

HERBERT A. ZWERGEL

DIE THEOLOGISCHE DIMENSION DER RELIGIONSPÄDAGOGIK

In meinem Beitrag "Philosophische Aspekte der Begründung einer religionspädagogischen Handlungstheorie"¹ habe ich als eine Folgerung aus der philosophischen Auseinandersetzung formuliert: "Gerade die Bescheidung der Theologie in ihrer Reichweite hinsichtlich des wissenschaftstheoretischen Begründungsproblems ist jedoch für die Religionspädagogik von unaufgebarbarer Bedeutung, geht es doch in der Theologie um die Entfaltung eines der dem Menschen in seiner Geschichte be-
gegnenden Sinnhorizonte, auf welche sich zu beziehen, sich einzulassen für Menschsein als unabdingbar erkannt wurde."² Was dort als Anspruch formuliert wurde, gilt es einzulösen, und zwar so, daß darin die ganze theologische Qualität und die fundamentale Handlungsstruktur der Religionspädagogik deutlich werden. Wonach gefragt wird, ist die Bewegung des Glaubens in der Geschichte: Wie tritt der Glaube in seinem Offenbarungsbezug auf, wie bringt er sich zu Gehör, welche Lebensbereiche will er betreffen und welche Vermittlungskategorien lassen sich daraus ableiten? Darin sind weder die Restauration einer traditionellen Heilspädagogik noch die Rekonstruktion eines christlichen Menschenbildes beabsichtigt. Es geht vielmehr um den Aufweis, daß Glaube in seinem Anspruch, die gesamte Existenz des Menschen in seinem Handeln, in seinen Hoffnungen und Ängsten, in seinem Heil und Unheil zu betreffen, und in seiner konkreten, von den biblischen Ursprüngen entfalteten geschichtlichen Gestalt eine erstaunliche, religionspädagogisch bedeutsame innere Konsistenz, einen anthropologischen Entwurf zeigt, weshalb er sich auch von transzendentalphilosophischen Anforderungen an Totalitätsthese befragen lassen darf.³

1. Bibeltheologische Grundlegung

Wer nach der Vermittlungsstruktur des Glaubens fragt und aufzudecken sucht, wie sich dieser Glaube zu Gehör bringt und

1 In: RpB 8 (1981) 91-119.

2 Ebd. 119.

3 Vgl. G. Scherer, Verlust des Subjekts - Transzendentalphilosophie - Sinnbegriff, in: W. Czapiewski (Hg.), Verlust des

wie er sich zu legitimieren sucht, sieht sich an erster Stelle darauf verwiesen, daß jüdischer und christlicher Glaube aus dem Zeugnis derer lebt, die von ihren Erfahrungen erzählen und sie als qualifizierte Erfahrungen mit Gott weitersagen. Als das neutestamentlich-zentrale Zeugnis wird in diesem Bekennen der Glaube an den Auferstandenen weitergegeben. Paulus hebt in 1 Kor 15,14 hervor: "Wenn aber Christus nicht auferstanden ist, so ist unsere Predigt ohne Sinn, ohne Sinn auch Euer Glaube...". Dieses Zeugnis muß in seiner hermeneutischen Schlüsselfunktion gewertet und näher befragt werden. In der exegetischen Diskussion um ein angemessenes Verständnis von Auferstehung vermag heute nur ein Fachexeget eigenständig Stellung zu beziehen.⁴ Was aber im Nachvollzug exegetischer Erkenntnisse möglich ist, ist dies: In der Interpretation von Auferstehungszeugnissen eine Antwort auf unsere Frage zu suchen: Wie reden die Zeugen der Auferstehung vom Auferstandenen? Wir hoffen darin eine Antwort auf die gesuchte Vermittlungsstruktur des Glaubens zumindest annäherungsweise zu finden.

1.1 Auferstehungsglaube und der Jesus der Geschichte

Phil 2,5,6 - 11: Ein sicherlich altes Zeugnis des Auferstehungsglaubens fassen wir in dem in seiner christologischen Bedeutung unumstrittenen Philipperhymnus.⁵ Paulus integriert diesen gottesdienstlichen Hymnus in seinem Brief mit der die Heilswirklichkeit umfassenden Formel⁶: "Was in Christus Jesus" (V,5). Diese Heilswirklichkeit entfaltet der Hymnus in zwei deutlich

Subjekts? Zur Kritik neopositivistischer Theorien, Kevelaer 1975 (= Thesen und Argumente 7), 177-231, hier 229.

4 Vgl. bes. R. Pesch, Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Ein Vorschlag zur Diskussion; in: ThQ 153 (1973) 201-228 und die daran anschließende Diskussion mit W. Kasper (229-241), K.H. Schelkle (242-243), P. Stuhlmacher (244-251), M. Hengel (252-269) und die Replik von R. Pesch (270-283); auch A. Vögtle/R. Pesch, Wie kam es zum Osterglauben, Düsseldorf 1975; A. Stock, Wirbel um die Auferstehung. Resümee einer Debatte; in: Diakonia 6 (1975) 187-192.

5 Vgl. J. Blank, Paulus und Jesus. Eine theologische Grundlegung (Studien zum Alten und Neuen Testament 18), München 1968.

6 Vgl. Das Neue Testament, übers. und komm. von U. Wilckens, Hamburg 1970, zur Stelle.

erkennbaren Strophen, innerhalb derer an hervorgehobener Stelle, zu Beginn der 2. Strophe, V.9 das entscheidende Handeln Gottes formuliert ist: "Darin hat Gott ihn zur höchsten Höhe erhoben." Dieses "Darin" weist bestätigend zurück und setzt bekräftigend ins Recht, was in den VV.6-8 zuvor gesagt ist und in V.8 gipfelt: "Und hat sich selbst erniedrigt, gehorsam bis zum Tode, zum Tode am Kreuz". Die Wirklichkeit des erhöhten Christus besteht nach Ausweis dieses Bekenntnisses in der endgültigen Bestätigung des Gekreuzigten in der Erhöhung durch Gott. Erhöhung und Auferstehung sind nicht ohne Beziehung auf das Geschick Jesu von Nazaret bekannt, sondern werden als Gottes Bestätigung und Besiegelung der geschichtlichen Wirklichkeit in die Wirklichkeit des Auferstandenen weitergesagt.

Apostelgeschichte. In Mk 16,6 b.c. parr und zahlreichen Stellen der Apostelgeschichte ist ein ähnliches, fast formelhaftes Bekenntnis des Glaubens an den Auferstandenen zu finden: Apg 3,13b-15: "Den ihr ausgeliefert und vor Pilatus verleugnet habt, ... getötet; Gott aber hat ihn auferweckt"; 4,10b: "Im Namen Jesu Christi aus Nazareth, den ihr gekreuzigt habt, den Gott auferweckt hat von den Toten"; 5,30: "Der Gott unserer Väter hat Jesus auferweckt, den ihr umgebracht und ans Kreuz gehängt habt." Diese Aussagen, die in der Apostelgeschichte auch Paulus in den Mund gelegt werden (vgl. 13,27-30), haben sicherlich auch eine polemische Tendenz. Diese jedoch tritt deutlich hinter das Bekenntnis des Glaubens nach dem Kontrastschema "Erniedrigung und Erfüllung" zurück: An Jesus, dem Gekreuzigten, hat sich Gottes rettendes Handeln erwiesen; Gott hat den Gekreuzigten auferweckt. Somit wird Auferweckung nicht als isoliertes Ereignis behauptet, sondern in Rückbindung an das Kreuzesgeschehen verkündigt.

Für die Zeugen der Auferstehung ist es sicher mehr als nur Ausschmückung, wenn sich an das "gekreuzigt" manche Erweiterungen des Bekenntnisses anschließen, wie wir sie in der Pfingstpredigt des Petrus (Apg 2,22-24) und auch aus dessen Rede vor Cornelius 10,37-40 erkennen können. "Ihr wißt, was sich in ganz Judäa ereignet hat, angefangen von Galiläa nach der Taufpredigt des Johannes. Die Geschichte Jesu von Nazareth, wie Gott ihn gesalbt hat mit Heiligem Geist und Gottes Kraft. Und er ist umhergezogen, hat Gutes getan und alle geheilt, die der Teufel in seiner Gewalt hatte; denn Gott war mit ihm.

Und wir sind Zeugen für alles, was er im Lande der Juden und in Jerusalem getan hat. Doch sie haben ihn umgebracht und ans Kreuz gehängt. Gott aber hat ihn auferweckt..."⁷.

Andauernde Gemeinschaft: Indem die Apostel den gekreuzigten Jesus als den auferweckten bekennen, behaupten sie nicht nur eine Kontinuität des Christusereignisses, sondern zugleich auch, daß ihr Zeugnis mit darin gründet, daß sie "den wieder-erkennen konnten, den sie schon vor seinem Tod gekannt hatten"⁸. Gerade in dieser Rückbindung an den geschichtlichen Jesus von Nazaret liegt die unaufgebbare Bedeutung dieses Zeugnisses. Den Zeugen des Auferstandenen erschließt sich in diesem erinnernden Glauben die Bedeutung seines Lebens endgültig. Das formuliert H. Küng trotz zuvor betonter Diskontinuität⁹ treffend: "Die Aufnahme Jesu in das Leben Gottes bringt also nicht die Offenbarung zusätzlicher Wahrheiten, sondern das Offenbarwerden Jesu selbst...hier steht trotz allem Bruch eine Kontinuität in der Diskontinuität. Schon während Jesu irdischer Wirksamkeit hat die Entscheidung für oder gegen die Gottesherrschaft mit der Entscheidung für oder gegen ihn zusammengehangen."¹⁰

Dieses Moment der Kontinuität ist für das gläubige Bewußtsein, das geschichtlich an Jesus als dem Christus Gottes anknüpft, der mögliche Ort einer Erfahrung von Offenbarung in Geschichte. So scheint es durchaus problematisch, wenn K. Rahner behauptet, "daß es vorläufig...nicht von vorn herein unmöglich ist, aus der Glaubenserfahrung der Auferstehung Jesu allein jene theologischen Erkenntnisse zu gewinnen, die schon das Neue Testament und dann die späteren Bekenntnisse der Kirche in der Christologie aussagen"¹¹. Es ist hier zu fragen, ob das von Rahner nahegelegte Verständnis nicht ein ganz wesentliches

7 Übersetzung nach Wilckens.

8 P. Knaur, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentalthologie, Graz 1978, 98.

9 Vgl. H. Küng, Christ sein, München ⁸1976, 363; Knaur (s.o. Anm. 8), 99 spricht von einer doppelten Kontinuität: der Kontinuität des Verkündeten und der Kontinuität der Verkünder in der Erfahrung "andauernder Gemeinschaft".

10 Küng (s.o. Anm. 9), 373.

11 K. Rahner, Bemerkungen zur Bedeutung der Geschichte Jesu für die Katholische Dogmatik, in: Die Zeit Jesu, Freiburg 1970 (= FS H. Schlier), 283.

Moment der Christusoffenbarung eliminiert. Ohne die geschichtliche Entfaltung der Offenbarung Gottes in Jesus von Nazaret könnten in der Offenbarung der Auferweckung "jene theologischen Erkenntnisse" nur offenbarungspositivistisch gesetzt in die Welt kommen¹². Ohne die Erschließung Gottes im Leben Jesu von Nazaret könnte für einen Juden das Handeln des Thora-Gottes an einem am Holz Gehenkten, d.h. an einem Gotteslästerer, der von der Thora als der von Gott Verdamnte gekennzeichnet ist¹³, nur als schlechthin miraculöses Eingreifen begriffen bzw. geglaubt werden. Wenn gestrichen wird, daß der Gott, der Jesus auferweckt, der sich durch Wort und Praxis Jesu in den Gott Jesu hineinwandelnde Gott Israels ist¹⁴, dann ist nicht mehr auszumachen, wo sich der Glaube an den Auferstandenen vom Mythos unterscheiden soll. Ohne die verschiedenen Interpretationen von Mythos und auch die Mißverständnisse im einzelnen durchgehen zu können, kann mit W. Pannenberg als wesentlich festgehalten werden: Der Ursprung der christlichen Botschaft, auch wenn das, was sie ausdrücken will, nicht auf den Mythos ganz verzichten kann, liegt "in einem gänzlich unmythischen Geschehen..., in einer menschlichen Lebensgeschichte"¹⁵.

Die hermeneutische Funktion mythischer Vorstellungen, soweit sie in der Christusbotschaft auftreten, ist an die "gehaltvolle Explikation der Bedeutsamkeit der Geschichte Jesu" gebunden¹⁶. Darin kann auch theologisch die Unüberbietbarkeit

12 "Offenbarungspositivistisch" verstehe ich dabei so, daß jeder geschichtliche Verweisungshorizont fehlt, die Offenbarung aus der Geschichte der alttestamentlichen Offenbarung herausfällt und damit keinen hermeneutischen Horizont mehr hat.

13 Vgl. dazu meine Analyse: Die Bedeutung von Leben und Tod Jesu von Nazareth in tiefenpsychologischer Sicht, in: R. Pesch/H.A. Zwergel, Kontinuität in Jesus. Zugänge zu Leben, Tod und Auferstehung, Freiburg 1974, 95-124, 119ff.

14 Vgl. A. Kolping, Fundamentaltheologie II: Die konkretgeschichtliche Offenbarung Gottes, Münster 1974, der bei dem Nachweis des sich durchhaltenden Gottesbildes doch einen Prozeß der Entfaltung in der Offenbarung annimmt.

15 W. Pannenberg, Christentum und Mythos. Späthorizonte des Mythos in biblischer und christlicher Überlieferung, Gütersloh 1972, 66. Vgl. aber auch H. Zirker, Lesarten von Gott und Welt. Kleine Theologie religiöser Verständigung, Düsseldorf 1979, 131ff.

16 Pannenberg (s.o. Anm. 15), 20; vgl. auch F. Hahn, Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus, in: K. Ker-

des Handelns Gottes in und an Jesus von Nazaret gedacht werden. Wenn von diesem erschließenden Handeln im Selbstverständnis des Glaubens nicht dispensiert werden kann, ist es theologisch wichtig, nach der Eröffnung des Glaubens durch dieses Handeln - Wort und Tat Jesu - zu fragen, Erfahrungen aufzudecken und die Inhalte, an denen sich Offenbarung vollzieht, zu identifizieren.

Theologiegeschichte erinnert das Bemühen an die liberale Theologie¹⁷ sowie an den katholischen Modernismus¹⁸, wo auch Erfahrungsmöglichkeiten des Glaubens eine zentrale hermeneutische, freilich apologetische Rolle spielten. Hiergegen wandte sich besonders die dialektische Theologie¹⁹, die ihren Protest vor allem gegen die zum Teil phantastischen Bilder der liberalen Leben-Jesu-Forschung artikulierte. Vers 2 Kor 5,16 "Wenn wir auch Christus dem Fleische nach gekannt haben, so doch nun nicht mehr"²⁰ wurde zum Motto exegetischer Arbeit. So kommentiert R. Bultmann die Zerstörung aller "fleischlichen Jesus-Bilder": "Ich lasse es ruhig brennen; denn ich sehe, daß das, was da verbrennt, alle die Phantasiebilder der Leben-Jesu-Theologie sind und daß es der *Χριστὸς κατὰ σάρκα* selbst ist. Aber der *Χριστὸς κατὰ σάρκα* geht uns nichts an; wie es in Jesu Herzen ausgesehen hat, weiß ich nicht und will ich nicht wissen."²¹ Darf man nicht jede psychologisierende Interpretation mancher Leben-Jesu-Forscher mitvollziehen, so stellt sich doch die Frage, ob die Kerygma-Theologie mit ih-

telge (Hg.), Rückfrage nach Jesus. Zur Methodik und Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus, Freiburg 1974 (= QD 63) 11-77, 63ff.

17 Vgl. etwa zu A.v. Harnack und A. Ritschl: W. Kasper, Christologie von unten. Kritik und Neuansatz gegenwärtiger Christologie, in: L. Scheffczyk (Hg.), Grundfragen der Christologie heute, Freiburg 1975 (= QD 72), 141-170, hier 142-146.

18 Vgl. den Hinweis bei W. Kasper, Möglichkeiten der Gotteserfahrung heute, in: Ders., Glaube im Wandel der Geschichte, Mainz 1973 (= Topos-Tb. 21), 127-156, hier 132; ich vermute, daß neben den Arbeiten F. von Hügels auch die des französischen Philosophen M. Blondel heranzuziehen wären.

19 Vgl. etwa den Sammelband von J. Moltmann (Hg.), Anfänge der dialektischen Theologie, Bd. I, München 1962.

20 Übersetzung nach R. Pesch, "Christus dem Fleische nach kennen" (2 Kor 5,16)? Zur theologischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus, in: Pesch/Zwergel (s.o. Anm. 13), 9-34.

21 R. Bultmann, Zur Frage der Christologie, in: Glauben und Verstehen. I, Tübingen 1961, 85-113, hier 101.

rer Vorentscheidung nicht den im Neuen Testament entfalteten Prozeß der geschichtlichen Offenbarung Gottes in Jesus von Nazaret verkürzt. Stimmt es wirklich, daß alle Beziehungen zum irdischen Jesus jetzt unwesentlich sind?²²

Rückfrage nach Jesus. In der Debatte um eine "Christologie von unten" hat sich bereits gezeigt, daß "das christologische Grundthema der Schrift" die Einheit von irdischem Jesus und erhöhtem Christus ist²³; von daher ist auch die Frage nach einer impliziten Christologie Jesu möglich geworden.²⁴ Da aber die Frage nach der Geschichtlichkeit Jesu nicht nur innertheologisch aktuell, sondern auch grundlegend bedeutsam ist für eine existentielle Suche nach geschichtlich ermöglichen und realisierbaren Entwürfen des Menschseins²⁵, sollen kurz einige wichtige Einsichten der exegetischen Debatte um die Bedeutung der "Rückfrage nach Jesus"²⁶ erinnert werden.

F. Hahn hebt hervor, daß sich "bei aller Bedeutung des Oster- und Pfingstgeschehens" der christliche Glaube nicht ausschließlich von hier aus erklären läßt. "Viele wesentliche Elemente des Christusglaubens, der Christusbotschaft und der Jüngergemeinschaft lassen sich nur von den Voraussetzungen her begreifen, die bereits im Wirken des vorösterlichen Jesus liegen."²⁷ Dennoch hat "die isolierte Darstellung der vorösterlichen Geschichte Jesu...für sich allein keine theologische Funktion"²⁸. Die Rückfrage muß also lauten: "Wie ist das, was ich mit guten Gründen noch als ursprünglichen Bestand erkennen und erheben kann, in die urchristliche Verkündigung

22 Vgl. K.H. Schelkle, Der zweite Brief an die Korinther, Düsseldorf 1964 (Geistliche Schriftlesung Bd. 8), 100.

23 Vgl. Kasper, Christologie von unten (s.o. Anm. 17), 142.

24 Vgl. G. Lohfink, Gott in der Verkündigung Jesu, in: M. Hengel/R. Reinhardt (Hg.), Heute von Gott reden, München/Mainz 1977, 50-65, hier 64.

25 Dabei ist freilich zu beachten, worauf Hahn (s.o. Anm. 16), 74 hinweist.

26 So der Titel der von Kertelge herausgegebenen Quaestio disputata (s.o. Anm. 16.).

27 Hahn (s.o. Anm. 16), 40.

28 Ebd. 72.

eingegangen, und warum ist das geschehen?"²⁹ Eine solche Frage mag dann aufdecken, daß in der Bezugnahme auf die irdische Existenz Jesu diese Geschichte aus der Perspektive der Auferweckung Grund und Inhalt des Glaubens ist³⁰.

R. Schnackenburg verweist auf die ständige Bedeutung des geschichtlichen Jesus für Theologie und Kirche³¹ und sieht in der Geschichtlichkeit Jesu eine "kritische Funktion gegenüber Gnosis, Mythos und Ideologie"³². Neben diesem Moment der Kritik macht jedoch die nie erschöpfte "Sinnfülle"³³, der "Sinnüberschuß der Worte und Taten Jesu und eine Bedeutungstiefe seiner Person"³⁴ auf ein wesentliches Merkmal von Offenbarung aufmerksam: "Wenn sich Gott dem Menschen erschließen und mitteilen wollte, durch Menschen und für Menschen, vermittelt menschlicher Sprache, dann kann das nur in unvollkommener, analoger und geschichtlich bedingter Weise erfolgen...nun ist Gott allerdings nicht nur in das gesprochene Wort gekommen, sondern zuletzt auch in das personhafte Wort, den Logos, in Jesus Christus. Zur Offenbarung in Jesus Christus gehört nicht nur sein Wort, sondern auch sein Tun und Verhalten, die Totalität seiner Bekundungen als Mensch, der doch in der Tiefe seiner Person das Menschliche nach dem Glauben der Urkirche übersteigt..."³⁵.

"Sinnfülle", "Sinnüberschuß", geschichtlicher Charakter der Offenbarung, all dies wird religionspädagogisch bedeutsam werden, ergeben sich doch hier Möglichkeiten, die philosophische Reflexion und den theologischen Gehalt in religionspädagogischer Absicht zu vermitteln. Zuvor aber befragen wir konkret die biblischen, besonders aber die neutestamentlichen Überlieferungen nach Spuren, die darauf schließen lassen, wie

29 Ebd. 73.

30 Ebd. 67.

31 Vgl. R. Schnackenburg, Der geschichtliche Jesus in seiner ständigen Bedeutung für Theologie und Kirche, in: Kertelge (s.o. Anm. 16), 194-220.

32 Ebd. 197, vgl. auch 202f.

33 Ebd. 204.

34 Ebd. 208.

35 Ebd. 209; vgl. auch R. Pesch, Christus dem Fleische nach kennen (s.o. Anm. 20), 31: "Die Frage nach dem historischen Jesus hat ihre theologische Bedeutung darin, daß sie Jesus selbst (und nicht ein mythologisch vorgestelltes Offenbarungs-

sich der Glaube aus seiner geschichtlichen Situation heraus entfaltet.

1.2 Zum Glauben in der Gemeinschaft mit Jesus

"Die Vergegenwärtigung (der) Wirklichkeit Gottes ist Jesu eigentliches Geheimnis."³⁶ Theologie läßt dieses Geheimnis nicht einfach in sich beruhen, sondern versucht es christologisch zu durchdringen. Dabei kann sie das nachvollziehen, was an Vermittlungsmöglichkeiten im Handeln und Reden Jesu angelegt ist.

Es braucht hier nur erinnert und nicht im Detail ausgeführt zu werden, daß bereits die israelitisch-jüdische Tradition eine bestimmte Vermittlungsstruktur aufweist: sie gründet in dem Urdatum der Erfahrung der Erwählung, Befreiung aus der Knechtschaft, vor allem aber auch der darin sich geschichtlich erweisenden Treue Gottes. Diese Erfahrungen sind dadurch qualifiziert, daß sie als Erfahrungen unter der Zusage Gottes gemacht werden (Ex 3,14). In der jüdischen Tradition geht es immer wieder darum, die konkrete geschichtliche, besonders aber bei den Propheten auch die kultisch-soziale Situation³⁷ mit dieser Zusage Gottes als einer Herausforderung zu konfrontieren, selbst dort, wo diese Erfahrung in eine Krise gerät. Dies gilt selbst noch für die jüdische Apokalyptik, die, obgleich deren Verflechtung mit der Sozialgeschichte noch recht undurchsichtig ist³⁸, durchaus so verstanden werden kann, daß sie angesichts der bedrängenden und ausweglosen Erfahrung der unterdrückenden Gegenwart noch für diese Gegenwart bzw. ihre Zukunft den Gedanken des befreienden Gottes zu retten sucht³⁹.

Auf diesem Hintergrund verweist der breite Konsens der exege-

ereignis, damit letztlich unsere Subjektivität, die sich vorstellend entwirft) als Ursprung des Glaubens festhält."

36 G. Bornkamm, Jesus von Nazareth, Stuttgart 1956, 56; vgl. Lohfink (s.o. Anm. 24), 64.

37 Vgl. Hos 6,6; Am 4,4; 5,5.21ff.; Mich 6,6-8; Jer 7ff.; vgl. dazu H. Peukert, Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie, Düsseldorf 1976, 290f.

38 Vgl. Peukert ebd. 294 unter Verweis auf K. Koch, Ratlos vor der Apokalyptik, Gütersloh 1970.

39 Vgl. Zwergel, Die Bedeutung von Leben und Tod Jesu von Nazareth (s.o. Anm. 13), 104-108.

tischen Forschung über die Einheit von Jesu Wort und Handeln⁴⁰ sicherlich auf den Zusammenhang der Praxis Jesu mit der alttestamentlichen Glaubenstradition; diese Einheit ist alttestamentlich zwar nicht voll realisiert, aber grundsätzlich in der israelitischen Hoffnung intendiert. Jesu Handeln ist nicht geprägt durch Erfahrungen mit Gott vorwiegend in der Vergangenheit und auch nicht durch eine Hoffnung auf Gott, der nur als der zukünftige sich offenbarte, es ist geprägt durch die Erfahrung des sich hier und jetzt zuwendenden Gottes. Damit kommt in der Situation Jesu von Nazaret die alttestamentliche Glaubenserfahrung gewissermaßen an der Grenze zu sich selbst. "Das Besondere an Jesus ist neben dem, was wir als das eigentlich Neue bezeichnet haben,...daß er aus den vielfältigen Gotteserfahrungen Israels mit einer faszinierenden Sicherheit, oft ohne unmittelbaren Bezug auf die Schrift, ganz bestimmte, entscheidende Erfahrungen herausgespürt und in seiner Verkündigung konzentriert hat, daß er vereinte, was vereinzelt geblieben war, daß er offenlegte, was verschüttet und überspielt worden war, daß er erfüllte, was offen und unabgeschlossen geblieben war."⁴¹

Deshalb ist die Bezeichnung Jesu als endzeitlicher Prophet insofern alttestamentlich zutreffend, als die Bewegung des Glaubens hier radikalisiert wird; diese Bezeichnung greift aber dann nicht mehr, d.h. die Erfahrung wird neutestamentlich, wo das Gottesreich als daseiend, als gekommenes angesagt wird, wo diese Aussage die Menschlichkeit Gottes und damit Ansage einer neuen Zeit enthält.⁴²

Die Einheit von Jesu Wort und Handeln als wechselseitige Interpretation und Bestätigung wird in der konkreten Situation des Auftretens Jesu von Nazaret für den, der in die Gemeinschaft mit Jesus kommt, derart hergestellt, daß ein von Jesus

40 Vgl. E. Fuchs, Jesu Wort und Tat, Tübingen 1971; R. Pesch, Zur Exegese Gottes durch Jesus von Nazareth, in: B. Casper u.a., Jesu. Ort der Erfahrung Gottes, Freiburg 1976, 140-189.

41 Lohfink, Gott in der Verkündigung Jesu (s.o. Anm. 24), 65.

42 Vgl. E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1978, 412.

ausgehendes vorgängiges Handeln Beziehung herstellt, welche dann im gesprochenen Wort aufgenommen, gedeutet und vertieft wird. Dieses Moment des vorgängigen Handelns sollte im Gefolge einer protestantisch orientierten Worttheologie⁴³ nicht vernachlässigt werden. Jesus von Nazaret schafft dem Wort Raum, indem er zuvor handelt: Er überwindet die Schranken, die das Gesetz aufgerichtet hat, er hält Gemeinschaft mit Zöllnern und Sündern, durchbricht die Tabuisierung der religiös und sozial ins Abseits Gestellten. Das Wort und die darin beanspruchte und angebotene Wahrheit haben so ein Fundament, sind nicht abstrakt dahingesagt, sondern im Ernst der Situation vorbereitet. R. Pesch und G. Lohfink stimmen darin überein, daß besonders Lk 15,11-32 als Gleichnis der Selbstausslegung Jesu diesen Zusammenhang besonders deutlich macht und darin "das Verhalten Jesu und das Verhalten Gottes in einem geradezu erregenden Ineinander"⁴⁴ zur Sprache kommen. R. Pesch interpretiert zutreffend: "Im Spiegel des Gleichnisses vom Vater und den beiden Söhnen, das Jesu Praxis voraussetzt und auf sie verweist, erscheint Jesus als jemand, der zum Glauben an Gottes unbedingte Güte und Liebe überredet, als jemand, der diesen Glauben authentisch lebt." Der (theoretische) Gehalt des Gleichnisses als Vorschlag wird "mit der durch das Gleichnis gerechtfertigten Praxis...ein Angebot (praktisch) zum Glauben."⁴⁵

Dem Glauben entspricht als Vermittlungskategorie in der Situation Jesu die "Einladung" in der Einheit von Wort und Tat⁴⁶: Einladung bietet an, ist an dem anderen interessiert, möchte ihn beschenken, freisetzen und nicht zwingen. Genau dies intendieren Jesu Zeichenhandlungen als Gemeinschaft-Haben: Sie machen aus dem anonymen, unter den Zwängen stehenden "Anderen" ein "Du", setzen frei zur Selbstannahme, auch der eigenen Schwächen und Fehlhaltungen - theologisch gesprochen: der Sün-

43 Vgl. stellenweise auch Knauer (s.o. Anm. 8).

44 Lohfink (s.o. Anm. 24), 63.

45 Pesch (s.o. Anm. 40), 187f.; ähnlich H. Kessler, Erlösung als Befreiung, Düsseldorf 1972, 20.

46 So auch J.B. Metz, Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977, 75.

de. Jesu Handeln, sein offenbarendes Wort und die Antwort des Gegenüber intendieren somit primär und allererst unvoreingenommene und freisetzende Beziehung, den Menschen in der Grundgestalt von Ich und Du in Gemeinschaft.

Für das Offenbarungsgeschehen, das der Glaube ergreift, ist von Bedeutung, daß in den Gleichnissen Jesu Gott selbst zu Sprache kommt⁴⁷ "insofern Jesus seine Praxis, seine Zuwendung zu den Sündern, seine ihnen Vergebung vermittelnde Tischgemeinschaft, mit dem 'Grund' seines Handelns, seiner Existenz rechtfertigt"⁴⁸. Gott erscheint so nicht jenseits des Handelns und des Wortes Jesu; er wird nicht als eine zusätzliche Größe eingeführt. Er wird vielmehr in engster Bindung an Jesus von Nazaret zur Sprache und zur Erfahrung gebracht, so daß "der Vater des Gleichnisses der Spiegel der Güte Gottes wie der Praxis Jesu"⁴⁹ zugleich ist. Dadurch aber, daß Jesus sich selbst noch von Gott angegangen sieht, kommt in dem Gleichnis vom Vater mit den beiden Söhnen nicht nur Jesus, sondern in seinem Wort Gott selbst als der Einladende zur Sprache. Will man also neutestamentlich den "Vorgang" der Offenbarung Gottes "rekonstruieren", wird man die Antwort Jesu auf die Einladung Gottes als das Urdatum des neuen Bundes bezeichnen müssen. Jesu Verhältnis zu Gott ist nach seinem eigenen Verständnis zuerst ein Verhältnis Gottes zu ihm. "Man wird geradezu sagen können, daß sich Jesu Selbstverhältnis und also sein Personsein grundlegend als Verhältnis zu Gott auf Grund eines vorausgehenden Verhältnisses Gottes zu ihm vollzieht."⁵⁰

Dieses Verständnis von Offenbarung Gottes in Jesus dem Christus als dem Gleichnis Gottes bindet Gottes Zuwendung nicht an einen pleromatischen Zustand, sondern an eine geschichtlich-kontigente Person⁵¹, weshalb dieses unmythische Geschehen bleibender "Ort der Erfahrung Gottes" ist.

47 Dies gilt selbst dort, wo Gott wie in Lk 15,11-32 gerade nicht erwähnt wird, um "nicht zu einer Berufungsinstanz..., die unter anderen Instanzen vorkommt", gemacht zu werden; Pesch (s.o. Anm. 40), 175.

48 Ebd. 179f.

49 Ebd. 185.

50 Jüngel (s.o. Anm. 42), 489.

51 Ebd.: "Nicht als ein das Menschsein übersteigender, dem

Dieses "erregende Ineinander" von Handeln Jesu als Handeln Gottes, das sich fortsetzt im Ineinander von Wort und Tat Jesu als einer Treue zu dem antwortend ergriffenen Gottesbild, offenbart jedoch nicht primär etwas über ein abstraktes Offenbarungsgeschehen, sondern offenbart Gott konkret: als Liebe, läßt Offenbarung als Bewegung der Liebe Gottes erscheinen. E. Jüngel hat den Satz "Gott ist Liebe" näher ausgelegt⁵² und wesentliche Momente dieser zentralen neutestamentlichen Wahrheit herausgearbeitet: Liebe "als die sich ereignende Einheit von Leben und Tod zu Gunsten des Lebens"⁵³ ist in den Ernstfall geraten, ist Abwendung von sich selbst und radikale Zuwendung zum anderen als Hingabe⁵⁴. "Im Ereignis liebender Hingabe geschieht also eine radikale Selbstentfernung zu Gunsten einer neuen Nähe zu sich selbst - einer Nähe freilich, in der nun das geliebte Du mir näher ist als ich mir selbst nahe bin."⁵⁵ Diese Nähe, die ohne Zwang vorgestellt werden kann, betrifft radikal die Ich-Du-Beziehung, setzt sie frei, ja konstituiert sie erst, da nur das freie Gegenüber zum anderen diesen als Du erfahren kann, während jene andere Beziehung des Zwanges, der Kausalität der Unfreiheit den anderen nur als Objekt erscheinen läßt.

Damit geht die Offenbarung Gottes, die sich als Bewegung der Liebe Gottes in Jesus von Nazaret der Welt mitteilt, die Welt und den Menschen sucht, eigentlich und zutiefst auf das Freisetzen des Geliebten, auf die Entfaltung seines Menschseins. Darin ist die Liebe keineswegs privatistisches Ausdrucksmittel, sondern Vollzug, der alle Dimensionen der Existenz radikal betrifft.

Liebe schafft aus sich selbst heraus Raum, sucht den Geliebten nicht von einem Fremden her zu bestimmen, sondern sucht

'Göttlichen' möglichst nahekommender Mensch oder gar als ein 'göttlicher Mann', sondern gerade als ein seltsam menschlicher Mensch war Jesus da." Mit Recht verweist Jüngel, 492, darauf, daß die Tatsache, daß es Jesus beim Anblick von Sünde und Not jammerte, "den Grundzug seines Menschseins" trifft; vgl. Mk 3,5.

52 Ebd. 430-453.

53 Ebd. 434.

54 Ebd. 439.

55 Ebd. 440; vgl. 1 Kor 13,5.

seine Möglichkeiten freizusetzen und dies nur mittels Liebe. Darin liegen Ohnmacht und Stärke der Liebe. Sie ist gegenüber allem, was nicht Liebe ist, ungeschützt und verwundbar, doch stark in der Gewißheit, "daß der Liebe allein durch Liebe zum Siege verholffen werden kann"⁵⁶. Diese Liebe, die ausstrahlen will, will auch immer über die jeweils Liebenden hinaus. Somit hat der Satz der traditionellen Metaphysik "bonum est diffusivum sui" Zentrales gesehen. Doch innerhalb der Geschichte als der Situation des existierenden Menschen muß diese Liebe durch Lieblosigkeit, Haß oder auch nur Unaufmerksamkeit und Langeweile hindurch, so daß echte Liebe sich gerade darin erweist, daß sie "nicht ins idyllische Abseits"⁵⁷, sondern in die Auseinandersetzung der Welt unter dem Vorgriff der Liebe gerät.⁵⁸

56 Ebd. 445.

57 Ebd. Es erscheint sinnvoll, über die obigen Bemerkungen zum Mythos (vgl. Anm. 15) im Blick auf die Offenbarung in Jesus Christus und die darin eröffneten Lebensmöglichkeiten auf einen Akzent des religionswissenschaftlichen Mythosbegriffs einzugehen: Für den Mythos ist seine "Urbildlichkeit" charakteristisch, in der Umsetzung in Riten vollzieht sich "Leben in den 'exemplarischen Modellen' der Urzeit". Welt und Mensch erhalten so ihren Sinn von der "Urzeit" her. So haben Mythen zwar eine Funktion im Blick auf Gegenwart, jedoch so, daß Gegenwart nicht freigesetzt wird, sondern auf die Urzeit hin gedeutet wird; vgl. W. Pannenberg (s.o. Anm. 15), 12. Pannenberg hat das Gemeinte gut am Beispiel des altisraelitischen Zeitverständnisses konkretisiert: "Beim Zeitverständnis wird eine mythische Orientierung schon darin erkennbar, daß der hebräische Sprachgebrauch die Zukunft durchweg als das im Rücken liegende bezeichnet, während die Menschen das Vergangene 'vor' sich haben, der Vorzeit zugewandt sind." (31) - Wird das Jesusgeschehen nur noch so erinnert, daß sich darin das christliche Bewußtsein zurück wendet, ohne die im Jesusgeschehen gegebenen Möglichkeiten der Gegenwart zu vermitteln, wird auch dieses Bewußtsein stationär, quasi-mythologisch orientiert; zu einigen tiefenpsychologischen Aspekten dieses Problems vgl. H.A. Zwergel, Religiöse Entscheidung aus tiefenpsychologischer Sicht, in: K. Frielingsdorf: G. Switek (Hg.), Entscheidung aus dem Glauben, Mainz 1978, 66-82.

58 Zu den Gefährdungen sei noch ein bedeutsamer Text zitiert: J.A. Caruso, Die Trennung der Liebenden. Eine Phänomenologie des Todes, Bern/Stuttgart 1968, 253: "Jede menschliche Liebe ist dem Narzißmus der Selbstliebe verpflichtet. Die Selbstliebe wird dadurch zur eigentlichen Liebe, daß sie sich nicht auf - im eigenen Gehirn entstandene - Ideen beschränkt, sondern auf wirkliche Menschen übergeht und in diesen nicht nur Spiegelung seiner selbst, sondern in seinem Selbst auch Spiegelung dieses Anderen erkennt, also im Mitmenschen den 'gleichen' und den 'anderen' sieht. Dies alles ist kein idealisti-

Der Satz "Gott ist Liebe" kann als Theologumenon ernsthaft nur mit Sinn gefüllt werden, wenn er an den Vollzug dieser Liebe gebunden ist. Eine Liebe, die nur gedacht wird, ist ein Unding: Liebe will praktisch werden. Darin liegt die Tiefe der Offenbarung in Jesus von Nazaret, daß er nicht allein schon den Gedanken "Gott ist Liebe" möglich macht, sondern in der eigenen radikalen Antwort auf den Anruf dieser Liebe Gottes die Liebe der Welt real vermittelt. Die Dimensionen dieser konkreten Vermittlung, die allein der Liebe angemessen ist und dennoch Geschenk, Angebot, theologisch: Gnade ist, sollen wegen ihrer religionspädagogischen Bedeutung kurz skizziert werden.

2. Glaubensdimensionen

Ich-Du-Wir: Wir haben schon gesehen, daß Liebe zentral das Verhältnis zum Mitmenschen betrifft, insofern sie überhaupt dieses Verhältnis als menschliches erst herauszustellen in der Lage ist. Die freisetzende Grundrichtung zuvorkommender Liebe sahen wir in Lk 15,11-32 eindringlich hervorgehoben. Die Praxis Jesu selbst ist durchgängig von dieser zuvorkommenden Liebe getragen: Diese ermöglicht Beziehung, auch die zu seinen Gegnern; befreit den anderen zur Selbstannahme, auch der eigenen Schuld; Liebe bleibt der tragende Grund, der auch in Konfliktsituationen nicht aufgegeben wird; in der Einheit von "Theorie" und Praxis bleibt diese Liebe eigentliches Angebot, Einladung zum Glauben: das Wort will zu dem bewegen, was im Handeln vorgängig erschlossen und angeboten ist. Freisetzen des Du zur eigenen Identität und Ermöglichen von Gemeinschaft sind also in der Praxis Jesu tragendes Fundament⁵⁹.

scher Prozeß und vor allem kein einfacher. Das 'kleine' Universum des anderen zu akzeptieren und an ihm in einer 'gemeinsamen Welt' teilzunehmen, ist selbstverständlich ein Abenteuer wie jede andere Entdeckung eines Universums auch. Sie mag daher zu Katastrophen führen und auch abschrecken. Das Universum des anderen, das mein Universum bereichert und erweitert, benötigt viel Einsatz der Libido und viel Angstüberwindung, denn diese Erweiterung bezieht sich nicht nur auf ideale Überzeugungen und die - nur zu reichlich vorhandenen - Vorurteile des anderen, sondern sie bedeutet das gefühlsmäßige Ja-sagen (wohl wie alles beim Menschen ein partielles Ja) zu der an sich befremdenden Kompliziertheit des anderen, zu seinen täglichen Problemen, zu jener unwiederholbaren Wärme und vielleicht zu der Enge des anderen personalen Bereichs..."

⁵⁹ In der Betonung dieser fundamentalen, weil erschließenden Dimension muß keine Engführung liegen, wie Metz (s.o. Anm. 46) 60f. befürchtet; die Gefahr besteht jedoch.

Wirklichkeit-Möglichkeit: Das Logion aus der Redequelle Mt 6,25/Lk 12,22 "sorgt Euch nicht" zeigt in Verbindung mit der Überwindung von Verzerrungen und Zwängen - Exorzismen und Krankenheilungen -, daß der, der in die Gemeinschaft der Liebe gekommen ist, auf rigide Sicherungsversuche verzichten darf, daß der "Festhaltekrampf" überwunden ist.⁶⁰ Die von Jesus erschlossene Sicht des Menschen unter der Perspektive Gottes bezieht das Mögliche als Geschenk mit ein, schreibt nicht fest, fixiert nicht auf eine dann zwanghaft werdende Wirklichkeit; sie bricht Selbstverständlichkeiten auf, die in ihrer Gedankenlosigkeit oft unfrei machen. Aber diese neue Sicht träumt auch nicht, vielmehr wird im Ernstnehmen der Situation das gesehen, was zu sehen ist, was an Chancen und Möglichkeiten ganz konkret in einer Situation enthalten ist, so daß die Kraft des Möglichen der Wirklichkeit vermittelt wird. Das unterscheidet die Praxis Jesu zugleich von apokalyptischer Erwartung und Schwärmerei. Die entscheidende Wirklichkeit "Reich Gottes" zählt; angesichts dieser Wirklichkeit werden die überkommenen Festschreibungen korrekturbedürftig. Als das, was zählt, ist das "Reich Gottes" in der Zuwendung Gottes schon da, nicht nur erträumt oder in einer Hoffnung auf ein reines Jenseits verschoben. Das "Reich Gottes" ist aber nicht einfach da wie andere Wirklichkeiten: Es ist da als Einladung und Angebot, als Angegangensein von Gott, so daß die Antwort des Menschen darauf durchaus noch offen, in der Dimension der Möglichkeit ist. Man kann dieses Ineinander von Wirklichkeit und Möglichkeit nicht erschöpfend denken ohne die Zeitperspektive, die darin liegt, mit zu beachten.

Zeitperspektive: Im altisraelitischen Zeitverständnis lag die Zukunft im Rücken, die Orientierung nach 'voyn' war eigentlich an die Erfahrung der Befreiung zurückgebunden. In dem Maße, in dem diese Erfahrung der Befreiung nicht mehr der Geschichte zu vermitteln war, bildete sich prophetische, zuletzt apokalyptische Hoffnung heraus. Das jüdische Selbstverständnis

⁶⁰ Vgl. K. Graf v. Dürckheim, Die anthropologischen Voraussetzungen jeglichen Heilens, in: A. Sborowitz (Hg.), Der leidende Mensch. Personale Psychotherapie in anthropologischer Sicht, Darmstadt 1974, 157-185, bes. 163-169.

ist so seltsam eingespannt zwischen Vergangenheit und Zukunft, ohne daß recht gesehen werden konnte, was die Gegenwart genuin auszeichnet. Von hier aus kann vermutet werden, daß die zunehmende gesetzliche Überformung der Gegenwart des jüdischen Menschen bis zur Zeit Jesu adäquater Ausdruck dieser auf anderes als sich selbst hin festgeschriebene Gegenwart gewesen ist; in dem Umfang, in dem die erinnernde Vergegenwärtigung der befreienden Erfahrung blaß wurde, konnte es zur gesetzlichen Erstarrung kommen.

In dieser Situation hat der Predigtruf Jesu Mk 1,15 "die Zeit ist erfüllt, die Gottesherrschaft ist nahe" eminent gegenwartsbezogene Bedeutung: Zu Ende ist die Zeit, die im Zurückschauen auf das Alte und im Hoffen auf das nur-Kommende das Naheliegende - im Sinne des Mitmenschlichen (Lk 10,30-35) - aus den Augen verliert. Die Nähe des Gottesreiches folgt aus der Bewegung der Liebe. Gottes Einladung erfolgt ohne Bedingung, sie ergeht jetzt und heute. Doch diese bedingungslose Einladung ist nicht ohne Konsequenzen; sie läßt die Gegenwart zur Zeit der Entscheidung werden, sie wirft die Frage nach der Antwort auf die Einladung auf. Gerade weil Liebe den andern als Du intendiert, ist die Einladung Gottes noch nicht ineins die Erfüllung für den Menschen, sondern Erfüllung hat ihr "jetzt schon" im Angegangensein durch Gott und ihr "noch nicht" in der Antwort des Menschen: Darin ist die menschliche Geschichte ernstgenommen und der Gegenwart ihre Bedeutung zurückgegeben. Der "eschatologische Vorbehalt" (Metz) ist so nicht eigentlich auf das Wirken Gottes bezogen, sondern ist, theologisch gesprochen, Platzhalter der Antwortmöglichkeiten des Menschen. Die Antwort auf die Einladung spannt den Glauben in die Zeitdimension (das Empfangenhaben als Vergangenheit, das Raumgeben und Antworten als Gegenwart, die Einheit in der Erfüllung der Liebe in der Zukunft, wenn die Diastase der Zeitlichkeit aufgehoben ist) und in die soziale Dimension mit all ihrer Gefährdung, die im Glauben nicht einfach beiseite gesetzt ist.

Gelingen - Scheitern; das Kreuz als Skandalon: Die Suche nach Antwortmöglichkeiten des Menschen kann nicht vom Kreuzesgeschehen absehen. Sie muß vielmehr wie die Antwort auf Gottes Anruf in der Zeit im "Gleichnis" Jesus von Nazaret ihren Aus-

gangspunkt nehmen. Vom Geschehen des Karfreitags her scheint der oben schon bemühte Rückgriff der Jünger auf die Geschichte Jesu von Nazaret und darin auch alles Bemühen, aus dieser Geschichte eine Grundstruktur der Glaubensvermittlung zu erheben, radikal in Frage gestellt. Kann an der geschichtlichen Existenz Jesu noch etwas liegen, wenn diese Existenz durch das Scheitern am Kreuz besiegelt ist?

Was die unmenschliche Art der Hinrichtung am Kreuz und die konkreten Umstände angeht, ist und bleibt Jesu Kreuz ein Skandalon. Bedeutet es darin aber auch radikales Scheitern, Nichtung von Existenz und absolute Sinnlosigkeit oder Widersinn? Neuere exegetische Arbeiten wenden sich zur Klärung dieser Frage dem Selbstverständnis Jesu zu.⁶¹ Doch auch aus dem bisher entwickelten Verständnis des Lebens Jesu als einheitliche Wort-Tat-Antwort auf den Anruf der Liebe Gottes ergibt sich, daß am Kreuz Jesu keineswegs radikal alles zu Ende ist. Wir haben gesehen, daß Liebe sich nur mit den Mitteln der Liebe realisieren läßt. Wenn die Liebe zu den vom Gesetz Gezeichneten Jesus mit einflußreichen Gruppen, die das Gesetz in durchaus unterschiedlicher Weise reklamieren, in Konflikt bringt, so kann Jesus dem sich abzeichnenden gewaltsamen Ende in der Konsequenz des radikalen Eingehens auf den Anruf Gottes nur mit den Mitteln der Liebe begegnen. Damit hat jede Apologie, die sich auf Jesus von Nazaret beruft, bei allen theoretischen Momenten die Grundstruktur der Praxis der Liebe: Apologie als Nachfolge.⁶² In der Stärke der Liebe liegt, wie bereits erinnert, zugleich ihre Verwundbarkeit. So kann Gewalt zwar der

61 Vgl. hierzu W. Kasper, Jesus der Christus, Mainz ⁵1976, 132-144; Küng (s.o. Anm. 9), 308-331. Die daran anschließenden z.T. abweichenden Interpretationen der beiden Theologen sollen durch diesen Hinweis nicht harmonisiert werden; vgl. zu Kasper (s.o. Anm. 17) auch H. Küng, Anmerkungen zu Walter Kasper, "Christologie von unten", in: Scheffczyk (Hg.), Grundfragen (s.o. Anm. 17), 170-179; W. Kasper, Für eine Christologie in geschichtlicher Perspektive, Replik auf die Anmerkungen von Hans Küng, ebd. 179-183; vgl. auch H. Schürmann, Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden? Eine methodenkritische Besinnung, in: Orientierung an Jesus. Zur Theologie der Synoptiker, Freiburg 1973 (= FS J. Schmid), 325-363.

62 Vgl. Metz (s.o. Anm. 46), 9f.

Liebe ihren Raum nehmen, jedoch nie das, was in der Liebe angezielt ist, ad absurdum führen.

Jesus weicht dem Konflikt nicht aus und stirbt in den Augen der Juden den Tod des Gottesverlassenen. Daß Jesus jedoch nicht in Gottverlassenheit und Verzweiflung gestorben sei, versucht die Exegese im Anschluß an Mk 15,34; Mt 27,46 "Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen?" dadurch zu belegen, daß Jesus mit einem Gebet auf den Lippen, nämlich Ps 22, gestorben sei.⁶³ Ist diese Interpretation zutreffend, ist sie doch Ausdruck eines noch grundlegenderen Geschehens: Ohne allzu spekulativ zu werden, darf vermutet werden, daß in der liebenden Überantwortung Jesu an den Vater (dem antizipierten Konflikt nicht auszuweichen, vielmehr an der Praxis der Liebe festzuhalten) die antwortende Liebe in Leiden und Tod an die Grenzen ihrer Möglichkeiten gekommen ist. Hier ist kein machbarer Rest mehr zu reklamieren. Insofern sind die menschlichen Möglichkeiten am Ende. Die Existenz selbst aber ist in einer umfassenden Bewegung in das Gehaltensein durch die Liebe Gottes gestellt. (Gerade diese Bewegung der Liebe hatte ja Jesus nachdrücklich proklamiert und handelnd erfahrbar gemacht.) So kann das Ans-Ende-Kommen bedeuten: Von hier an liegt alles bei Gott und ist das Annehmen dieses Endes in der Überantwortung an Gott, bei dem nun alles liegt, nicht eigentlich mehr Verzweiflung. Der Gedanke der Hoffnung ist hier unverzichtbar. An der Grenze kann sich allein in aller Radikalität von Gott her die Wahrheit, daß er Liebe ist, zeigen. So führt Jesu Tod in die letzte Dimension der Offenbarung Gottes.

Von hier aus sind Unterschiede zu anderen Leidensgestalten bedeutsam: Ijob wird nach aller Drangsal die letzte Prüfung des Lebens erspart; er wird überreich wiederhergestellt (vgl. Ijob 42,10-17). Jeremia dagegen wird als Prophet wegen seiner Solidarität mit anderen verfolgt, und er verflucht wegen dieses Geschicks den Tag seiner Geburt (vgl. Jer 20,14-18). Jedoch: "Was aus diesem Propheten wird, bleibt im Dunkel; er ist

63 Vgl. Kasper (s.o. Anm. 61), 139f. und Pesch (s.o. Anm. 4), 219ff; sowie die Stellungnahme Kaspers ebd. 236 und Peschs Replik ebd. 275.

verschollen."⁶⁴ Das Geschick Jesu dagegen betrifft die Existenz in ihrer Gesamtheit.

Auferweckung: Es wurde oben bereits erwähnt, daß es in unserem Kontext keinesfalls darum gehen kann, in die exegetische Diskussion um ein angemessenes Verständnis der Auferstehungsbotschaft einzugreifen. Dennoch darf versucht werden, den entwickelten Gedankengang (von der zuvorkommenden Liebe Gottes und der Antwort Jesu im radikalen Sicheinlassen und Weitergeben dieser Liebe und darin Erschließen des neuen Gottesbildes) daraufhin zu befragen, ob er auch ein Verständnis der Botschaft ermöglicht, daß Gott den ans Kreuz Gehenkten auferweckt hat. Die Antwort sei in aller Kürze mit ein paar Strichen skizziert: Gott als die Liebe steht zu dem, der sich seinem liebenden Anruf geöffnet hat. Er sagt unaufhebbar "Ja" zu dieser Existenz, die sich ihm restlos übereignet hat. Gott hat Jesus von Nazaret auferweckt und als seinen Gesalbten erhöht, heißt dann auch: Gott hat dieses in den Augen der Welt kontingente Ereignis "Jesus von Nazaret" endgültig besiegelt. So ist es nicht etwa noch in seiner Bedeutung offen, weil etwa die Geschichte noch nicht abgeschlossen ist.⁶⁵ Vielmehr hat Gott sich in der Besiegelung dieses Jesus als des Christus in seiner Liebe als Zusage zur Welt definiert. Das geschichtlich-eschatologische Ereignis Jesus der Christus ist nicht durch ständig neue Erfahrung immer wieder umzudeuten, auch wenn seine Bedeutungsfülle unerschöpflich ist (die Einladung ergeht an jede Situation in ihrer entsprechenden Art), sondern steht aus der Geschichte heraus für die Geschichte als die endgültige Zusage Gottes an die Welt.⁶⁶

64 Peukert (s.o. Anm. 37), 292.

65 Vgl. zum Problem "Kontinuität und Geschichte" Zwergel (s.o. Anm. 1), 117f. Die pervertierte Form nachträglicher Deutung von Geschichte begegnet überdeutlich bei G. Orwell, 1984 (Lizenzausgabe Gütersloh o.J.), 44: "Einen Tag um den anderen und fast von Minute zu Minute wurde die Vergangenheit mit der Gegenwart in Einklang gebracht...Die ganze Historie stand so gleichsam auf einem auswechselbaren Blatt, das genau so oft, wie es nötig wurde, radiert und neu beschrieben werden konnte."

66 Hier hat der Begriff "Bleibendheit" seine Bedeutung; vgl. K. Rahner, Grundlinien einer systematischen Christologie, in: K. Rahner/W. Thüsing, Christologie - systematisch und exegetisch. Arbeitsgrundlagen für eine interdisziplinäre Vorlesung, Freiburg (= QD 55), 17-78, hier 44.

3. Perspektive der Existenz: Identität und Befreiung

Aus der bisherigen Untersuchung, die das Ineinander von Genese und Inhalt des Glaubens aufdeckte, kann im Blick auf das Menschsein - und darin auch religionspädagogisch bedeutsam - eine Grundperspektive der Existenz herausgestellt werden. Sie ergibt sich unter dem Stichwort Identität und Befreiung aus dem identitätsbildenden Charakter des Gottesgedankens und konkretisiert sich in der Vermittlung des Glaubens im Modus der Liebe als erinnernde Vergegenwärtigung und solidarisches Handeln.

Jesus Christus als der eschatologische Mittler hat Gott dadurch erschlossen, daß er in der antwortenden Liebe ganz von Gott her existierte und darin vermochte, bis in den Tod hinein "nichts für sich selber sein zu können." "Kein Mensch sonst vermag nichts für sich selber zu sein."⁶⁷ Diese theologische Einsicht läßt sich nicht nur auf die eschatologische Dimension des Christusereignisses auslegen (Mittler, zweiter Adam, Erlöser), sondern enthält auch einen eminent tröstlichen Gedanken für den Menschen: Die radikale Liebe Gottes als Beziehung zu den Menschen und seiner Welt stellt in Jesus Christus dem Menschen ein im Wollen zu ergreifendes Ziel, eine Möglichkeit der Geschichte vor Augen, auf die der Mensch sich antwortend einlassen kann. Als Einladung hat dies zutiefst etwas mit befreiender, beglückender Gemeinschaft zu tun. Das Sicheinlassen auf den Ruf Jesu bedeutet radikale Nachfolge nicht im Sinne des je einzelnen, abgekapselten Gegenüber zu Gott und darin die ganze Last der eigenen Begrenztheit und Schuld. Das Tröstliche liegt in der Bedeutung des Miteinanderseins, der gegenseitigen Hilfe, des Annehmens des anderen in Schuld und Leid unter der Zusage der Annahme Gottes. Ohne die Dringlichkeit der Reich-Gottes-Predigt zu schmälern, zeigen die Jesus in Gethsemani in den Mund gelegte Sorge um die Einheit, das Wissen um die Schwäche der Jünger, die Verheißung des Geistes zur Stärkung der Gemeinschaft, die Bereitschaft zur Vergebung, ja überhaupt Zuvorkommen - all dies zeigt, daß Gottes Liebe nicht auf die Negation des je fragmentarischen Menschseins, sondern

67 Jüngel (s.o. Anm. 50), 493f.

auf das Freisetzen des Menschseins auch angesichts der Schwächen und Sünden geht. Dabei macht der paulinische Rechtfertigungsgedanke darauf aufmerksam, daß Selbstrechtfertigung an der Liebe Gottes vorbei nur erneut wieder in gesetzlichen Zwang mündet und nur das Sicheinlassen auf die Liebe und das Geschenk Gottes wahre Rechtfertigung bedeutet. "Wird der Mensch dadurch frei von sich, daß er seine Eigenmächtigkeit verabschiedet, so wird er frei zu sich selbst, indem er sich ergreift und sich hiermit nicht nur seiner selbst, sondern ebenso der Welt bemächtigt."⁶⁸ Hier ist kein Platz für privatistisches Verständnis: Jesus ist zwar als einzelner in der radikalsten Beziehung zu Gott Mittler für den Menschen, jedoch nicht in Vereinzelung, sondern antwortend auf den Anruf Gottes und selbst gemeinschaftsstiftend. Wer sich auf Jesus Christus im Glauben bezieht, muß sein Maß an der Grundstruktur seiner geschichtlichen Existenz finden: Gemeinschaft auf Du und Wir hin, Verantwortung und Hilfe für den Anderen, Verhindern von Zwang und Unfreiheit, Hilfe zum Menschsein und darin Hilfe zum Glauben. J. B. Metz hebt hervor, daß es in den Glaubensgeschichten des Alten und Neuen Testaments, in der Geschichte Jesu von Nazaret um die Konstitution des Subjektseins der Menschen durch ihr Gottesverhältnis geht: "Der biblische Gottesgedanke ist...ein wesentlich praktischer Gedanke. Als solcher ist er nicht Ausdruck einer nachträglichen Überwältigung des Subjekts und seiner vorgefaßten Identität durch unbegriffene, fremde und entfremdende Mächte. Als solcher ist er auch nicht das Resultat einer von archaischen Ängsten gesteuerten Projektion des gefährdeten Subjekts ins 'Jenseits' von Gefahr und Untergang. Es ist überhaupt kein Überbau-Gedanke zur bereits gebildeten Identität des Subjekts, sondern ein identitätsbildender Gedanke, eingreifend in die Basis der Existenz."⁶⁹ Diese Einsicht, die vieles des bisher Gesagten mitbegreift, gipfelt darin, daß der Gottesgedanke "verlangt, sich der Schuld verantwortlich zu stellen, um Subjekt zu bleiben, so

68 M. Theunissen, *ὁ δὲ τῶν λαμβάνει*. Der Gebetsglaube Jesu und die Zeitlichkeit des Christseins, in: Jesus. Ort der Erfahrung Gottes (s.o. Anm. 40), 13-68, hier 30.

69 Metz (s.o. Anm. 46), 58.

auch, sich der Unterdrückung und Menschenverachtung zu wider-
setzen, um Subjekt zu werden."70

Nimmt man dies ernst, kann das nur bedeuten: Vom Glauben an Gott her kann Hilfe zum Subjektsein aller nur geschehen, wenn einer den Anderen in seinem Menschsein ernst nimmt. Dieses Menschsein ist nicht etwas, das in seiner Qualität vernachlässigt werden könnte, demgegenüber Glaube sich neutral verhalten könnte, dem Glaube einfach hinzutreten könnte. Hilfe zum Glauben kann daher zunächst als Freisetzen des Menschseins begriffen werden, weil der Glaube selbst dieses Freisetzen intendiert, radikal und eschatologisch gelingend. Die Hilfe als Einladung und Angebot fordert zunächst nicht, sie gibt und erzählt dazu - manchmal -, warum sie gibt. Denn Handeln aus Glauben, aus der Erfahrung des Verdanktseins der Identität kann die Bewegung zum Anderen nur als Bewegung der Liebe, des Weges zur Gemeinschaft begreifen. Hilfe zum Glauben und Hilfe zum Menschsein des Anderen treten so nicht auseinander. Umgekehrt jedoch sind Entfaltung des Menschseins und das Zum-Glauben-Kommen des Anderen nicht ebenso verschränkt, sondern setzen die freie Antwort voraus. Dem unbedingten Angebot der Hilfe zum Menschsein aus Glauben entspricht die freie Annahme dieser Möglichkeit in die Wirklichkeit einer gelingenden Existenz unter der geschenkten Zusage Gottes. Im Glauben findet Existenz den Ort, die Verkrampfung aufzulösen und der Irritation des menschlichen Ausgreifens nach endgültigem Sinn ihre Bedrängnis zu nehmen. Die Verheißung in Jesus Christus schenkt etwas, von woher nicht nur zu denken, sondern zu leben ist.⁷¹

In diesem Zusammenhang ist noch auf ein Problem aufmerksam zu machen, welches in der politischen Theologie von J. B. Metz deutlich wird: Die Offenbarung Gottes zielt auf das Subjektsein aller und verpflichtet von daher auch den Menschen

70 Ebd. 59; vgl. auch H.A. Zwergel, Identitätsproblematik und Religionsunterricht, in: KatBl 104 (1979) 127-138, hier 133f.

71 Diese Formulierung ist gewählt im Anschluß an P. Ricoeur, Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion (I), in: ders., Hermeneutik und Psychoanalyse, Der Konflikt der Interpretationen II, München 1974, 162-195, 163 u.ö. Christus ist nicht nur Symbol, das gibt, und was es gibt, ist: zu denken. Christus ist in der konkreten geschichtlichen Erfahrbarkeit Jesu Ermöglichung von Erfahrungen und Leben: er gibt Möglichkeiten des Lebens.

zur Hilfe zum Subjektsein des Anderen. In dem eschatologischen Ereignis des erhöhten Christus und der darin bleibend gewordenen Geschichte Jesu von Nazaret sagt der Glaube jedoch mehr als nur "Offenbarung Gottes zielt auf das Subjektsein aller", sondern: Offenbarung Gottes ist bereits Gründung des Subjektseins aller, der Mensch ist angenommen vor Gott. Hier kann gerade im Interesse der Kategorie Erinnerung⁷² nicht darauf verzichtet werden, daß bereits innergeschichtlich etwas geschehen ist, das unaufhebbare Bedeutung hat: Es kann leicht zu einer Verengung der in der Praxis Jesu angelegten Möglichkeiten (wirkliche Geschichte, Einheit von Tat und Wort, Radikalität des Einsatzes, Gang an die Grenze der Existenz und letzte Überantwortung) kommen, wenn die heute wieder notwendig gewordene Betonung des "Apokalyptischen Stachels"⁷³ christlicher Eschatologie zwar dazu führt, die christliche Hoffnung aus ihrer enttemporalisierten Erwartungshaltung zu befreien, aber darüber hinaus in den Hintergrund gedrängt wird, daß diese Hoffnung gegenüber allem Mythos ihren Grund in dem bereits geschehenen und darin Zusage eröffnenden Kommen Gottes in Jesus von Nazaret hat.⁷⁴ Die Hinwendung zur Zukunft steht in der Gefahr zwischen Schwärmerei und Verzweiflung, wenn das Christusereignis allzusehr als vorausliegend akzentuiert wird. Dies führt unmittelbar zur nächsten Überlegung.

Metz hat mit großem Nachdruck herausgearbeitet, daß die der Natur bzw. der Materie zugetraute Freiheitsdialektik schwächer fundiert ist als jede Religion, weil im christlichen Glauben der rettende Gottesgedanke auch für die Toten in Anspruch genommen wird⁷⁵: Gottes Zusage ist endgültig geworden am geschichtlichen Todes-Geschick Jesu von Nazaret. Wer an dieses Ereignis, das sich dem Menschen nicht automatisch-naturhaft

72 Vgl. Metz (s.o. Anm. 46), 63f.

73 Ebd. 71f.

74 Vgl. mit ähnlicher Kritik an J. Moltmanns Theologie der Hoffnung G. Greshake, Jesus und die Zukunft, in: G. Greshake/G. Lohfink, Naherwartung - Auferstehung - Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie, Freiburg 1975, 149-154, hier 154: "Unterbewertung des Glaubens und der Heilsgegenwart gegenüber der Hoffnung."

75 Vgl. Metz (s.o. Anm. 46), 72f.

erschließt, in Kategorien der Rettung anknüpfen will, kann dies nur im Modus von "Erinnerung" und "Erzählung"⁷⁶: "In der Mitte des Glaubens steht das Gedächtnis des gekreuzigten Herrn, eine bestimmte memoria passionis, auf die sich die Verheißung künftiger Freiheit gründet."⁷⁷ Im Interesse der "politischen Theologie" von J.B. Metz darf nach der Ausgestaltung und den Konsequenzen dieser bestimmten memoria passionis gefragt werden.

Ähnlich der Dominanz der Zukunftshoffnung ist die memoria wesentlich geprägt als Erinnerung des Gekreuzigten. Entsprechend geht hieran anknüpfende christliche Praxis auf "Solidarität mit den Leidenden": "Solidarität als Kategorie einer praktischen Fundamentaltheologie ist eine Kategorie des Beistandes, der Stützung und Aufrichtung des Subjekts angesichts seiner akuten Bedrohungen und Leiden."⁷⁸ Darin sind politische Praxis und theologisches Denken kritisiert, wo sie Leiden verharmlosen oder ganz und gar den menschenverachtenden Umgang mit den Leidenden zu rechtfertigen suchen.

Metz kritisiert auch mit Recht ein Verständnis von Solidarität, das sich in privatem und wechselseitigem Geben und Nehmen erschöpft⁷⁹. Im Gedächtnis des Gekreuzigten verankerte Praxis durchbricht aber gerade dieses reziproke Verhältnis, die darin gründende Solidarität bezieht auch gefährdete Beziehungen mit ein, geht gerade auf diejenigen, die in der Situation des Leidens zunächst nicht antwortfähig sind. Die Kraft zu solchem Durchbrechen gegebener Zwänge bezieht diese Praxis aus der vorgängigen Erfahrung des bereits Angenommenseins durch Gott. Von dieser Erfahrung her ist die memoria passionis immer auch memoria resurrectionis, Gedächtnis des Handelns Gottes am Gekreuzigten in der Erhöhung. Von hier aus wäre in den Metzschen Gedankengang noch einzutragen: Für den, der in christlicher Solidarität Leiden mindern will, liegt in der vorgängigen Erfahrung des Angenommenseins auch etwas Tröstliches und Hoff-

76 Ebd. 63f.

77 Ebd. 97.

78 Ebd. 204.

79 Ebd. 205f.

nungsvolles: Gott stellt das menschliche Stückwerk unter die Perspektive des Gelingens. Deshalb haben wohl auch die neutestamentlichen Gleichnisse vom Reich Gottes als Gast- und Freudenmahl der Leidenden und Zukurzgekommenen unübersehbar Züge des Beglückenden an sich. Ineins mit der skizzierten vorgängigen Erfahrung sollte deshalb weder eine scharfe Antithetik zwischen Glück und Leid noch eine zwischen dem Subjekt als einzelner und der Gemeinschaft entwickelt werden. Glaube wirkt nicht antithetisch, sondern in jener "Logik der Überfülle", wie sie P. Ricoeur im Anschluß an Paulus skizziert hat.⁸⁰

4. Religionspädagogischer Ertrag

Sucht man den religionspädagogischen Ertrag der Untersuchung zu orten, ergeben sich zwei Problembereiche, die ausdrücklich hervorgehoben zu werden verdienen: (4.1) Kategorien der Vermittlung und didaktische Implikationen; (4.2) Konsequenzen für das Wissenschaftsverständnis der Religionspädagogik. Beide hängen engstens zusammen und ermöglichen unter wissenschaftstheoretischen Gesichtspunkten eine konsistente Vermittlung der subjekttheoretischen, theologischen und pädagogisch-didaktischen Dimension der Religionspädagogik.

4.1 Kategorien der Vermittlung und didaktische Implikationen

Zentral ist die Einsicht aus der exegetisch-bibeltheologischen Erörterung: Hilfe zum Glauben ist möglich, weil der Glaube eingebettet in Erfahrungen in Geschichte zur Sprache kommt. Diese Erfahrungen sind Erfahrungen der Zuwendung, Errettung, auch der Krise, sind Erfahrungen von Identität und Befreiung in solidarischer Praxis der Liebe. Sie betreffen die menschliche Existenz in ihrer Geschichtlichkeit in der personalen und sozialen Dimension, in ihrer Zeitgestalt (Verzweiflung oder Hoffnung) sowie in ihrem letzten Gelingen oder Scheitern (Kreuz und Auferstehung). Diese innere Finalität der Offenbarung auf den Menschen hin ermöglicht Hilfe zum Glauben in all diesen Dimensionen und berechtigt darin zugleich zu dem Satz: Hilfe zum Glauben ist Hilfe zum Menschsein.

Dies wird vertieft durch eine kategoriale Betrachtung dieses

⁸⁰ Vgl. Ricoeur (s.o. Anm. 71), 195; ausführlicher: ders., Interpretation des Strafmythos, in: ders., Hermeneutik und Psychoanalyse, 239-265, hier 263ff.

Verhältnisses: Die sinnstiftenden Momente sind in ausgezeichneter Weise präsent in Gleichnis und Symbol; sie sind aber nicht isoliert dargeboten, sondern verwoben in Erfahrung in Geschichte als erschließender Dimension.

Im Blick auf den Adressaten dieser Hilfe sind entscheidend: der Modus der Darbietung in Erzählung, Erinnerung, aber auch Entwurf nach vorn, sowie der Modus der Einwirkung in Einladung, Appell und Ermutigung. In all dem gründet der Angebotscharakter des Glaubens, seine geschenkhafteste Gestalt, vor allem aber auch seine Achtung der menschlichen Freiheit. D.h. der Satz "Hilfe zum Glauben ist Hilfe zum Menschsein" ist nicht schlechthin umkehrbar in den Satz "Hilfe zum Menschsein ist Hilfe zum Glauben", denn während die Hilfe zum Glauben aus dem inneren Moment der Offenbarung (Heil des Menschen) immer und ohne Vorbehalt die Hilfe zum Menschsein intendiert und darin besonders von der Praxis Jesu und seinen Gleichnissen her kirchliche Praxis ein kritisches Korrektiv erhält, ist die umgekehrte Bewegung von der Hilfe zum Menschsein zur Hilfe zum Glauben vermittelter, und dies wiederum aus inneren Gründen des Glaubens. Was oben als "Platzhalter der Antwortmöglichkeiten des Menschen" im eschatologischen Vorbehalt charakterisiert war, ist hier unter den Stichworten: Einladung, Appell und Ermutigung nochmals präzisiert: Zwischen die Hilfe zum Menschsein und die Hilfe zum Glauben setzt der Glaube selbst nochmals die Antwortmöglichkeiten des Menschen, seine freie Entscheidung zum Ja oder Nein. Freilich ist ein gelingendes Menschsein gegenüber dem Glauben nicht indifferent; es eröffnet vielmehr die Dimensionen, sich von dem das Heil des Menschen betreffenden Glauben berühren und antwortend darauf einzulassen.⁸¹

Die pädagogisch-didaktischen Implikationen ergeben sich aus der Konvergenz pädagogischer und theologischer Argumentation. Sie wird deutlich, wenn mit wenigen Sätzen der Kernpunkt einer pädagogischen Theorie der Hilfe zum Menschsein skizziert

81 Von hier aus ergeben sich Möglichkeiten zur Einschätzung des Stellenwertes von "Bildung und Religion", wie sie z.B. auf protestantischer Seite unter den Stichworten "Kulturprotestantismus" oder "Dialektischer Theologie" gesehen wurden. Weder ist Religion kurzgeschlossen Bildungsgut noch sind Evangelium und Geschichte derart getrennt, daß menschliche Hilfe zum Glauben unmöglich wäre.

wird. Im Anschluß an W. Loch⁸² und O.F. Bollnow⁸³ formuliert K. Prange: "Der Mensch ist das Wesen, das seine Erfüllung nicht bei, sondern vor sich hat. Er ist nicht ein Bestand von Eigenschaften, sondern 'Person', die sich durch das realisiert, was sie aus der offenen Bestimmtheit macht."⁸⁴ Bringt man diese Einsicht auf den Punkt und klammert die vorbereitenden Prozesse zunächst einmal aus⁸⁵, so heißt das: Der Entwurf einer Person als Person kann nicht in der Form eines Regel-allgemeinen vorgestellt werden; denn Person ist nicht Fall einer Regel, rekonstruierbares Datum⁸⁶, sondern Entwurf in der Freiheit eines Horizonts. Dieser Entwurf kann nur symbolisch repräsentiert werden, indem sich die Möglichkeiten des Menschen im Bilde zeigen, das darin Gezeigte aber nicht total festgestellt ist, sondern Antwortmöglichkeiten offen läßt,

82 Vgl. W. Loch, Die anthropologische Dimension der Pädagogik, Essen 1963.

83 Vgl. O.F. Bollnow, Die anthropologische Betrachtungsweise in der Pädagogik, Essen 1968.

84 K. Prange, Pädagogik als Erfahrungsprozeß. I: Der pädagogische Aufbau der Erfahrung, Stuttgart 1978, 56.

85 Diese vorbereitenden Prozesse sind in einer kognitiven Theorie von Sozialisation, Erziehung und pädagogischem Handeln eigens auf ihren subjekttheoretischen Kern zu befragen; vgl. dazu B. Götz, Zur Krise der Sozialisationsforschung und zu ihren programmatischen Konsequenzen, in: B. Götz/J. Kaltschmid, Sozialisation und Erziehung, Darmstadt 1978 (= WdF 508) 3-46, 8. Dabei werden Theorien von Alltagserfahrung, symbolischen Interaktionen, aber auch von Nachahmung und Aufbau erster Schemata im Wiederholen und Üben von Bedeutung sein, besonders im Ausbilden eines ersten Horizontes im "Lernen im Umgang"; vgl. dazu Prange (s.o. Anm. 84), 79f.: "Indem sich der Umgang bei den Dingen und mit den anderen aufhält, wird eine Sicht mitvollzogen. Diese Sicht bezieht sich auf ein Bild, das wir von der Welt und die anderen von uns haben." Die Untersuchungen von H. Thomae, Konflikt, Entscheidung, Verantwortung. Ein Beitrag zur Psychologie der Entscheidung, Stuttgart 1974, bes. 120-151, zu "existentiellen Konflikten", belegen deutlich die kognitiven Voraussetzungen von Entscheidungen und darin auch Freiheit. Daß sich daraus auch Einwände gegen eine kritikdominante Pädagogik ergeben, soll hier nur angedeutet werden.

86 J.B. Metz, Kleine Apologie des Erzählens, in: Concilium 9 (1973) 334-341, hier 335 b: "Vor allem aber das Neue und noch nie Dagewesene kann nur erzählend eingeführt und identifiziert werden. Eine Vernunft, die sich dem erzählenden Austausch solcher Erfahrungen des Neuen verschließt oder ihn im Namen eines kritischen Wesens und ihrer Autonomie total abbricht, erschöpft

einen Sinnüberschuß enthält.⁸⁷ Die pädagogische Frage nach der möglichen Einwirkung und Beförderung der Verwirklichung der Person kann mit J. Scharfenberg beantwortet werden: "Aus einem Konstitutionswunsch, der auf ein Symbol zurückführbar ist, läßt sich kein Imperativ formulieren."⁸⁸ Was für die erzieherische Einwirkung bleibt, ist die Ermutigung des anderen, "sich auf sich selbst zu stellen, Person zu werden", was heißt: "Einwirkung durch einen überzeugenden Appell, in dem darauf gehofft wird, daß der andere aus eigener Einsicht vollbringt, woran er gemahnt worden ist"⁸⁹.

Diese Konvergenz pädagogischer und theologisch fundierter religionspädagogischer Zielsetzung eröffnet eine Legitimation für den Religionsunterricht auch an einer Schule für alle. Freilich wird ein solcher Unterricht, der sich auch im Kern auf subjekttheoretisch-transzendentalphilosophische Überlegungen beziehen kann, ein erhebliches Maß an Kritik freisetzen: Kritik an Vermittlungsformen der Verfremdung, der sublimen Gewalt; an dogmatischer Festschreibung statt erfahrungsbezogenem Lernen; an Entmutigung statt Ermutigung. Auf der Ebene der religionspädagogischen Theorie formuliert: Religionspädagogik könnte der Theologie genuin ihren Erfahrungsbezug und Prozeßcharakter offenhalten helfen.

4.2 Konsequenzen für das Wissenschaftsverständnis der Religionspädagogik

Die Konvergenz der früher ausgeführten philosophischen, der theologischen und der hier nur angedeuteten pädagogischen Argumentationslinien ist für die Religionspädagogik von wissenschaftstheoretischer Bedeutung, sind doch darin die verschiede-

sich in der Nachkonstruktion und bleibt schließlich ein Stück Technik..."

87 Das Symbol gibt seinen Sinn "im Durchscheinen..., daß es ihn wachruft, daß es auf ihn anspielt...Es gibt den Sinn in der verhangenen Durchsichtigkeit des Rätsels und nicht durch Übersetzung." P. Ricoeur, Symbolik des Bösen, Freiburg/München 1971, 24.

88 J. Scharfenberg/H. Kämpfer, Mit Symbolen leben. Soziologische, psychologische und religiöse Konfliktbearbeitung, Olten/Freiburg 1980, 212.

89 Prange (s.o. Anm. 84), 177; vgl. auch H. Roth, Pädagogische Anthropologie. Bd. I., 1966, 22.

nen in einer Handlungstheorie beanspruchten Sinndimensionen konsistent vermittelt. Es erscheint deshalb sinnvoll, eine so begründete Religionspädagogik, die in ihrer theologisch-inhaltlichen Zielsetzung durchaus den Charakter von Totalitätsthese hat, kurz an den Kriterien, die G. Scherer für solche Annahmen formuliert⁹⁰, zu prüfen. Als solche Kriterien werden genannt:

- "1. Die Möglichkeit, solche Theorien an den transzendental-philosophischen Bestimmungen zu messen, von denen einige... als notwendige Bedingungen des Menschseins herausgestellt wurden;
2. der Zusammenhang der jeweiligen Theorie mit der Erfahrung, wobei 'Erfahrung' in klarer Unterscheidung zum empiristischen Erfahrungsbegriff gesehen werden und die Vielfalt phänomenologisch erhellbarer Möglichkeiten von Erfahrung aufs Neue in den Blick genommen werden muß;
3. das Vermögen einer Theorie, Phänomene verstehbar und auf ihre letzten Gründe hin durchsichtig zu machen...;
4. die Bereitschaft, die eigene Theorie durch andere kritisch befragen und der möglichen Falsifikation aussetzen zu lassen;
5. die Konsistenz und innere Widerspruchsfreiheit der Theorie;
6. die Möglichkeit, Angaben darüber machen zu können, wie man zu einer Aussage gekommen ist und welchen Stellenwert sie im ganzen der Theorie hat...;
7. eine gewisse sprachanalytische Kompetenz, sofern auf einen kritischen Gebrauch der Sprache geachtet wird und ein Bewußtsein davon herrscht, welchen Regeln das eigene Sprachspiel untersteht."

Zu 1) Eine religionspädagogische Theorie, die den philosophischen Begründungszusammenhang durchgearbeitet hat, darf nach dem theologischen Begründungsversuch und den angedeuteten pädagogischen Perspektiven für sich beanspruchen, im Kern dieser Anforderung Rechnung zu tragen. Symbolische Repräsentanz, Erinnern und Erzählen, Ermutigung und Appell, insgesamt die Wahrung der menschlichen Antwortmöglichkeiten sowie die innere Finalität der Offenbarung auf den Menschen hin stehen dafür.

90 Vgl. oben Anm. 3.

Zu 2) Gegenüber einer empiristischen Einengung, aber auch gegenüber einer dogmatischen Verfestigung von Erfahrung insistiert Religionspädagogik auf dem Erschließungscharakter qualifizierter Erfahrung im Prozeß der Geschichte, besonders im Blick auf eine noch zu entwickelnde Hermeneutik von Erfahrung gelingenden Lebens.

Zu 3) Der Satz "Hilfe zum Glauben ist Hilfe zum Menschsein" sowie dessen vermittelte Umkehrung bringen die einzelnen Bereiche der Religionspädagogik in einen verstehbaren Zusammenhang, auch wenn im Interesse der Offenheit des Erfahrungs-, Glaubens- und Menschwerdungsprozesses darin anklingende Systematisierungstendenzen nicht in die Verfestigung eines Systems einmünden dürfen.

Zu 4) Der Anspruch einer pädagogisch orientierten und christlich motivierten Theorie wird in kritischer Rückbindung an die Ursprünge des Glaubens sowie im Blick auf mögliches Gelingen von Praxis zu überprüfen sein.

Zu 5) Diese Konsistenz geht aus 4.1 hervor und ist den theologischen Gedankengängen keineswegs aufgezwungen; sie ergibt sich vielmehr im Kern aus der These vom Gottesgedanken als identitätsbildendem Gedanken (Metz) und seiner "Verlängerung" in die Geschichte im Gleichnis Gottes in Jesus Christus.

Zu 6) Der Versuch einer exegetisch-bibeltheologischen Grundlegung der Religionspädagogik soll gerade diesem Kriterium unter dem Stichwort "Glaube in Geschichte" Rechnung tragen. Die Einsicht in die nicht aufgebbare Begründungs-Argumentation der transzendentalphilosophischen Gedankengänge sowie in die begrenzte Reichweite theologischer Argumentation (und darin ihrer inhaltlichen Stärke als konkretem Entwurf⁹¹) belegt den unterschiedlichen Stellenwert von Theorieteilen im Gesamt.

Zu 7) Eine genuine sprachliche Kompetenz ergibt sich aus vielen Schichten biblischer Tradition, wenn in immer neuen Versuchen Erfahrungen zur Sprache kommen und darin gedeutet, auch bewältigt werden, ja ihren eigentlichen qualifizierten Erfah-

91 Vgl. dazu Zwergel (s.o. Anm. 1), 119.

rungscharakter erst bekommen. Der sprachanalytischen Komponente der religionspädagogischen Arbeit wird heute zunehmend entsprochen, desgleichen sprachliche Kompetenz des Religionspädagogen gefordert. Daß diese nicht jedem in der gleichen Weise gegeben ist, sollte dennoch keinen davon abhalten, zu sagen, was zu sagen ist. Das Korrektiv verantworteter Rede wird sich zeigen!

Prof. Dr. Herbert A. Zwergel
Wegmannstr. 1 d
3500 Kassel