gesprächspartner erweitern und so in die Lösung von Gegenwartsproblemen auch früher gefundene Lösungen einbeziehen und vermögen Chancen und Gefahren unserer Situation durch die Analyse ähnlicher vergangener Problemsituationen deutlicher zu sehen.

Dabei ist der mühevolle Anmarschweg zum Verstehen fremder historischer Phänomene (mit den damit gegebenen Schwierigkeiten der Anwendung der historischen Methode) nicht nur eine mehr oder weniger notwendige Voraussetzung zum Erreichen des Zieles, sondern selbst schon ein Beitrag zur Einübung in den tagtäglich uns aufgegebenen, oft nicht weniger schwierigen Dialog-Prozeß des Verstehens des Fremden und Anderen. Daß die Einübung und Befähigung zum Dialog von entscheidender Bedeutung ist, wird deutlich an den erschreckenden Folgen von Dialogverweigerung und -unfähigkeit, angefangen vom Verlust der eigenen Identität bis hin zur Verfolgung und Ausrottung des Art- und Volksfremden (etwa im KZ).

Im folgenden soll ein mögliches Verständnis von Kirchengeschichte als Dialog am Beispiel des Mittelalters konkretisiert werden.

Dabei lassen wir uns nicht abschrecken von einer manchmal zu beobachtenden Diskriminierung des Mittelalters, wie sie etwa in der Prüfungsordnung einer Gesamthochschule zum Ausdruck kommen konnte, nach der für die Kirchengeschichte nur Alte Kirchengeschichte, Reformation, Aufklärung und 19./20. Jh. als Prüfungsteilgebiete anerkannt sind.² Das Mittelalter hat Be-

² Vgl. auch E. Paul, Kirchengeschichtliche Inhalte religiösen Lernens, in: G. Stachel u.a. (Hg.), Inhalte religiösen Lernens, Zürich 1977, 198-204, hier 203; B. Jendorff, Kirchengeschichte - wieder gefragt!, München 1982, 44f.

deutung sowohl vom Wirkungszusammenhang wie auch vom Sinnzusammenhang her. Was den Wirkungszusammenhang betrifft, so sei etwa erinnert an das benediktinische Mönchtum und die Bettelorden der Franziskaner und Dominikaner, die Theologie eines Thomas von Aquin, das Fronleichnamfest und die eucharistische Anbetungsfrömmigkeit, den Kirchenstaat, die Prägung des Bildes vieler europäischer Städte durch mittelalterliche Bauwerke so wie die Fundierung einer gemeinsamen europäischen Kultur etc.

Im folgenden soll mehr der zweite Aspekt, nämlich der des Sinnzusammenhangs bedacht werden. Unter diesem Gesichtspunkt "richtet sich die Auswahl auf historische Sachverhalte, die durch die in ihnen auffindbaren Werte und Sinnvorstellungen für Schüler bedeutsam sein können. Sie richtet sich auf Probleme und/oder Werte und Sinnvorstellungen, die gegenwärtig existenten Problemen und/oder Werten und Sinnvorstellungen identisch sind, entsprechen oder entgegengesetzt sind."³

Im weiteren soll das Mittelalter im Hinblick auf das Zusammenleben von Menschen befragt werden: Welche Probleme stellen sich? Sind sie vergleichbar mit Problemen bei uns heute? Welche Sinnvorstellungen, Leitbilder und Lebensformen sind zur Bewältigung dieser Probleme entwickelt worden? Welchen Beitrag hat die Kirche dazu geleistet? Ziel ist es dabei, nicht eine lückenlose und repräsentative Gesamtanalyse des Mittelalters vorzulegen, sondern in einzelnen unterschiedlichen Dialogsituationen uns mit der Position mittelalterlicher Menschen zu konfrontieren. Ähnlich wie die alltäglichen Dialogsituationen sehr unterschiedlich sein können, so werden im folgenden gleichsam wie auf einer Reise zufällige und flüchtige Begegnungen im Vordergrund stehen.

Ziel des Gespräches kann es dabei nicht sein, dem Gesprächspartner abschließend gleichsam aus höherer Geschichtswarte eine Bewertungsnote zu verabreichen, sondern unseren Blick zu

³ K. Bergmann, Warum sollen Schüler Geschichte lernen?, in: Geschichtsdidaktik 1 (1976) 3-14, 11; vgl. U. Uffelman, Das Mittelalter im historischen Unterricht, Düsseldorf 1978, 62-68.

schärfen und uns zu fragen, wieweit die damalige Problemsituation mit Problemen in unserer Situation vergleichbar sind und wie weit die damals entwickelten Lösungsbeiträge für unsere Situation entweder Anregungen sein können oder Warnungen, ähnliche Fehler zu vermeiden.

Bei den bisherigen Materialien zu Themen der mittelalterlichen Kirchengeschichte wird die Frage nach den Problemen, Leitbildern und Lebensformen menschlichen Zusammenlebens zwar bei einzelnen Themen mehr oder weniger intensiv berührt,⁴ mir ist jedoch kein Unterrichtsmodell bekannt, in dem dieser Frage speziell nachgegangen wird.⁵

Im weiteren sei die Fragestellung konzentriert auf die Ungleichheit als Problem menschlichen Zusammenlebens.

Im Blick auf Grundherrschaft, Leibeigenschaft, Vorrechte des Adels werden wir von unserem gängigen Vorverständnis her vermutlich mit Entrüstung die mittelalterliche Ungleichheit verurteilen und freudig konstatieren, daß wir nicht mehr im "finsternen Mittelalter" leben. Aber vielleicht könnte es uns da auch wie König David ergehen, der den Mann im Gleichnis verurteilte und sich dann sagen lassen mußte: "Du bist der Mann" (2 Sam 12).

Zur Konkretisierung sei kurz mit einem Mustervertragsformular aus dem frühen Mittelalter eingesetzt:

" Wer sich in die Gewalt eines Anderen begibt. An den großmächtigen Herrn soundso ich der soundso. Da es allen wohl bekannt ist, daß ich nichts habe, womit ich mich nähren und bekleiden kann, habe ich mich an Eure Mildtätigkeit gewandt und aus freiem Willen die Entscheidung getroffen, daß ich mich in Eure Munt (Schutzverhältnis) übergeben oder kommandieren muß. Dies habe ich getan, allerdings unter der Voraussetzung, daß ihr mich mit Nahrung und Kleidung unterstützen und mir

4 Vgl. die Themen: Germanenmission, Franz von Assisi, Kreuzzüge, Mönchtum.

5 Vgl. jedoch Uffelman (s.o. Anm. 3); A. Borst, Lebensformen im Mittelalter, Frankfurt a.M. 1973; R. Sprandel, Verfassung und Gesellschaft im Mittelalter, Paderborn 1979; H. Castritius/ F. Lotter/ H. Meyer/ N. Neuhaus, Herrschaft, Gesellschaft, Wirtschaft. Quellenband I, Donauwörth 1973; M. Erbe, Zur neueren französischen Sozialgeschichtsforschung, Darmstadt 1979; A. Nitschke, Historische Verhaltensforschung. Analysen gesellschaftlicher Verhaltensweisen. Ein Arbeitsbuch, Stuttgart 1981; vgl. auch Unterschichten. Aspekte der Gesellschaft in Altertum, Mittelalter und Neuzeit, bearb. von K. Hasler u.a.,

helfen müßt in dem Maße, wie ich euch zu dienen und mir damit ein Anrecht zu erwerben vermag. Dementsprechend muß ich, solange ich lebe, im freien Stand Euch Dienst und Gehorsam leisten und habe keine Möglichkeit, mich zu meinen Lebzeiten Eurer Gewalt und Munt zu entziehen, sondern muß zu meinen Lebzeiten unter Eurer Gewalt und Eurem Schutz bleiben. Daher sind wir übereingekommen, daß jeder von uns soundsoviel Schilling Buße zahlen muß, wenn er sich diesen Vereinbarungen entziehen sollte, und daß diese Abmachung unumstößlich in Kraft bleibt....."⁶

Die Probleme liegen hier auf zwei Ebenen: erstens auf der ungleichen Ausgangssituation: der eine "hat nichts", um sich zu ernähren und kleiden zu können, der andere dagegen soviel, daß er auch den ersten mitversorgen kann; zweitens auf der auf dieser Vorgegebenheit aufbauenden weiteren Regelung des Verhältnisses von Arbeit und Versorgung mit Essen und Kleidung. Stellt sich das Problem bei uns heute anders? Haben wir heute das Problem der ungleichen Ausgangssituation nicht mehr? Haben wir die Ursachen abgeschafft, die im Mittelalter zu je vorgegebener Ungleichheit führen: Geburt in eine arme Familie, Naturkatastrophen und Mißernten, Krankheit und Tod von Familienangehörigen, Krieg, mindere Begabung, schlechtere Ausbildung, Trägheit, Sucht, Vergehen (die mit Geldstrafen oder Freiheitsentzug gebüßt werden), Unterdrückung durch andere und soziale Ungerechtigkeit. Gilt nicht auch bei uns in der Regel: Wer nichts hat, muß arbeiten um seinen Lebensunterhalt bestreiten zu können?

Damit sollen weder die Veränderungen im Mittelalter selbst, noch die Unterschiede zu unserer gesellschaftlichen Situation eingeebnet werden.⁷ Andererseits wird uns die Möglichkeit der Vergleichbarkeit ähnlicher Phänomene im Mittelalter und bei uns vielfach nur dadurch verstellt, daß wir heute in größeren Verwaltungsräumen leben⁸ und daß das Geld das Verhältnis von

Düsseldorf 1973, Quellensammlung (S II Geschichte), Düsseldorf 1975; ferner die Materialien zum Thema: Die mittelalterliche Stadt (S I Geschichte).

6 Castritius u.a. (s.o. Anm.5), 96f.

7 Vgl. H. Vollrath, Herrschaft und Genossenschaft im Kontext frühmittelalterlicher Rechtsbeziehungen, in: Historisches Jahrbuch 102/1, 1982, 33-71.

8 Vgl. etwa die Abgaben an den Grundherren oder heute an den Staat für Verteidigung und Verwaltung; das Bestreben von Grundherren oder heute in der DDR, die Arbeitskräfte an den Arbeitsbereich zu binden und eine Abwanderung zu verhindern.

Arbeit und Versorgung anonymer gemacht hat. Vergegenwärtigen wir uns diese Problematik kurz an einem Text aus der Lebensbeschreibung des Bischofs Meinwerk von Paderborn: "In der Adventzeit des Herrn, da die Meier die Schweine abliefern, stand einstmals Meinwerk auf der Laube seines Hauses und sah eine Frau mit ihrem einzigen Sohne bitterlich weinend hinter einem Schweine hergehen. Der Bischof rief sie sofort zu sich und fragte sie teilnahmsvoll, weshalb sie denn so weine. Sie erzählte, ihr Mann sei gestorben, sie sei von jeder Menschenhilfe verlassen, und weil der Meier von Enenhaus, der für sie zuständig war, mit Gewalt ein Schwein von ihr verlangte, habe sie es von dem Brote, das ihr Sohn zusammenbettelte, gemästet. Nun entrang sich dem Bischof ein tiefer Seufzer, er schlug sich mit seinen Händen vor die Brust, brach selbst in Tränen aus und rief: 'Weh dir, elender Bischof Meinwerk! So stoßen die unglückseligen Menschen aus Gewinnsucht deine Seele in die Hölle!' Da ihm das Schriftwort: 'Wer sich des Armen erbarmet, der leihet dem Herrn' wohlbekannt war, rief er den Meier zu sich, trat ihm der Witwe Acker ab, machte sie mit ihrem Sohn von ihm frei und befahl, sie zeit seines Lebens von seinen Almosen zu unterhalten."⁹

Wir stoßen hier wieder auf die beiden Problemebenen der vorgegebenen Ungleichheit und des konkreten Verhältnisses von Ungleichen. Hier könnte sich ein anregender Dialog ergeben. Der mittelalterliche Biograph wäre anzufragen, weshalb er die vorgegebene Ungleichheit zwischen dem Bischof als Grundherrschaft und der armen Witwe nicht hinterfragt. Umgekehrt müßten wir uns anfragen lassen, ob die im Mittelalter entwickelten Leitbilder zur Humanisierung menschlichen Zusammenlebens von Ungleichen nicht auch in unserer Gesellschaft von Bedeutung sind. Wenn wir bei unserem Beispiel bleiben, können wir die Bedeutung dieser Geschichte damit abschieben, daß sich am Standesunterschied von armer Witwe und Bischof nichts geändert hat. Wir könnten aber auch versuchen, das Beispiel in

9 J. Bühler, *Ordensritter und Kirchenfürsten*, Leipzig 1927, 278; *Vita Meinwerki*, ed. F. Tenckhoff, MGH.SRG (1921) 79.

unsere Situation zu übersetzen: Eine Familie, die kein Einkommen hat, nimmt einen Kredit auf, um von einem kleinen Geschäft leben zu können. Der Vater stirbt, Mutter und Sohn müssen sich das Letzte vom Munde absparen, um die Zinsen aufbringen zu können, die die Bank einfordert. Im Unterschied zum Mittelalter dürfte es in unserer Situation schwierig sein, einen Sparer oder Geldanleger zu finden, der sich in solch einem Härtefall angesprochen, persönlich betroffen und verantwortlich fühlte. Zum anderen sind uns im allgemeinen die Motive, die Meinwerk zur Fürsorge bewegen, fremd, nämlich daß die Gewinnsucht seines Beauftragten ihn das Seelenheil kosten kann und daß der Arme mit dem Herrn identifiziert wird. Die Anfrage aus dem Mittelalter bleibt, welche Leitbilder wir in unserer Situation zur Humanisierung ähnlicher Härtefälle entwickeln.

Lassen wir uns an weiteren Beispielen mit der Einstellung mittelalterlicher Christen konfrontieren. Ein im Mittelalter und darüber hinaus weit verbreitetes Buch ist die *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine. In der Lebensbeschreibung des hl. Martin von Tours heißt es da etwa: "Nun hatten die Kaiser das Gebot gegeben, daß die Söhne der alten Ritter für ihre Väter sollten kriegern; also geschah, daß Sanct Martinus seines Alters im fünfzehnten Jahr mußte Ritterschaft an sich nehmen. Er ritt nicht mehr denn mit einem Knecht, demselben diente er mehr, denn ihm der Knecht diente, und zog ihm oft seine Schuh ab und putzte sie".¹⁰

An dem hier als vorbildlich geschilderten Tun des hl. Martin könnte sich wohl eine heftige Diskussion bei den Schülern entzünden: Vertuscht Martin durch sein Tun, daß sich am Standesunterschied zwischen Offizier und Knecht nichts ändert, oder wird das Verhältnis von Herr und Knecht nicht gerade dadurch grundlegend verändert. Versuchen wir das Beispiel in unsere Situation zu übersetzen, dann merken wir vielleicht, daß es hier nicht um harmlos erbauliches Tun geht.

Ein weiteres Beispiel könnte eine von den Chronisten überlieferte Szene aus dem Leben des hl. Norbert von Xanten (1082-1134), des Stifters der Prämonstratenser sein, der 1126

¹⁰ Die *Legenda aurea* des Jacobus de Voragine, übers. von R. Benz, Heidelberg 1975, 860f.

Erzbischof von Magdeburg wurde. Sein Einzug nach Magdeburg wird wie folgt geschildert: "Als er die Stadt Magdeburg, zu der er geführt wurde, erblickte, schritt er mit entblößten Füßen weiter und wurde in der Kirche empfangen. Danach betrat er mit großem Gefolge die Pfalz. Bekleidet mit einem Armen-Mantel und deshalb unerkant, mußte er sich vom Türwart und Zeremonienmeister eine Zurückweisung gefallenlassen. Als der Türwart und Zeremonienmeister daraufhin von den anderen gerügt wurde, sagte Vater Norbert lächelnd: 'Hab keine Angst, du hast mich besser erkannt und betrachtest mich mit klarerem Auge als jene, die mich in diese Palastgebäude treiben, in die ich armer und geringer nicht hätte aufgenommen werden dürfen!'"¹¹ Ist es in unserer Situation vorstellbar, daß ein Bischof oder Ministerpräsident sein Amt in der Kleidung eines Bettlers antritt? Obwohl wir der Meinung sind, daß wir im Unterschied zum Mittelalter die Gleichheit der Menschen betonen, fehlt uns meines Erachtens heute weitgehend ein Verständnis, um ein solches Verhalten positiv zu werten. Liegt es daran, daß uns heute weitgehend ein übergreifender Wertungsmaßstab verblaßt ist, durch den die in der Gesellschaft verbreiteten Wertungen, die meist auf sekundären menschlichen Merkmalen wie Besitz und Erfolg beruhen, relativiert werden könnten? Liegt es nur am sprachlichen Ausdruck, oder ist es auch ein Sachindiz, daß die Tugend der Demut heute nicht mehr hoch im Kurs steht? Diese Fragen sollen nur beispielhafte Anregungen sein für einen Dialog, in dem wir uns mit einer uns zunächst fremden Mentalität konfrontieren lassen.

Setzen wir die Reihe der Beispiele fort mit einem weiteren, uns heute vielfach fremden Motiv, nämlich dem der Erinnerung an Tod und Gericht. Aus dem 11. Jahrhundert ist uns der Aufruf eines Noker überliefert: "Memento mori - Denke daran, daß du sterben wirst". Es ist hier nicht der Ort einer Analyse der 19 Strophen.¹² Es sei lediglich hingewiesen auf zwei

11 MGH.SS 12, 694. Vgl. PL 170, 1323f. Eine freie Schilderung dieser Szene findet sich auch bei A. Müller-Felsenburg, Große Christen, Bd. 2, Zürich 1981, 149-151.

12 Vgl. Die Deutsche Literatur. Texte und Zeugnisse, hg. v. W. Killy. I: Mittelalter 1, hg. v. H. de Boor, München 1965, 518-523; F. Maurer, Die religiösen Dichtungen des 11. und 12. Jahrhunderts I, Tübingen 1964, 254ff. Zur Interpretation vgl.

Aussagen, die unter dem Gesichtspunkt unserer Fragestellung meines Erachtens Interesse verdienen. In der 7.-9. und 13. Strophe heißt es:

7] "Gott hat euch alle geschaffen; ihr kommt von einem Menschen. Da gebot er euch, in diesem Leben in Liebe hier zu sein, so daß ihr wie ein Mensch wäret. Das habt ihr übertreten. Hättet ihr sonst nichts getan, so müßtet ihr davon immer Schaden haben.

8] Obwohl ihr von einem Menschen kommt, seid ihr doch unterschieden mit mannigfachen Künsten, mit großer Falschheit. Der eine ist weise und klug...

9] ...deshalb wird er verdammt. Des Rechtes bedarf der arme Mann; leider kann er es nicht erhalten, wenn er es nicht sehr teuer kauft. Deshalb fahren sie alle zur Hölle.

13] Kein Mensch ist so weise, daß er seine Fahrt wisse. Der Tod bedeutet den Dieb; keinen von euch läßt er hier. Er ist ein Gleichmacher. Kein Mensch ist so erhaben, daß er nicht sterben müßte: Dazu kann ihm sein Schatz nicht zugute kommen."¹³

Angesichts der Unterschiede, die die Menschen "mit mannigfachen Künsten, mit großer Falschheit" aufgerichtet haben, sucht Noker die grundlegende Einheit und Gleichheit der Menschen herauszustellen: Gott hat alle geschaffen, alle kommen von einem Menschen, sie sollten wie ein Mensch sein. Die Gleichheit wird ferner durch den Tod aufgedeckt: "Er ist ein Gleichmacher. Kein Mensch ist so erhaben, daß er nicht sterben müßte: Dazu kann ihm sein Schatz nicht zugute kommen". Vor dem Tod wird die soziale Stellung und aller Besitz bedeutungslos.

Dies wird im Mittelalter in vielfacher Weise den Menschen vor Augen geführt, so etwa im Motiv des Totentanzes¹⁴ oder auch

H. Rupp, Deutsche religiöse Dichtungen des 11. und 12. Jahrhunderts, Bern 1971, 11-32; D. Krywalski, Literaturkenntnis - Mittelalter. Handreichungen und Materialien zur deutschen Literaturgeschichte, München 1971, 35-40; weitere Lit. bei C. Soeteman, Deutsche geistliche Dichtung des 11. und 12. Jahrhunderts, Stuttgart 1971, 44f; B. Sowinski, Lehrhafte Dichtung des Mittelalters, Stuttgart 1971, 75-79; G. Scholz-Williams, The Vision of death. A study of the "Memento mori" expressions in some Latin, German and French didactic texts of the 11. and 12. centuries, Göppingen 1976.

13 Die Deutsche Literatur I/1 (s.o. Anm. 12), 520f.

14 Vgl. W. Rosenfeld, Der mittelalterliche Totentanz, Köln

im Motiv: "Der Welt Lohn", wie es sowohl in der Kunst wie in der Literatur begegnet.¹⁵ Als Beispiel sei kurz auf Konrad von Würzburg verwiesen: Dem angesehenen, gebildeten und erfolgreichen Ritter erscheint eine wunderschöne Frau. Sie stellt sich ihm als Frau Welt, der er bisher so gut gedient hat, vor und verspricht ihm seinen Lohn zu geben. Dieser wird dem Ritter drastisch vor Augen geführt, als die wunderschöne Frau ihm den Rücken zukehrt: "der was in allen enden gar besteket und behangen mit würmen und mit slangen,...ir fleisch die maden âzen unz ûf daz gebeine."¹⁶ Das, was auch den in der Welt erfolgreichsten am Ende erwartet, ist der Tod. In seinem Angesicht verschieben sich die Wertmaßstäbe von dem vordergründig Verlockenden zum Wesentlichen. "Von Würzburg ich, Konrad, gebe euch allen diesen Rat, daß ihr die Welt lasset fahren, wollt ihr die Seele bewahren."¹⁷

Als Anfrage an uns bleibt: Hat die Verdrängung des Todes in der modernen Gesellschaft nicht auch Rückwirkungen auf das Verständnis des Menschen und des menschlichen Zusammenlebens? Sind wir noch in der Lage, die unwesentlichen Dinge durch die wesentlichen zu relativieren? Manifestiert sich in der Einstellung zum Tod und zu den Toten nicht auch die Einstellung zum Leben und zu den Lebenden?

Beschließen wir diese Hinweise mit einer Predigt von Berthold von Regensburg (1210-1272)¹⁸. Zunächst stellt sich die Frage, ob wir heute noch die Möglichkeit haben, in einer Predigt die Menschen einer Stadt mit ihren Verantwortlichen zusammen so unmittelbar anzusprechen wie dies Berthold von Regensburg in seiner Zeit auf den öffentlichen Plätzen tat: "...ihr unge-

1968; W. Stammer, Der Totentanz, München 1948; LCI IV, 343-347.

15 Vgl. Die Deutsche Literatur I/1 (s.o. Anm. 12), 479-518; LCI IV 496-498. Vgl. die Darstellungen der Frau Welt in Freiburg i.Br. (um 1300), in Nürnberg an der Sebalduskirche (um 1310) oder am Südportal des Wormser Domes (Anfang des 14. Jh.s) sowie des Fürsten der Welt am südl. Westportal des Straßburger Münsters (um 1280).

16 Die Deutsche Literatur I/1 (s.o. Anm. 12), 489.

17 Ebd.

18 Berthold von Regensburg, 4. Predigt: Von den sieben Planeten: Predigten, hg. v. F. Pfeiffer I, Wien 1862, 58-60; zit. nach F. Göbel (Hg.), Die Missionspredigten des Franziskaners

rechten Vögte und ungerechten Richter und ihr habgierigen Wucherer". "Ihr Geizigen aber tut ihnen Abbruch mit so mancher Betrügerei, daß ihnen nicht so viel bleibt, daß sie Hunger und Frost recht vertreiben können". Von unserem gängigen Vorverständnis heute sehen wir Mildtätigkeit eher abwertend und Geiz eher als Privatangelegenheit. Für Berthold von Regensburg ist Geiz "die schlimmste aller Sünden": "...Mancher legt mit Geiz übereinander, es hätten tausend daran genug in rechter Weise; denn er hat alles genug geschaffen, unser Herr. Und davon, daß ein Geiziger zu viel hat, haben anderswo hundert zu wenig, oder es hat Einer, was dreißig haben sollten, und läßt es eher bei sich verfaulen, als daß er es den Leuten zu Nutz werden ließe. Pfui, Aufhäufer! wie teuer dir die Tugend ist, die da heißet Mildtätigkeit! deshalb wirst du auch begraben in den Abgrund der Hölle, wie der reiche Mann. Man liest nicht, daß er irgend einen Pfennig ungerechtes Gut hatte, sondern nur, daß er mit dem gerechten Gute so geizig war, und die Tugend nicht hatte, die da heißet Mildtätigkeit. Pfui, Geiziger mit dem unrecht erworbenen Gute! was hast du für einen Trost dabei?" Auch hier könnte wohl eine anregende Diskussion in Gang kommen. Gibt es bei uns heute keine ungerechten Richter mehr und keine Wucherer? Ist die Berufswelt heute so kompliziert, daß sie vielfach zu einem wertfreien Gebiet wird? Sollen heute Mildtätigkeit und Barmherzigkeit keine Leitbilder mehr sein? Ist es humaner, den Einsatz des anderen als zustehende Leistung, auf die man Anspruch hat, einzufordern, als sich der freien Hilfe eines anderen zu verdanken?

Diese Beispiele konnten nur kleine fragmentarische Hinweise sein. Sie könnten aber andeuten, daß selbst bei einem Thema wie dem der Ungleichheit, bei dem wir uns im allgemeinen dem Mittelalter gegenüber weit überlegen fühlen, der Dialog durchaus sinnvoll ist. In unserem Beispiel könnten uns die beiden Aufgabenfelder verdeutlicht werden, nämlich sowohl die Voraussetzungen von Ungleichheit zu hinterfragen und zu beseitigen als auch die Beziehungen von Ungleichem, die es realistischer-

Berthold von Regensburg, Regensburg 1873, 65-67; vgl. R. Endres, Einführung in die mittelhochdeutsche Literatur, Berlin 1979, 104f. Zu Berthold von Regensburg vgl. TRE V, 651-654; Die deutsche Literatur des Mittelalters, hg. v. K. Ruh, Bd. I, Berlin 1978, 817-823.

weise besonders in einer arbeitsteiligen Gesellschaft weiter gegeben wird, zu humanisieren. Dabei gilt es neue Leitbilder zu entwickeln, um die in der Gesellschaft verbreiteten Wertungen, die oft an menschlich sekundären Faktoren orientiert sind, umzuwerten. Gilt nicht vielfach: Hast du was, so bist du was. Stehen wir nicht selbst täglich in der Gefahr, einen schmutzigen Bettler anders zu behandeln als einen Mann mit gesichertem Einkommen, gepflegtem Äußeren, akademischem Titel, großem Auto, Beziehungen und Besitz?

Ein Anstoß zur Umwertung könnte auch von einem Blick auf die im Mittelalter eingeübten Lebensformen ausgehen, auf die in diesem Rahmen nicht mehr näher eingegangen werden kann. Es sei lediglich auf drei unterschiedliche Versuche hingewiesen: den Versuch der Minderen Brüder des Franz von Assisi, die Grundlagen gesellschaftlicher Geltung Besitz, Geld und Bildung außer Kurs zu setzen und in jedem den Bruder zu erkennen; den Versuch der Benedikt-Regel (vgl. Kap 2, 16ff) an die Stelle der gesellschaftlichen Rangordnung, in der der Freie über dem Sklaven steht, die Rangordnung des Klosters zu setzen, die sich nach dem Zeitpunkt des Eintrittes in das Kloster richtet; sowie den Versuch der verschiedenartigen Bruderschaften, die gesellschaftlichen Wertungen zu relativieren.

Um einem eventuellen Mißverständnis, als ginge es hier um eine Verherrlichung des Mittelalters, vorzubeugen, sei nochmals darauf hingewiesen, daß es hier nicht um eine Gesamtaussage über das Mittelalter ging - ähnlich wie in unserer Situation ein Hinweis etwa auf Taizé keine Gesamtaussage über das 20. Jahrhundert beinhaltet und es trotzdem sinnvoll ist, in einen Dialog mit Taizé einzutreten.

Für die Frage menschlichen Zusammenlebens ist das oben genannte Stichwort Ungleichheit nur eines unter vielen anderen möglichen. Der Dialog kann dabei entweder von einer Fragestellung der Schüler eröffnet werden oder von Äußerungen - in unserem Fall - mittelalterlicher Dialogpartner. Der Erweis, daß beide Gesprächspartner über das gleiche Thema sprechen, ergibt sich nicht anders als bei jedem in der Gegenwart geführten Dialog, nämlich über den wirkungsgeschichtlichen Zusammenhang und über den Sinnzusammenhang (s.o.). Wie der Dialog in der Gegenwart

sollte der Dialog möglichst unvoreingenommen geführt werden, was nicht bedeutet, daß er unkritisch sein sollte, sondern daß auch das eigene Vorverständnis kritisch zu hinterfragen ist. Wer etwa die Glaubwürdigkeit der religiösen Argumentation im Ablauf der Kreuzzüge grundsätzlich und von vornherein in Frage stellt und darin nur eine vorgeschützte Argumentation zur Verdeckung der eigentlichen materiellen Interessen sieht, verstellt sich grundlegende Einsichten, nämlich welche verheerende Auswirkungen gerade religiöse Argumentation haben kann, wenn eine bestimmte Konfliktlösung als gottgewollt ("Gott will es") verstanden wird, wenn das irdische Jerusalem mit dem himmlischen identifiziert wird, wenn die Konfliktpartner als Feinde Gottes bekämpft werden, wenn im Namen Gottes an den Feinden Gottes Rache genommen wird (vgl. etwa die blutige Einnahme Jerusalems 1099 an einem Freitag zur Stunde, "in der unser Herr Jesus Christus für uns die Schmach des Kreuzes auf sich nahm"¹⁹) - eine kurzschlüssige eschatologische Argumentation, wie sie immer wieder in der Geschichte bis zur Gegenwart, auch in säkularisierter Form begegnet. Dies bedeutet umgekehrt nicht, die nicht-theologischen Faktoren grundsätzlich geringer zu bewerten. Das Gewicht muß jeweils aus der Analyse der Situation sich ergeben.

Ob mit dem Versuch, Kirchengeschichte als Einübung in den Dialog mit den Christen vor uns, alle Aspekte von Kirchengeschichte unverzerrt zur Sprache gebracht werden können, müßte weiter im Gespräch der verschiedenen Konzeptionen von Kirchengeschichte bedacht werden. Dabei sollte im Blick auf den Bestandteil "Geschichte" - in Entsprechung dazu, daß wir selbst einerseits von unserer Vergangenheit geprägt sind und andererseits jeweils wieder neue Möglichkeiten haben - diese doppelte Bedeutung der Wissenschaft und des Faches Geschichte gesehen werden, einmal als Befragung unseres Gewordenseins, zum anderen als erweiterter Horizont für neue Möglichkeiten. Im Blick auf den Bestandteil "Kirche" kann einmal die Institution Kirche selbst mehr im Vordergrund stehen oder mehr

19 Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen, Bd. II: Mittelalter, bearb. v. R. Mokrosch u. H. Walz, Neukirchen-Vluyn 1980, 71.

die Bedeutung der Kirche im Blick auf den Lebensvollzug des einzelnen. Beides sollte aber nicht gegeneinander ausgespielt werden. Im Blick auf die allgemeinen didaktischen Lernziele kann der Akzent einmal mehr auf der wissenschaftspropädeutischen Ausbildung liegen oder mehr auf dem Erziehungsauftrag. Die Dialogkonzeption steht hier in einer gewissen Nähe zu den Erziehungszielen, wie sie etwa in den "Richtlinien für die gymnasiale Oberstufe in Nordrhein-Westfalen" für "Katholische Religionslehre" formuliert sind: "Bereitschaft und Fähigkeit, sich mit anderen zu verständigen, - mit anderen zusammenzuarbeiten, - sich mit Werten und Wertsystemen auseinanderzusetzen, zu urteilen und sich zu entscheiden"²⁰. Doch ist auch hier nicht beides gegeneinander auszuspielen. In der Unterrichtsdurchführung legt sich, wie etwa aus den oben angeführten Beispielen deutlich wird, eine Kooperation mit den Fächern Geschichte, Deutsch und Kunstgeschichte nahe. Aufgabe des Lehrers könnte es sein - analog zu den eingangs genannten Freunden des britischen Soldaten - dem Schüler zu helfen, seine Identität wiederzufinden, dadurch daß er ihm hilft, alte Freunde wiederzuerkennen und neue Freunde zu gewinnen, so daß er sich im eigenen Haus der Kirche, der Gemeinschaft der Christen, nicht mehr als Fremder fühlt.

Dr. Vinzenz Pfnür, Akad. Oberrat
Lange Kuhle 23
4400 Münster

²⁰ Richtlinien für die gymnasiale Oberstufe in Nordrhein-Westfalen. Katholische Religionslehre, Köln 1981, 17.

AXEL H. STARK

KIRCHENGESCHICHTSUNTERRICHT ALS FRIEDENSERZIEHUNG

1. Die Kirche als Sakrament des Friedens

Die theologische Aussage über die Kirche als Sakrament des Friedens findet der Moraltheologe B. Häring, im Anschluß an Kardinal Roy, für so bedeutend, daß er sie als Titel für das Schlußkapitel seines neuen Handbuchs wählte.¹

Häring trägt damit der zwar bekannten, aber häufig verleugneten Tatsache Rechnung, daß Frieden in unserer Welt, wenn überhaupt Teil der Wirklichkeit und nicht nur Wunsch, sich äußerster Bedrohung gegenübersteht. Kriege, Unterentwicklung, Diktaturen, Menschenrechtsverletzungen: dies ist nur ein kleiner Ausschnitt aus der Liste der Verstöße gegen den Frieden, die sich ständig vergrößert. Die Zerstörungsgefahren, die davon ausgehen, haben einen unvorstellbaren Grad erreicht. Alles menschliche Leben auf der Erde kann durch die "overkill-Fähigkeiten" ebendieses Menschen für immer ausgelöscht werden. Bisher haben die Menschen das, was sie technisch konnten, immer auch, vielleicht nach Warnungen und Verzögerungen, in die Tat umgesetzt. Wird es bei den ABC-Waffen diesmal anders werden?

Für jeden, bei dem der Wille zum (Über-)Leben noch wach ist, wird deshalb der Dienst am Frieden in seinen vielen Formen zu einem, wenn nicht zu dem kategorischen Imperativ. Ende oder Frieden: das ist die Wahl, vor der wir heute und in Zukunft stehen. Wir müssen uns entscheiden, so oder so. Auch die Kirche als Volk Gottes existiert in dieser so beschaffenen Wirklichkeit. Will sie den Wirklichkeitsbezug nicht verlieren und die Menschen in dieser Problemlage nicht allein lassen und als Zuschauer beiseite stehen, was sie schon um ihrer Identität und Glaubwürdigkeit als Kirche Jesu Christi nicht darf, dann hat sie sich voll diesen sie auch tief berührenden Herausforderungen durch eine Welt des Unfriedens und der Gewalt zu stellen. Will sie Sakrament des

1 B. Häring, *Frei in Christus*, Bd.III, Freiburg i.B. 1981, 465-467.

Friedens sein in dieser Welt, dann wird auch für sie Dienst am Frieden zu einer notwendigen Aufgabe.

Diese Aufgabe findet für sie ihre Begründung darin, daß Frieden eine Gabe Gottes ist. Die Kirche verkündet die bedrohte Welt als von Gott geliebte und geschaffene. Vernichtung der Welt ist für Christen ausgeschlossen. In Gott wird ein liebender Vater gesehen, der den Menschen zum Heil beruft und nicht seinen Holocaust will. In Jesus von Nazaret wurde der Gott des Friedens Mensch, die nekrophilen Kräfte des Todes sind überwunden. Zwar ist der Frieden heute noch gebrochen und bedroht, aber Christen leben in der ermutigenden und Kraft einflößenden Hoffnung auf eine Vollendung im Reich Gottes.

Frieden als Gabe und Aufgabe wird deshalb zum Maßstab, mit dem gemessen wird, ob Kirche und Theologie glaubwürdig und mit aller Kraft in ihrem Tun Zeugnis ablegen vom Evangelium Jesu Christi, dem Evangelium des Friedens.²

2. Die historische Dimension des Friedensdienstes

Kirche hat schon einen langen, wechsellvollen, durchaus konfliktreichen Weg hinter sich. Als Glieder der Kirche reihen wir uns heute in diesen Weg ein, den viele Generationen vor uns schon gegangen sind und den hoffentlich auch viele nach uns noch gehen können.

Diese Vergangenheit prägt unstief, oft unbemerkt oder unbewußt. Unsere Existenz besitzt eine historische Dimension. Um den gegenwärtigen Wegpunkt besser einordnen zu können und die nächsten Schritte verantwortlich zu planen, tut Aufklärung über unsere Vergangenheit Not. Nur so können wir bewußt aus den Erfahrungen von früher unsere vernünftigen Schlüsse ziehen und müssen nicht unbedingt schreckliche Fehler wiederholen. Ein solcher Umgang mit der Geschichte wird zu einem anstrengenden, aber lohnenden "Kampf um Erinnerung" (A. Mitscherlich). Die Geschichte wird uns nicht zu einem

2 Vgl. Papst Johannes Paul II., Botschaft zum Weltfriedenstag 1980 vom 8.12.1979, hier aus: Dienst am Frieden. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 23 (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn o.J. (1980/81), 239.

blinden Schicksal, das auf uns hereinbrach, ein verantwortlicher Umgang mit unserem Erbe wird möglich. Unabgeholtenes kann aufgegriffen, Schuld in Trauer aufgearbeitet werden.

So kann die Hypothek, die wir den künftigen Generationen nach uns weiterreichen würden, wenigstens teilweise abgebaut werden. Dieses Denken an künftige Generationen wird um so bedeutungsvoller, je mehr wir durch unsere gegenwärtigen Taten oder Unterlassungen auch diese beeinflussen und binden.

Friedensdienst heute ist daher in einer Welt zu leisten, die immer auch eine durch das Gestern geformte und gleichzeitig schon Element einer Welt morgen ist. Voraussetzungslosen und konsequenzenlosen Friedensdienst gibt es nicht; er ist immer ein geschichtlich zu verantwortender. Es stellen sich darum folgende Fragen:

Wann - wie - warum - von wem - in welchem gesellschaftlichen und kulturellen Zusammenhang - mit welchen konkreten Folgen und Einflüssen - unter welchen Bedingungen, Schwierigkeiten, mit welchen Gegnern - mit welchen geplanten, verkündeten und tatsächlich erreichten Zielen wurde im Lauf der Geschichte Friedensdienst durch die Kirche ausgeübt, unterlassen oder behindert?

Von der Beantwortung dieser (kirchen-)historischen Fragen hängt es mit ab, ob die Aufgabe des kirchlichen Friedensdienstes erfüllt wird oder nicht. Als Christen haben wir die Pflicht, die "Zeichen der Zeit" zu erkennen und zu verstehen. "Unser Engagement für den Frieden ist vom Geschichtsbewußtsein abhängig."³ (Kirchen-)historisches Bewußtsein, entsprechende Kenntnisse und Fähigkeiten sind für den Friedensdienst als Christen ein wichtiges Ziel. Abstrakt von Vergangenheit und Zukunft und damit auch von der Gegenwart wird Friedensdienst nur verfehlt.

3. Erziehung und Bildung als kirchlicher Friedensdienst

Ein bedeutender Teil kirchlichen Dienstes ist der der Erziehung und Bildung. Er kann im Rahmen des schulischen

3 A. Kuhn, Historisch-politische Friedenserziehung, in: Ch. Wulf (Hg.), Kritische Friedenserziehung, Frankfurt a.M. 1973, 327-346, hier 327.

RU, der Gemeindekatechese, der kirchlichen Privatschulen oder anderswo vollzogen werden.

Versteht sich die Kirche nun als Sakrament des Friedens in einer Welt des Unfriedens, dann wird ihr Friedenserziehung eine notwendige und sinnvolle Aufgabe im Rahmen ihrer allgemeinen Erziehungs- und Bildungsarbeit. Müssen doch in einem langwierigen und schwierigen Prozeß die (jungen) Christen die Kenntnisse, Fähigkeiten, Einstellungen, Werte und die Grundhaltung erwerben, die sie erst zu einem verantwortlichen und handlungsfähigen Subjekt kirchlichen Friedensdienstes werden lassen. Ein wichtiger, wenn auch begrenzter und ergänzungsbedürftiger Ort dieser Friedenserziehung⁴ kann der schulische RU sein. Der Kirchengeschichtsunterricht als ein Teil des RU kann sich in den Dienst der Bildung christlicher Identität und Subjektwerdung unter Einbeziehung der historischen Dimension stellen.

Leider führen aber "kirchengeschichtliche Themen seit langer Zeit im Religionsunterricht ein miserables Stiefkinddasein."⁵ Hinzu kommt, daß auch die Kirchengeschichtsforschung bis auf wenige Ausnahmen nicht den nötigen Druck auf die Kirchengeschichtsdidaktik ausübt.⁶

Wenn bisher über Friedenserziehung im religionspädagogischen Kontext⁷ nachgedacht wurde, versäumte man hierbei,

4 Vgl. zur Friedenserziehung: Wulf (s.o. Anm. 3); H. Pfister (Hg.), Friedenspädagogik-Friedenserziehung, Waldkirch 1980; Ch. Küpper (Hg.), Friedenserziehung, Opladen 1979; Tübinger Verbreitungsstelle für Friedensmaterialien/Verein für Friedenspädagogik (Hg.), Literaturübersicht 2: Friedenserziehung, Tübingen² 1980.

5 B. Jendorff, Kirchengeschichte - wieder gefragt, München 1982, hier 7.

6 Vgl. die Arbeiten von H. Missalla, K. Hammer, G. Denzler, D. Riesenberger, W. Lienemann, W. Huber u.a. als die zu erwähnenden Ausnahmen.

7 Vgl. Ch. Bäumler u.a., Friedenserziehung als Problem von Theologie und Religionspädagogik, München 1981; N. Mette, Zum Friedenshandeln erziehen, in: P. Eicher (Hg.), Das Evangelium des Friedens, München 1982, 165-188; D. Emeis, Zum Frieden erziehen, München 1968; A. Friemelt/F. Oser, Den Frieden lernen, Olten 1973; M. Stallmann (Hg.), Friedenserziehung und Religionsunterricht, Stuttgart/München 1972 (RPP 6); R. Mokrosch u.a., Ethik und religiöse Erziehung, Thema: Frieden, Stuttgart 1980.

auf die Notwendigkeit eines Kirchengeschichtsunterrichts als Friedenserziehung hinzuweisen.

Wer dieses Defizit für beklagenswert hält, muß sich fragen, wie diese Leerstelle der Religionspädagogik ausgefüllt werden kann. Dazu können in diesem Rahmen nur einige Hinweise gegeben werden. Es wird aber gefordert, daß verschiedene Seiten (Kirchengeschichtsforscher, - didaktiker, Friedenserzieher usw.) daran weiterarbeiten. Vielleicht kann man auch dadurch dem beklagten Stiefkinddasein des Kirchengeschichtsunterrichts gegensteuern.

Ansätze für historische Friedenserziehung gibt es, wenn auch umstritten und mehr ein Schattendasein führend. Sie entstanden im Rahmen der "Kritischen Friedenserziehung". Als nächsten Schritt sollen darum diese Konzeption und die Ansätze knapp vorgestellt werden.

4. Historische Friedenserziehung

Friedenserziehung ist umstritten, eine allgemein anerkannte Konzeption gibt es nicht und wird es auch so schnell nicht geben.

Begründet ist dies in den verschiedenen, auch widersprüchlichen gesellschaftlich-politischen Interessen sowie wissenschaftstheoretischen Positionen. Jeder ist zwar für Frieden im allgemeinen; doch darüber, was konkret Frieden und Friedenserziehung heißt, wie sie zu verwirklichen sind, wird heiß und erbittert gestritten: der semantische und politische Kampf um den "wahren Frieden". Es lassen sich deshalb bei der Friedensforschung und -erziehung mehrere Ansätze unterscheiden.⁸

In den letzten Jahren war besonders die "Kritische Friedensforschung und -erziehung" wichtig. Sie wird aber auch heftig kritisiert, etwa seit 1974/75 sank ihr Stern, der Ende der sechziger Jahre aufgegangen war. Allerdings lassen

8 Vgl. E. Jahn, Entwicklung und Schwerpunkte der Friedensforschung in Nordamerika und Westeuropa, in: Friedensanalysen 1, Frankfurt a.M. 1975, 15-34; H. Bosse/F. Hamburger, Friedenspädagogik und Dritte Welt, Stuttgart 1973; Pfister (s.o. Anm. 4), 7-11.

sich in der heutigen Friedensbewegung (seit 1979/80) Elemente finden.

Diese Konzeption zeichnet sich durch ein spezifisches Verständnis der Grundbegriffe "Frieden - Konflikt - Gewalt" aus. Als Gewalt wird jeder Mangel an Lebenschancen, Menschenwürde und sozialer Gerechtigkeit angesehen, sofern konkrete Möglichkeiten der Aufhebung ebendieses Mangels bestehen.

Vorzufinden ist Gewalt nicht nur im direkten Handeln von Menschen, nicht nur dort, wo eine klare Täter-Opfer-Beziehung besteht. Auch in anonymen, geronnenen und versteinerten Formen kann Gewalt Leben beeinträchtigen oder ganz zerstören. Diese Form von "struktureller Gewalt" läßt sich in den von vielen Menschen geschaffenen und vielleicht schon lange existierenden Institutionen, Organisationen, Kulturen und allen gesellschaftlichen Strukturen finden. Als Beispiel gilt die gegenwärtige Weltwirtschaftsordnung, die zu einer Unterentwicklung mit schrecklichen Folgen sowie einer krebsartig um sich greifenden Umweltzerstörung geführt hat. Täter im engeren Sinne lassen sich schwer finden, aber Millionen Menschen sterben oder leiden sehr unter der erheblichen oder gänzlichen Verminderung ihrer Lebenschancen. Da kein blindes Schicksal, keine Naturnotwendigkeit oder nur individuelles Versagen die Ursachen bilden, werden das oft unbewußte, gesellschaftlich-geschichtlich geprägte und durch Strukturen geformte gemeinsame Handeln der Menschen als Ursache gesehen.

Bei diesem Gewaltbegriff muß konsequenterweise unter Frieden nicht nur die Abwesenheit von Kriegen zwischen verschiedenen Nationalstaaten verstanden werden, dies wird als "negativer Friede" als eine zu kurz greifende Definition angesehen. Der "positive Frieden" bezieht den innergesellschaftlichen wie auch den globalen Bereich ein. Frieden soll universal im Nah-, Mittel- und Fernbereich herrschen.

" Der Begriff Frieden kann... durch folgende Dimensionen

bestimmt gelten: Abwesenheit von Krieg und offener Gewalt - Abwesenheit von struktureller Gewalt - Realisierung von sozialer Gerechtigkeit - Realisierung von Partizipation und Selbstbestimmung - Realisierung von solidarischer Individualität ohne zwanghafte Aggression - prozeßhafte, konfliktaustragende Verwirklichung von Frieden."⁹

Konflikte werden nicht grundsätzlich negativ bewertet, eine konfliktlose Zeit und Gesellschaft wird gar nicht erwartet oder als wünschenswert betrachtet. Die Existenz von Konflikten weist darauf hin, daß es eine gesellschaftliche Entwicklung gibt, daß Menschen leben. Konflikte hat man deshalb auch nicht verschämt zu verschweigen oder aus einem Harmoniestreben heraus zu leugnen. Aufgrund eigener Vorteile sollte man auch nicht den Schein von fehlenden Konflikten aufrechterhalten wollen, damit man dann vielleicht seine Privilegien nicht verliere. Die Existenz von Konflikten ist ehrlich zuzugeben. Zu vermeiden ist aber, daß durch die Konfliktaustragung die Lebenschancen der Menschen negativ berührt werden. Konflikte, durchaus positiv zu bewerten, sind deshalb von der Konfliktaustragung strikt zu unterscheiden. Nicht Leugnung vorhandener Konflikte führt weiter, sondern nur das Verhindern destruktiver Konfliktaustragung.

Die so grundgelegte Friedenserziehung kann sich mit den Methoden der Analyse, Information, Kritik und Aufklärung nicht zufriedengeben: sie ist auf solidarisches, gewaltfreies Handeln angelegt und gewinnt von daher ihre Identität. Friedenserziehung heißt dann, jeden Menschen, nicht nur die politisch Verantwortlichen im engeren Sinne, zu befähigen, sich in seinem Leben als Teil einer bestimmten Zeit und Gesellschaft mit ihren spezifischen Herausforderungen zu begreifen und solidarisch mit seinen Mitmenschen an der Verwirklichung von Frieden, Menschenwürde, sozialer Gerechtigkeit, Lebensqualität und Demokratie verantwortlich

9 R. Gronemeyer, Frieden, Baden-Baden 1978 (Grundwerte 3), 17.

mitzubauen. Dieser Prozeß der Befähigung ist lebenslang und ist selbst Teil des Friedensprozesses. Sein Dilemma liegt darin, daß sein Ziel gleichzeitig auch zu seinen Voraussetzungen gehört. Friedenserziehung, die über den Nahbereich hinausgreift, die sich nicht nur mit dem Wandel von Denken begnügen kann, gedeiht nur in einer Gesellschaft, die den notwendigen Rahmen dazu liefert. Sonst können nur Außenseiter versuchen, gegen den gesellschaftlichen Trend Frieden zu stiften, oft werden sie dann zu einsamen Märtyrern des Friedens. Das Interesse, das der Friedenserziehung zugrundeliegt, kann kein partikulares, Realität und Menschen ausgrenzendes sein. Nur im Interesse eines Gemeinwohls der ganzen Menschheit, auch der künftigen Generationen, ist Friedenserziehung zu betreiben. Frieden auf Kosten anderer Nationen, Gruppen oder Weltanschauungen, auf dem Rücken hungernder, Not leidender, gefolterter, im Krieg sterbender Menschen ist nur ein Scheinfriede, der das Wort Frieden verunstaltet. Leider ist diese Form des Scheinfriedens heute immer noch harte Realität. Es wird deutlich, daß man ständig mit dem Problem ringen muß, Frieden nicht zum Schlagwort, zur Leerformel, zum Alibi oder zum Herrschaftsinstrument verkommen zu lassen. Kritik von Friedensideologien wird zur Notwendigkeit, um zu verhindern, daß unter dem Deckmantel Frieden in Wahrheit etwas anderes angestrebt wird.

Historische Friedenserziehung hat nun das besondere Interesse, die historische Dimension von "Frieden-Konflikt-Gewalt" zu betonen.¹⁰

Die heutige Gewalt reicht in ihren Wurzeln tief in die

10 Vgl. zur hist. Friedenserziehung: A. Kuhn, Theorie und Praxis historischer Friedensforschung, Stuttgart/München 1971 (= Studien zur Friedensforschung 7); dies. u.a., Historisch-politische Friedenserziehung, München 1972; dies./ K. Völkel, Historische Beiträge zur Friedensforschung, in: G. Scharffenorth/W. Huber (Hg.), Neue Bibliographie zur Friedensforschung, Stuttgart/München 1973 (= Studien zur Friedensforschung 12); dies., Historisch-politische Friedenserziehung (s.o. Anm. 3); H. Pfister, Möglichkeiten der Friedenserziehung im Geschichts-/ sozialkundlichen Unterricht, in: Ders. (Hg.), Friedenspädagogik (s.o. Anm. 4), 7-23; Geschichtsdidaktik Hefte 1/1980, 2/1981, 2/1982.

Vergangenheit hinein. Um eine realitätsgerechte Gewaltanalyse vorzunehmen, sind die Gewaltentstehung, die Ursachen und die weitere Entwicklung von ihren Ursprüngen her aufzudecken. Damit wird dann auch der existierenden Gewalt die Maske der Notwendigkeit, Unveränderbarkeit oder Schicksalhaftigkeit sowie der nur individuellen Verursachung weggerissen. Menschen werden der Gewalt dann nicht mehr blind und ohnmächtig ausgeliefert. Menschliche Verantwortung, Handlungsfähigkeit und Subjektwerdung können wachsen.

Legitimationen von Gewalt im Interesse ihrer Aufrechterhaltung können durch historische Analyse und Kritik durchschaut werden. Die verschiedenen Formen von Gewalt können entdeckt und damit ein genauerer Gewaltbegriff gewonnen werden. Bei dieser historischen Arbeit lassen sich die Methoden der Gewaltanalyse und -kritik erlernen und verfeinern. Im emotionalen Bereich können sich tiefe Abscheu vor Gewalt, Mitleid und Sympathie mit den Opfern und Solidarität der Leidenden bilden. Aus den bisherigen Erfahrungen im Umgang mit Gewalt lassen sich Schlüsse ziehen für mögliche Handlungsziele für die Zukunft. Das heißt nicht, daß in der Vergangenheit der Schlüssel zur Zukunft liegt; Vergangenheit ist immer auch eine Vergangenheit der Fehler, Niederlagen, der nicht wahrgenommenen Möglichkeiten, der sich nicht gestellten Herausforderungen, der Schuld.

Nicht ausgetragene und verarbeitete Konflikte können durch die historische Arbeit entdeckt und mit geschärftem Konfliktbewußtsein weniger destruktiv gelöst werden. Klarer in den Blick kommen kann das, was Frieden bisher verhindert hat, sowie unabgeholte, bisher nicht zum Durchbruch gekommene Friedensaktivitäten. An das Unabgeholte kann angeknüpft werden; Hoffnung läßt sich aus den vergangenen Versuchen, Frieden zu stiften, gewinnen. Zu beachten ist bei einer historischen Arbeit, daß sich seit 1945 spätestens die Zerstörungspotentiale durch die ABC-Waffen, die Rüstungsdynamik und den "militärisch-

industriellen Komplex" (US-Präsident und General Eisenhower 1961) stark vergrößerten, so daß eine neue historische Situation heute eingetreten ist, die neu bedacht und auf die auch anders reagiert werden muß.

5. Kirchengeschichtsunterricht als Friedenserziehung

Th. Risse-Kappen untersuchte zehn Stellungnahmen aus der katholischen und evangelischen Kirche zur Friedensdebatte¹¹. Er kam zu dem Ergebnis, daß "bei den grundlegenden Prinzipien und Zielen der Friedens- und Sicherheitspolitik fast vollständige Übereinstimmung zu verzeichnen"¹² sei. Wichtig dabei ist, daß der zugrundegelegte Friedensbegriff sich nicht am "negativen Frieden" orientiert. "Frieden beinhaltet mehr als die Abwesenheit von Krieg, obwohl Kriegsverhütung vordringliche Aufgabe der Friedenspolitik ist. Frieden wird übereinstimmend als Prozeß des friedlichen Wandels definiert, der auf den Aufbau von Gewalt und die Zunahme sozialer Gerechtigkeit in den internationalen Beziehungen und innerhalb der Gesellschaften abzielt. In diesem Zusammenhang wird sehr oft auf die Nord-Süd-Auseinandersetzung und die Kluft zwischen den Militärausgaben und den bei der Bewältigung der Weltprobleme fehlenden Mitteln hingewiesen."¹³

Eine fruchtbare Auseinandersetzung mit der Kritischen Friedensforschung ist von daher möglich, weil sich deren Friedensbegriff von dem kirchlichen prinzipiell wenig unterscheidet. Die kirchlichen Stellungnahmen sind aber erheblich kontrovers in der Einschätzung der Situation als auch der Schlußfolgerungen und Anwendungen der Prinzipien.¹⁴

Das hat den Nachteil, daß "der in den kirchlichen Stellungnahmen festgestellte Konsens über die grundsätzlichen Ziele der Friedenspolitik solange praktisch folgenlos

11 Th. Risse-Kappen, Christen zur Friedensdiskussion, Frankfurt a.M. 1982 (= Friedensforschung aktuell, Ausgabe 2).

12 Ebd. 2.

13 Ebd.

14 Ebd. 1.

bleibt, wie diese Prinzipien nicht vermittelt werden mit der Ebene der Situationsanalyse einerseits und der Ebene der Handlungsstrategien andererseits."¹⁵

Wir müssen also einen Mangel an konkreter und hilfreicher Theologie des Friedens verzeichnen. Auf der Ebene abstrakter Prinzipien ist diese Theologie am fortgeschrittensten, je mehr sie konkret werden und Handlungsstrategien mitzuentwickeln versuchen sollte, desto widersprüchlicher oder schweigsamer wird sie.

Um einen glaubwürdigen Kirchengeschichtsunterricht unter besonderer Berücksichtigung der Friedenserziehung durchführen zu können, ist daher diesem Zustand ein Ende zu bereiten und eine Theologie des Friedens als Grundlage auszuarbeiten. Christen, die sich auf das Evangelium des Friedens berufen, können zwar unterschiedliche Schlußfolgerungen daraus ziehen und müssen dies aufgrund verschiedener Ausgangslagen auch. Trotzdem gibt es Grenzen, die um der christlichen Identität willen nicht überschritten werden dürfen.

Mit Nachdruck ist deshalb die Erarbeitung einer theologischen Grundlegung des kirchlichen Friedensdienstes zu fordern. Diese wird zwar genügend offene Fragen aufwerfen, die man nicht einfach lösen werden kann. Verstellt ist einem Christen aber dann die Flucht in nichtssagende Formeln und passives Verhalten, weil keine konkreten Handlungsstrategien entwickelt sind.

Diese Theologie des Friedens muß besonders die Erfahrungen und Überlegungen der Christen und Theologen aufgreifen, die sich schon bisher am kirchlichen Friedensdienst aktiv beteiligten.

Für einen Kirchengeschichtsunterricht in der geforderten Konzeption wie für eine zu entwickelnde Theologie des Friedens wird von großer Bedeutung eine entsprechende Kirchengeschichtsforschung. Leider ist auch deren bisherige defizitäre Lage zu beklagen; nur wenige Kirchenhistoriker bemühen sich um die historische Dimension des

kirchlichen Friedensdienstes. Kirchengeschichtsforschung sollte sich mit den Ansätzen historischer Friedensforschung auseinandersetzen und damit auch ihren Beitrag zum Friedensdienst leisten.

Ohne eine präzise Ausarbeitung vorzunehmen - diese Aufgabe sollte besser in Zusammenarbeit von Kirchenhistorikern, Religionspädagogen, Religionslehrern, Friedensforschern und -erziehern durchgeführt werden -, sollen nun einige Themenkomplexe des Kirchengeschichtsunterrichts vorgeschlagen werden.

1. Geschichte der Theologie und der kirchlichen Verlautbarungen (Lehre vom gerechten Krieg, Einschätzung von Kriegsdienstverweigerung, revolutionärer Methoden sowie gewaltfreien Handelns)
2. Geschichte institutioneller Ordnungen und Beziehungen (Verhältnis Kirche - Staat - überstaatliche Organisationen wie Völkerbund oder UNO, Kirchenstaat bis 1870, Diplomatischer Dienst des Vatikans, Kirche als internationale Organisation)
3. Geschichte der kirchlichen Beziehungen zu anderen Weltanschauungen und Religionen (Weltreligionen, Marxismus oder Materialismus, Sekten)
4. Geschichte heutiger globaler Konflikte, ihr Einfluss auf die Kirche, das Handeln der Kirche darauf (Kriege, Militarisierung, Unterentwicklung, Umweltzerstörung, Diktaturen, Marginalisierungsprozesse)
5. Geschichte der Pastoral (Militärseelsorge, KDV-Seelsorge, Randgruppenpastoral), Caritas- und Sozialarbeit, Spiritualität (Gebete, religiöse Kunst, Heilige / christliche Friedensstifter) und religiösen Erziehung bzw. Sozialisation

Diese Themenkomplexe überschneiden sich. Es ist deshalb darauf zu achten, daß bestehende Zusammenhänge nicht künstlich getrennt werden und damit eine realitätsgerechte Analyse und Kritik verfehlt werden. Die historische Di-

mension der Themen darf auch nicht von den anderen Aspekten von Theologie und RU, insbesondere ethischen, ekklesiologischen, anthropologischen oder eschatologischen abgekoppelt werden.

Friedenserziehung richtet ihr Augenmerk auch nicht nur auf neue Themen oder neue Akzentsetzung bisher schon behandelter Themen. Für sie sind genauso der Ort und die Rahmenbedingungen des Unterrichts wichtig. Ihre Vertreter warfen deshalb die Frage auf, ob Friedenserziehung im Rahmen der vorgegebenen Schule, die immer auch Teil einer bestimmten Gesellschaft ist und deshalb auch von deren struktureller Gewalt mitgeprägt wird, überhaupt realisierbar ist, wenn sie nicht ihre Identität verlieren will.

Je nach dem, wie die Destruktionskraft struktureller Gewalt in und durch die Schule eingeschätzt wird, fallen die Antworten aus: entweder Ablehnung einer schulischen Friedenserziehung, weil sie im bestehenden Schulsystem als nicht realisierbar gilt, oder schulische Friedenserziehung wird unter bestimmten Bedingungen als begrenzt möglich und durchführbar angesehen. Dazu gehört, daß in der Schule auch die Bedingungen von Schule mitbedacht werden können, daß eben die Bedeutung der schulischen Atmosphäre, der Beziehungen Lehrer-Eltern-Schüler-Schuladministration neben dem Inhaltsaspekt erkannt wird. Die Schule hat nicht nur über Frieden zu reden, sondern sie muß Erfahrungen gelebten Friedens ermöglichen. Nur so kann sie erfolgreich die Friedensfähigkeit junger Menschen fördern helfen.¹⁶

Axel Stark
Schumannstr. 35
732 Göppingen

¹⁶ Vgl. Pfister, Möglichkeiten der Friedenserziehung (s.o. Anm. 10), 14-17; Küpper, (s.o. Anm. 4); Ch. Wulf, Kritische Friedenserziehung, in: DGFK (Hg.), Forschung für den Frieden, Boppard 1975, 289-302; P. Schulz-Hageleit, Der Beitrag des Geschichtsunterrichts zur Friedenserziehung, in: Geschichtsdidaktik Heft 2/1982, 139-159; Kuhn, Theorie und Praxis (s.o. Anm. 10), 23-34.

UDO TWORUSCHKA

RELIGIONSGESCHICHTE IN DER ÖFFENTLICHKEIT

O. Vorbemerkung

Ich möchte in diesem Beitrag Hinweise auf ein Arbeitsgebiet der Religionswissenschaft geben, das auch die Aufmerksamkeit der Religionspädagogen verdienen dürfte.

In den letzten Jahren hat sich das Gesicht der Religionswissenschaft teilweise beträchtlich verändert. Die 1950 von Joachim Wach beschriebene "vierte Epoche"¹ in der Geschichte dieser Wissenschaft, die unter dem beherrschenden Einfluß Rudolf Ottos stand, ist zum Teil abgelöst worden durch methodologische Neubesinnungen, welche die Voraussetzungen der Klassiker nicht mehr oder nur noch eingeschränkt teilen. Nicht nur methodologisch, sondern auch im Blick auf den Forschungsbereich hat die Religionswissenschaft neue Konturen bekommen. Einige Bindestrich-Disziplinen wurden begründet, wie z.B. die Religionsgeographie und -ökologie.

Darüberhinaus haben Religionswissenschaftler auch registriert, daß die Religionsgeschichte "weitergeht" und nicht nur auf die klassischen Epochen der Religionen beschränkt ist. Sie beschäftigen sich daher in letzter Zeit häufiger mit aktuellen religiösen Phänomenen. Das Interesse an den Beziehungen von Religion zu Politik, Gesellschaft, Wirtschaft und Kultur zwingt zur Aufnahme neuer, vor allem empirischer Methoden.

Eine Reihe von Forschern hat den religionsgeschichtlichen Alltag entdeckt. Der Blick von der schriftlichen "großen Tradition" hin zum "Mann auf der Straße" ist aber noch durch eine weitere Art von Alltagsorientierung zu ergänzen, um die es mir im Folgenden geht. Diese betrifft in erster Linie die vielfältigen Inhalte, Formen, Funktionen und Adressaten der Vermittlung, also den öffentlichen Gebrauch von Religionsgeschichte bei uns. Grob typisiert: Religionsgeschichte wird von den Gläubigen, den weniger Gläubigen und ganz und gar Ungläubigen der betreffenden Religionen erlebt und von ihren religiösen

1 J. Wach, Über das Lehren der Religionsgeschichte, in: G. Lanczkowski (Hg.), Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft (=Wege der Forschung, Bd. 263), Darmstadt 1974, 114.

Spezialisten reflektiert; sie wird von Religionswissenschaftlern, Indologen, Ägyptologen, Islamkundlern usw. "nach allen Regeln der Kunst" erforscht und gelehrt. Doch damit nicht genug: Sie wird, wenn man Glück hat, von Religions-, Geschichts-, Politik- und Geographielehrern unterrichtet und auf diese Weise einem größeren Adressatenkreis zugänglich gemacht. Aber sie gelangt noch auf vielfältigere Weise in die allgemeine Öffentlichkeit. Sie ist dort latent oder manifest greifbar, wird in einer Vielzahl von Institutionen vermittelt. Gedacht ist insbesondere an die Sprache, an Rundfunk, Fernsehen, Film, Presse, an Museen und Ausstellungen, an die schöngeistige Literatur, aber schließlich auch an die Produkte populärer Unterhaltung sowie an die Werbung.

1. Forschungsansätze

1.1 Hans-Joachim Schoeps

Die Idee einer Beschäftigung mit der Religionsgeschichte in der Öffentlichkeit ist keineswegs neu. Sie hat durchaus ihre Vorläufer in verschiedenen Disziplinen. Vor allem ist hinzuweisen auf die von dem kürzlich verstorbenen Hans-Joachim Schoeps inaugurierte Zeitgeistforschung. Hat diese auch ihre methodologischen Schwächen - ich denke z.B. an die Vernachlässigung empirischer, speziell kommunikationswissenschaftlicher Methoden - so hat sie aber unbestreitbar den Blick für weitgehend unbearbeitete Quellen geöffnet. Zu diesen bislang vernachlässigten Materialien gehören nach Schoeps nicht "die höchsten Schöpfungen des menschlichen Geistes wie die großen Kunstwerke oder die philosophischen Systeme", sondern die "zehntausende mittlerer und kleinerer Geister"². Schoeps rechnet zu den Quellen der Zeitgeistforschung: Predigten und Traktate, Enzyklopädien und Lexika, Biographien und Autobiographien, Tagebücher und Briefe, die Publizistik, Schulansprachen und Lehrbücher, Parlamentsdebatten und politische Reden, Film, Photographie, Bild usw.³ Diese Quellen lassen sich noch erweitern. So gewinnen im Zeitalter der Massenkommunikation insbesondere die Erzeugnisse der populären Unterhaltungsindustrie an Bedeutung.

1.2 Mircea Eliade

Was den speziellen Bereich der Religionswissenschaft betrifft, so ist hier auf Überlegungen Mircea Eliades hinzuweisen. Wie immer man seine Arbeitsweise und Forschungsergebnisse beurteilen mag - sie sind bekanntlich sowohl innerhalb als auch außerhalb der Religionswissenschaft umstritten -, so gehen von seinem imponierenden Werk unbestreitbar immer wieder Impulse aus. Der selber literarisch tätige Rumäne hat jedoch hauptsäch-

2 H.-J. Schoeps, Was ist und was will die Geistesgeschichte? Göttingen 1959, 59.

3 Ebd., 7 nach dem Inhaltsverzeichnis aufgelistet.

lich das Gebiet der Kunst vor Augen. In seinem Aufsatz "Cultural Fashions and History of Religions"⁴ reflektiert er über die Frage, welchen Beitrag der Religionsforscher zur Analyse seiner "zeitgenössischen Umwelt" leisten könne. Eliade denkt dabei besonders an die Erhellung von literarischen und philosophischen Zeitströmungen. Die Religionswissenschaft kann nach Eliade ihren Beitrag zur zeitgenössischen Geistesgeschichte dadurch leisten, daß sie

- 1) die ausdrücklichen Rezeptionen von religionsgeschichtlichen Motiven in der zeitgenössischen Kunst aufspürt und analysiert,
- 2) in der Lage ist, "Meinungen und Absichten" zu deuten, "die anderen vielleicht weniger einsichtig sein werden".⁵ Eliade führt als Beispiel Ionescos Stück "Le Roi se meurt" an, das nicht ohne Kenntnis des Tibetischen Totenbuches und der Upanishaden verstanden werden könne.
- 3) in den Produkten zeitgenössischer Kunst "abgesunkene Mythen" wiedererkennt und analysiert.

1.3 Einige Vertreter der neueren Geschichtswissenschaft

Außerdem ist auf einige Vertreter der neueren Geschichtswissenschaft bzw. -didaktik hinzuweisen, die - seit Beginn der 70er Jahre - die Geschichte im Alltag bzw. in der Öffentlichkeit als neues Forschungsgebiet entdeckt haben. Insbesondere die Arbeiten von Jeismann⁶, Klöcker⁷, Schörken⁸ usw. haben wichtige Vorarbeiten und programmatische Entwürfe vorgelegt, die von der vergleichenden Religionsforschung beachtet werden sollten.

1.4 Religionsphänomenologie

Abschließend möchte ich noch auf die vielfältigen Inanspruchnahmen der Religionsphänomenologie innerhalb und außerhalb der Religionswissenschaft hinweisen. "Seit der Französischen Revolution hat es kaum eine moderne Bewegung oder Lebensfrage gegeben, die nicht religionsphänomenologisch erklärt worden wäre, Sozialismus sowie der 'Geist des Kapitalismus', die Kreuzzugspredigt des Ersten Weltkrieges, Faschismus und Kommunismus, Sport und Ballspiele, die Psychoanalyse, die ökologische Krise, der Studentenaufstand der neunzehnhundertsechziger Jahre, der Vietnamkrieg, nachträglich auch noch die Erklärung und die Entstehung des modernen Staates, ja selbst der Unglaube und die Gottesleugnung, sie alle wurden, nebst 'irrationalen'

4 In: M. Eliade, *Occultism, Witchcraft, and Cultural Fashions*, Chicago/London 1976, 1-17.

5 Ebd., 1.

6 Vgl. K.-E. Jeismann, *Didaktik der Geschichte*, in: *Geschichtswissenschaft. Didaktik-Forschung-Theorie*, hg. von E. Kosthorst, Göttingen 1977, 9-33.

7 Vgl. insbesondere M. Klöcker, *Aspekte eines alltagsorientierten Geschichtsunterrichts*, in: *Erziehen Heute* 7 (30) 1980, 4-15. Ders., *Geschichte in der Öffentlichkeit*, in: *Geschichte in Köln* 9/1981, 5-53.

8 Vgl. u.a. R. Schörken, *Geschichte im Alltag*, in: *GWU* 30 (1979) 73-88.

Einzelerscheinungen, in jüngster Zeit als religiöse Phänomene behandelt oder von religiöser Wurzel abgeleitet."⁹

1.5 Zusammenfassung

Wenn ich die referierten Auffassungen resümiere und sie im Blick auf unsere Fragestellung bündele, so ist folgendes zu sagen:

1. Schoeps hat den Blick für ein neuartiges Quellenmaterial geöffnet, das in seiner Breite für die Religionsgeschichte noch so gut wie unausgeschöpft ist.
2. Eliade und anderen (z.B. K. Goldammer¹⁰) ist der Hinweis auf das Fortwirken der Religionsgeschichte in unserer Gegenwart zu verdanken, das aber nicht nur, ja vielleicht nicht einmal in der Hauptsache, in der Kunst, Philosophie usw. vor sich geht.
3. Die genannten Historiker haben die nötigen theoretischen Überlegungen angestellt, an die anzuknüpfen wäre.
4. Der Hinweis auf die vermeintlichen "religiösen" Strukturen höchst unterschiedlicher philosophischer, politischer usw. Bewegungen, sogar bis hin zum Nihilismus¹¹, sollte ein wenig Furcht einjagen und den Religionswissenschaftler zur Bescheidenheit aufrufen. Dieses Feld, das ja hauptsächlich die Wirkungsgeschichte des Christentums betrifft, ist mir zu weit und unüberschaubar, als daß ich mich darauf einlassen möchte. Als Religionswissenschaftler habe ich nicht die Religion im Singular, sondern immer nur ganz konkrete Religionen vor Augen - und zwar aus wissenschafts-ökonomischen Gründen in erster Linie außerchristliche. Was unter "Religionsgeschichte in der Öffentlichkeit" verstanden werden soll, möchte ich im nächsten Abschnitt erörtern, indem ich versuche, die beiden Begriffe zu präzisieren.

9 M.P. Fleischer, Die Religionsphänomenologie als Hilfswissenschaft der Zeitgeschichte, in: ZRGG 27 (1975) 97-121, hier 100.

10 K. Goldammer, Die Formenwelt des Religiösen, Stuttgart 1960, 134ff.

11 Vgl. auch R. Flasche, Religiöse Elemente in den Strukturen des romantischen Nihilismus, in: NZSThr 18 (1977) 43-61.

2. Begrifflichkeit

2.1 Religionsgeschichte

Bekanntlich meint Religionsgeschichte zweierlei: den historischen Ablauf und die sich in ihm vollziehenden Wandlungen einzelner Religionen sowie der Gesamtheit aller Religionen^{11a}. Außerdem ist Religionsgeschichte der Name für eine religionswissenschaftliche Disziplin, die sich der Erforschung der genannten Aufgaben widmet. Beide Bedeutungen des Wortes sind für die Überlegungen meines Vortrags wichtig.

Obwohl der Begriff Religionsgeschichte für das Material, das ich im Auge habe, zu anspruchsvoll scheinen könnte und möglicherweise allzu hohe Erwartungen weckt, möchte ich ihn doch nicht einfach durch das Wort "Religion" ersetzen. Wie ich soeben ausgeführt habe, würde der Arbeitsbereich dadurch ins Unermeßliche anwachsen, und seine Konturen würden unscharf. Mit dem Terminus "RG" möchte ich andeuten, daß es nicht einfach um Religion geht, die man ja entweder überall oder nirgendwo aufspüren kann, je nachdem von welchem Religionsverständnis man ausgeht. Religionsgeschichte soll vielmehr den Blick auf Konkretes lenken, z.B. auf die germanische Religion oder auf Hinduismus, Buddhismus und Islam; aber auch auf Themen, Motive oder bloße Namen, die aus diesen Religionen stammen. Dabei ist prinzipiell an alle möglichen Religionen gedacht: vergangene, gegenwärtige, aber auch - so merkwürdig dies klingen mag - an mehr oder weniger erfundene, die ja auch konkret sind. In der fiktionalen, speziell der phantastischen Literatur, gibt es ja solche erfundenen Religionen mit z.B. absonderlichen Gottheiten und Zwischenwesen, mit eigenen Mythen usw. Auch in Abenteuerfilmen kommen sie vor. Solche Mythologien sind - wie nichts auf der Welt und ebensowenig auch in der Religionsgeschichte - nicht einfach aus der Luft gegriffen, sozusagen geniale Neuschöpfungen. Sie haben Muster und Modelle in existierenden Religionen, die es herauszufinden gilt.

11a Vgl. Schülerduden Die Religionen, Mannheim u.a. 1977, 360.

2.2 Öffentlichkeit

Was man unter Öffentlichkeit zu verstehen hat, ist schwierig zu bestimmen. Zum einen, weil es sich hier um einen für den Religionswissenschaftler fachfremden Begriff handelt, zum anderen, weil dieser Terminus geschichtlich und je nach Politikverständnis sowohl in Hinsicht auf Umfang und Wertschätzung erheblich differiert. Ich wäre froh, wenn ich einen anderen Ausdruck hätte, der nicht so vorbelastet wäre. Anknüpfend an den umgangssprachlichen Wortgebrauch können unter Öffentlichkeit alle vermittelnden Institutionen und Medien sowie die allgemeinen Adressaten dieser Informationen verstanden werden.

3. Aufgabenstellung

"Religionsgeschichte in der Öffentlichkeit" bedeutet also

1. die Erforschung der öffentlichen Präsentation und des Gebrauches von Religionen, religionsgeschichtlichen Motiven usw. sowie
 2. die Rolle dieser Wissenschaft in der Öffentlichkeit. Beide Problemkreise hängen miteinander zusammen.
- 3.1 Die Erforschung des öffentlichen Gebrauches von Religionsgeschichte

Der Religionswissenschaftler begibt sich einer wichtigen Aufgabe, wenn er im traditionellen Sinne seine Arbeit auf die konkreten Religionen selbst unter Verzicht auf die Vielfalt der Vermittlungen beschränkt.

Dies scheint eine gewagte Behauptung zu sein. Ist nicht die allgemeine Religionsgeschichte schon ein so überaus weitläufiges und komplexes Terrain, das zu erforschen, ja kaum noch zu lehren heute jemand mehr in der Lage ist? Muß man sich nicht notgedrungen spezialisieren? Ich denke ja und nein zugleich. Bei aller Spezialisierung auf religionsgeschichtliche Einzelbereiche darf der Blick auf das Ganze nicht verloren gehen. Dies haben uns die Großen unseres Faches: Otto, Wach, Heiler, Mensching, Benz, Goldammer mit auf den Weg gegeben. Dieses Ganze ist aber nicht die allgemeine Religionsgeschichte, sind nicht die konkreten Religionen allein, sondern auch ihr Fortwirken durch Kommunikatoren, Medien und Rezipienten, hinein in unsere Gesellschaft.

Will man nun das Aufgabengebiet abstecken und dabei nicht zu weite, aber auch nicht zu enge Grenzen ziehen, so geht es im

Anschluß an die Aufgabenbestimmung Michael Klöckers darum zu analysieren, "welche historischen Stoffe, zu welchen Zwecken von welchen sozialen Trägern bzw. Bezugsgruppen mit welchen Medien und welchen Wirkungen in Hinsicht auf welche Rezipienten verbreitet werden bzw. werden sollen."¹²

Es kann aber nicht nur um die Beschreibung und Analyse von Funktionen gehen. Unumgänglich scheint mir die Frage zu sein, wie weit im öffentlichen Gebrauch von Religionsgeschichte die wissenschaftlichen Ergebnisse richtig, angemessen oder falsch weitervermittelt werden.

Hauptsächlich betrifft dieses Problem die populärwissenschaftliche und schulische Vermittlung, bei der es um Weitergabe vereinfachter wissenschaftlicher Resultate geht. Für die Rezeption von Religionsgeschichte in der Kunst ist die Frage nach richtig/falsch unangemessen.

3.2 Die Rolle der Religionswissenschaft in der Öffentlichkeit

Hierzu möchte ich nur einige knappe Hinweise geben. Wenn die RW nicht dem Urteil Schlettes unterliegen soll, demzufolge sie "nicht als ein pures, an Welt und Geschichte desinteressiertes Sandkastenspiel betrieben werden darf"¹³ - was sie, nebenbei bemerkt, von den genannten Großen des Faches nie wurde -, dann sollte sie auch die "Folgen" ihrer wissenschaftlichen Arbeit mitbedenken. D.h. sie sollte sich interessiert zeigen am öffentlichen Gebrauch der von ihr erforschten Religionsgeschichte.

Die Religionswissenschaft sollte in diesem Zusammenhang ihre Aufmerksamkeit darauf richten, ob die Religionen ihrem eigenen Selbstverständnis entsprechend dargestellt werden. Eine wesentliche Aufgabe meines Faches - so wie ich es jedenfalls verstehe - sehe ich demnach in seiner Mitwirkung an der Überwindung von religiösen Vorurteilen, worauf schon vor einigen Jahren insbesondere Ernst Benz hingewiesen hat.¹⁴ Dies kann aber nur dann wirklich zum Erfolg führen, wenn Religionswissenschaftler sich darum bemühen, daß ihre Forschungsergebnisse

12 M. Klöcker, Geschichte in der Öffentlichkeit (s.o. Anm. 7), 14.

13 H.R. Schlette, Einführung in das Studium der Religionen, Freiburg 1971, 142.

14 E. Benz, Die Bedeutung der Religionswissenschaft für die Koexistenz der Weltreligionen heute, in: Lanczkowski (s.o. Anm. 1) 243-256.

auf eine andere Art als bisher Eingang in die Gesellschaft finden. Vor allem die Massenmedien sind es ja, die Einfluß auf das Religionsverständnis einer breiten Öffentlichkeit nehmen, oder zumindest nehmen wollen.

4. Quellenlage und Methode

Nach diesen theoretischen Vorbemerkungen möchte ich den Blick endlich auf das Material lenken, das darauf wartet, bearbeitet zu werden. Über den Umfang des Materials - "alle möglichen Religionen" - ist schon das Notwendigste gesagt worden. Ich möchte darum nun die wichtigsten Medien charakterisieren. Grundsätzlich ist auch hier keine Beschränkung gegeben. Alles, was Religionsgeschichte in die Öffentlichkeit hinein transportiert, bildet das Material dieser Forschungen.

4.1 Sprache

Ohne eine Rangfolge bilden zu wollen, beginne ich mit der Sprache, die das grundlegende Medium allen öffentlichen wie auch privaten Gebrauchs von Religionsgeschichte ist. Für die Religionsgeschichte in der Öffentlichkeit ist die Erhellung des alltäglichen Religionsbewußtseins eine vorrangig wichtige Aufgabe. Mit ihren inhaltlichen Schwerpunkten und im Bereich der Semantik vorgeprägten Urteilmustern enthält sie ja etliche historische Deutungen, die nicht selten emotional aufgeladen und mit Sympathien, Antipathien, stereotypen Interpretationsmustern verbunden sind".¹⁵

Daß profane Geschichte in der Alltagssprache vorkommt, ist nicht weiter verwunderlich und z.B. anhand der Romane Kempowskis aufgezeigt worden. Inwieweit kommt nun aber Religionsgeschichte in der Alltagssprache vor - bei gewöhnlichen Menschen, die kein übermäßiges Interesse an anderen Religionen - vielleicht nicht einmal an der eigenen - haben? Diese Frage ist für die gegenwärtige Situation zweifellos anders zu beantworten, als für frühere Zeiten, wo die Begeg-

¹⁵ M. Klöcker, Aspekte eines alltagsorientierten Geschichtsunterrichts, (s.O. Anm. 7), 6.

nung mit anderen Religionen auf wenige Menschen beschränkt blieb. Die asiatischen Meditationsbewegungen, die sog. "Jugendreligionen", aber auch die Präsenz islamischer Gastarbeiter sowie der westeuropäische Tourismus haben dazu beigetragen, daß sich der Horizont beträchtlich erweitert hat, daß Ausdrücke wie Yoga, Guru und Zen fast schon zum alltäglichen Sprachgebrauch gehören.

Eine Beschäftigung mit dieser Frage macht die interdisziplinäre Zusammenarbeit insbesondere mit der Alltagssoziologie notwendig, deren differenzierte Problemstellungen und Ergebnisse verarbeitet werden müssen. Ich würde es begrüßen, wenn der Religionswissenschaftler dieses Feld nicht einfach den Soziologen überließe, sondern seine religionswissenschaftliche Kompetenz im Blick auf das konkrete religionsgeschichtliche Material mit einbringt.

Ich nenne einige Beispiele für religionsgeschichtliche Reminiszenzen in der Gegenwartssprache, die sich noch beinahe beliebig vermehren lassen. Der Inbegriff alles Erstrebenswerten, Guten, Attraktiven usw. wird oft mit "Mekka" bezeichnet. So gilt Aachen den Reitern als "Mekka der Reiterfreunde". Ein Vergnügungsort wurde in einer Illustrierten als "Mekka der Exhibitionisten" bezeichnet. Im angelsächsischen Bereich ist von "Mecca Dancing Halls" die Rede. Das Wort "Bonze" wird oft abwertend für Funktionäre gebraucht, die die Vorteile ihrer Stellung genießen. Man schlachtet oder schafft "Heilige Kühe" ab; spricht von der "Kaste" der Herrschenden, Besitzenden usw. Die vermeintlich "jüdische Hast", das wie ein kleiner dicker Buddha lächelnde Baby, der panische Schrecken usw. sind weitere Beispiele. Das Rolling-Stones-Mitglied Mick Jagger wurde einmal von der Presse als "zappelnder Derwisch" bezeichnet; man zitiert jemanden vor den Kadi, kämpft wie ein Berserker (z.B. Conan, der Barbar) usw. Es ist unbezweifelbar: Motive, Namen usw. aus der Religionsgeschichte kommen im täglichen Leben vor; aber wie kommen sie dort vor? Was bewirken bestimmte Vorstellungen im Bewußtsein des Aufnehmenden?

Knüpfen sich an diese Bruchstücke und Fetzen religionsgeschichtlicher Inhalte weiterreichende Vorstellungen? Handelt

es sich nur um stehende Redewendungen, um Wissen vom Niveau des Kreuzworträtsels, oder sind solche Partikel in größere Strukturen eingebunden, die auf ein bestimmtes Religionsbild schließen lassen? Auffällig scheint mir die beträchtliche Anzahl von Klischees, Stereotypen usw., in denen sich Religionsgeschichte findet.

Bereits in der Sprache sind nämlich Präformierungen enthalten, welche Rückschlüsse auf die religionsgeschichtlichen Zusammenhänge und Einstellungen erlaubt.

Ich möchte dies noch an drei Beispielen aus ein und demselben Wortfeld verdeutlichen: Die Wörter Islam / Araber sowie das umgangssprachliche, aber sachlich falsche "Mohammedaner" sind - sprachwissenschaftlich formuliert - von einem Kranz standardisierter Assoziationen umgeben.

Mit dem Kölner Linguisten Dietz Bering könnte man von regelrechten Kennwörtern sprechen, wenn ein und dieselbe Eigenschaft immer wieder durch dasselbe Wort benannt wird.¹⁶ Solche Kennwörter, die häufig eine längere geschichtliche Tradition haben, schaffen hartnäckige Assoziationen. Die genannten Wörter rufen bei vielen Zeitgenossen automatisch "fanatisch" ab. Nicht erst der spezifische Kontext setzt einen standardisierten Assoziationsmechanismus in Gang, sondern schon das isolierte Wort selbst. Typisch scheint mir die von dpa/ap anlässlich der Unruhen im Anschluß an die Ermordung Sadats verbreitete Meldung zu sein, die "Moslems" und "Fanatismus" identifiziert: "Mindestens 13 Menschen sind am Donnerstag bei Zusammenstößen zwischen fanatischen Moslems und der Polizei getötet worden" (Kölner Stadt-Anzeiger 9.10.81). Dieser Satz ergäbe nur Sinn, wenn es sich bei den Polizisten um Nicht-Muslime handelte.

4.2 Massenmedien

Neben der Alltagssprache sind die Massenmedien ein weiterer Untersuchungsbereich für die Religionsgeschichte in der Öffentlichkeit. Hierzu zählen die Zeitungs- und Zeitschriftenpresse, Funk, Fernsehen, Film. Diese Massenmedien üben

¹⁶ D. Bering, Die Intellektuellen. Geschichte eines Schimpfwortes, Stuttgart 1978, 16 ff.

zweifelloso einen beträchtlichen Einfluß auf die öffentliche Meinung aus, der allerdings bis heute nur teilweise empirisch aufgearbeitet ist.

Beim Umgang mit solchen Quellen muß der Religionswissenschaftler auf die Vorklärungen der Massenkommunikationswissenschaft achten.

Aus forschungspraktischen Gründen müßten solche Untersuchungen überschaubare Untersuchungsfelder bearbeiten. Dabei sind möglichst viele Bedingungsfaktoren des Kommunikationsprozesses zu berücksichtigen, so die Fernseh-, Zeitungs- bzw. Magazin-"Macher" und ihre unterschiedlichen redaktionellen Absichten, die ja die religionsgeschichtliche Stoffvermittlung beeinflussen. Außerdem wären inhaltliche Analysen, sowohl qualitativer als auch quantitativer Art, durchzuführen, um herauszufinden, welche Themen am meisten repräsentiert sind, welche Fragestellungen bevorzugt werden, ob Ergebnisse der Religionswissenschaft berücksichtigt werden usw.

Schließlich ist die Zielgruppe der Beiträge relevant. Welche Rezipienten werden gewünscht bzw. tatsächlich erreicht? Die großen Verlage ermitteln bekanntlich das Sozialprofil der Leser ihrer Presseorgane und können jeweils gezielte Ein- und Auswirkungen hinsichtlich des "Bildungsstoffes" vornehmen. Feldforschungen darüber, wie Medien und Inhalte tatsächlich rezipiert werden, sind die Ausnahme.

In den Massenmedien kommt Religionsgeschichte an sehr verschiedenen Stellen, in sehr verschiedenem Umfang und in sehr verschiedener Qualität vor. Es empfiehlt sich, zwischen einer eigenständigen Thematisierung des Gegenstandes um seiner Selbst willen bzw. einer mehr beiläufigen, nicht eigentlich beabsichtigten, aber dennoch unvermeidbaren Berücksichtigung der Religionsgeschichte zu unterscheiden. Es gibt religionskundliche Dokumentarfilme und Presseartikel, welche ausdrücklich die Religionsgeschichte zum Thema machen. Daneben gibt es das weite Feld von audiovisuellen und schriftlichen Medien, die die Religionsgeschichte als Hintergrundmaterial im Zusammenhang politischer und wirtschaftlicher

Ereignisse verwenden. So erfuhr man, um wenigstens ein Beispiel zu nennen, anlässlich der Trauerfeierlichkeiten des ermordeten Präsidenten Sadat manche Einzelheiten über islamische Trauerbräuche usw.

Schließlich gibt es noch einen Bereich, in welchem man die Religionsgeschichte kaum vermutet: die populärwissenschaftliche Darstellung von naturwissenschaftlichen Erkenntnissen. Hier wird die Religionsgeschichte deutlich funktionalisiert. Eine erste Stichprobe der in Ärztepraxen häufig ausliegenden Zeitschrift "medizin heute" ergab, daß fast in jeder Nummer die Religionsgeschichte ihren Stellenwert hat.

Im Zusammenhang mit medizinischen Fragen dient sie offenbar entweder als "Steinbruch" für wichtige naturheilkundliche Erkenntnisse, oder sie wird als Stadium von abergläubischer Unterentwicklung gesehen, das durch den modernen Forschergeist auf ein höheres Niveau gebracht wurde.

4.3 Ausstellungen, Museen

Nicht zuletzt sind die großen kulturgeschichtlichen Ausstellungen zu erwähnen, die eine erhebliche Publikumsattraktivität besitzen. In Köln war es in letzter Zeit die große Chinaausstellung ("Kunstschätze aus China"), die von einer Artikelserie im Kölner Stadt-Anzeiger begleitet wurde. Welches Material hier unter welchen Gesichtspunkten zu welchem Zweck wie aufbereitet ist und welche Resonanz es bei Museumsbesuchern findet, dies sind die hauptsächlichen Probleme, die bearbeitet werden müssen.

4.4 Unterrichtsmaterialien

Ein wichtiger Bereich ist natürlich die Schulbuchliteratur. Religionen werden im Rahmen verschiedener Fächer (Religion, Geschichte, Politik, Ethik) behandelt. Das Schulbuch ist für den Religionswissenschaftler zunächst eine wichtige Quelle für die Rekonstruktion des Zeitgeistes, also auch des Bildes von den Religionen zu einer bestimmten Zeit. Es gibt so etwas wie Gezeiten der Religionsgeschichte im Unterricht. Eine historische Untersuchung versuchte zu zeigen, daß dabei die Auswahl und Bewertung der Religionen stark diffe-

rierte¹⁷. Die neuerliche Hinwendung einiger Religionspädagogen zu den sogenannten "Weltreligionen" - teils ernsthaftes Anliegen, teils modehafte Erscheinung - hat ihren Zenit längst überschritten und ist in ein ruhiges Fahrwasser geraten.

Das Schulbuch ist aber auch ein Beeinflussungsfaktor, ein Mittel der Meinungsbildung, wobei empirisch kaum genügend abgesichert ist, wie und in welchem Maße der Lesestoff die Schüler eigentlich beeinflußt.

Was die Religionsgeschichte angeht, so trifft auch für sie der allgemein gegen andere Schulbuchinhalte geäußerte Verdacht der "Wirklichkeitsverfälschung"^{17a} zu.

Bislang gibt es wenige Religionswissenschaftler, die ihre Kompetenzen in Schulbuchanalysen einbringen. Es wäre wünschenswert, wenn Vertreter der einzelnen "schulbuchrelevanten" Religionen, Religionswissenschaftler und Pädagogen gemeinsam diese vernachlässigte Arbeit unternähmen. Ich möchte in diesem Zusammenhang auf ein Forschungsprojekt hinweisen, das an der Kölner Universität unter Leitung von Prof. Dr. A. Falaturi und mir durchgeführt wird und das sich mit der Bestandsaufnahme und Analyse des Islam in allen genehmigten Schul- und Unterrichtsmaterialien aller einschlägigen Fächer befaßt. Flankiert wird dieses Projekt von empirischen Begleituntersuchungen, die die vor- und außerschulischen Massenmedien und Sozialisationsinstanzen berücksichtigen.

4.5 Literatur

In der Literatur gibt es alle Arten von religionsgeschichtlichen Rezeptionen. Ich denke hier nicht einmal in erster Linie an Werke wie Hesses Sidharta oder Karl Mays Schriften (die soeben an der Universität zu Köln in einer tüchtigen Staatsexamensarbeit von Christel Ratsch untersucht wurden), wo dies ganz offensichtlich ist. Für den Bereich der sogenannten hohen Literatur ist nachgewiesen worden, daß sie früher insbesondere der Tradierung antiker, also griechisch-römi-

17 U. Tworuschka, Die Geschichte nichtchristlicher Religionen im christlichen Religionsunterricht. Ein Abriß (= Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte [KVRG]), Köln 1983 (Böhlau-Verlag).

17a Vgl. M. Tworuschka, Vorurteile, in: U. Tworuschka, Methodische Zugänge zu den Weltreligionen. Einführung für Unterricht und Studium, Frankfurt/München 1982, 25-80.

scher Mythologie gedient hat¹⁸. Mythologie-Rezeptionen hat es während aller Renaissance der abendländischen Geistesgeschichte gegeben. Sie fand sogar seit Amos Comenius' *Orbis Sensualium Pictus* (1658) ihren Eingang in die Kinder-, Jugend- und Schulbuchliteratur. War es zunächst nur die griechisch-römische Mythologie, so erfolgte später die Aufnahme weiterer Stoffe. Dies läßt sich an einem Auflagenvergleich ein und desselben Werkes exemplarisch belegen. "Der Olym" von August Heinrich Petiscus behandelt in seinen späteren Bearbeitungen z.B. auch die germanische und indische Religionswelt. Sogar Buddhismus, Jainismus und Sikhismus werden traktiert.¹⁹

Ein weiterer Bereich, der hier nur kurz angeschnitten werden kann, obgleich er hochbedeutsam ist, ist die phantastische Literatur. Von literaturwissenschaftlicher Seite ist auf ihre Quellen hingewiesen worden, die tief hinab in die allgemeine Religionsgeschichte zurückreichen: Alchemie, Astrologie, Magie, jüdische, buddhistische, islamische und christliche Mystik bieten beliebte Stoffe. Auch die Mythologien unterschiedlichster Religionen werden als Quelle herangezogen.²⁰

4.6 Populärkultur

Immer wichtiger für religionsgeschichtliche Alltagsuntersuchungen werden auch die Vermittlungsformen der Populär-Kultur (= Untertitel von "Unterhaltung", Lexikon zur populären Kultur 1977), wie: Filme, Fernsehserien, "Groschenhefte" mit solch unterschiedlichen Genres wie Science Fiction, Horror, Crime, Abenteuer, Komik, Romanze usw.

Seit Beginn der sechziger Jahre setzte in der Germanistik eine unbefangene Beschäftigung mit der Trivialliteratur ein, die mittlerweile als seriöser Gegenstand anerkannt ist.

4.6.1 Comics

Zwei Beispiele sollen die Rezeption der Religionsgeschichte

18 Vgl. F. Strich, *Die Mythologie in der deutschen Literatur* von Klopstock bis Wagner, 2 Bde. (1910), Bern 1970.

19 A. H. Petiscus, *Der Olym oder Mythologie der Aegypter, Griechen und Römer*, Leipzig 1820 (17874).

20 Vgl. W. Karbach, *Phantastik des Obskuren als Obskurität des Phantastischen. Okkultistische Quellen phantastischer Literatur*, in: Ch.W. Thomsen/J.M.Fischer (Hg.), *Phantastik*

in der Trivialliteratur kurz illustrieren.

Es läßt sich zum Beispiel nachweisen, daß antike Mythenstoffe bei der Konzeption von Abenteuercomics Pate gestanden haben.

Dies zeigen schon die Namen, die in den Comics vorkommen.

Hauptsächlich handelt es sich dabei um Mythen der griechisch-römischen und der nordischen Antike. Wir hören von den Zyklopen, Amazonen und Titanen, Apoll, Achill und der Medusa. Anspielungen auf die nordische Mythologie kommen bereits im Titel der Thor-Serie zum Ausdruck, welche den mächtigen Donnergott in die Gegenwart transponiert.

Von den amerikanischen Lesern der Marvel-Comics wird gesagt, daß sie durch ihre Lektüre mit Begriffen wie Ragnarök, Yggdrasil und Bifröst besser umzugehen verstünden als die direkten Nachfahren der Germanen.

4.6.2 Science Fiction

Das zweite Beispiel stammt aus der Science-Fiction-Literatur, und zwar aus der Perry Rhodan-Serie.

Obgleich Religion und Religiosität keine Bestandteile der menschlichen Existenz im Zeitalter Rhodans mehr sind, das Leben vollkommen profanisiert und religiöse Organisationen zu völliger Bedeutungslosigkeit herabgesunken sind, ist trotzdem von Vorsehung und schicksalhafter Fügung die Rede, wenn Zufälligkeiten im dramaturgischen Ablauf der Romane zu begründen sind. Bei Perry Rhodan wird das Weltgeschick von zwei polaren Mächten "Es" und "Anti-Es", die mit dem Guten und Bösen identifiziert werden, gelenkt. Teils werden diese Mächte auch als "Geisteswesen", "Überwesen", als "Halbgötter" usw. beschrieben. Die Kämpfe dieser göttlichen Wesen werden ausdrücklich einmal mit dem antiken Göttertheater in Parallele gesetzt: "Wenn diese Götter der Antike sich stritten, litten die Menschen dieses Zeitalters. So wie in den Sagen der Alten war es auch hier." Der Synkretismus der Perry Rhodan-Serie zeigt sich u.a. daran, daß sogar Elemente chinesischer Religionsphilosophie (Lehre von Yin und Yang) integriert werden. Schließlich werden die Autoren der Serie nicht müde, stets neue Formen von "primitiven" Religionen auf fremden Galaxien zu beschreiben.

Zweierlei ist in diesem Zusammenhang aufschlußreich. Zum einen die bereits erwähnte Tatsache, daß auch erfundene Religionen untersuchungsrelevant sind - solche Beispiele können ferner aus der phantastischen Literatur eines H. P. Lovecraft und seines Cthulhu-Mythenkreises belegt werden.

Andererseits findet sich hier eine Religionstheologie, die die eigene Weltanschauung dem "verdammlichen Heidentum" gegenüberstellt; im übrigen aber den Bereich außerirdischer Religionen primär als Vorwand zur Darstellung skurriler Rituale benutzt.

4.6.3 Kriminalromane

Überraschenderweise bietet selbst die Kriminalromanliteratur erhebliches Material. Dies reicht von den Romanen des amerikanischen Juden Harry Kemelmann über Janwillem van de Wetering, der selbst 18 Monate in einem buddhistischen Kloster verbrachte, bis hin zu literarisch weniger, dafür aber religionsgeschichtlich um so interessanteren Trivialprodukten wie Ivor Drummonds "Die Schergen der Göttin", in der die indische Mördersekte der Thags thematisch verarbeitet wird.

4.6.4 Cartoon

In der Sparte Cartoon gibt es neuerdings einen Führer über den Nahen Osten, der auch eine karikaturistische Islamlkunde bietet, die allerdings nicht dazu angetan ist, ein verständnisvolles Islambild zu entwerfen²¹.

4.7 Werbung

Abschließend möchte ich noch auf die für unser Wirtschaftssystem hochbedeutsame Werbung hinweisen.

Werbeanzeigen sind Vermittlungsinstanzen und zugleich Ausdruck gesellschaftlicher Normen und Wertvorstellungen.

Waren, Gebrauchsgüter, Produkte erhalten symbolische Bedeutung. Sie dienen dem Gebrauch und der ersatzweisen Vermittlung von Glück. Von daher resultiert auch das neuerliche Interesse einiger Theologen an Werbeanzeigen. Sie verhandeln

21 J. Blaumeiser/T. Nittner, Die Wüste bebt. Absolut keine Legenden über Arabien (Goldmann Cartoon 6951), München 1980.

diese unter dem Gesichtspunkt der Leistungsproblematik; denn die hinter der Werbung stehende Vorstellung ist die, welche man mit Erich Fromm als "Haben-" statt "Seins-Bedürfnisse" charakterisieren kann.

Werbeanzeigen sind in hohem Maße für den Religionswissenschaftler interessant. In einer aufwendigen populärwissenschaftlichen Werbebroschüre zum Thema "Energie von der Sonne", herausgegeben von der Informationszentrale der Elektrizitätswirtschaft e.V. (Bonn), werden kurzgefaßte religionsphänomenologische Daten über die Bedeutung der Sonne in der allgemeinen Religionsgeschichte gegeben. Die Beispiele und Belegtexte stammen aus der Religion des alten Ägypten und Indien, von den Inkas, Griechen, den frühen Christen. Die Broschüre will deutlich machen, daß die Sonne mehr ist als ein bloßes Gestirn. Sie galt vielen Religionen als "Kundgabe und Offenbarung der Gottheit". Sie war Ursprung des Lebens, aber zugleich auch zerstörerische Kraft. Viele Herrscher verehrte man als "Söhne der Sonne". Christus als Helios im Strahlenkranz der Sonne symbolisiert Ostern als Anbruch des neuen Schöpfungstages.

Im Anschluß an diesen Exkurs durch die Religionsgeschichte werden als nächster großer Schritt der Menschheit Versuche zur Nutzbarmachung der Sonnenenergie geschildert. Mehreres ist für den Religionswissenschaftler hier aufschlußreich:

1. Diese Phänomenologie der Sonne verrät eine bestimmte Theorie der Religionsgeschichte, sowohl im Hinblick auf Entwicklung als auch Wesen. Die Geschichte der Religionen wird als evolutionärer Prozeß gesehen. Religion ist ein ursprüngliches Stadium in der Aufwärts- und Fortschrittsgeschichte der Menschheit.
2. Die Religionsgeschichte dient als Kronzeuge dafür, daß die Sonne immer schon bei allen zivilisierten Völkern ihre - nun von der Wissenschaft und Technik bestätigte - Bedeutung hatte. Der Hinweis auf die Tradition mag die Funktion haben, eher konservative Bürger für die Sonnenenergie zu erwärmen.
3. Unser Verhältnis zur Sonne wird nicht nur als ein naturwissenschaftlich-technisches begriffen, sondern als ein ur-

tümlich-religiöses, also ganz und gar natürliches.

4. Der Hinweis auf die christliche Sonnenverehrung könnte Alibifunktionen erfüllen. Es geht also bei der Wertschätzung der Sonne nicht nur um etwas Vorchristliches, "Heidnisches", sondern um etwas, das das Prädikat "christlich" tragen darf.

5. Die hinter diesem Werbetext stehende Zielsetzung: für die Nutzbarmachung der Sonnenenergie zu werben, bedingt die Auswahl und die Bewertung der Materialien. Es handelt sich um eine Instrumentalisierung in ökonomischer Absicht. In unserer Kultur hätte die Sonnenverehrung ja auch als Ausdruck heidnischen Götzendienstes, als Anbetung toter Gestirne gelten können; also ganz so, wie dies Religionsschulbücher in aller Regel darzustellen pflegen.

Ein weiteres Beispiel aus der Werbung soll das Bild noch ein wenig abrunden. Ein Toilettenpapierhersteller wirbt für sein neues flüssigkeitsgetränktes Toilettenpapier mit dem doppeldeutigen Slogan: "Jetzt werden orientalische Sitten eingeführt". Dabei werden die Reinheitsgebote des Islam gepriesen.

5. Schlußthesen

Vier Schlußthesen sollen diesen Vortrag beenden:

1. Die Religionsgeschichte geht, wie ich mich zu zeigen bemühte, noch auf andere Weise weiter, als dies von der Religionswissenschaft herkömmlicherweise gesehen wurde. Daher könnte der neue Forschungszweig "Religionsgeschichte in der Öffentlichkeit" die klassischen Disziplinen unserer Wissenschaft in sinnvoller Weise ergänzen, ohne hierbei dominieren zu wollen oder auch nur zu können.

2. Das diesbezügliche Quellenmaterial sollte nicht von vornherein als unseriös, wenn nicht sogar belanglos abgetan werden.

Ähnlich wie in der neueren Literaturwissenschaft z.B. die Trivalliteratur als untersuchungswürdiger Gegenstand erkannt worden ist, so sollte auch die Religionswissenschaft dem öffentlichen Gebrauch der Religionen, wo immer und auf welchem Niveau er stattfinden mag, nachspüren. Religionswissenschaftler sollten sich realistisch vor Augen halten, daß die meisten Zeitgenossen Kenntnisse über andere Religionen

nicht den gelehrten Untersuchungen der Fachzunft verdanken.

3. Die Bearbeitung des neuen Forschungsgebietes kann verdeutlichen, daß das Fach "Religionswissenschaft" eine wichtigere Rolle als bisher in der Öffentlichkeit spielen könnte. Dies ist darum besonders wichtig, weil der praktische Wert dieser Wissenschaft für unsere Gesellschaft von vielen nicht erkannt wird. Es geht dabei einerseits um die Aufarbeitung der Wirkung des Erforschten in der heutigen Gesellschaft, sowie andererseits um eine Verbesserung der Präsentation der Forschungsergebnisse.

4. Der neue Ansatz eröffnet die Möglichkeit zu interdisziplinärer Zusammenarbeit mit anderen Wissenschaften. Die Religionswissenschaft kann in diesem Zusammenhang ihre unverzichtbare Kompetenz für die (außerchristliche) Religionsgeschichte einbringen, die sonst oft von den Soziologen, Theologen u.a. in Anspruch genommen wird.²²

Univ.-Doz. PD Dr. Udo Tworuschka
Blumenweg 2
5358 Bad Münstereifel-Arloff

²² Das 1982 gegründete "Interdisziplinäre Institut für Religionsgeschichte e.V. Bad Münstereifel" (IIRG) veranstaltet gemeinsam mit der "Islamischen Wissenschaftlichen Akademie e.V. Köln" seine erste Jahrestagung zum Thema "Religionsgeschichte in der Öffentlichkeit". Die Vorträge sollen Anfang 1983 in der neu gegründeten Reihe des IIRG "Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte" im Böhlau-Verlag, Köln erscheinen: A. Falaturi/M. Klöcker/U. Tworuschka (Hg.), Religionsgeschichte in der Öffentlichkeit.

HANS-GÜNTER HEIMBROCK

BEMERKUNGEN ZUR THEOLOGISCHEN REZEPTION DER PSYCHOANALYTISCHEN
GEWISSENSLEHRE

1 Einleitung

Theologisches Denken hat sich im Verlauf seiner Geschichte immer auch auf außertheologische Theoriebildung bezogen - zu dieser Binsenweisheit trägt die gegenwärtige intensive Bezugnahme auf die Humanwissenschaften wie Pädagogik, Soziologie und Psychologie eine keinesfalls außergewöhnliche Illustration bei. Allerdings wird man dabei den Verdacht nicht los, daß dies immer noch sehr viel unbefangener und bereitwilliger dort geschieht, wo es um praktisches Handeln der Kirche geht, als da, wo "streng theologisch" reflektiert werden soll. So unverzichtbar sich für die pastorale und pädagogische Umsetzung des Evangeliums Einsichten etwa von Gesprächspsychotherapie oder Motivationsforschung erweisen, so zurückhaltend bleibt - zumindest hierzulande - die Theologie bezüglich der Frage, wie und wo denn außertheologische Denkmodelle, Hypothesen und Forschungsansätze für die theologische Theoriebildung selbst von Relevanz seien. Eine gewisse ängstliche Befangenheit im Dialog mit anderen Wissenschaften ist nicht zu übersehen. Nun gilt es aber sicher nicht für alle universitären Partner. Kein ernstzunehmender Theologe der Gegenwart wird etwa noch die theologische Bedeutung von Philosophie und historischer Forschung leugnen wollen.

Und doch hat sich, wie wir wissen, die Öffnung der Theologie gegenüber der Geschichtswissenschaft im 19. Jahrhundert nicht ohne zähes Ringen und trotziges Beharren vollzogen.

Vergleichen wir damit den gegenwärtigen Streit um die Bedeutung psychologischer Einsichten für die Interpretation des christlichen Glaubens, dann ist zur Stunde ein tragfähiger Konsens noch nicht in Sicht.

Um hier einen kleinen Schritt weiter zu kommen, möchte ich im folgenden einen Ausschnitt dessen betrachten, was man den Dialog zwischen Theologie und Psychoanalyse nennt. Das Augenmerk meiner Überlegungen richtet sich darauf, wie im Kontext theologischer Beiträge die psychoanalytische Theoriebildung zum Thema 'Gewissen' verortet wird. Die Wahl dieses Beispiels be-

darf angesichts der Gewichtigkeit des Themas in den Traditionen katholischer wie protestantischer Theologie kaum einer näheren Begründung, denkt man an Augustin, Thomas v. Aquin oder Martin Luther. Und nimmt man den Beitrag der Psychoanalyse ernst, dann - so wird sich zeigen - ist es allerhöchste Zeit, sich auf dieses Problem zu konzentrieren. Denn es gilt hier, einem unverantwortlichen Anachronismus im theologischen Denken abzuhelpfen. Schließlich macht ein weiterer Umstand die Diskussion gerade dieses Beispiels besonders dringlich: auch wenn theologische Rede sich explizit dagegen wehrt, zu "psychologisieren", bleibt unbestreitbar, daß sie beim Thema Gewissen auch seelische Phänomene und Prozesse mitbeschreibt. Sie ist hier unausweichlich immer zugleich 'Theorie der Innenwelt', betreibt eine implizite Psychologie - ob sie das wahrhaben will oder nicht.

Seit der Etablierung der Psychologie als wissenschaftlicher Disziplin am Ende des 19. Jahrhunderts liegt nun freilich eine ganze Reihe von expliziten Theorien des Seelenlebens vor. Solche Konkurrenz der Erkenntnisse kann eine theologische Theorie des Gewissens mit dem Hinweis auf das 'proprium' unterdrücken. Sie kann aber auch danach fragen, welcher theologische Erkenntnisfortschritt sich aus einer zunächst fremden Betrachtungsweise ergibt. Eine Ermutigung, dabei zunächst einmal die Psychoanalyse als psychologischen Partner heranzuziehen, liegt unter anderem darin begründet, daß Freud - im Gegensatz zu Jung und Frankl - die alte und heute noch populäre Anschauung vom Gewissen als 'vox dei' mit gleicher Vehemenz bestritten und widerlegt hat, wie dies zumindest eine an reformatorischen Einsichten orientierte Theologie auf ihre Weise immer wieder getan hat.

2 Zur theologischen Gewissenslehre

Wirft man einen Blick auf die neuere theologische Literatur zum Thema 'Gewissen', so findet man in fast allen Beiträgen die mehr oder weniger umfangreiche Bezugnahme auf psychoanalytisches Denken. Dabei fällt es allerdings nicht eben leicht, die einzelnen Stimmen unter übergeordneten Gesichtspunkten zu diskutieren, reicht doch das Spektrum der Möglichkeiten, wie man von der Psychoanalyse Gebrauch macht, außerordentlich weit. Man findet einerseits zurückhaltende Urteile wie "die Behauptung, daß

die Tiefenpsychologie nichts zur Bestimmung des Religiösen am Gewissen...beizutragen vermag".¹ Im deutlichen Kontrast dazu liest man bei einem anderen Autor: "Auch für mein theologisches Urteil ist das Über-Ich ein Organ, mit dem Gott den Menschen für das Leben in Gruppen ausgerüstet hat."² Um nun wenigstens einige grundlegende Tendenzen des theologischen Umgangs mit der einschlägigen psychoanalytischen Lehre auszumachen, erlaube ich mir, die Vielfalt der Ansätze probeweise auf zwei Modelle zu reduzieren: dabei könnte man das eine als 'religionskritisch', das andere als 'theologiekritisch' bezeichnen.

Religionskritik: das Über-Ich als Zerrbild des Gewissens im
Lichte des Evangeliums

Während die wissenschaftliche Debatte der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts sich von Freuds Lehren kaum theologischen Erkenntnisfortschritt versprach, dort allein "das sexualistische Menschenbild"³ zu erkennen vermochte, welches alle höheren sittlichen Werte untergrub, ist im Blick auf die Gegenwart eine Wandlung zu verzeichnen. Das Feld beherrschen nicht allein Urteile wie jenes von B. Häring, welcher Freuds Anschauungen noch prinzipiell zu den "abwegigen, entwicklungsgeschichtlichen Gewissenstheorien" zählte.⁴ Viele Theologen akzeptieren es inzwischen gern und bereitwillig, daß die Psychoanalyse zur präzisieren Beschreibung der Genese und Funktionsweise des Gewissens als psychischer Instanz wertvolle Aufklärungsarbeit geleistet hat. Die generelle Absage von einst hat einer differenzierten Lesart und Beurteilung Platz gemacht. Und dabei gibt man weithin zu, daß Freud mit der Entwicklung seines psychotherapeutischen Ansatzes eine fachliche Kompetenz beanspruchen kann, die ihm nur blinde Arroganz absprechen könnte. Auch bezüglich des psychoanalytischen Denkmodells vom Über-Ich gilt, daß hier wissenschaftliche Hypothesen formuliert sind, "die

1 R. Mokrosch, Das religiöse Gewissen, Stuttgart 1979, 105.

2 W. Neidhardt in: W. Neidhardt/H. Ott, Krone der Schöpfung? Humanwissenschaften und Theologie, Stuttgart 1977, 225. Auch M. Honecker, Vernunft, Gewissen, Glaube, in: ZThK 77 (1980) 325-344, läßt sich in seinen ethischen Überlegungen in prinzipieller Hinsicht durch Freuds Analyse nicht beirren.

3 So E. Brunner, Der Mensch im Widerspruch, Berlin 1937, 25.

4 B. Häring, Das Gesetz Christi, Freiburg 1954, Bd. I, 184.

vom Theologen schlicht Einsicht und Lernen verlangen".⁵

Aber die von Freud aufgedeckten psychischen Eigenarten des Gewissens scheinen in diesem Typus der theologischen Rezeption der Psychoanalyse auch darüber hinaus von großer Bedeutung. Denn man erkennt vielfältige Parallelen zur eigenen traditionellen theologischen Interpretation des Gewissens.

"Das aus Angst geborene Kontrollinstanzgewissen Freuds spiegelt in frappierender Weise den Schlechte-Gewissens-Zustand bei Luther wider: Freuds Sätze über die Hypertrophie, fast krankhafte Schuldeinimpfung, Selbstbestrafung und Widergutmachungsforderung des Gewissens hätten geradezu aus Luthers Feder stammen können."⁶

Mit großer Freude konstatiert man, daß beide Eigenschaften zu ihrer unterschiedlichen Theoriesprache gleiche Phänomene im Blick haben. "Freuds Analysen konnten auf einem bisher kaum erforschten Gebiet Phänomene der Gesetzmäßigkeit, von der Paulus Röm 7 spricht, in eindrücklicher Weise illustrieren und die Grenzen bloß moralischer Möglichkeiten aufzeigen."⁷ Und ähnlich Mokrosch: "Luthers geängstetes und Freuds hypertrophes Gewissen weisen unüberbietbare Gemeinsamkeiten auf".⁸ Der psychoanalytischen Begrifflichkeit wird damit bescheinigt, daß sie zumindest eine wichtige 'Illustration' der Gewissensqualen und Schuldängste beizubringen in der Lage ist, welche etwa in der Theologie Luthers als die Situation der 'Anfechtung' bezeichnet wurde. Und insofern gerade innerhalb des neuzeitlichen Protestantismus eine faktische Religiosität nachzuweisen ist,⁹ die glaubte, als Fundament des Glaubens solche Gewissens- und Schuldbetonung absichtlich erzeugen zu müssen, gilt der Dank des Theologen gegenüber dem psychoanalytischen Kritiker der Gewissensreligion. "So wird...die humanwissenschaftliche Betrachtungsweise...für die Theologie zu einer Hilfe, zu einem hilfreichen Impuls, um Irrwege christlichen Verhaltens und

5 Chr. Frey, Arbeitsbuch Anthropologie, Stuttgart 1979, 154.

6 Mokrosch (s.o. Anm. 1), 98.

7 W. Kreck, Grundfragen christlicher Ethik, München 1975, 175. Vgl. ähnlich auch ders., Grundfragen der Dogmatik, München 1970, 309.

8 Mokrosch (s.o. Anm. 1), 99.

9 Vgl. O. Pfister, Das Christentum und die Angst, Olten ²1975, sowie Th. Bovet, Die Angst vor dem lebendigen Gott, Tübingen 1950.

Denkens zu überwinden und ihre eigenste Sache neu und biblischer zu sagen."¹⁰

Festzuhalten bleibt dabei jedoch eine spezifische Rollenverteilung zwischen beiden Theorien zum Gewissen. Auf eine Kurzformel gebracht lautet diese etwa so: Freuds Über-Ich beschreibt allein das 'schlechte Gewissen' des Christen, davon abzusetzen ist dann theologisch das im Licht des Evangeliums getröstete Gewissen. Die aus der Perspektive des Freudschen Über-Ich sichtbar werdende und zu kritisierende Praxis ist "in Tat und Wahrheit ein Zerrbild des eigentlich Christlichen ...Im Geiste Christi kann das christlich verstandene Gewissen kein Über-Ich sein, das den Menschen knechtet, und das christliche Verständnis der Sünde müßte durch vertiefte theologische Besinnung von den Elementen der Über-Ich-Angst gereinigt werden, die sich im Lauf der Zeiten um diesen Begriff kristallisiert haben".¹¹

Genau dieser Rollenverteilung folgt auch die oben angeführte Behauptung von Mokrosch, "daß die Tiefenpsychologie nichts zur Bestimmung des Religiösen am Gewissen, wohl aber zur Analyse eines normativen, nach Befreiung verlangenden Gewissen beizutragen vermag".¹²

Hinter dieser Aufgabenverteilung auf Psychoanalyse und Theologie in Kritik psychischer Pathologie hier und Artikulation des "ursprünglich Christlichen"¹³ da steht zum einen die Einsicht, daß Freud sowohl bezüglich seiner psychotherapeutischen Arbeit als auch bezüglich seiner Deutung von Religion den Ausgang immer wieder bei pathologischen Erscheinungen nahm. Und diese Position folgt zum anderen oftmals der bekannten theologischen Polarisierung von 'Religion' und 'Glaube' aus der dialektischen Theologie im Gefolge Karl Barths. Insofern wird man ihr also das Durchhalten legitimer psychologischer wie theologischer Erkenntnisinteressen kaum absprechen können. Beide Motive haben sich, wie Jürgen Moltmann demonstriert hat¹⁴, als recht

10 H. Ott, in: Neidhardt/Ott (s.o. Anm. 2), 211.

11 Ders., ebd. 210.

12 Mokrosch (s.o. Anm. 1), 105.

13 Ott (s.o. Anm. 10), 210.

14 Vgl. J. Moltmann, Der gekreuzigte Gott, München 1972, bes. Kap. VII.

gut vermittelbar erwiesen.

Problematisch erscheint freilich die Kehrseite dieser theologischen Rezeption der Psychoanalyse beim Thema Gewissen an anderer Stelle. Denn sie akzeptiert, wenn man genauer hinsieht, eigentlich nur die Hälfte der psychoanalytischen Über-Ich-Theorie. Daß mit Hilfe dieses Modells sehr eindrücklich die Entstehung und die psychischen Folgen eines überstrengen Gewissens im neurotischen Konflikt zur Darstellung gebracht werden kann, das wird festgehalten. Unterschlagen wird jedoch dabei die ebenso wichtige Einsicht in die Unverzichtbarkeit eines intakten Über-Ichs für die soziale Handlungsfähigkeit des Individuums, zumindest in einer Etappe seiner Sozialisation. Diese Tendenz drückt sich bei Mokrosch etwa darin aus, daß er Freuds Gewissensanschauung apostrophiert "als triebverzichtendes Angstkontrollgewissen, das vom Ich Triebverzicht, Schuldbewußtsein und Selbstbestrafung fordert, um auf diese Weise seine Angst unter Kontrolle zu bringen."¹⁵

Auf einer Linie damit liegt jene interpretatorische Strategie, welche zwischen 'Über-Ich' und 'Gewissen' zu differenzieren vorgibt, dabei aber beide Begriffe einfach auseinandernimmt.

"Die Psychoanalyse identifiziert das Über-Ich fälschlich mit dem reifen eigentlichen Gewissen."¹⁶ Auch Günter Biemer folgt schließlich dieser Logik und resumiert, "daß Freud in seinem Gewissensverständnis nur einen Teil des Phänomens verstanden hat."¹⁷ Nun scheint vielen zunächst dialogbereiten Theologen auch das Instrument zur Hand, mit dem man die psychoanalytische Theorie relativieren kann. Gleichsam in alte philosophische Schneckenhäuser sich zurückziehend wird jetzt grundsätzlich argumentiert:

die Psychoanalyse ist von ihrem Ansatz her in methodologischer Hinsicht allein zu funktionalistischer Gewissenserklärung in der Lage,¹⁸ kann über die Beschreibung von 'Phänomenen' über-

15 Mokrosch (s.o. Anm. 1), 94. Man vgl. auch den haarsträubenden Exkurs 6, ebd. 100!

16 E. Häfner, Art. 'Gewissen III. Tiefenpsychologisch' in: LThK² IV, 865. Eine ähnliche Trennung vollzieht J. W. Glaser, Conscience and Superego: A Key Distinction, in: TS 3 (1971) 30-47.

17 G. Biemer, Gewissen als Prinzip der Religion und Religionspädagogik, in: G. Stachel (Hg.), Sozialisation-Identitätsfindung-Glaubensverfahrung, Zürich 1979, 165-173, hier 171.

18 Dies behauptet Ott (s.o. Anm. 10), 202.

haupt nicht hinauskommen.¹⁹ Daß solche dezisionistische Argumentation einer ernsthaften Reflexion auf den wissenschaftstheoretischen Status der Psychoanalyse nicht standhält, ist seit Ricoeurs und Habermas' einschlägigen Arbeiten wohl offensichtlich.²⁰ Dem ungeachtet wird dem Theologen jetzt empfohlen, auf eine saubere Trennung der Aussageebenen zu achten. Dabei erkennt er, wie Ott behauptet: es handelt sich "hier um zwei verschiedene Ebenen der Wirklichkeit des Gewissens, die wohl miteinander zusammenhängen, jedoch nicht identisch sind."²¹ Schließlich bleibt alle psychologische Kritik wie weggewischt, wenn die theologisch erhobene Wirklichkeit des Gewissens im "personalen Mysterium"²² gesehen werden kann, wenn nichts übrig bleibt als die "Ordnung, die sich auf je eigene Weise im Ruf des Gewissens ausspricht,...mit der Fülle eigener positiver Seinsmöglichkeiten identisch, die jedem Einzelnen von Gott überantwortet ist".²³

Damit drängt sich dem Betrachter aber schließlich der bohrende Verdacht auf, daß zumindest für einige Autoren die zwischen Psychologie und Theologie in Sachen 'Gewissen' vorgeschlagene Aufgabenverteilung zwischen 'Religionskritik' hier und 'Wesensschau' da im Endeffekt nichts als einer sehr subtilen theologischen Immunisierungsstrategie der zunächst herangezogenen Humanwissenschaft gleichkommt. Indem man aber die Psychologie aus der 'Wesensschau' säuberlich heraushält, liegt umgekehrt die bekannte Gefahr wiederum sehr nahe, daß die theologische Reflexion über das Gewissen im Lichte des Evangeliums praxisleer bleibt.

Demgegenüber muß jedoch mit Beirnaert darauf insistiert werden: "Man darf nicht weiterhin annehmen, Freud beschäftige sich nur mit dem neurotischen Übel...oder bloß mit der Prä-Moral, der infantilen Moral, neben der eine geläuterte bewußte Moral bestehen könnte, die andere Grundlagen hätte als

19 So Kreck, Grundfragen der Dogmatik (s.o. Anm. 7), 309.

20 Vgl. P. Ricoeur, Die Interpretation, Frankfurt 1969 (orig. Paris 1965), bes. das dritte Buch; J. Habermas, Erkenntnis und Interesse, Frankfurt a.M. 1968, 262ff.

21 Ott (s.o. Anm. 10), 202.

22 Ebd. 203.

23 Häfner (s.o. Anm. 16), 867.

die 'Pseudo-Moral'." ²⁴

Theologiekritik: zur Biographie des Gewissens innerhalb der Wirklichkeit des Glaubens

Zeitlich parallel zu den oben skizzierten Ansätzen versucht eine andere Gruppe von Autoren, das psychoanalytische Strukturmodell von Funktionen des Es, des Über-Ich und des Ich hinsichtlich seiner theologischen Relevanz zu diskutieren. In vielen Fällen greift man hier auf den theologischen Ansatz Paul Tillichs zurück; es wird niemanden überraschen, wenn man dabei insgesamt einen anderen Zugang zur Psychoanalyse findet. Denn Tillich hatte bereits 1955 dazu aufgerufen, "den Theologen und Psychologen entgegenzutreten, die diese beiden Gebiete voneinander trennen und jedem von ihnen einen eigenen Bereich zuweisen möchten. Man braucht...keineswegs auf jene Leute zu hören, die da fordern, daß man sich entweder für das eine oder andere entscheiden müsse: entweder für ein System theologischer Sätze oder für eine Fülle psychologischer Erkenntnisse. Theologie und Psychoanalyse bestehen nicht beziehungslos nebeneinander, sie sind vielmehr aufs engste miteinander verflochten." ²⁵

Ohne bei Tillichs existentialistischer Engführung der Psychoanalysezereption stehenzubleiben, ist von verschiedener Seite her sein Impuls zu einer Überwindung der diastatischen Verhältnisbestimmung von Psychoanalyse und Theologie aufgegriffen worden.

Vielmehr nimmt man hier an, daß es theologisch sinnvoll sei, auch die Denkmodelle der Theologie mit Mitteln psychologischer Begriffe zu beschreiben. Denn die Reflexion des Glaubens verweist auf eine menschliche Wirklichkeit, welche die unbewußte psychische Dynamik nicht ausschließt, sondern mit umfaßt - und dies gilt auch da, wo die Rede von den noch ausstehenden Möglichkeiten des Humanums ist.

Auch in inhaltlicher Hinsicht orientiert man sich u.a. an Tillichs Anschauung, daß Theologie und Psychoanalyse konvergieren

24 L. Beirnaert, Die psychoanalytische Theorie und das sittlich Böse, in: Concilium 6 (1970) 401-406, hier 405.

25 P. Tillich, Die theologische Bedeutung von Psychoanalyse und Existenzialismus, in: Ges. Werke Bd. VIII, Stuttgart 1970, 304-315, hier 303f.

ren in der Konzeption eines "transmoralischen Gewissens".²⁶ Zur Debatte steht damit einerseits die Revision überkommener und andererseits der Entwurf neuer Leitlinien theologischer Ethik. Nicht nur pervertierte Praxis christlichen Glaubens, sondern auch theologische Lehren haben sich mit dem Insistieren auf dem im Gewissen sich artikulierenden Schuldspruch als 'Nadel-Öhr' des Glaubens einseitig einer Theologie der Über-Ich-Funktionen verschrieben.²⁷ Die dabei stets tradierte Anschauung vom Gewissen als personalem Zentrum des Menschen hält der psychologischen Einsicht in die seelischen Mechanismen unserer Verhaltensorientierung jedoch nicht stand. Das Über-Ich ist zwar eine kulturnotwendige Durchgangsstufe menschlicher Sozialisation und als solche unverzichtbar. Aber es gilt andererseits: "Kritische Einsicht kann noch einmal den Spruch des erworbenen Gewissens bedenken; Einsicht ist eine Funktion des Ichs, das auch seine Bindung an das Triebverlangen periodisch - reflektierend, prüfend - lockern kann... Die Moralen treten ebenso konservativ auf wie biologische Bedürfnisse. Aber erst eine seelische Instanz, die sich auch des Gewissens in kritischer Weise vergewissern kann, schafft so etwas wie eine seelisch organisierte Kultureignung."²⁸ Nimmt man diese Zusammenhänge ernst, dann stellt sich mit Neidhardt zwingend die Frage: "Wie verhindern wir, daß wir in einer theologischen Lehre über das Gewissen das eigene moralische Anspruchsniveau absolut setzen?"²⁹ Einen Versuch zur Lösung des sich hier artikulierenden Problems unternahm bereits 1968 Dorothee Sölle in ihrem Essay "Phantasie und Gehorsam".³⁰ Dort setzt sie genau die beiden Konzepte ethischer Theoriebildung gegeneinander, die in psychoanalytischer Hinsicht der Dominanz einerseits der Über-Ich-Funktionen, andererseits der Ich-Funktionen entsprechen. Vom ersten gilt: "Der Punkt, der die Versteinerung ermöglichte und auf den sich in der Gewissensbildung, übrigens beider Kon-

26 Tillich skizzierte diesen Ansatz in "Protestantismus: Prinzip und Wirklichkeit", Stuttgart 1950, 181ff.

27 Für die ältere protestantische Theologie vgl. M. Kählers prägnante Formulierung: "Die Bedeutung des Gewissens für das religiöse Leben knüpft sich zunächst an das Schuldbewußtsein." In: RE² V, 150-159 (Art. "Gewissen"), hier 157.

28 A.u.M. Mitscherlich, Die Unfähigkeit zu trauern, München 1968, 97.

29 Neidhardt, in: Neidhardt/Ott (s.o. Anm. 1), 192.

30 Stuttgart 1968.

fessionen in schöner praktischer Einmütigkeit, alles bezog, ist der Gehorsam gewesen."³¹ Diese Haltung aber, die bedingungslose Unterwerfung unter vorgegebene Ordnung steht in krassem Gegensatz zu jenen Tugenden, die an Jesus von Nazaret erkennbar werden. Zu denen wäre nach Sölle u.a. zu zählen "die Toleranz und der Humor, der gerechte Zorn und die Einfühlung, die Initiative und die Beharrlichkeit einer produktiven Vorstellungskraft."³² Und wenn Jesus paradigmatisch als Mensch bezeichnet werden kann, "der es wagte, 'ich' zu sagen ohne Rückendeckung",³³ dann gilt "der Glückliche, der ich sagende Mensch kann für alle, die mit ihm zu tun haben, eine ganz andere befreiende Wirkung haben als derjenige, dessen Beziehung zum anderen aus dem Über-Ich gesteuert wird."³⁴ Mit ihren Überlegungen zielt Sölle methodisch darauf ab, eine Kritik theologischer Begriffe im Blickpunkt der von ihnen intendierten psychosozialen Wirklichkeit vorzunehmen. Dankenswerterweise ist dieser Versuch neuerdings unter explizitem Rückbezug auf die psychoanalytische Theoriebildung von H. Wahl fortgeführt worden.³⁵ Weniger den ethischen Neuentwurf, aber desto präziser die Diagnose der zeittypischen Sozialisationsbedingungen umreißen die von Yorick Spiegel neuerdings vorgelegten Ausführungen zur sozialetischen Diskussion.³⁶ Gegenüber der in der Literatur bis heute immer wieder behaupteten Selbigkeit und Zeitlosigkeit der Gewissenserfahrung zeigt Spiegel, welcher historisch durchaus relativen Erfahrungskonstellation sich die Theologie in ihrer Bestimmung des Wissensbegriffs verschrieben hat. Genauso wie auf Grund sozioökonomischer Wandlungsprozesse, die noch für Freud und dessen Bestimmung der ödipalen Konfliktkonstellation als Angelpunkt der kindlichen Sozialisation gültigen Koordinaten im Zerfall begriffen sind, gilt umgekehrt: "Das Mo-

31 Sölle, Phantasie und Gehorsam, Stuttgart 1968, 9.

32 Ebd. 69.

33 Ebd. 61.

34 Ebd. 71.

35 Vgl. H. Wahl, Christliche Ethik und Psychoanalyse, München 1980, 165ff.

36 Y. Spiegel, Hinwegzunehmen die Lasten der Beladenen, München 1979 (vgl. 315ff.).

dell dieses bürgerlich-protestantischen Gewissensbegriffs", nämlich "das Verhältnis des Hausvaters zu seinem Sohn",³⁷ kann nicht länger als die allgemeinverbindende Folie herangezogen werden, auf deren Hintergrund die Theologie des Gewissens operieren könnte. "Von den 'zwei Quellen der Moral und der Religion', wie Freud sie konstatiert, dem Über-Ich und der Fusion von Ich und Umwelt, droht die erste Quelle zunehmend zu versiegen."³⁸ Während Sölle es faktisch unternahm, ein Modell christlicher Ethik im Licht der Ich-Funktionen zu entwerfen, gilt es nach Spiegel als vordringliche Aufgabe, zunächst der gewandelten Symptomatik neurotischer Konflikte nachzugehen. Denn patriarchalisch orientierte Religion mit ihrem typischen Über-Ich-Konflikt hat nicht etwa einer Kulturepoche ohne psychische Leiden Platz gemacht. "Die 'permissive Gesellschaft', die insbesondere in sexueller Hinsicht freizügig ist, erlaubt, indem sie die Väter entmachtet, den Kindern nicht mehr eine angemessene Über-Ich-Bildung und verhindert damit eine relative Unabhängigkeit gegenüber den Strebungen des Es und den Forderungen der Gesellschaft zugleich zu erlangen. Es entsteht eine Abhängigkeit, die zusammengeht mit einem ausgeprägten Wunsch nach Sicherheit und nach Befriedigung privatistischer Bedürfnisse."³⁹ Zu bedenken ist damit die explosiv um sich greifende Pathologie im Bereich des Narzißmus.⁴⁰

Die Funktion der psychoanalytischen Gewissenslehre innerhalb von Spiegels Ansatz besteht also, zusammenfassend, nicht allein darin, die Instanzen von Über-Ich und Ich nach dem Schema von 'Kritik und Konstruktion' zu benutzen. Darüber hinaus indizieren sie eine Typologie der Gewissensbildung im soziohistorischen Wandel, dem sich auch die theologische Reflexion auf das Gewissen zu stellen hat. Genau dies aber vermisste ich in der oben angesprochenen Position von Ott, wenn dieser überheblich urteilt: "Dabei sagt der Begriff des Ich-Gewissens der Theologie

37 Ebd. 338.

38 Ebd. 344.

39 Ebd. 347.

40 Vgl. dazu Chr. Lasch, Das Zeitalter des Narzißmus, München 1980. Die Konsequenzen aus den veränderten Sozialisationsbedingungen für die Gewissensbildung diskutiert H. Reiser, Gewissensbildung unter dem Aspekt gestörten Selbsterlebens, in: EvErz 32 (1980) 259-272.

nichts Neues, was sie nicht aufgrund ihrer Denkkategorien Gesetz-Evangelium ohnehin gewußt haben könnte (und eigentlich gewußt haben müßte).⁴¹

Wenn die historische Relativität aller theologischen Wahrheitsfindung zu einer nicht mehr zu unterlaufenden Fundamenteinsicht geworden ist, dann wird man bei zukünftiger Entfaltung einer theologischen Gewissenslehre von der mit psychoanalytischen Mitteln deutlich gewordenen "psychohistorischen" Relativität aller Sätze nur um den Preis eines Selbstwiderspruchs absehen können. Unhintergebar wird die "Einsicht in die Tatsache, daß symbolisch vermittelte Gestalten der Gotteserfahrung in Gewissen...die Qualität internalisierter, psychischer Strukturen besitzen und theologisch nicht als apriorische "transzendente" Begründung solcher...Erfahrung mißdeutet werden dürfen."⁴²

Nicht nur der Vollständigkeit halber sei noch auf zwei weitere Beiträge aus der jüngeren Debatte zur theologischen Relevanz der psychoanalytischen Einsichten in das menschliche Gewissen verwiesen. Es hat m.W. leider wenig Beachtung gefunden, daß Scharfenberg mit Hilfe des Über-Ich-Modells eine interessante theologiegeschichtliche Periodisierung vorgeschlagen hat. Im Blick auf die amerikanische Bewegung der 'Tod-Gottes-Theologie' beobachtet er den "Versuch, einen bestimmten allgemein erfahrbaren Entwicklungsschritt des Menschen, das Entstehen der Ich-Autonomie in seiner psychoanalytischen Deutung (das Ende des Ödipus-Komplexes), auf die Menschheitsgeschichte zu übertragen und als allgemeinen Entwicklungsfortschritt zur Mündigkeit in seinen theologischen Konsequenzen zu bedenken."⁴³

Der doppelte Kurzschluß dieses Ansatzes liegt aber darin, daß hier nicht nur in unzulässiger Weise eine neuzeitliche Gottesvorstellung mit einer theologisch legitimen Gotteslehre identifiziert wird. Analog dazu verwirft man im Bereich der psychischen Wirklichkeit das Über-Ich als unverzichtbare Durchgangsstufe der Biografie. Damit entfernen sich die Autoren "bedauer-

41 Ott (s.o. Anm. 10), 212.

42 Wahl (s.o. Anm. 35), 173.

43 J. Scharfenberg, *Jenseits des Schuldprinzips*, in: Ders., *Religion zwischen Wahn und Wirklichkeit*, Hamburg 1972, 201.

licherweise wieder von der menschlichen Wirklichkeit, der sie doch gerade gerecht zu werden versprochen."⁴⁴

Die Gotteslehre ist schließlich auch für den amerikanischen Theologen P. Homans der theologische Ort, wo das psychoanalytische Modell des Über-Ichs sinnvoll einzubringen ist. In seiner methodologisch scharfsinnigen Studie "Freud und Tillich als Marksteine auf dem Wege zu einer Religionspsychologie"⁴⁵ parallelisiert er Freuds 'Übertragungsgott' und den von Tillich kritisierten 'Gott des theologischen Theismus'.⁴⁶ Für relevant hält Homans zunächst die Analogie zwischen dem Über-Ich und dem moralischen Gewissen im Rahmen einer bestimmten Transzendenzvorstellung. Denn auf diese Weise kann die "Auflösung des Übertragungsgottes oder des schlechten, moralischen Gewissens als ein...Ereignis in der Lebensgeschichte des Menschen verstanden werden."⁴⁷

Doch darin erschöpft sich das von Homans vorgeschlagene 'Theologie-Psychologie-Modell' keineswegs. Seiner Meinung nach ist auch "die Analyse dessen, was jenseits des Über-Ichs liegt..., im Prinzip ein theologisches Problem", welches seinerseits "aber psychologisch angegangen werden kann".⁴⁸ Zur Lösung dieser Aufgabe verweist dann auch Homans auf das psychologische Modell der Ich-Instanz, wenn er die Thematik des Selbst und der Identität als relevant für die Analyse von Tillichs 'Gott-über-Gott' betrachtet.

Es dürfte gewiß für die weitere Diskussion fruchtbar sein, den von Scharfenberg und Homans beschrittenen Weg auch hinsichtlich anderer theologischer Konzepte zu verfolgen.

3 Zusammenfassung und Weiterführung

Versucht man, aus den beiden diskutierten Modellen einer theologischen Rezeption der psychoanalytischen Theoriebildung zum Gewissen ein vorläufiges Fazit zu erheben, so sind m.E. folgende Einsichten von Gewicht:

44 Ebd. 202.

45 Chicago 1968, deutsch in: E. Nase/J. Scharfenberg (Hg.), Psychoanalyse und Religion, Darmstadt 1977, 311-342.

46 Vgl. P. Tillich, Der Mut zum Sein, in: Ges. Werke XI, Stuttgart 1969, 11-139, hier 134f.

47 Homans (s.o. Anm. 45), 335.

48 Ebd.

1. Der Weg des oben als 'religionskritisches' Modell apostrophierten Ansatzes ist sicherlich auch für die künftige theologische Arbeit unverzichtbar. Wir werden es endlich auch als ureigenes Anliegen betreiben müssen, nach den praktisch-theologischen 'Umschlagplätzen' zu suchen, wo die Entdeckung des Paulus, das im Evangelium getröstete Gewissen ins krasse Gegenteil pervertiert wurde. Über welche Kanäle ist eigentlich dieses Evangelium geleitet worden, daß so etwas wie Tilman Mosers 'Gottesvergiftung' herauskommen konnte? Hier wird man ernsthaft dem begründeten Verdacht nachgehen müssen, daß die weit verbreitete religiöse Deformation des Gewissens als Produkt auch einer methodisch ins Werk gesetzten kirchlichen Praxis wiedererkannt werden kann.

2. Mit dem Hinweis auf das von solcher Praxis meilenweit entfernte 'eigentlich Christliche' des Gewissens darf man es sich auf der anderen Seite nun aber nicht zu leicht machen. Sonst entpuppt sich gerade die Religionskritik im Zeichen des Über-Ichs als elegante Überspielung derjenigen kritischen Relativierungen, welche eine psychoanalytische Lehre vom Gewissen gegenüber bis heute gepflegten theologischen Annahmen bereithält:

- der Relativierung vermeintlicher Rationalität des Gewissens durch Freuds Entdeckung der weiten unbewußten Anteile im Gewissen,
- der Relativierung vermeintlicher Autonomie und Individualität des Gewissensanspruchs durch die Aufdeckung der Entstehung des Gewissens aus frühen Internalisierungen,
- schließlich der Relativierung einer vermeintlich zeitlosen Struktur menschlicher Gewissenserfahrung im Zuge einer differenzierten Aufklärung über die psychohistorische Bedingtheit des Gewissensbegriffs in patriarchalischer Epoche.

In diesem Zusammenhang muß auch die anzutreffende Verhältnissbestimmung der Gegenstände beider Wissenschaften in 'Phänomene' hier und 'Wesen' da überprüft werden. Dabei scheint es mir außerordentlich bedenkenswert, daß weder die Psychoanalyse mit ihren Modellen wie Ödipus-Komplex und Über-Ich, noch die Theologie mit ihrem Begriffspaar 'Anfechtung' und 'Tröstung' schlichte 'Beobachtungssätze' liefern. Kennzeichnend für beide Theoriebildungen ist beim Thema 'Gewissen' vielmehr die vor-

gängige hermeneutische Struktur.

3. Am Beispiel des psychoanalytischen Instanzmodells von Über-Ich und Ich hat sich gezeigt, daß es theologisch sinnvoll und deshalb geboten ist, nach einer Entsprechung von theologischen Sätzen und der psychischen Wirklichkeit zu fragen, auf die sie verweisen. Die dabei ans Licht tretende individuelle und kulturelle Konstellation menschlicher Erfahrungen einschließlich der ihnen inhärenten Konfliktdynamik muß nicht unbedingt auf eine Reduktion theologischer Begriffe nach dem psychologischen Schema des 'nichts anderes als...' hinauslaufen. Wohl aber wird so deutlich, wie sich eine theologische Konzeption implizit auch auf psychische Phänomene und Strukturen bezieht.

4. Aus der Einsicht in die Abhängigkeit überkommener theologischer Anschauungen zum Gewissen von keineswegs universal-menschheitlichen Sozialisationsbedingungen ergibt sich schließlich als dringendes Desiderat, endlich einem landläufigen theologischen Anachronismus abzuhelpen. Wir dürfen nicht länger mit Hilfe einer fragwürdigen 'Wesensschau' Menschen dazu verdammen, die für eine vergangene Kulturepoche typische innere Haltung sich überstülpen lassen zu müssen, um dann in psychischer Verkrampfung ihren Glauben praktisch werden lassen zu können. Gerade für eine "Psychologie-lose" theologische Reflexion liegt die Gefahr sehr nahe, daß unter der Hand eine historisch relative Charakterstruktur zum vermeintlich ewig gleichen Wesen des Menschen ontologisiert wird. Inhalt und Funktion des Gewissens in einer 'permissiven' Gesellschaft sind nicht dieselben wie zu Luthers Zeit.

Wer hier den bösen 'Zeitgeist' gegen das eine Evangelium auszuspielen möchte, der verwechselt 'Zeitgeist' mit der gebotenen theologischen 'Zeitgenossenschaft'. Und er hat eine Etappe der, nicht zuletzt in der Reformation begründeten, theologischen Anstrengung historischer Kritik noch vor sich. Denn die Psychoanalyse verfolgt mit ihrer genetischen Perspektive der Gewissenslehre genau diese historische Kritik in Bezug auf die psychische Dimension.

Im Blick auf die heute vorherrschende narzißtische Pathologie als gesellschaftsweiter Erscheinung werden wir die Perspektive von 'Anfechtung' und 'Tröstung' keineswegs nur als überlebte

historische Relikte zu betrachten haben.

Aber eine zeitgenössische Weitergabe des spezifisch 'Evangelischen' in der Gewissenserziehung wird den gewandelten Konstellationen Rechnung zu tragen haben: sie wird ihre Arbeit nicht mehr vorrangig im Blick auf Menschen tun, die von Gewissensqualen und Schuldgefühlen gegenüber strengen internalisierten Forderungen gepeinigt wurden; vielmehr wird sie 'Anfechtung' und 'Tröstung' für solche Menschen neu durchbuchstabieren, die über das alles beherrschende Gefühl von innerer Leere und über eine tiefe Störung ihrer Selbstachtung klagen.

Prof. Dr. Hans-Günter Heimbrock
Sternstr. 29
4154 Tönisvorst 1

SPRACHANALYTISCHE RELIGIONSKRITIK UND DAS ERZÄHLEN VON GOTT⁺

1. Zum Gewicht der sprachanalytischen Religionskritik

Aus welchem Grunde - so mag man sich fragen - soll das Erzählen von Gott gerade auf diejenige Religionskritik bezogen werden, die sprachanalytisch ansetzt? Gibt es doch auch vieles von anderen Positionen her, das den Texten des Glaubens Verlegenheit bereitet. Außerdem ist Sprachanalyse keine so einheitliche und unangefochtene Größe, daß sie das Gewicht eines unausweichlichen wissenschaftlichen Konsenses für sich auf die Waagschale legen könnte. Auf ihren logisch-empiristischen Wegen ist sie ihren eigenen Prinzipien aufgesessen und konnte keine eindeutigen Kriterien für die Verifikation sinnvoller Sprache gewinnen; im anderen Extrem hat sich Sprachanalyse mit der bloßen Registrierung von "Sprachspielen" beschieden und damit den kritischen Impetus verloren. Das Spektrum der Ansätze, Methoden und Maßstäbe ist verwirrend breit.¹

Und doch wurde hier ein für unsere gesellschaftliche Situation von Religion entscheidender Tatbestand so scharf gesehen und als Mißlichkeit formuliert wie nirgends sonst in den anderen Ausformungen neuzeitlicher Religionskritik (auch wenn diese ihn durchweg ebenfalls vermerken): Religion ist weithin nur noch in der Gestalt von Sonderbewußtsein möglich, das sich einer vernünftigen Rechtfertigung zu entziehen scheint; religiöse Spra-

+ Dieser Aufsatz gibt ein Referat wieder, das auf einer Tagung der evangelisch-theologischen und philosophisch-historischen Fakultät der Universität Bern (18.-20.3.1982) gehalten worden ist. Die Veranstaltung trug den Titel "Symposium Erzählen - Chance der Begegnung zwischen Theologie, Sprachwissenschaft und Religionspädagogik" und stand unter der Leitung der Professoren K. Wegenast und E. Sanders. Die Gesamtheit der Referate und Diskussionen wird 1983 in einer eigenen Schrift publiziert werden.

1 Vgl. I.U. Dalferth (Hg.), Sprachlogik des Glaubens. Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache, München 1974; ders., Religiöse Rede von Gott, München 1981; D.M. High (Hg.), Sprachanalyse und religiöses Sprechen. Mit einer Einführung von H. Peukert, Düsseldorf 1972; H. Hofmeister, Wahrheit und Glaube: Interpretation und Kritik der sprachanalytischen Theorie der Religion, Wien 1978; W.-D. Just, Religiöse Sprache und analytische Philosophie. Sinn und Unsinn religiöser Aussagen, Stuttgart 1975; J.A. Martin, Philosophische Sprachprüfung der Theologie. Eine Einführung in den dialog zwischen der analytischen Philosophie und der Theologie, München 1974; J. Track, Sprachkritische Untersuchungen zum christlichen Reden von Gott, Göttingen 1972.

chen ist Sondersprache - dem Universalitätsanspruch des Glaubens völlig entgegen -; religiöse Äußerungen geben Musterbeispiele für mangelnde Mitteilungsfähigkeit ab. In der kritischsten Form lautet der sprachanalytische Vorwurf: Aussagen, in denen das Wort "Gott" vorkommt, sind semantisch sinnlos, und alle zusätzlichen Erläuterungen, mit denen diese Sinnlosigkeit abgewehrt werden soll, (Gott ist "transzendent"; Aussagen über Gott sind "analog" zu verstehen; letztlich kann man von Gott nur in Negationen sprechen usw.), sind nur um so deutlichere Belege der Sinnlosigkeit.

Diese Einwände sind nicht schon damit zu erledigen, daß man darauf verweist, eine solche Kritik sei - wie schon gesagt - selbst nicht in der Lage, ihre Kriterien allgemeingültig zu rechtfertigen. Es geht von ihr auf jeden Fall die Forderung aus, offenzulegen, wie man das Reden von Gott (darauf sei der Einfachheit halber das Problem religiöser Sprache hier zugespitzt) als verantwortbar und glaubwürdig ausgeben wolle. Deshalb möchte ich im folgenden die sprachanalytische Religionskritik nicht an ihren eigenen Verlegenheiten messen, sondern an der Herausforderung, die sie für jede Sinn beanspruchende Rede, insbesondere für die religiöse, darstellt. Ich halte mich darum auch an diejenigen Analysen religiöser Sprache, von denen am schärfsten Sinnbestreitung ausgeht; und ich verzichte auf den naheliegenden Versuch, diese immanent aufgrund ihrer eigenen Dilemmata abzuwehren.²

2. "Gott" zwischen Sinnlosigkeit und Fiktionalität

Weithin bekannt und in ihrer Einfachheit beeindruckend ist Rudolf Carnaps Feststellung, das Wort "Gott" sei so einzuschätzen, wie das Wort "babig"; denn wenn man versuche, eine Bedeutung auszumachen, finde man sich bald nicht mehr weiter. Auf die Frage: "Wie ist im konkreten Fall festzustellen, ob ein bestimmtes Ding babig ist oder nicht?" müsse der Gefragte die Antwort schuldig bleiben, vielleicht mit der Feststellung, "es gebe keine empirischen Kennzeichen für die Babigkeit", es sei "für den armseligen, endlichen Verstand des Menschen ein ewiges Geheimnis, welche Dinge babig sind und welche nicht".

2 Vgl. darüber hinaus auch H. Zirker, Religionskritik, Düsseldorf 1982, 177-202.

Und wenn er darüber hinaus behaupten wollte, daß "er mit dem Wort 'babig' doch etwas meine", dann würden wir nicht mehr erfahren als "nur das psychologische Faktum, daß er irgendwelche Vorstellungen und Gefühle mit dem Wort verbindet. Aber eine Bedeutung bekommt das Wort hierdurch nicht."³

Eine solche Kritik, die die beiden Wörter "Gott" und "babig" formal gleichsetzt, wird uns freilich beim ersten Anschein ihrerseits recht befremdlich und abwegig anmuten; ist doch das eine Wort - "babig" - für jedermann offensichtlich und unmittelbar als sinnlos zu begreifen; während das andere - "Gott" - unbestreitbar von hoher kultureller Bedeutung ist, für viele Menschen ein unverzichtbares Element ihres Lebens; und selbst diejenigen, die bestreiten, daß es einen Gott gebe, scheinen doch wenigstens schon zu wissen, wem sie dabei die Existenz absprechen.

Aber diesen naheliegenden Tatbestand hat auch Carnap gesehen. Im Unterschied zu mancher späteren Simplifizierung ging er keineswegs davon aus, daß das Wort "Gott" grundsätzlich nicht sinnvoll sein könne;⁴ er räumte vielmehr ein, daß es unter bestimmten Umständen sehr wohl "eine klare Bedeutung" habe, nämlich im "mythologischen Sprachgebrauch": "Es werden mit diesem Wort... zuweilen körperliche Wesen bezeichnet, die etwa auf dem Olymp, im Himmel oder in der Unterwelt thronen... Zuweilen bezeichnet das Wort auch seelisch-geistige Wesen, die zwar keinen menschenartigen Körper haben, aber doch irgendwie in den Dingen oder Vorgängen der sichtbaren Welt sich zeigen und daher empirisch feststellbar sind."⁵ Sinnlos werde das Wort erst dann, wenn es im "metaphysischen Sprachgebrauch" die dingliche Anschaulichkeit abstreifen wolle und dann mit anderen Wörtern wie "Urgrund", "das Absolute", "das Unbedingte" usw.

3 R. Carnap, Überwindung der Metaphysik durch logische Sprache, in: Erkenntnis 2 (1932) 219-241, hier 223. Vgl. auch A.J. Ayer, Sprache, Wahrheit und Logik, Stuttgart 1970 (= Reclam 7919-22; orig.: Language, Truth and Logic, revised edition, London 1946), 151-159; M. Gatzemeier, Theologie als Wissenschaft? Bd. I Die Sache der Theologie, Stuttgart-Bad Cannstadt 1974, 91-172: §3 Die Bedeutung der Frage nach Gott.

4 Vgl. dagegen M. Bense, Warum man Atheist sein muß, in: G. Szczesny (Hg.), Club Voltaire I. Jahrbuch für kritische Aufklärung, München 1963 (Reinbek 1969), 66-71.

5 Carnap (s.o. Anm. 3), 225f.

gleichgesetzt werde. (Der heutige "theologische Sprachgebrauch" sei demgegenüber seltsam unentschieden: "man schwankt zwischen jenen beiden Anwendungsarten hin und her."⁶)

Wenn wir also fragen, warum Gläubige wie Ungläubige - wenn sie von Gott sprechen - gewöhnlich nicht nur so Unbestimmtes und semantisch Fragliches wie "das unsagbare Geheimnis"⁷ unseres Lebens, "das Woher meines Umgetriebenseins"⁸ o.ä. meinen, so stoßen wir (dem Hinweis von Carnap entsprechend) auf die biblischen Texte, in denen Gott viel deutlichere, konkretere, aussagbare Gestalt annimmt: Er erschafft im Garten Eden Adam, begegnet Abraham, wird von Mose auf dem Sinai angetroffen, schlägt den Pharao und sein Heer, spricht zu den Propheten usw. Innerhalb der religiösen Texte biblischer (aber auch anderer) Herkunft benennt "Gott" also meistens einen einzelnen, identifizierbaren Akteur, dem bestimmte Handlungen zugeschrieben werden, der bestimmte Eigenschaften hat, an bestimmten Orten anzutreffen ist, bestimmte soziale Beziehungen eingeht usw. Hier ist Gott - trotz aller Übermacht, räumlichen Überlegenheit, Unfixierbarkeit - ein ausgrenzbares, bestimmbares Element unserer Welt; er ist nie ganz jenseits ihrer Strukturen, also nie völlig transzendent. Hier zu sagen, "Gott" wäre ein sinnloses Wort, ist schlechthin falsch. Als literarische Gestalt "gibt es ihn" unbestreitbar, und man kann deshalb sinnvoll und exakt von ihm reden.

Aber: So "gibt es" auch Rotkäppchen und Odysseus, nämlich als fiktive Gestalten aus fiktionalen Geschichten. Wir treffen sie innerhalb ihrer Textwelt an; sie werden uns dort zu Bekannten; doch wir rechnen deshalb nicht schon damit, daß sie uns auch in unserer eigenen Welt begegnen oder in ihr wirken. Sie in der Nachbarschaft zu "Gott" anzusiedeln erscheint als ganz unangemessen.⁹ Trotzdem sei zunächst noch der Berechtigung dazu nachgegangen.

6 Ebd. 226.

7 K. Rahner, Grundkurs des Glaubens, Freiburg 1976, 61.

8 H. Braun, Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments, in: Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, Tübingen² 1967, 325-341, hier 341.

9 Vgl. Hofmeister (s.o.Ann. 1), 96: "Das Selbstverständnis der Religionen stellt sich einer derartigen Gleichschaltung [von Gott und fiktiven Figuren, Zi.] entgegen." J.M. Crombie (ebd. zitiert): "But the religious man will of course insist that this comparison in no way illuminates the nature of theological statements." (Unterstreichung von mir).

Wenn auch die Theologen oft Scheu davor haben, biblische Texte "mythologisch" zu nennen (etwa weil ihnen eine Sprechweise wie die Carnaps reichlich oberflächlich und banal erscheint), so sagen sie doch alle, daß man in den gerade genannten Erzählungen¹⁰ eine "anthropomorphe" Redeweise von Gott finde; daß man es hier nur mit "Vorstellungen" von Gott zu tun habe, Vorstellungen, die wir Menschen brauchten, um überhaupt Gott uns in unserer Sprache zu vergegenwärtigen.

Sobald man aber versuchen wollte, die "Vorstellungen" von dem "eigentlich nicht aussagbaren Gott" abzuheben, müßte man letztlich der sprachanalytischen Kritik Recht geben: Wenn wir die anthropomorphen Elemente tilgen, werden die zunächst gehaltvollen Texte um Gott zu löchrigen und dünnen Geweben. In seiner "Logik der Religion" führt J.M. Bocheński deutlich vor, zu welchen Reduktionen man genötigt ist, wenn man mit Bezug auf die Analogie der religiösen Sprache vermeiden will, daß diese "Nonsense ergibt": Von der Feststellung "Gott ist Vater" bleibt nur noch übrig, daß wir uns Gott mit bestimmten "formalen Eigenschaften von Relationen" denken können, in unserem Fall mit denjenigen, die dem Wort "Vater" eigen sind, nämlich u.a. denen der Irreflexivität, Asymmetrie und Intransitivität.¹¹ Es ist kaum anzunehmen, daß eine solche logische Transformation der hermeneutische Weg ist, auf dem man der religiösen Sprache gerecht werden könnte. Näher liegt es, immer wieder darauf zu rekurrieren, "daß wir, um zu wissen, wer Gott ist, Geschichten über sein persönliches Handeln brauchen. 'Handeln Gottes' hat nur im Rahmen von Geschichten einen Sinn."¹² Damit aber kommt man um das "eigentliche Skandalon der 'Narrativen Theologie'" nicht herum: daß der Glaube mit "der Kategorie der

10 Die theologische Bedeutung der Erzählungen für andere Textsorten und die Glaubensbegründung aus Erfahrung überhaupt bleibt hier unerörtert. Vgl. die kritische Würdigung des Programms "narrativer Theologie" bei J. Meyer zu Schlochtern, Glaube - Sprache - Erfahrung. Zur Begründungsfähigkeit der Religiösen Überzeugung, Frankfurt a.M. (u.a.) 1978 (= Regensburger Studien zur Theologie 15).

11 J.M. Bocheński, Logik der Religion, Paderborn² 1981 (orig.: The Logic of Religion, New York 1965), über "Analogie": 101-103, 133-136, hier 103.

12 W.A. de Pater, Der Sprechakt, seinen Glauben zu bekennen, in: H. Fries u.a., Möglichkeiten des Redens über Gott, Düsseldorf 1978, 31-56, hier 53f.

'Erfindung', der Fiktionalität" zu tun hat.¹³

Wir stehen also weiterhin vor der Alternative: Entweder räumen wir den Nonsens ein, oder wir halten uns an die literarischen Gestaltungen, im Blick auf die wir unbestreitbar sinnvoll von Gott reden können, auch wenn zunächst nicht absehbar ist, wie man dann einen Wahrheitsanspruch behaupten will: denn Gott stand eben "in Wirklichkeit" doch nicht, wie es erzählt wird, auf dem Sinai Mose gegenüber; er sprach doch nicht bei der Taufe Jesu aus den Wolken usw.

Offensichtlich geraten wir durch die Tatsache, daß wir "Gott" zunächst nur als einen Akteur in Texten haben, vor drei mögliche Annahmen, die sich nicht miteinander vertragen:

1. "Gott bezeichnet eine Gestalt, die ausschließlich in Texten vorkommt, also schlechthin fiktiv ist. Dies muß die Position jedes konsequenten Atheismus sein - ob aber allein die seine, ist noch nicht ausgemacht.

2. Es gibt diesen Akteur auch vor und außerhalb unserer Rede. Dies ist die Annahme eines theistischen Glaubensstandpunkts. Doch verstrickt er sich in die Fragen, wie er sich anders als mit Hilfe von mythischen Texten einen semantischen Gehalt verleihen will und wie er für diese mythischen Texte noch einen derart objektivierenden Wahrheitsanspruch aufrecht halten kann.

3. Eine Entscheidung über die beiden vorausgehenden Annahmen ist nicht möglich, und die Frage, ob es Gott nur als eine fiktive Gestalt innerhalb von fiktionalen Texten gebe oder auch substantiell vor und außerhalb solcher Rede ist also sinnlos.

Angesichts des Widerspruchs dieser drei gegensätzlichen Annahmen werden wir wieder ganz auf unsere Texte zurückgeworfen: In ihnen hören wir von Gott; in ihnen sehen wir Gott handeln. Wo sonst? Wir haben einen deutlichen, aussagbaren, mitteilbaren Gott jedenfalls als einen Akteur in fiktionalen Geschichten, also als eine fiktive Gestalt. Es bleibt zu überlegen, ob wir auf dieser Grundlage zu theologisch verantwortbaren und zugleich über die Position des Glaubens hinaus mitteilbaren Differenzierungen finden.

13 E. Güttgemanns, Die Funktion der Erzählung im Judentum als Frage an das christliche Verständnis der Evangelien, in: *Linguistica biblica* 46/1979, 5-61, hier 43. Vgl. auch ebd. 37, Anm. 215: "Offenbar ist das Problem der Fiktionalität noch nicht bewältigt. Denn es ist absurd, nur den apokryphen Evangelien Fiktionalität zuzuschreiben, die 'kanonischen' jedoch für 'historisch' zu halten."

3. Unterschiedliche Geschichten - unterschiedliche Ernsthaftigkeit

Die Aussage "Gott gibt es auf jeden Fall so (nämlich literarisch) wie es Rotkäppchen und Odysseus gibt" mutet uns vielleicht fast blasphemisch an - obwohl sie sicher stimmt; aber sie unterschlägt noch Entscheidendes: Was liegt uns an den Geschichten von Rotkäppchen oder Odysseus, gemessen an denen von Gott? Aber selbst bei diesen machen wir vermutlich Unterschiede, auch bei den biblischen: Da gibt es welche, die uns stark betreffen, von denen wir nicht loskommen, die uns unverzichtbar erscheinen - und andere, die wir für überholt halten mögen, die uns vielleicht sogar anstößig sind. Jedenfalls ist damit, daß wir Geschichten als "fiktional", "mythologisch", "anthropomorph" oder ähnlich qualifizieren, noch gar nicht ausgemacht, was sie uns gelten. Hier sind weitere Differenzierungen nötig, die primär nicht wissenschaftlich zu leisten sind.¹⁴ Keinesfalls sind Geschichten mit der Einschätzung als "fiktional" theologisch schon abqualifiziert. Menschen können in ihnen vielleicht überzeugender als in exakten, wirklichkeits"getreuen" Texten gesagt finden, wie es um sie steht: wie sie ihr Leben erfahren, zu welchem Tun sie sich aufgerufen und welche Hoffnungen sie sich eröffnet sehen. Sie legen mit diesen Texten ihre Welt aus - zugleich wissend, daß sie sich dabei auf eine metaphorische Sprache einlassen.¹⁵ Aber auch für diese Texte gibt es Prüfung und Verantwortung: Sie bewähren sich letztlich dann, wenn man mit ihnen leben und sterben kann; wenn man von ihnen nicht loskommt, weil sie Unbegriffenes begreiflich, Unbegreifliches annehmbar und aushaltbar erscheinen lassen.

Freilich ist diese Art der Textbewährung gegenüber sonstigen, intersubjektiv zuverlässigen Prüfungen von Aussagen dreifach benachteiligt:

1. Den fiktionalen religiösen Geschichten können zwar nicht-fiktionale Aussagen über unsere Welt entnommen werden (z.B. dem Schöpfungsbericht die Aussage: daß unsere Welt eine Ordnung

14 Zu den hermeneutischen Voraussetzungen solcher "Verhandlung von Texten" vgl. H. Zirker, Lesarten von Gott und Welt, Düsseldorf 1979, bes. 141 ff: Kap.5.

15 Vgl. hier vor allem P. Ricoeur/E. Jüngel, Metapher, Sonderheft EvTh, München 1974.

erkennen läßt und daß sie nur als geordnete gut ist);¹⁶ aber es ist sehr fraglich, ob man ihrem Wahrheitsanspruch gerecht wird, wenn man sie auf derartige empirisch faßbare Sätze einschränkt und allen literarischen Überschuß nur noch ästhetisch (oder auch psychologisch usw.) würdigt. Es liegt näher, diese Geschichten als uneindeutige, aber dabei auch unauslotbare Metaphern¹⁷ zu sehen, denen das Vertrauen entgegengebracht wird, daß sich in ihnen bestimmte Aspekte unserer Realität besser und zuverlässiger erschließen als im scheinbar unmittelbaren empirischen Zugriff. Die metaphorischen Texte wären dann die nicht ersetzbare Form der erkennenden Aneignung unserer Wirklichkeit.¹⁸ Ihr Wahrheitswert wäre davon abhängig, ob wir feststellen können: So vermag ich die Welt, die menschliche Geschichte, mein Leben und das der anderen richtig zu begreifen; so weiß ich, was ich zu tun habe und womit ich rechnen darf.

2. Die Geschichten mit Gott sind nicht nur insofern fiktional, als sie - durch beiläufige Ereignisse und Akteure - von unserer empirischen Welt abweichen; sie geben sich vielmehr auch in fundamentalen Strukturen kontrafaktisch: Gegen alle Wahrscheinlichkeit werden Mächtige erniedrigt, Ohnmächtige erhöht; dürfen Weinende lachen, werden Hungernde gesättigt usw. In solcher Hinsicht ist grundsätzlich keine Verifikation an gegebenen Tatbeständen möglich, so daß wir etwa schlicht sagen könnten: Ja, so ist unsere Welt; wir erfahren sie so, daß wir uns uneingeschränkt in diesen - wenn auch fiktionalen - Texten wiederfinden.

16 Vgl. die Einschränkung des Wahrheitsanspruchs der Literatur auf die durch Interpretation dem Text zu entnehmenden "Thesen" bei G. Gabriel, Fiktion und Wahrheit. Eine semantische Theorie der Literatur, Stuttgart-Bad Cannstadt 1975, bes. 86-99.

17 Vgl. H. Blumenberg, Paradigmen zu einer Metaphorologie, Bonn 1960, 9ff. über "absolute Metaphern" als " 'Übertragungen', die sich nicht ins Eigentliche, in die Logizität zurückholen lassen" (9), über die Metapher als "Modell in pragmatischer Funktion" (10) - in Anlehnung an das Kantsche "Symbol" (Kritik der Urteilskraft, §59).

18 Dies setzt freilich voraus, daß Wirklichkeit und Wahrheit in einem "produktiven Sinne" (Blumenberg, ebd. 8) verstanden werden: nämlich als hergestellt im sprachlichen Zugriff der Menschen. Vgl. auch E.-J. Bucher, Religiöse Erzählung und religiöse Erkenntnis, Bonn 1978, 240-252: Wahrheit und Funktion (Interesse) des "mythischen Berichts".

Wir sind ganz im Gegenteil immer genötigt zu sagen (wenn wir es überhaupt zu sagen vermögen): Im Grunde.../ letztlich.../ trotz allem dürfen wir unsere Welt so nehmen, obwohl sie sich uns zu-meist doch ganz anders zeigt.¹⁹ Der religionskritische Vorwurf des "Opiums" drängt sich auf; zugleich zwingt er zu fragen: Welche Erfahrungen rechtfertigen es, gegen die vorherrschenden Erfahrungen Texte zu stellen und ihnen sogar "Wahrheit"²⁰ zuzu-sprechen?

3. Die Texte des Glaubens können ihre Überzeugungs- und Verpflichtungskraft nur aus biographisch faßbaren Erfahrungen gewinnen. Diese sind zwar nie rein individuell, sondern sozial und geschichtlich vermittelt; aber dabei eben doch nicht menschheitlich-universal plausibel. Was hier "Erfahrung" heißt, ist ein nicht auflösbarer und rational nicht ganz rekonstruierbarer Komplex von Wahrnehmungen, Deutungen, Wertungen und sprachlichen Gestaltungen. Es ist deshalb verständlich, daß demgegenüber das Bedenken auf-kommt, das religiöse Sprechen könne auf solcher Grundlage "be-liebig" und der Glaubensgehalt "durch Metaphernverwendung gänz-lich ungreifbar werden".²¹ Aber man übersieht bei solchen Vorwür-fen, daß weder die Texte, in denen sich die religiösen Erfahrungen aussprechen, noch ihre vorherrschenden Interpretationen einfach willkürlich sind. Hier spielen Überzeugungen eine Rolle, die sich von bloß spielerischer Laune deutlich abheben, auch wenn die Gruppe derjenigen, die zur Übereinstimmung finden, recht begrenzt sein sollte.²²

Wenn man die drei genannten Nachteile religiöser Texte einräumt, heißt dies nicht, daß man deren Leistungsfähigkeit leugnet, son-dern daß man sie richtig einschätzt.

19 Vgl. Bucher, ebd. 253-277 über die Bedeutung der "Verheißung" für die Redeform "religiöser Bericht" und die ihm gegenüber ge-forderte Rezeptionshaltung "Glaube".

20 Vgl. ebd. 277-299: Die Funktion des "religiösen Berichts" und die Frage der Wahrheit.

21 Meyer zu Schlochtern (s.o. Anm. 10), 211. Vgl. auch aus reli-gionskritischer Sicht H. Albert, Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1969, 113f. über die Beliebigkeit der Entmythologisierungs-verfahren bzw. der jeweiligen Entmythologisierungsbeschränkungen.

22 de Pater (s.o. Anm. 12), 54: "Es sind keine willkürlichen Geschichten..., denn es sind die Geschichten der großen christ-lichen Gemeinschaft, die eben diese Gemeinschaft geprägt haben, in der sie normativ sind: Diese 'regula fidei' beugt der Gefahr des Subjektivismus der narrativen Theologie vor."

Freilich liegt der Einwand nahe, daß man mit der globalen Qualifikation aller Gott-Geschichten (und von ihnen her weithin der Gott-Texte überhaupt) als "fiktional" der sprachanalytischen Religionskritik gar zu weit und zu undifferenziert entgegenkomme. Was soll dieser Terminus noch leisten - so mag man entgegenhalten -, wenn er auf so Disparates wie das Märchen von Rotkäppchen, die epische Dichtung der Odyssee und die erzählerischen Glaubenskenntnisse Israels von der Errettung aus Ägypten und den Bundes-schluß am Sinai angewandt wird? Aber demgegenüber sei daran erinnert, daß in anderen Zusammenhängen ähnlich weit gespannte Ordnungsbegriffe selbstverständlich benutzt werden und sich - trotz gelegentlicher theologischer Hemmungen - als hilfreich erweisen: z.B. der Begriff "Religion", unter den sich ebenso archaische Kulte mit einer bunten Götterwelt und Menschenopfern wie asketisch geläuterte Mystik und bürgerlich funktionalisierte Kirchlichkeit fassen lassen. Der weit ausholende, aber dennoch gerechtfertigte begriffliche Zusammenschluß ermöglicht und verlangt gerade die nachfolgenden Differenzierungen.

4. Zwischen mythischer Welt und poetischem Spiel

Die Einsicht in den fiktionalen und trotzdem ernsthaften, gar verbindlichen Charakter biblischer Geschichten gibt diesen eine eigenartige Zwischenstellung: Auf der einen Seite sehen wir die Möglichkeit, daß Mythen uneingeschränkt als Ordnungen der Wirklichkeit genommen werden, als unmittelbare und stabile Orientierung des Lebens, als erzählerischer Begriff der Wirklichkeit schlechthin und deshalb in alternativloser Geltung; auf der anderen Seite haben wir mannigfaltige literarische Produktionen aus freier Gestaltungslust poetischer Phantasie, der wechselnden Aufgeschlossenheit von Hörern und Lesern anheimgestellt, machtlos gegenüber dem Wandel gesellschaftlicher Anerkennungen. Zwischen beiden Seiten gibt es geistesgeschichtliche Fluktuationen.²³ Die biblischen Geschichten können, wenn sie als fiktional begriffen werden, nicht mehr die uneingeschränkte Geltung

²³ Vgl. Zirker, Lesarten von Gott und Welt (s.o. Anm. 14), 136-140: Problematisierte Verbindlichkeit.

und den unmittelbaren, fraglosen Wirklichkeitsbezug des naiv gelebten Mythos beanspruchen; aber sie haben mit ihm gemeinsam, daß sie weithin noch ernsthaft als orientierungskräftig und unauswechselbar angenommen werden - freilich im Bewußtsein, daß es sich um metaphorische Verarbeitungen von Befindlichkeiten handelt, um literarisch gefaßte Erfahrung, um Gestaltungen aus menschlicher Vorstellungskraft.²⁴

Allerdings bestimmen nicht die Texte von sich aus, welchen Punkt sie auf der Relevanzskala zwischen unangefochten geltendem Mythos einerseits und poetischer Phantasie andererseits einnehmen. Grundsätzlich können sie jederzeit auf die Seite der stabilen mythischen Geltungen oder auf die andere Seite der Beliebigkeiten eines literarischen Markts geraten. Die zitierte sprachanalytische Kritik Carnaps verwies selbst schon darauf, daß die Frage nach dem Sinn der Rede von Gott nicht allein auf den Textbestand schauen kann, sondern die Rezeptionsvoraussetzungen mitberücksichtigen muß. Dementsprechend ist dann aber auch Carnaps Feststellung, daß die Theologie zwischen mythologischem Sinn und metaphysischer Sinnlosigkeit "hin- und herschwanke" differenzierter zu fassen:

1. Der mythisch gegebene Sinn bleibt in der Reduktion auf den literarisch gewährten semantischen Gehalt auch in einer nicht-mythischen Welt bestehen - freilich mit dem Charakter der Fiktion.
2. Auch eine literarische Fiktion kann dabei im Bewußtsein ihres metaphorischen Charakters als eine kognitive Aneignung der Wirklichkeit genommen werden.
3. Dies wird im religiösen Glauben bzw. in der Theologie selbst dann noch für verantwortbar gehalten, wenn sich aus den Fiktionen kein eindeutiger und ein für allemal fixierter Aussagegehalt ausgrenzen läßt, sondern die zur Sprache gebrachte Wirklichkeit immer weitgehend eine Wirklichkeit im Bilde bleibt.

24 Nach Blumenberg (s.o. Anm. 17), 84, besteht zwischen Mythos und "absoluter Metapher" folgender Unterschied: "der Mythos trägt die Sanktion seiner uralten-unergründbaren Herkunft, seiner göttlichen oder inspirativen Verbürgtheit, während die Metapher durchaus als Fiktion auftreten darf und sich nur dadurch auszuweisen hat, daß sie eine Möglichkeit des Verstehens ablesbar macht." Vgl. auch J. May, Was sagen "Glaubensaussagen" aus?, in: *Linguistica Biblica* 39/1976, 5-36, bes. 25ff über die symbolische Funktion religiöser Sprache, die nie deskriptiv, wohl aber kognitiv sein könne.

"Über die Welt hinauszugehen", sagt Ludwig Wittgenstein 1929 in einer seiner Vorlesungen mit dem Blick auf die Rede von Gott, "das heißt auch: über die sinnvolle Sprache hinaus".²⁵ Diesem Satz könnte man theologisch zustimmen; aber er läßt leicht übersehen, daß wir "Welt" nicht als Faktum haben, nie eindeutig, immer durch unsere Texte aufgebaut - manchmal die eine "Welt" in Konkurrenz zu anderen.

5. Konsequenzen für den logischen Status des Wortes "Gott"

Sprachanalyse und Logik unterscheiden kategorematische und synkategorematische Ausdrücke (in anderer Terminologie: autosemantische und synsemantische). Im Unterschied zu den kategorematischen Ausdrücken, die für sich selbst Bedeutungsträger sind (z.B. "Haus", "laufen") bedeuten synkategorematische Ausdrücke für sich allein nichts, sondern tragen nur im Zeichengefüge eines Textes zu dessen Gesamtbedeutung bei (z.B. "und", "Kein", "anders"). Diese Unterscheidung wird von verschiedenen Entwürfen einer religiösen Sprachtheorie aufgegriffen mit der These, man könne die analytischen Schwierigkeiten mit dem Wort "Gott" vermeiden, wenn man es als einen synkategorematischen Ausdruck verstehe:²⁶ Es sei z.B. dazu geeignet, darauf hinzuweisen, daß in den jeweiligen Sätzen in einem besonderen christlichen Sinne von "Freiheit" und "Zukunft", von "Liebe" und "Vertrauen auf die Erlangung des Friedens" die Rede sei. Eine solche hermeneutische Annahme scheint jedoch weit von der faktischen religiösen Sprachpraxis entfernt. Im Anschluß an die vorausgehenden Ausführungen zur Fiktionalität von Gott-Geschichten ergibt sich eine differenziertere Möglichkeit: Innerhalb des literarisch aufgebauten Gefüges ist der Ausdruck "Gott" kategorematisch zu verstehen: nämlich als Eigenname oder Prädikator für einen aus den Textstrukturen bestimmbaren Akteur. Andererseits hat dieses Wort "Gott", sobald man es aus seinen (fiktiven) Texten herausnimmt, keine seman-

25 Ludwig Wittgenstein, A Lecture on Ethics, in: Philosophical Review 74 (1965), 3-12, hier 11 (zitiert nach: H. Schrödter, Analytische Religionsphilosophie, Freiburg/München 1979, 70.)

26 Vgl. F. Kambartel, Theo-logisches. Definitorische Vorschläge zu einigen Grundtermini im Zusammenhang christlicher Rede von Gott, in: ZEE 15 (1971) 32-35; F. Schupp, Auf dem Wege zu einer kritischen Theologie, Freiburg 1974, 141-151: Thesen zur einer Theorie der Theologie. 1. Analytik.

tisch bestimmbare Bedeutung mehr.²⁷ In dieser Hinsicht ist es also doch (in einem weiteren Sinne) ein synkategorematischer Ausdruck, nämlich angewiesen auf die sprachliche Umgebung, die ihm in den Gott-Geschichten zukommt. Der Glaube, der von Gott zu erzählen weiß, kann den sprachanalytischen Sinnlosigkeitsvorwurf zugleich anerkennen wie in seiner Geltung entscheidend begrenzen.

Es bleibt aber das Bedenken, ob die faktische Rezeption der Texte in den Glaubensgemeinschaften der theoretisch gerechtfertigten Lesart entspricht. Der harte Einwand lautet: "es ist einfach nicht einzusehen, wie ein Selbstverständnis überzeugt gelebt werden kann, wenn es zugleich als 'Mythos' durchsichtig wird."²⁸ Doch diese Behauptung hätte, träfe sie so undifferenziert zu, ihrerseits eine gefährliche Konsequenz: Man geriete durch sie vor die Alternative, Gott entweder "als außersprachlich denkbare 'Objekt' oder als subjektive 'Vorstellung'" zu begreifen.²⁹ Sinn ginge dabei allemal verloren: im einen Fall der semantische, im anderen der lebensweltlich pragmatische. Demgegenüber scheint der Rekurs auf die in fiktionalen Erzählungen grundgelegte Rede von Gott als eher verantwortbar.

Prof. Dr. Hans Zirker
Blumenstraße 29
4044 Kaarst

27. Vgl. E. Güttgemanns, Sensus historicus und sensus plenior, oder über "historische" und "linguistische" Methode, in: *Linguistica Biblica* 43/1978, 75-112, hier 110: "daß das mit dem Term 'Gott' sprachlich Dargestellte ebenfalls nur innerhalb der Sprache als Aussagbares und Verstehbares 'gegeben' ist: in einen ohne konkrete Rede 'gegebenen' Gott 'gibt es' nicht."

28. Meyer zu Schlochtern (s.o. Anm. 10), 234.

29. Güttgemanns, Sensus historicus und sensus plenior (s.o. Anm. 27), 110.