

Überlieferung des Glaubens

Krappmann · Sinnorientierte Sozialisation

Peukert · Tradition und Transformation

Frankemölle · Überlieferung Jesu

Paul · Brüche im Glaubensverständnis

Hemel · Lebenskarrieren und Tradierungskrise

Stock · Schulbibelillustration im 20. Jahrhundert

van der Ven · Erfahrung und Empirie

Hermans · Moralerziehung und Überlieferung

Vossen · Überlieferung der Diakonie

WZ

ZA

4253

Zeitschrift der Arbeitsgemeinschaft
nationalistischer Katechetik-Dozenten (AKK)

ZA 4253

29. MAI 1987

ISSN 0173-0339

I N H A L T

Lothar Krappmann	Kann sinnorientierende Sozialisation noch gelingen?	2
Helmut Peukert	Tradition und Transformation - Zu einer pädagogischen Theorie der Überlieferung	16
Hubert Frankemölle	Überlieferung Jesu - Jesusüberlieferung der Kirche	35
Eugen Paul	Brüche im Glaubensverständnis: Im Leben von Arbeitern/Arbeiterinnen	81
Ulrich Hemel	Lebenskarrieren in der modernen Ge- sellschaft und religiöse Tradierungskrise	93
Alex Stock	Katholische Schulbibelillustration im 20. Jahrhundert - Zum kunst- und frömmigkeits- geschichtlichen Umfeld	111
Jan A. van der Ven	Erfahrung und Emritie in der Theologie?	132
Chris A.M. Hermans	Moralerziehung und Überlieferung	152
Hendericus J.M. Vossen	Überlieferung der christlichen Diakonie - Religionspädagogischer Beitrag zur Seelsorge durch ehrenamtliche Mitarbeiter	165
Martina Blasberg-Kuhnke	Frauengruppen als neue Orte der Überlieferung.. Der Beitrag der Feministischen Theologie zur Tradierung des christlichen Glaubens	103

Herausgeber: Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechetik-Dozenten

Vorsitzender:

Prof. Dr. Günter Stachel

Carl-Orff-Straße 12

D-6500 Mainz 33

Schriftleiter:

Prof. Dr. Hans Zirker

Blumenstraße 29

D-4044 Kaarst

Bezug der Hefte über den Schriftleiter

Preis: Einzelheft 15,- DM

Jahresabonnement (2 Hefte) 24,- DM und Versandkosten

Konto: PSA Essen 2810 37-430 Sonderkonto RpB/Zirker

N11< 46268251 021

UB Tübingen

VORWORT

Das vorliegende Heft, das den 10. Jahrgang der Religionspädagogischen Beiträge eröffnet, enthält schriftliche Erträge des letzten Kongresses der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Katechitik-Dozenten, der im November 1986 in Leitershofen bei Augsburg stattfand und sich mit "Überlieferung" befaßte. Die Hauptreferate gingen das Thema unter drei unterschiedlichen Aspekten an: in der Wahrnehmung der Bedingungen, die heute Sozialisationsprozesse gefährden - vor allem dann, wenn sie eine Verständigung über das, was gelten soll, implizieren (L. Krappmann); in der Prüfung, wie eine pädagogische Theorie angesichts verschärfter Krisenerfahrungen und Traditionsbrüche angelegt sein kann (H. Peukert); und schließlich in der Untersuchung des Verhältnisses von Tradition und Transformation, von Erinnerung und Konstruktivität auf dem bibeltheologisch paradigmatischen Weg von der Überlieferung Jesu zur Jesus-Überlieferung der Kirche. - Ausdrücklich als "Kurzreferat" war der pastoraltheologische Beitrag über Frauengruppen als Orte der Glaubensüberlieferung vorgesehen (M. Blasberg-Kuhnke). Er beleuchtet exemplarisch, welche Bedeutung denjenigen sozialen Gebilden innerhalb der Kirche zukommt, die nicht schon (wie Familie, Kindergärten, Religionsunterricht, Katechesengruppen) einigermaßen gefestigte, anerkannte und beachtete Institutionen sind. - Die übrigen Beiträge entstammen verschiedenen Arbeitskreisen des Kongresses: Sie gehen zum einen auf Traditionsbrüche in autobiographischer Vermittlung ein (E. Paul), halten zum anderen Ausschau nach theologischen Kategorien und Systemstrukturen, um Überlieferungsprozesse zu beschreiben und zu bewerten (U. Hemel), stellen drittens Versuche vor, die darauf ausgerichtet sind, Vorgänge religiöser Erziehung und Bildung in ihren Wirkungen empirisch zu kontrollieren (Arbeitsgruppe von Nijmegen: J. A. von der Ven, C. A. Hermans, H. J. M. Vossen) und untersuchen schließlich, welche religionsdidaktische Brüche und Verschiebungen sich an Schulbibel-Illustrationen unseres Jahrhunderts innerhalb ihres kunst- und frömmigkeitsgeschichtlichen Umfelds ablesen lassen (A. Stock). - Ein Überblick über die gegenwärtige Situation der Religionspädagogik in der Bundesrepublik Deutschland, der ebenfalls auf dem Programm des Kongresses stand, wurde bereits an anderer Stelle veröffentlicht: W. Simon, Zur Entwicklung der Religionspädagogik in den Jahren 1984 bis 1986, in: KatBl 112 (1987) 20-29.

Das nächste Heft der Religionspädagogischen Beiträge wird vor allem die Referate einer deutsch-italienischen Religionspädagogen-Tagung zum Thema "Katechismus" enthalten. - Zugleich soll dann auch wieder (wie schon zu den Heften 1-10) allen Abonnenten ein differenziertes Register der Hefte 11-20 zugestellt werden.

H. Zirker

LOTHAR KRAPPMANN

KANN SINNORIENTIERENDE SOZIALISATION NOCH GELINGEN?*

Ich möchte Ihnen vortragen, in welcher Weise heute Sozialisationsprozesse gefährdet werden, die auf die Teilhabe an Sinnvorstellungen angelegt sind und in denen Fähigkeiten ausgebildet werden, sich mit anderen im Denken, Urteilen und Handeln sinnvoll in Beziehung zu setzen.

Einerseits konstruiert sich ein Kind in eigener Anstrengung Sinn, um seine vielfältigen Erfahrungen in Zusammenhang zu bringen, zu ordnen und zu begreifen. Andererseits ist Sinn aber stets auch ein vorgefundener, ein angebotener, ein überlieferter. Da die Angehörigen nicht nur einer, sondern vieler Überlieferungen Schwierigkeiten haben, ihr Sinnangebot der heranwachsenden Generation weiterzuvermitteln, ist es eine naheliegende Frage, ob in den gegenwärtigen Sozialisationsprozessen die Übernahme und aktive Auseinandersetzung mit dem Sinn nicht mehr gelingt. Ich kann diese Frage nicht spezifisch für religiöse Traditionen bearbeiten, aber ich kann versuchen, Ihnen darzulegen, wo dieses Problem der Übernahme und Auseinandersetzung mit Sinn in Sozialisationsprozessen auftritt und ob die Vermittlung und Annahme von Sinn unter den derzeitigen Bedingungen des Aufwachsens gefährdet erscheinen. Dies ist ein wichtiger Aspekt der Überlieferungs- und Vermittlungsproblematik, denn in den Vorgang der Weitergabe einer sinnstiftenden Tradition fließen die in Sozialisationsprozessen entstandenen Fähigkeiten ein, Sinn zum Ausdruck zu bringen, aus dem Mitgeteilten herauszulesen und sich anzueignen. Belastungen können auf beiden Seiten auftreten, beim die Überlieferung Repräsentierenden ebenso wie beim Angesprochenen. Ich werde mich mit dem Problem im Hinblick auf sich entwickelnde Heranwachsende beschäftigen. Wir erhoffen uns von ihnen, daß sie sich den kulturellen, den religiösen Traditionen nicht verschließen, und gestehen ihnen dabei auch zu, daß sie sich diese neu erschließen, dabei aber auch auf den Kern der Botschaft hören. Tatsächlich durchzieht die Frage nach orientierendem Sinn alle Entwicklungsstufen des Kindes und Jugendlichen, und auf keiner dieser Stufen ist die Ausbildung grundlegender Kompetenzen zum sinngeliteten Handeln vor Belastungen aus familialen und weiteren sozialen Lebensverhältnissen geschützt.

Ich sammle zunächst geläufige Klagen, vor allem um zu verdeutlichen, daß wir einen Bezugspunkt benötigen, um die Veränderung von Lebensverhältnissen einschätzen zu können (Teil I). Diesen Bezugspunkt soll ein Modell der Entwicklung eines Sinn rezipierenden und aushandelnden Subjekts bieten, das die verletzlichen Zonen im Entwicklungsgang erkennen läßt (Teil II). Dann will ich prüfen, in

* Die Sprachform des Vortrags wurde im Folgenden belassen.

ZA 4253



welcher Weise die veränderten Lebensverhältnisse die Entwicklung der Fähigkeiten junger Menschen, sich mit Sinn auseinanderzusetzen, gefährden können (Teil III).

I. Wenn man sich die zahlreichen bedenklichen Zeiterscheinungen vor Augen hält, die heute nach allgemeiner Ansicht das Leben von Kindern und Jugendlichen beeinflussen, ist die Versuchung übergroß, ein apokalyptisches Gemälde der Zerstörung von Sinn, Motivation, Kompetenz und Identität zu malen. Zentrale Punkte dieser Klage sind zum einen die unbefriedigenden emotionalen Voraussetzungen der Entwicklung von Kindern und Jugendlichen. Unsere soziale Welt sei wenig kindzugewandt, nehme kindliche Bedürfnisse oft nicht wahr und übergehe sie. Kinder scheinen aus dem Lebenssinn der Menschen zu entschwinden und verlieren somit an Rang bei den Entscheidungen, wie man sein Leben einrichtet. Auf die wichtigsten Beziehungspartner können sich Kinder immer weniger verlassen. In der Konkurrenz zwischen Wünschen auf Selbstverwirklichung und notwendiger Zuwendung zu den Kindern kämen sie oft zu kurz. So verbrächten sie schon in frühen Jahren immer mehr Zeit in öffentlichen Einrichtungen. Damit werde Kindheit in ein pädagogisch betreutes Ghetto verlagert. Jugend-Subkulturen, Guru-Anhängerschaft, obskure therapeutische Bewegungen scheinen Symptom und untauglicher Ersatz zugleich für fehlende Geborgenheit zu sein.

Weitere Klagen beziehen sich darauf, daß die Entwicklung zu Kompetenz und Autonomie gestört werde. Verantwortlich sei dafür die Erfahrungsarmut enger Kinderzimmer und steriler Spielplätze, die auch Kinder nicht verschonende Orientierung an hastigem Konsum und modisch-wechselnden Standards, die Medienüberflutung von frühen Lebensjahren an, die Unterordnung des Menschen unter den Computer und seine Problemlösungsmuster bis ins Spielzimmer, der Drogenmißbrauch in den Familien und von Jugendlichen, verfrühte Sexualität ohne persönlichen Bezug. Gespräche, in denen Probleme bearbeitet, Sichtweisen erläutert und verteidigt und Lösungen gefunden werden, würden versiegen.

Ein dritter Schwerpunkt der kritischen Auseinandersetzung mit heutigen Sozialisationsbedingungen stellt die Schwierigkeit heraus, motivierenden Sinn mit dem Handeln zu verbinden. Was bedeuten die zu bewältigenden Alltagsprobleme noch angesichts permanent drohender ökologischer Krisen und nuklearer Katastrophen? Jugendliche blieben nicht unberührt von der weitgehenden Gleichgültigkeit gegenüber eklatanten Nöten und Mißständen; sie ständen ratlos vor den Absurditäten einer Welt, in der Nahrungsmittelüberfluß neben Hunger herrscht und Milliarden für Verteidigungssysteme vorhanden sind, aber vergleichsweise geringe Beträge für Medikamente fehlen.

Die Dimensionen dieses Gemäldes haben gewaltige Ausmaße angenommen. So verwundert kaum, daß in Darstellungen gewandelter sozialisatorischer Umwelten sogar die Kindheit unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg einen rosigen Schimmer erhält: Damals war die Welt noch nicht voll Beton und Plastik, Trümmerberge boten Abenteuer, Kinder erlebten reale Kälte und Wärme, Hunger, aber auch Freude über ein ergattertes Stück Fleisch. Damals erfuhren sie, wie sich die Eltern um die Sicherheit des alltäglichen Lebens mühen mußten, und ihnen erschloß sich, wie Anstrengungen zu Erfolg führten. Diese Rückblende, deren romantisierender Gehalt für diejenigen, die dieser Nachkriegsgeneration angehören, schnell zu durchschauen ist, soll nicht benutzt werden, um die dunklen Züge im Bild heutiger Sozialisationsbedingungen zu mildern. Aber zu etwas mehr Distanz soll sie mahnen. In romantisierenden oder kulturpessimistischen Ausdeutungen verstrickt man sich nur zu leicht, wenn zweifellos fragwürdige Phänomene allzu frei und dadurch eben auch sehr beeinflußt von persönlichen oder kollektiven Sehnsüchten und Ängsten interpretiert werden.

Tatsächlich ziehen die Beobachter der derzeitigen Situation sehr verschiedene Folgerungen, wie die Kontroversen um die Rolle und Funktion der Kindheit in modernen Gesellschaften zeigen. Die einen sehen die Kindheit als eine neue, expandierende soziale Erscheinung (z.B. Aries, von Hentig); andere sehen sie unter diesen Lebensverhältnissen gerade dahinschwinden (z.B. Postman); Lenzen wiederum meint, die Menschen weigerten sich weithin, überhaupt noch erwachsen zu werden. Auf welchen Begriff auch immer die Trends gebracht werden: Bis auf de Mausees hoffnungsvolles Resümee, erst in jüngster Zeit begänne man Kinder als sich entwickelnde Menschen zu respektieren, haben die Interpretationen alle sehr pessimistische, warnende Beiklänge.

Da Untergangsprophetien daran kranken, sehr global mit Ursachen und Wirkungen umzugehen, brauchen wir einen Bezugspunkt, der eine differenziertere Einschätzung der geschilderten Fakten und Tendenzen erlaubt. Diesen Bezugspunkt soll ein Modell der Sozialisationsvorgänge liefern, in dem genauer bezeichnet wird, in welcher Hinsicht der Sozialisationsprozeß in welcher Phase verletzlich ist. Der Begriff der Sozialisation bezieht sich auf die sozialen Vorgänge, in denen das Kind durch Teilnahme an Interaktion Fähigkeiten und Sinnvorstellungen ausbildet. Verbale Hinweise und systematische Belehrung, ausdrückliche Belohnung und Strafen sind immer nur ein Teil eines umfassenden Prozesses, der das Kind zur Entwicklung von Qualifikationen herausfordert. Es baut sie Schritt für Schritt, einer Logik der Sache folgend, auf und keineswegs immer in der erwarteten Weise, eben weil das Kind nicht nur auf explizite Aufforderungen, sondern auf Gesamtkonstellationen antwortet. So sind auch die Belastungen nicht an einzelnen irritierenden Äußerungen oder falschen Handlungen festzumachen, sondern

sie wurzeln ebenfalls in vielschichtigen Lebensmustern.

Bei diesem Vorhaben, die Vulnerabilität des Sozialisationsprozesses zu diagnostizieren, kann ich mich kaum auf direkt auswertbare Vorarbeiten, geschweige denn auf klärende Untersuchungen stützen (vgl. den Überblick bei R. Dollase 1986). Ich hoffe, wenigstens einen Weg des Nachdenkens über die aktuellen Gefährdungen des Sozialisationsprozesses eröffnen zu können, und kündigt auch schon an, daß ich ein abschließendes generelles Urteil nicht wagen werde.

Es ist nicht zu leugnen, daß ein solcher Bezugspunkt normativen Gehalt hat und sich damit der relativierenden Kritik aussetzt, die heute verbreitet ist. Ist nicht bei den Agni an der Elfenbeinküste, im Kibbutz, in den Slums von Sao Paulo alles anders (vgl. Schöfthaler/Goldschmidt 1984)? Dieser Relativismus erscheint aufklärend, weil er das Selbstverständliche im Fremden, Unerwarteten spiegelt, aber er unterminiert Erkenntnis überhaupt, wenn er radikal verfochten wird (D.T. Campbell 1977). Hier kann eine Auseinandersetzung mit dieser relativistischen Position nicht geführt werden. In ihr wäre sicher einzuräumen, daß die vom Subjekt auszubildenden Grundqualifikationen menschlicher Handlungsfähigkeit sich in sehr verschiedenen Verhaltensmustern realisieren lassen. Ich möchte jedoch festhalten, daß es im Sozialisationsprozeß um die Erarbeitung derartiger grundlegender Strukturen geht, die dem entstehenden Subjekt erlauben, immer weniger verzerrt seine Umwelt in ihren Eigenarten und Anforderungen zu erkennen, sich mit anderen in Beziehung zu setzen und mit dem eigenen Handeln einen Sinn zu verbinden, den andere nachzuvollziehen vermögen. Wir sprechen daher von dem sich in eigener Aktivität mit den Angeboten und Herausforderungen der psychischen und personalen Umwelt sowie mit seiner inneren Natur auseinandersetzen, beziehungs-fähigen und an der Herstellung von Sinn teilnehmenden Subjekt als dem Ziel des Sozialisationsprozesses.

Auch von dieser allgemeinen Zielvorgabe des Sozialisationsprozesses her lassen sich bereits belastende Zeiterscheinungen erkennen, wenn heutige Sozialisationsbedingungen mit früheren in vor-modernen, traditionellen Gesellschaften verglichen werden. Wolfgang Edelstein hat dem Aufwachen der Kinder in der jüngst erst verschwindenden agrarischen Subsistenzwirtschaft Islands die moderne Kindheit und Jugend in den schnell entstandenen industriellen Zentren gegenübergestellt: "Am Monatsende kommt Geld auf ein Bankkonto, als geisterhaftes Gegenstück zu den im Herbst geschlachteten Lämmern, die einst das Weiterleben sicherten" (1984, S. 418f.). Edelsteins Analyse zeigt, daß die ländliche Sozialwelt, die von früh an die aktive Beteiligung des Kindes erforderte, die das gegenseitige Aufeinander-Angewiesensein der Menschen tagtäglich bewies und in der Sinn im unmittelbaren Mitvollzug der lebenssichernden Tätigkeiten deutlich wurde, weithin

einer anderen gewichen ist, in der Kinder in eigens geschaffenen Einrichtungen betreut und versorgt werden, die Generationen sich entfremden und Sinn sich nicht länger implizit vermittelt, sondern explizit, an stellvertretenden Beispielen, über sprachliche oder bildliche Medien mitgeteilt werden muß. Die Schule habe die Aufgabe, den in erfahrungsarmen, intransparenten Verhältnissen lebenden Heranwachsenden orientierenden Sinn anzubieten, in dem und dem gegenüber sie sich ihre eigenen, gemeinsames Handeln ermöglichenden Sinnkonstruktionen erarbeiten können, noch keineswegs gelöst, vielleicht noch nicht einmal begriffen.

Die hier festgestellten Gefährdungen des Sozialisationsprozesses - in Schranken verwiesene Aktivität; keine verlässliche Verbindung zu bedeutungsvollen anderen; Tätigkeiten ohne klaren Bezug auf unmittelbar deutlichen Sinn - charakterisieren sicherlich auch die sozialisatorische Umwelt in unserer Gesellschaft. Bereits Folgen von Generationen haben unter diesen Bedingungen psychische Strukturen ausbilden müssen, die sie mehr oder weniger instandsetzten, produktive, sinnvolle Lösungen für ihre persönlichen und gemeinsamen Lebensprobleme zu finden. Zwar mag man entsetzliche Fehlentwicklungen und Katastrophen mit dieser Problematik in Zusammenhang bringen. Jedoch ist wohl nicht abzustreiten, daß Heranwachsende auch unter den Lebensbedingungen der industriellen und post-industriellen Gesellschaft soziale Handlungskompetenz erwerben können. Auch in sozialen Lagen, in denen wenig selbstbestimmte Tätigkeiten vorherrschen, die zudem nur Teil eines kaum noch zu überschauenden Ganzen sind, und in denen es Menschen schwerfällt, soziale Beziehungsgeflechte aufzubauen, kann grundsätzlich noch gelernt werden, Sinn zu bilden und Handlungspläne zu entwerfen und abzustimmen. Sicher gibt es eine diesen Gesellschaftsformationen eigentümliche Problematik, die Qualifikationen des identischen Handlungssubjekts zu erreichen. Aber so viel diese neuen Lebensverhältnisse auch an festgefügtten, überschaubaren Handlungs- und Lebensabläufen zerstört haben; sie haben für Verlorenes auch immer Ersatz angeboten: Erkenntnis- und Produktionsprozesse werden zerlegt und als Element für vielfältige, nicht vorhersehbare Verwendungen perfektioniert - aber die meisten Projekte verlangen doch Kooperation und geteilte Verantwortung; Mobilität in Ausbildung, Beruf, Karriere und Freizeit zerreißt soziale Bindungen - Kommunikationstechnologien und Verkehrsmittel führen wieder zusammen; umfassendere Sinngelungen und Traditionen werden relativiert - jedoch werden zugleich vielerlei Wege der Lebensgestaltung eröffnet. Folglich muß detaillierter untersucht werden, in welcher Weise die gesellschaftlichen Verhältnisse Sozialisationsprozesse beeinträchtigen.

II. Als Ausgangspunkt für dieses Unterfangen sollen die grundlegenden Bedingungen für das Gelingen von Sozialisation dargestellt werden, die den sozialisatorisch wirksamen Erfahrungsraum auszeichnen müssen, damit die Entwicklung zu einem kompetenten Handlungssubjekt aussichtsreich erscheint. Ich ordne diese Sozialisationsraum schaffenden Dimensionen in der Reihenfolge an, in der sie für Kinder und Jugendliche zum Hauptthema der Auseinandersetzung mit der Umwelt werden. Ich lehne mich dabei an E.H. Eriksons Modell aufeinanderfolgender Entwicklungsstufen an (Erikson 1965). Von ihm übernehme ich auch, daß keines dieser Entwicklungsthemen für die Heranwachsenden irgendwann gänzlich irrelevant ist; es steht jedoch zeitweilig im Schatten anderer Herausforderungen zur Kompetenz- und Identitätsbildung. Die Identifizierung der Entwicklungsaufgabe, die Heranwachsende auf einer Stufe ihrer Entwicklung besonders bedrängt, macht darauf aufmerksam, an welcher Stelle und auf welche Weise ihr Entwicklungsfortschritt am leichtesten stöbar ist.

II.1 Möglichkeiten der Sinnübernahme: Dem Säugling müssen in den ersten, auf ein gemeinsames Ziel ausgerichteten Handlungen - wie Füttern, Wickeln, Schmusen oder Spielen - Sinnangebote gemacht werden, die ihm zu einer ersten Kontrolle seiner noch unbeherrschten Motorik verhelfen. Aus den Reaktionen der anderen merkt der Säugling nach und nach, was er selber zum gemeinsamen Tun hinzufügt. So übernimmt das Kleinkind eine "Rolle", wie George H. Mead (1973) es ausgedrückt hat, es beginnt, sich sinnvoll an einer zielorientierten Handlung, z.B. am Füttern, zu beteiligen: Es macht den Mund auf, wenn der Löffel naht. Hier scheint es um einen Handlungssinn zu gehen, den Mutter und Kind allein miteinander aushandeln. K. Kreppner (1978) hat jedoch verdeutlicht, daß in diese Abstimmung des Handelns, die so ganz in der Verfügung von Mutter und Kind zu stehen scheint, schon in dieser frühen Lebensphase des Kindes über diesen Vorgang hinausreichende Sinnorientierungen einfließen. So ist auch der Handlungssinn in kleinsten Interaktionssequenzen, vermittelt durch persönliche Überzeugungen, Interpretationsmuster, Sprache und "Selbstverständlichkeiten", in die Traditionen von Sinn und Verstehen eingelagert, die in der soziokulturellen Umwelt deutende Kraft besitzen.

Es ist bekannt, wie sehr die kleinen Kinder auf geringfügige Änderungen und Unstimmigkeiten reagieren. Dies weist darauf hin, daß dieser gewaltige Schritt von der Reflex-Getriebenheit zur ersten sinnorientierten Handlungssteuerung sehr viel an Beständigkeit und Wiederholung in der frühen sozialen und psychischen Umwelt des Kleinkindes verlangt.

II.2 Raum für Initiative und Wirksamkeit: Das Kleinkind wird seine beherrschteren, auf ein Ziel hin lenkbaren Bewegungen nutzen, um seine Umwelt, ihre Eigen-

art und ihre Reaktionen zu erkunden. Niemand könnte so viel an ein Kind herantragen, wie es sich selber erschließt, vorausgesetzt es handelt sich um eine soziale und physische Umwelt, die - trotz heißer Heizung und herabfallendem Kakao-Becher - überwiegend interessant, ermutigend und lustvoll erlebt werden kann. Von besonderer Bedeutung ist, daß das Kind entdeckt, selber eine Wirkung auslösen zu können, und daß es sich dabei als jemand erfährt, der den angenehmen oder seltsamen reizvollen Effekt, wenn er mag, ein weiteres Mal hervorbringen kann. Und was man hervorzubringen beherrscht, kann man auch unterlassen.

II.3 Beziehungen gegenseitiger Achtung: Durch alle diese Erkundungen und Erprobungen findet das Kind auch Dinge, Vorlieben, Gefühle, die es gar nicht oder nicht mit jedem teilen mag; es entdeckt seinen besonderen Sinn. Entscheidend ist, ob dem Kind in den Beziehungen mit wichtigen Anderen Besonderheit und eigene Wahrnehmungen und Empfindungen zugestanden werden oder ob verlangt wird, sich dem anerkannten, korrekten Sinn voll unterzuordnen, bis hin zur Verdrehung, Leugnung, bis hin zum Mißtrauen gegenüber den eigenen Erkenntnissen und Gefühlen. Falls sich das Kind nur um den Preis einer strikten Abgrenzung von den anderen in seinem Eigenen behaupten kann, bringt dies die Gefahr, auch das Richtige und Wichtige von ihnen nicht mehr anzunehmen und sich eine eigene Welt im Niemandsland zu entwerfen. Ebenso verhängnisvoll wie die Mißachtung des eigenen Erlebens des Kindes wirkt sich Gleichgültigkeit aus, die Zweifel daran weckt, ob es denn etwas Reales ist, worüber man sich freut oder woran man leidet.

Diese Sozialisationsbedingung ist deswegen so wichtig, weil die Lösungen, die Kinder Stufe für Stufe auf ihrem Entwicklungsweg konstruieren, noch keine vollkommenen Lösungen sind. Sie sind noch nicht voll "äquilibriert", wie J. Piaget es nennt, sind aber doch notwendige Schritte im Erkennen und Handeln. Gerade wegen ihrer Unzulänglichkeit führen sie an das nächste zu lösende Problem heran. Entdecken werden die Kinder es selber, wenn sie alle Möglichkeiten der hinzuerworbenen Kompetenz ausloten können, bis die Grenze deutlich wird. Diesen Erfahrungsraum können Erwachsene kaum vorstrukturieren, sondern müssen ihn den Kindern lassen, indem sie ihre Bemühungen um Lösungen respektieren und ihnen auch die erforderliche Zeit zugestehen. Übereilte Forderungen, verfrühte Aufgaben ebenso wie verspätete widersprechen dem Entwicklungserfordernis der Achtung.

II.4 Aushandlungsmöglichkeiten mit anderen: Die Entdeckung eigenen Sinns macht notwendig, sich mit anderen abzustimmen. Je nach Partner, mit dem Kinder Sinn aushandeln wollen, bieten sich sehr verschiedene Vorgehensweisen an. In Aushandlungen mit den Eltern, Lehrern und anderen Erwachsenen kann man lernen, sich mit Personen, die mehr Erfahrung und Einfluß haben, zu einigen. Das Verhältnis

zu den Erwachsenen, die oft in Rollen auftreten, beeinflußt das sich ausbildende Verhalten gegenüber Institutionen. Aber Kinder brauchen und suchen auch die Gleichaltrigen, um mit ihnen zu erfahren, wie Gleichberechtigte ihr Handeln aufeinander abstimmen können. In diesen Prozessen entsteht Autonomie und Verpflichtung auf Gemeinsames zugleich, denn nur, wer über sich selbst verfügt, kann sich auch binden.

II.5 Anstöße zur Reflexion: Die Wahrnehmung der Verschiedenheit von Sichtweisen, die Wiederholung von Handlungen mit verschiedenem Ergebnis, Antworten auf Rückfragen in unklaren Situationen enthalten Herausforderungen zur Rückbesinnung auf Sachverhalte, Regeln und sich selbst. In der Bemühung, die eigene Position in immer breiter geteilte Begründungszusammenhänge einzuordnen, sowie im Versuch, an Erfahrungen zu appellieren, die auch den Anderen zugänglich sein sollten, können persönliche Handlungsziele mit dem verbunden werden, was auch anderen Sinn macht. Dies geschieht in Auseinandersetzung mit Traditionen und Zeiterscheinungen und äußert sich in Bekenntnis und Widerspruch. Die Anforderungen der Heranwachsenden an die Lauterkeit von Bekenntnis und Widerspruch sind allerdings hoch. Auf dem Hintergrund von Problemen, denen gegenüber sich die Jugendlichen noch nicht mit den billigen Lösungen abgefunden haben, kann die Suche nach sinnvollen Begründungen der Handlungs- und Lebensziele leicht enttäuscht werden, wenn sie mit Gleichgültigkeit oder gar Ironie, aber auch mit angeblicher Erfahrungheit oder Überlegenheit beantwortet wird. Die Anstrengungen um den eigenen Entwurf einer Verankerung des persönlichen Urteils und Handelns in gemeinsamen Vorstellungen sinnvollen Lebens laufen dann ins Leere, die Identitätsbildung mißlingt (Nunner-Winkler 1987).

III. Diese Dimensionen sozialisatorischer Erfahrung werden nach und nach in einer sachlich begründbaren Folge für den Heranwachsenden relevant, damit er sich zum handlungs- und beziehungsfähigen, seine Identität behauptenden Subjekt entwickeln kann. Wenn die Dimension, die die jeweilige Phase der Entwicklung besonders prägt, nicht die in ihr steckende Herausforderung freisetzen kann, dann sind nachteilige Folgen für den Entwicklungsgang zu erwarten. Wenn zum Beispiel ein Kind nicht von früh an in gemeinsamen Sinn mit einer dem Kind zugewandten Person hineingezogen wird, ist zu erwarten, daß es auf seine Umwelt unverstündig und unverstündlich reagieren wird. Störungen bis hin zu psychotischen Syndromen sind zu befürchten. Jedoch kann gemeinsamer Sinn auch später verloren gehen, allerdings kaum noch in jener hoffnungslosen Weise, weil eine Basis gefunden wurde, auf der er grundsätzlich zurückgewonnen werden könnte. Immerhin ist zu vermuten, daß demjenigen leichter der Sinn seines Tuns verloren geht, der schon mit Irritationen zu kämpfen hatte, als er in die ersten Sinnangebote

hineinzuschlüpfen versuchte.

So will ich nun unter Rückgriff auf die zu Beginn zusammengetragenen bedenklichen Zeiterscheinungen die eben dargestellten Grundbedingungen gelingender Sozialisation durchgehen und Dimension für Dimension fragen, inwieweit gegenwärtige gesellschaftliche Verhältnisse und Lebensformen die Vermittlung und die Aushandlung von Sinn beeinträchtigen. Ich beginne wieder mit den frühkindlichen Angeboten zur Sinnübernahme.

Unter dieser Rücksicht scheint die Situation des Säuglings und Kleinkindes eher besser als je zuvor, denn wir können kaum noch verstehen, daß man die ersten Lebensmonate einmal als das "dumme Vierteljahr" bezeichnete. Eine liebevolle Mutter-Kind-Beziehung, die vertraute Teilnahme des Vaters bei der Pflege und im Spiel schon mit dem Säugling gelten als wichtig. Der Forschungsstand spricht auch nicht dagegen, daß sich um Krabbelkinder einige Stunden am Tag zu Hause oder in einer Einrichtung andere Personen kümmern, denn die Kinder sind schon bald fähig, auch zu weiteren Personen eine ihnen Sicherheit gebende Beziehung aufzubauen - allerdings unter Bedingungen intensiver Erfahrungen miteinander, die im weithin üblichen Kindertagesstättenbetrieb oft nicht garantiert sind. Aber es kommt dabei nicht nur auf Arbeitsbedingungen an, sondern vor allem auf eine Kinder integrierende Lebenshaltung. Hier stimmen mich Begriffe bedenklich, die oft in unseren Diskussionen über diese Probleme auftauchen: Von "Versorgung" und "Betreuung" der Kleinkinder ist die Rede, also von Sorge und Treue, die der Versorger und Betreuer dem Kind angedeihen läßt oder gar verabreicht. Ich höre jedenfalls heraus, daß einer dem anderen gibt, was ihm, dem Kind, geschuldet wird. In diesen "Ver-" und "Be-" Handlungen scheint mir wenig "Wir" zum Ausdruck zu kommen. Das "Wir" aber hob George H. Mead (1973) als entscheidend hervor, als er die fundamentale Sinnübernahme an die Integration des Kindes in die gemeinsame Bemühung um das, was er "social object" nannte, knüpfte. Gibt es noch genug gemeinsame "social objects" für Eltern, andere dem Kind äußerlich nahe Personen und Kinder, die die Kinder in Entwicklung tragende Sinn-systeme hineinziehen? Oder sorgen die Erwachsenen immer nur für ihre Kinder, aber darin nicht zugleich für sich mit? Daß es da ein Problem gibt, wird noch deutlicher, wenn der Satz so umformuliert wird, wie er in Meads Sinne auch gelten muß: Wo wird deutlich, daß die Kinder mitgemeint und einbezogen sind, wenn die Erwachsenen für sich sorgen? Da gibt es die auf sozio- und psychohistorischem Hintergrund verständliche und dennoch unselige Diskussion um Selbstverwirklichung, in die sich immer wieder der Gedanke einschleicht, ich müßte das mir Wichtige gegen die anderen sichern, anstatt meinen Lebensinn mit den mir wichtigen, anvertrauten Anderen zu finden. Diese gedankliche und reale, so begreifliche

und zugleich oft tragische Unruhe und Suche nach den eigenen Wegen und den Grenzen der Geschlechter und Generationen scheinen mir den Prozeß der Sinnübernahme vom Kleinkindalter an sehr zu belasten und als Dauerproblem die Entwicklung zu begleiten.

Ich wende mich dem notwendigen Raum für die selbständige Entdeckung der objekthaften und sinnbestimmten Umwelt zu. Auch in diesem Punkt scheinen die Verhältnisse eher gebessert als früher. Kritik richtet sich darauf, daß der Kinderalltag verplant und programmiert werde und die Eltern je nach ihrer Sozialschicht ihren Kindern die wertvolleren Angebote an Spielnachmittagen, Museumskursen, Freiturnen und anderem zu sichern verstünden. Hier deutet sich an, daß die Eltern weithin von der Vorstellung beherrscht werden, Spiel, Lektüre, Beschäftigungen sollten anregend, konstruktiv, ethisch-wertvoll sein, und gemeinsam mit Erziehern und Lehrern ächten und verfolgen sie scheinbare Untätigkeit, Schmutzdeleien, angeblich sinnlose Streitereien, Kriegs- und Katastrophen-Spiele, Doktorspiele - aber da halte ich inne: Gibt es nicht doch zunehmende Erkenntnis, daß man den Kindern den Raum für eigenes Experimentieren zugestehen müsse? Aber gerade die Auseinandersetzungen um die vor kurzem noch mißbilligten kleinkindlichen sexuellen Erkundungen belegen, daß den Kindern dieser Bereich nicht einfachhin überlassen wird, sondern großer, Bücherregale füllender pädagogisch ausdeutender, rechtfertigender Aufwand getrieben wird, der uns erklärt, auch dies sei wertvoll. So kann man dann erleben, daß Eltern in Gesprächen fast mit Stolz und einander in aufklärender Haltung überbietend berichten, auch ihr Töchterlein hätte mit den anderen schon nackt die Kinderkriege gespielt. Sie sind tolerant, diese Eltern, wissen Bescheid, was im Kinderzimmer läuft, und meinen den kindlichen Entwicklungsgang unter Kontrolle zu haben. In gut gemeinter Absicht wird der Erfahrungsraum der Kinder auf diese Weise doch eng gemacht: Er wird mehr gegeben als früher, aber zugleich vorstrukturiert und ausgerichtet. Ich sehe hier Belastungen für die Entwicklung.

Mein Beispiel der kindlichen Doktorspiele hilft auch, in die dritte Dimension, die sozialisatorische Prozesse auszeichnen sollte, hineinzufinden: gegenseitige Achtung. Die Ausbreitung des "Sexuallebens" der eigenen Kinder vor den Ohren ihnen fremder Erwachsener, oft nicht ohne belustigendes Amusement, ist peinlich und respektlos. Aber darin setzt sich nur fort, daß Mütter und Väter sich schon immer in Anwesenheit ihrer Kinder mit wenig Taktgefühl über deren Missetaten ausgetauscht haben. Oft genug erleben Kinder, daß Dinge und Spiele, die ihnen viel bedeuten, ausgelacht und manchmal einfach weggeworfen werden. Das hat sicher schon immer erschwert, für die eigenen Wünsche, Zuneigungen und Ängste sowie für die der anderen sensibel zu werden und darüber zu sprechen.

Allmählich beginnen wir wieder mehr zu begreifen, daß Kinder ihre eigenen Sinnkonstruktionen brauchen, die viel Unlogisches, Unwahrscheinliches und Märchenhaftes enthalten. Aber die sachliche Aufklärung über Weihnachtsmänner, Klapperstörche, Gespenster, Prinzessinnen und verwunschene Frösche war nicht nur am Kind vorbeigedacht, sondern auch nur oberflächlich wahr, denn sie übergang, daß auch Erwachsene sich ängstigen, unrealistische Wünsche zum Himmel schicken (und manchmal wunderbarerweise sogar erfüllt bekommen) und daß sie zumeist nicht besser als die Märchen erklären können, was ihr Leben bestimmt.

Hoffnungsvoll im Hinblick auf eine gesteigerte Aufmerksamkeit für Kinder und ihre Gefühle und Strebungen könnte stimmen, daß mehr und mehr Kinder als Wunschkinder gelten. Ein Fragezeichen ist auch hier anzubringen. Da Kinder früher viel selbstverständlicher waren, bedeutet diese Aussage doch wohl vor allem, daß Eltern Zeit und Umstände der Geburt festzulegen versuchen: Das Kind soll kommen, wenn es paßt. Der schillernde Ausdruck deutet an, daß die Erwartungen an das Kind spezifischer werden und daß man auch hofft, es werde die Eltern durch die Freude, die es verschaffe, für manchen Verzicht entschädigen. Vielleicht erstreben Eltern heute weniger als früher sozialen Aufstieg für ihr Kind, wollen aber alles tun, damit das Kind es eines Tages gut hat. Das sind nachvollziehbare Überlegungen. Sie grenzen jedoch die Offenheit ein, in der ein Kind auch mit seinen unerwarteten Eigenheiten und eigenständigen Entwicklungsschritten angenommen wird. Viele bedenkliche Erscheinungen auf dem Entwicklungsweg - Schulabbruch, Trebe, Ausflippen - sind das Endstadium lange schwärender Konflikte, in denen Eltern ihre Kinder offen oder manipulatorisch in irgendein von ihnen für gut gehaltenes Lebensmuster einfäden wollten und Lebenssinn nicht aushandelten. Es ist aber auch nicht selten, daß Eltern ihre Kinder fremd und gleichgültig werden, weil sie so anders sind oder sich so anders entwickeln als vorgestellt. Wie oft fiel Eltern, die wir über ihre Kinder befragten, schlichtweg nichts ein außer nichtigen Alltagsquerelen, die ein belastetes Nebeneinander anzeigen.

Ein weiteres Problem besteht darin, daß manche Eltern, aber oft auch Erzieher und Lehrer, Kindern zu wenig Zeit lassen, die Aufgaben zu finden und zu lösen, an denen sie sich entwickeln. Schon im Kindergarten sollen sie friedlich Probleme regeln, Geschlechtsrollenstereotype überwinden, keine falsche Scham ausbilden und vieles mehr. Diese Projektionen erwachsener Sorgen und Umkehrungen eigener Unfähigkeiten machen den Kindern schwer, an den Entwicklungsthemen zu arbeiten, die ihrem Kompetenzstand entsprechen. Auch diese Voreiligkeit ist eine Mißachtung des Kindes; das antrainierte Ergebnis hat offenbar wenig Bestand.

Zu den Aushandlungsmöglichkeiten im Entwicklungsprozeß: Es klang schon an, daß die unkontrollierte Kinderwelt dahingeschwunden ist; die Straße als Soziali-

sationsort ist unter die Räder gekommen, sogenannte Abenteuerspielplätze werden pädagogisch betreut. Durch Schul- und Hortbesuch haben viele Kinder ihren beaufsichtigten Acht- bis Neun-Stunden-Tag - und dann beginnt das Fernsehvorabendprogramm. Dennoch sind Kinder erfindungsreich: Parkhäuser, verlassene Schuppen und Werkstätten können auch Spielplätze sein. Es sind öde Areale, um die sich niemand kümmert und wo man machen darf, was man will, bis man sich doch in Vorschriften und Gesetzen verheddert hat. Insofern sind dies ebensowenig geeignete Orte, die Balance zwischen Rücksicht und durchzusetzenden Absichten zu lernen, wie in der vermarkteten Kinder- und Jugendwelt, in der suggeriert wird, daß nur das Modische zählt. Auch im Verhältnis zur Schule bewirkt der eigene Wunsch, ein Argument wenig, sondern Zeugnisdurchschnitte vor und hinter dem Komma, Schülerbogen, Vorschriften zur Kurswahl bestimmen den Bildungsgang, obwohl kaum etwas Individuelleres als das Lernen vorstellbar ist. So kann kaum eine Grundlage für Fähigkeit und Urteil entstehen, wann sich Einsatz lohnt und wo Nachgiebigkeit klug ist. Das moralische Niveau dieser Institutionen, so sagt Kohlberg (1983), treibe wenig dazu an, die eigenen Handlungsprinzipien in immer umfassenderen Perspektiven auf menschliches Zusammenleben zu gründen.

Anstöße zur Reflexion war die letztgenannte Dimension sozialisatorisch stimulierenden Erfahrung. Eltern, Lehrer und Ausbilder aller Art verlangen heute mehr als früher von Kindern und Jugendlichen, sich zu überlegen, welchen Sinn sie mit ihrem Handeln und Urteilen verbinden. Der schnelle Wandel aller Lebens- und Arbeitsverhältnisse erfordert einerseits die selbständige, sachkompetente Orientierung, wertet sie aber andererseits auch ab, denn was heute gilt, ist oft überraschend schnell nicht mehr richtig, und andere machen es jetzt schon anders. Diese Prozesse wirken sich nicht nur auf die beruflichen Qualifikationen aus, sondern auch auf den Lebensentwurf, der nach Erikson dem seine Identität bestimmenden Jugendlichen die vertrauensvolle Erwartung gibt, unter den Angeboten seiner Gesellschaft ein sinnvolles Lebensmuster für sich zu wählen und verwirklichen zu können. Derartige Angebote gibt es reichlich. Zwar mögen die beruflichen Aussichten für einen Teil des Berufsspektrums noch einige Zeit düster sein, aber ansonsten werden Alternativen in der Lebensgestaltung kaum noch eingeschränkt. Aber es scheint fraglich, daß sie genug orientierenden Sinn zu stiften vermögen, weil sie zunehmend beliebig werden.

Dazu tragen meines Erachtens vor allem die modernen Kommunikationssysteme bei. Sie schildern nebeneinander das Leben und die Probleme von peruanischen Hochlandindianern, Homosexuellen, Karmeliterinnen, südafrikanischen Grubenarbeitern, Irischen Freischärlern, und alles ist sehr interessant, hat seine Licht- und Schattenseiten und gar nichts Aufregendes. Kann das das Material sein, das lebensorientierende Sinnsuche stimuliert? Es enthält nicht genug Widerborstiges,

nicht genug Dilemmatisches, um kognitive, moralische und lebensorientierende Reflexion anzuregen. Diese Funktion hatten einst die Traditionen, in die das Kind hineingeboren und in denen es erzogen wurde, zu denen der Jugendliche hinfand oder von denen er sich abstieß, die katholische, die protestantische, die der Arbeiterklasse, die der Nationalen, der Antisemiten, um Wertvolles und Schändliches aufzuzählen. Auch die anstoßenden und anstößigen Traditionen sind blaß geworden. Der Jugendliche lernt sie als Gegenstand kognitiver Analysen kennen und kaum noch als provozierende Lebenswirklichkeit. Nur im Widerstreit als bedeutsam erfahrbarer Lebensperspektiven können sich Konzepte und Einsichten sowie Arten des Begründens im Jugendlichen bilden, die eine subjekthafte, auf Sinn ausgerichtete Beteiligung am sozialen Leben ermöglichen.

Ich betone zum Schluß noch einmal, daß diese Darstellung aktueller Gefährdungen des Sozialisationsprozesses ein Versuch ist. Im Grunde wissen wir immer noch sehr wenig darüber, wie zum Beispiel das Fernsehen die Kompetenzentwicklung beeinflusst. Bietet es schlechte Vorbilder, lähmt es die Aktivität, beeinträchtigt es die familiäre Kommunikation, oder erzeugt es Gleichgültigkeit gegenüber Nöten und Lebensformen? Wir können uns an Antworten auf alte Fragen nur herantasten, während neue uns ganz ratlos lassen: Untergraben nicht drohende globale Krisen alle Motivation, sich den für Entwicklung unabdingbaren Sinn zu erarbeiten? Und nicht zu bestreiten ist, daß manche Heranwachsende auch sehr ungünstigen Verhältnissen noch eine konstruktive Lösung abringen. Was macht Kinder "invulnerabel" (Garnezy 1976)?

So unbefriedigend auch der Stand der Forschung ist, so bedenklich auch sozialisatorische Umwelten erscheinen, so wollte ich doch einen Weg, sich dem Thema zu stellen, zeigen, der nicht angstvolle Ohnmacht erzeugt, sondern das Verhältnis von sinnkonstruierender Kraft im sich entwickelnden Kind einerseits und ihm in seiner Umwelt zugänglichen Erfahrungsdimensionen andererseits untersucht. Die Problemzonen habe ich auch in der Hoffnung beschrieben, daß Möglichkeiten der politischen, pädagogischen oder therapeutischen Auseinandersetzung immer erst offenstehen, wenn bestimmte Mißverhältnisse benannt werden.

Ein Versuch ist dieser Problemaufriß auch noch in fundamentalerer Weise: Man muß die normative Zielvorstellung für Sozialisation als eines auf Sinn und Identität ausgerichteten Prozesses nicht teilen. Wird hier nicht in sehr antiquierter Weise dem sich bildenden Subjekt Anstrengung zugemutet, etwas zu leisten, das sich gegen die Tendenz zur Flüchtigkeit und Gleichgültigkeit wendet? Ist es überhaupt noch zeitgemäß, sich einen Sinn aus Tradition und aktueller Erfahrung herauszulesen, der das Urteilen und Handeln mit anderen konsistent und dauerhaft orientiert?

Mit George H. Mead teile ich die Auffassung, daß die Teilhabe an gemeinsamen Bedeutungen der Menschen überhaupt erst ermöglicht, ihr Handeln zu kontrollieren und aufeinander abzustimmen. Orientierung an Sinn ist aus dieser Sicht lebens- und gesellschaftserhaltend. Ich kann mir nicht vorstellen, wie anders als mit Hilfe von sinngenerierenden Kompetenzen ein Potential zur Lösung der vielen Probleme des menschlichen Zusammenlebens zur Verfügung gestellt werden kann.

Literatur:

- Ariès, Philipp: Geschichte der Kindheit. München: Hanser Verlag 1975
- Campbell, Donald T.: Descriptive epistemology: Psychological, sociological, and evolutionary. William James Lectures at the Harvard University 1977 (hektogr. Ms.)
- Dollase, Rainer: Sind Kinder heute anders als früher? Probleme und Ergebnisse von Zeitwandelstudien. In: Bildung und Erziehung 39 (1986), 133-147
- Edelstein, Wolfgang: Entwicklung, kulturelle Zwänge und die Problematik des Fortschritts. In: T. Schöfthaler und D. Goldschmidt (Hrsg.): Soziale Struktur und Vernunft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1984, 403-439
- Erikson, Erik H.: Kindheit und Gesellschaft. Stuttgart: Klett 1965
- Garnezy, Norman: Vulnerable and invulnerable children: Theory, research, and intervention. Master lecture on developmental psychology. Washington, D.C.: American Psychological Association 1976 (No. 1337)
- Hentig, Hartmut von: Vorwort. In: Ph. Ariès, a.a.O., 7-44
- Kohlberg, Lawrence: The moral atmosphere of the school. In: H. Giroux und D. Purpel (Hrsg.): The hidden curriculum and moral education. Berkley: Mc Cutchan 1983, 61-81
- Kreppler, Kurt: Überlegungen zur Entwicklung eines theoretischen Rahmens zur Analyse frühkindlicher Sozialisationsprozesse. In: Neue Sammlung 18 (1978), 30-54
- Lenzen, Dieter: Mythologie der Kindheit. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1985
- Mause, Lloyd de (Hrsg.): Hört ihr die Kinder weinen? Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1977
- Mead, George H.: Geist, Identität und Gesellschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1973
- Nunner-Winkler, Gertrud: Identitätskrise als Dauerkrise. In: H.-P. Frey und K. Haußer (Hrsg.): Identität. Ergebnisse sozialwissenschaftlicher Forschung. Stuttgart: Enke 1987 (im Druck)
- Postman, Neil: Das Verschwinden der Kindheit. Frankfurt a.M.: Fischer 1983
- Schöfthaler, Traugott/Goldschmidt, Dietrich (Hrsg.): Soziale Struktur und Vernunft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1984

Prof. Dr. Lothar Krappmann
 Max-Planck-Institut für Bildungsforschung
 Lentzeallee 94
 1000 Berlin 33 - Dahlem

HELMUT PEUKERT

TRADITION UND TRANSFORMATION

Zu einer pädagogischen Theorie der Überlieferung

Für Klaus Schäfer, den Theologen, den Pfarrer, den Freund

Wir sind in der Evolution von Natur aus zu den Wesen geworden, die nur durch Kultur überleben können, also durch eine über Generationen gemeinsam erarbeitete Lebensform, in der eine intersubjektiv geteilte symbolische Interpretation von Wirklichkeit verbunden ist mit einer gemeinsamen Form lebenssichernder Arbeit. Diese Lebensform muß in einem langwierigen und differenzierten Prozeß von den früheren Generationen übernommen werden, um sie an die jeweils nächste Generation weitergeben zu können. Wir sind von Natur aus kulturfähig und kulturbedürftig, damit erziehungsfähig und erziehungsbedürftig und also auf Tradition angewiesen. In diesem Sachverhalt öffnet und überschreitet sich unsere biologische Konstitution auf spezifisch humane geschichtliche Praxis hin. Erst in einem geschichtlichen und gesellschaftlichen Horizont können wir selbstbestimmt zu leben suchen. Erziehungswissenschaft als fundamentale Human- und Praxiswissenschaft, die auf die Befähigung zu humaner Praxis zielt, hat es deshalb notwendig mit dem Vorgang der Überlieferung im Erziehungsprozeß zu tun.

Nun wird oft das Selbstverständliche erst dann zum Thema, wenn es seine Selbstverständlichkeit verliert. Man kann wohl mit Recht behaupten, daß an der Wurzel der neuzeitlichen Erziehungswissenschaft die Erfahrung steht, daß eine geschichtlich erarbeitete Lebensform fragwürdig geworden ist und deshalb der Vorgang von Erziehung als Einführung und Einübung in diese Lebensform selbst fragwürdig wird, ja in eine Krise gerät. Ich gehe davon aus, daß diese Krisenerfahrung sich inzwischen radikal verschärft hat und damit auch das Nachdenken über Erziehung vor die Frage gestellt ist, ob Erziehung zwar auf die selbständige Aneignung, aber doch immerhin auf die Weitergabe des Überlieferten zu zielen habe oder ob sie nicht vielmehr gleichzeitig eine Transformation bisheriger, tief in psychischen Strukturen und gesellschaftlichen Mechanismen verankerter Lebensformen anzustoßen habe, wenn Erziehung tatsächlich - und das sollte doch wohl ihr letztes Ziel sein - der nachwachsenden Generation Leben auf Zukunft hin ermöglichen will.¹

1 In den folgenden Überlegungen habe ich z.T. wörtlich Formulierungen aus folgenden Texten übernommen: H. Peukert, Über die Zukunft von Bildung, in: Frankfurter Hefte, FH-extra 6 (1984), 129-137; ders., Bildung und Vernunft. Neuzeitliche Vernunftkritik und der Ansatz einer systematischen Erziehungswissenschaft, Frankfurt 1987 (Habilitationsschrift im Fach Erziehungswissenschaft, erscheint im Oktober 1987 im Suhrkamp-Verlag).

Ich möchte in den nachfolgenden Überlegungen so vorgehen, daß ich zuerst erläutere, wie die klassischen Entwürfe die Dimensionen von Erziehungswissenschaft angesichts einer Krise der Kultur begreifen (1.) und - exemplarisch an Schleiermacher - wie sie den methodischen Ansatz der Erziehungswissenschaft, der Kulturwissenschaften insgesamt und der Theologie bestimmen (2.). In einem nächsten Schritt will ich aufzeigen, inwiefern diese Krisenerfahrung sich radikal verschärft hat (3.). Ich möchte sodann die widersprüchliche Situation zumindest anfanghaft zu analysieren versuchen, in der sich der pädagogisch Handelnde heute befindet (4.). Es scheint mir möglich, durchaus in Weiterführung der klassischen Entwürfe, die Grundstruktur angemessenen pädagogischen Handelns und ihre ethische Orientierung zu charakterisieren (5.). Eine genauere Analyse scheint mir in die religiöse Dimension dieser Vorgänge zu führen, wenn tatsächlich Tradition nur als Transformation gedacht werden kann (6.).

1. Traditionskrise und Erziehung in klassischen Entwürfen der Erziehungswissenschaft.

Zu den wenigen Dingen, über die unter Pädagogen weitgehend Übereinstimmung zu erzielen sein dürfte, gehört die These, daß Rousseau als erster die Grundprobleme der neuzeitlichen Pädagogik in ihrer ganzen Widersprüchlichkeit auf selbst aporetische Weise dargestellt hat.

Bei Rousseau verdichtet sich die aufklärerische Kritik des Bestehenden zum Bewußtsein einer umfassenden Krise und unausweichlich nahender Umwälzungen. Er schreibt 1762 im "Emile": "Wir sind einer Krise und dem Jahrhundert der Revolutionen nahe."² Dieses Krisenbewußtsein, das seiner Kritik die erhöhte Schärfe gibt, kennzeichnet er im selben Jahr im stilisierenden Rückblick auf jenes dreizehn Jahre zurückliegende Erleuchtungserlebnis von Vincennes, das er wiederholt als den eigentlichen Ausgangspunkt seiner schriftstellerischen Tätigkeit - und später auch seines persönlichen Unglücks - gekennzeichnet hat. Auf dem Wege zu seinem gefangengesetzten Freund Diderot hatte er die Preisfrage der Akademie von Dijon gelesen, ob die Wiederherstellung der Wissenschaften und Künste zur Läuterung der Sitten beitragen würde, und war dadurch in eine ungeheure Erregung geraten. Er wünschte später, er hätte die damaligen Erfahrungen niederschreiben können: "... mit welcher Deutlichkeit hätte ich alle Widersprüche des gesellschaftlichen Systems (toutes les contradictions du système social) gezeigt, mit welcher Kraft hätte ich alle Mißbräuche unserer Einrichtungen (les abus de nos institutions) dargestellt, mit welcher Einfachheit hätte ich gezeigt, daß der Mensch von Natur aus gut ist (l'homme est bon naturellement), und daß es lediglich von ihren Einrichtungen herrührt, wenn die Menschen böse werden."³

2 J.-J. Rousseau, Emile oder über die Erziehung, Stuttgart 1963, 409.

3 J.-J. Rousseau, Vier Briefe an Malherbes, in: Schriften, hg. v. H. Ritter, Bd. 1, München/Wien 1978, 475-496. 483; vgl. J.-J. Rousseau, Oeuvres complètes, Bd. 1, Paris 1959, 1135f.

Die Kritik der Widersprüche des gesellschaftlichen Systems ist für Rousseau pädagogisch, politisch und moralisch zugleich. "Die, die Politik und Moral getrennt behandeln wollen, werden von beiden niemals etwas verstehen."⁴

Sich in dieser Situation Gedanken über das zukünftige Schicksal der eigenen Kinder zu machen und dabei nur von der gegenwärtigen Ordnung auszugehen, wird unverantwortlich. "Ihr verlaßt euch auf die augenblickliche gesellschaftliche Ordnung (l'ordre actuel de la société), ohne zu überlegen, daß diese Ordnung unvermeidlichen Revolutionen ausgesetzt ist und daß es euch nicht möglich ist, die, die eure Kinder betreffen kann, vorauszusehen oder zu verhindern."⁵

Die Vorschläge, die Rousseau zur Überwindung der Krise macht, betreffen deshalb sowohl Politik als auch Pädagogik. Doch haben sie teil an der Widersprüchlichkeit der Situation, ja sie machen sie noch deutlicher. Vorgreifend auf spätere Diskussionen könnte man von den grundlegenden Antinomien der neuzeitlichen Pädagogik reden.

Man könnte zunächst von einer "bildungstheoretischen Antinomie" sprechen, die H. Nohl einfach als die pädagogische bezeichnet hat. Ziel der Erziehung ist zum einen "der Mensch", der die Anlagen seiner Natur voll entfaltet und frei sich selbst bestimmt, ohne sich die Vorstellungen der bestehenden Gesellschaft von "Wahrheit" und "Tugend" aufzwingen zu lassen. Zum anderen ist das Ziel der Erziehung der "Bürger"⁶, der durch den Erwerb von bestimmten Fähigkeiten und Haltungen sich als nützlich für die bestehende Gesellschaft erweist. Die bestehenden Gesellschaften sind aber unter den Verdacht geraten, einen Zwangszusammenhang darzustellen; in ihnen müssen die beiden Aufforderungen, zum Menschen und zum Bürger zu erziehen, zum Widerspruch werden.

Die zweite Antinomie, die man die "erziehungstheoretische" nennen könnte und die bekannter ist unter dem Namen "das pädagogische Paradox" (M. Buber; W. Flitner⁷), ergibt sich daraus, daß sich die "Natur" des heranwachsenden Kindes vollständig nach ihrer eigenen Gesetzmäßigkeit ungehindert entfalten können muß, daß aber gerade diese natürliche Entfaltung nur gesichert werden kann, wenn die gesamte Umgebung des Kindes in allen Einzelheiten von den Erziehenden gestaltet wird. Rousseaus "Entdeckung des Kindes" in der Eigengesetzlichkeit seiner Entfaltung ist also verbunden mit der Forderung nach totaler pädagogischer Manipulation. Der Wille zur Freiheit des Heranwachsenden und der Wille zur Erziehung

4 J.-J. Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur sa réformation projetée*, in: *Oeuvres complètes*, Bd. 3, Paris 1964, 955-1041. 487.

5 Ebd. 409.

6 Vgl. vor allem J.-J. Rousseau, *Considérations*.

7 Vgl. M. Buber, *Reden über Erziehung*, Heidelberg 1962, 41. 43; W. Flitner, *Allgemeine Pädagogik*, Stuttgart 1963, 53.

werden widersprüchlich.

Die genannten Widersprüche treffen sich noch einmal in dem, was man die "institutionstheoretische Antinomie" nennen könnte. Das Mißtrauen gegen alle Einrichtungen der bestehenden Gesellschaft führt bei Rousseau dazu, daß die Erziehung des einzelnen Kindes einem einzelnen unverheirateten Erzieher anvertraut wird, der nur für dieses eine Kind zuständig ist und dessen Umwelt total bestimmt. Die alle institutionellen und gesellschaftlichen Bezüge ausschließende persönliche Beziehung nimmt selbst den Charakter einer "totalen Institution" an.

Zugleich bleibt unklar - und das ist gleichsam die "geschichtstheoretische" Dimension dieser gesellschafts-, interaktions- und institutionstheoretischen Antinomien -, wie der Erzieher seinerseits jeweils schon ohne die schädigenden Einflüsse der Gesellschaft erzogen sein soll, um diesen Neuanfang setzen zu können.

Die Frage nach pädagogischem Handeln in der Neuzeit ist also von Anfang an die Frage nach einem Handeln, das in den erfahrenen Widersprüchen ansetzt und sie zu überwinden versucht. Erziehung als reine Reproduktion der bestehenden "Widersprüche des gesellschaftlichen Systems" hat von vornherein ihre Aufgabe verfehlt. Den praktischen Schwierigkeiten, die sich stellen, entspricht, daß noch keine Begrifflichkeit zur Verfügung steht, die es erlauben würde, das Gemeinte, die transformatorische Praxis, widerspruchsfrei zu formulieren.

Die Beschäftigung mit den Schwierigkeiten des Klassikers Rousseau zeigt, daß er auch der Klassiker unserer Schwierigkeiten ist.

2. Zur klassischen Bestimmung des Verhältnisses der Erziehungswissenschaft zu den Kulturwissenschaften und zur Theologie

Man verharmlost die nachfolgenden Erziehungs- und Bildungstheorien zur zeitentobenen und folgenlosen Klassik, wenn man übersieht, daß in ihnen der fast schon verzweifelte Versuch gemacht wird, die tiefreichende Entzweiung der Existenz in einer modernen Gesellschaft zu überwinden und sowohl zu einer neuen Integrität des Subjekts wie zu einer Versöhnung mit der zum Manipulationsobjekt erniedrigten Natur und zu einer Überwindung der gesellschaftlichen Spaltungen und Widersprüche zu gelangen.

Ich möchte dies mit einigen Bemerkungen zu Schleiermachers Vorlesung über Pädagogik erläutern, die er 1826, also zwei Generationen nach dem Erscheinen von Rousseaus "Emile" gehalten hat. Inzwischen war der Impuls Rousseaus in den pädagogischen Entwürfen von Kant, Schiller, Pestalozzi, Herbart, Humboldt und Hegel in neue Dimensionen weiter entwickelt worden. Politisch lagen dazwischen

die Französische Revolution und ihr weitgehendes Scheitern, in Deutschland der Versuch, mit den preußischen Reformen sozusagen eine Revolution von oben auf politisch-pädagogischem Weg, gerade auch über Erziehung, zum Erfolg zu bringen; dazwischen lagen aber auch die wieder auflebende Reaktion und die gerade für das neu etablierte universitäre Bildungssystem tief eingreifenden Karlsbader Beschlüsse. Die Spitzel des preußischen Kabinetts saßen bekanntlich auch in Schleiermachers Vorlesung. Schleiermachers Überlegungen scheinen mir für unseren Zusammenhang auch deshalb interessant, weil er sich sowohl als Pädagoge wie als Theologe fragt, wie die Fremdheit gegenüber der kulturellen Tradition und die Entfremdung in der eigenen gesellschaftlichen Situation in einem überwunden werden können. Gerade dadurch ist er auch zum Methodologen und Grundlagen-theoretiker der modernen Kulturwissenschaften geworden.

Schleiermacher begreift den Erziehungsprozeß von vornherein in einem historischen Horizont als Verhältnis der Generationen und behauptet: "Es muß also eine Theorie geben, die von dem Verhältnisse der älteren Generation zur jüngeren ausgehend sich die Frage stellt, was will denn eigentlich die ältere Generation mit der jüngeren?"⁸

Aber Schleiermacher wäre nicht der Theoretiker der dialektischen Dialogik, wenn für ihn diese Frage nicht zugleich die andere einschließen würde: Was soll denn und was will denn die jüngere Generation mit der älteren und mit allen vorherigen Generationen und ihren Traditionen und Lebensformen? Er sieht die Gefahr einer radikalen Entfremdung und formuliert vor den Ohren der Kabinetts spitze: "So können wir sagen, die eigentliche Aufgabe sei, alles Unvollkommene so zu verbessern, daß die entgegengesetzte Form des Revolutionären gar nicht zum Vorschein komme. Wo es dennoch geschieht, da hat dies immer seinen Grund in dem Unsittlichen was vorhergegangen ist. Wäre von Anfang an sittlich gehandelt worden, so würde das Revolutionäre nicht hervorgetreten sein. So wollen wir also die Formel stellen, Die Erziehung soll so eingerichtet werden, daß beides in möglichster Zusammenstimmung sei, daß die Jugend tüchtig werde, einzutreten in das, was sie vorfindet, aber auch tüchtig, in die sich anbietenden Verbesserungen mit Kraft einzugehen. - Je vollkommener beides geschieht, desto mehr verschwindet der Widerspruch."⁹ Dies ist eine pädagogisch-politische Konzeption, wie Schleiermacher ausdrücklich betont. "Beide Theorien, die Pädagogik und die Politik, greifen auf das vollständigste ineinander ein; beide sind ethische Wissenschaften und be-

8 F. E. D. Schleiermacher, *Ausgewählte pädagogische Schriften*, hg. v. E. Lichtenstein, Paderborn 1959, 38.

9 Ebd. 63.

dürfen einer gleichen Behandlung. Die Politik wird nicht ihr Ziel erreichen, wenn nicht die Pädagogik ein integrierender Bestandteil derselben ist, oder als ebenso ausgebildete Wissenschaft neben ihr besteht. Je mehr das Gesamtleben im Staate praktisch gestört, theoretisch angesehen mißverstanden ist: umso weniger kann eine richtige Ansicht bestehen in Beziehung auf die Einwirkung der älteren Generation auf die jüngere."¹⁰

Gerade einer solchen Konzeption stellt sich jedoch die Frage, woran sich pädagogisches und politisches Handeln orientieren soll, wenn bisherige Traditionen durch geschichtliche Umbrüche ihre Kraft verloren haben. Es ist wohl kein Zufall, daß Schleiermacher den Versuch, auf diese praktische Frage eine Antwort zu geben, auch vor allem als Theologe unternimmt und daß gerade seine Reflexion auf die Interpretation biblischer Texte die Geburtsstunde der Hermeneutik und damit der Methode der Kulturwissenschaften im klassischen Sinne ist. Denn dabei geht es ja darum, Texte aus radikal fremd gewordenen Kulturen wie akkadische Gesetzestexte, altaramäische Nomadenerzählungen, ägyptische Spruchweisheit und hellenistische Wundergeschichten auf die individuelle Situation des Mitglieds einer werdenden Industriegesellschaft so auszulegen, daß sie ihren noch heute betreffenden Sinn frei geben und Verstehen zustande kommt. Das Ergebnis von Schleiermachers Reflexion, in dem er Humboldt nahe kommt, ist die Einsicht in jene Struktur sprachlich vermittelter Intersubjektivität, in der höchste Individualität und universale Verständlichkeit von einzelnen Menschen und Kulturen miteinander verbindbar werden auf der Grundlage einer Sprache, welche die paradoxe Forderung erfüllt, allgemein verständlich zu sein, gerade indem sie dem Individuum eine letzte Unaussprechbarkeit zugesteht und zuspricht. Das Verstehen entzündet sich für Schleiermacher an der Frage, inwiefern ein Text in seiner Entstehungssituation ein Veränderungsmoment für eine ganze Gesellschaft und für ein Individuum zugleich werden konnte und wie er ein solches Veränderungsmoment heute werden kann. Schleiermacher bewegt sich also von vornherein auf der Ebene der Pragmatik, also im Rahmen einer Theorie sprachlichen innovatorischen Handelns. Ich werde darauf zurückkommen.

Dieser Ansatz leitet auch Schleiermachers theologisches Grundkonzept, welcher seine Mitte in einer Theorie religiöser Mitteilung hat. Der Glaube entsteht und baut sich auf im Mitteilungsgeschehen und ist doch zugleich Vollzug je eigener religiöser Selbstausslegung und zielt auf die Unbedingtheit des individuellen Freiheitvollzuges im Angesicht einer absoluten befreienden Freiheit. Dieser Vorgang vollzieht sich in Auseinandersetzung mit historischen Texten. Damit hat Schleiermacher, bei aller Fragwürdigkeit im einzelnen, Rahmenkategorien für eine histo-

¹⁰ Ebd. 42.

risch-systematische Theologie geliefert, die schon im ersten Ansatz zugleich eine praktische ist.

Am Beispiel Schleiermachers läßt sich verdeutlichen, wie die klassischen Entwürfe den Vorgang der Erziehung und der Glaubensvermittlung angesichts fragwürdig gewordener Traditionen und Lebensformen aufzuklären versuchen. Diese umfassenden Konzeptionen wurden freilich in der Folge so weit entschärft, bis sie zur Legitimation des Gegenteils dessen, was sie angezielt hatten, geeignet schienen. Bildung, emphatisch als Menschwerdung des Menschen im Horizont der einen Menschheit konzipiert, wurde zum verdinglichten Gut und zum Standesprivileg des Bürgertums, mit dem es sich gegen die niederen Klassen abgrenzte. Das Bildungssystem hatte der Reproduktion einer verfestigten Gesellschaftsstruktur zu dienen.

Daß die klassischen Konzeptionen nur sehr eingeschränkt wirksam wurden und gegen ihre Intentionen benutzt werden konnten, mag man verschiedenen Ursachen zuschreiben. Ihre innere Schwäche besteht offensichtlich in der vorrangigen Orientierung an der Identität des Individuums. Das läßt sie kurzsichtig werden gegenüber gesellschaftlichen Entwicklungen, die nun mit gesteigerter Wucht einsetzen und gerade das Individuum bedrohen.

Marx war es, der aufdeckte, daß mit der bürgerlichen Gesellschaft eine neuartige Form der materiellen Selbstreproduktion entstand, deren Mechanismen gerade wegen ihrer hohen Abstraktheit bisherige Formen menschlichen Selbstverständnisses und menschlichen Zusammenlebens von Grund auf veränderten. Ihn ergänzend, entwickelte M. Weber seine Theorie der neuzeitlichen Rationalisierung aller Lebensbereiche, die ihre Spitze in der Darstellung einer sich verselbständigenden, alles durchdringenden Bürokratie fand, zugleich radikalisierte sich die Erfahrung der inneren Zerissenheit. Nietzsche und nach ihm Freud entlarvten das selbstbewußte Ich als Produkt einer Triebdynamik und gesellschaftlicher Mechanismen zugleich, denen gegenüber es sich nur in einer sich immer wieder selbst gefährdenden Anstrengung behaupten kann. Diese sich verstärkenden Entwicklungen sind es offensichtlich, die zu einer erneuten Überprüfung der klassischen Konzepte zwingen.

3. Die verschärfte Krisenerfahrung und die neuartige historische Situation

Diese Entwicklungen in den seitdem vergangenen zwei Jahrhunderten haben uns in eine neuartige historische Situation geführt. Sie ist vor allem durch Phänomene der Steigerung bestimmt. Es ist einmal die Beschleunigung aller Vorgänge, ihre Intensivierung und globale Ausdehnung und vor allem der durchgreifende Zug der Steigerung von Macht, der sich ökonomisch und militärisch-politisch in Machtsteigerungssystemen und deren sich gegenseitig steigernde Konkurrenz verfestigt. Es ist offensichtlich dieser fast selbstläufig gewordene Mechanismus der Macht-

steigerung, der das Gefühl völliger Ohnmacht und Wehrlosigkeit bei immer mehr Menschen hervorruft.

Das historische Novum, die geschichtlich wirklich neuartige Situation, in die wir geraten sind, läßt sich auf diesem Hintergrund erläutern. Die "selbstläufig" sich beschleunigenden und intensivierenden Veränderungsprozesse, die von ihrer Struktur auf begrenzte Ausbreitung angelegt sind, stoßen nun offensichtlich an Grenzen, so daß unerwünschte Folgewirkungen zunehmend nicht mehr nach "außen" oder nach "vorn" abgeleitet oder ohne Risiko "innen", also sozial oder psychisch, verarbeitet werden können. Die Folgewirkungen schlagen vielmehr von den erreichten Grenzen, in der Rückschlagsbewegung gegenseitig sich verstärkend, auf die Handelnden so zurück, daß sie Störungen und Ungleichgewichte erzeugen und schließlich Handlungs- und Funktionszusammenhänge zerstören. Die geschichtliche Entwicklung scheint einen Grenz- und Wendepunkt erreicht zu haben: Der Gesamtzusammenhang droht selbstdestruktiv zu werden.

Drei Tendenzen werden wohl insgesamt in ihrer fast wieder banalen Paradoxie als kennzeichnend empfunden. Das ökonomische System, das der Produktion und Verteilung von Gütern zur Befriedigung von Bedürfnissen und damit zur Sicherung des Lebens auf einem bestimmten Niveau dienen soll, droht die Biosphäre insgesamt und damit Leben in den bisher bekannten Formen überhaupt zu zerstören. Das System der internationalen Politik, in dem militärisch die eigene Existenz durch die Gewißheit der bleibenden Möglichkeit gegenseitiger Vernichtung gesichert werden soll, wird instabiler und droht über die Existenz der Konkurrenten hinaus die Existenz der menschlichen Gattung als ganzer zu vernichten. Die Erfahrungen extremer Bedrohung verändern individuell und kollektiv das Verhältnis zum eigenen Tod und damit zum Leben. Die kulturellen Modernisierungsprozesse haben traditionale Lebensformen aufgelöst, aber von sich aus kaum integrierende Grundorientierungen hervorgebracht; das kulturelle System ist schwerlich in der Lage, diese Erfahrungen aufzufangen, vielmehr wird seine Tendenz, fragmentieren des Bewußtsein zu produzieren, noch gefördert.

Die Kumulation dieser Tendenzen trifft geballt auf die Länder der sogenannten dritten und vierten Welt. Sie werden nicht nur ärmer durch den Abzug von Kapital und Ressourcen bei gleichzeitigem Wachstum der Bevölkerung; die politische Unterdrückung und die ökonomische Ausbeutung führen zur psychischen Verelendung und Desintegration, zur Zunahme von Gewalt und weiteren Brutalisierung politischer Herrschaft, unter der menschliches Leben entwertet wird. Die psychosozialen Katastrophen, die sich hier abzeichnen und fast unvermeidlicher erscheinen als ökologische und militärische, werden zwangsläufig in die sogenannte erste und zweite Welt zurückschlagen. Bei allen regionalen Unterschieden wächst nicht

nur die ökonomische und politische, sondern auch die psychosoziale Interdependenz.

Kant hat in seiner Schrift "Zum ewigen Frieden" diese Situation schon vorgreifend charakterisiert und als qualitativ neuartige auf den Begriff gebracht: Es ist die Situation der Kopräsenz aller Menschen auf der "Oberfläche der Erde, auf der, als Kugelfläche, sie sich nicht ins Unendliche zerstreuen können, sondern sich endlich doch nebeneinander dulden müssen ..." und auf der es "mit der unter den Völkern der Erde einmal durchgängig überhandgenommen (engeren oder weiteren) Gemeinschaft so weit gekommen ist, daß die Rechtsverletzung an einem Platz der Erde von allen gefühlt wird."¹¹

4. Die Bedeutung der Verschärfung der historischen Situation für Erziehung und Erziehungswissenschaft

Tatsächlich treffen diese Tendenzen der Entwicklung, die zunehmend zu allgemeinem Bewußtsein kommen, den Prozeß von Erziehung in seinem Kern. Erziehung zielt ihrer inneren Struktur nach darauf, Leben, und zwar gemeinsames Leben, auf Zukunft hin zu ermöglichen.¹² Sie ist in sich gerade als Überlieferung einer Lebensform ein praktisches Verhältnis zur Zukunft und unter den menschlichen Praxen die am elementarsten und ausgreifendsten auf Zukunft bezogene. Selbst wenn man die Forderung Rousseaus und Schleiermachers, die Gegenwart der nachwachsenden Generation dürfe nicht ihrer Zukunft geopfert werden, ernst nimmt und ein linear-progressistisches Zeit- und Geschichtsverständnis für verfehlt hält: menschliches Existieren in seiner inneren Temporalität bleibt ein Sich-Verhalten zur eigenen Zukunft.¹³ Intersubjektives Existieren ist notwendig zugleich ein Verhalten zur Zukunft des jeweils anderen, und für Erziehung als einem Verhältnis der Generationen ist die temporale und geschichtliche Dimension des Handelns schlechthin konstitutiv. Selbst wenn Erziehung nur als Sozialisation, das heißt als Einführung in die Lebensform einer Gesellschaft verstanden würde, die zugleich zur Individuation, das heißt zu Erwerb von individueller Handlungsfähigkeit und Identität führen soll, bliebe dieser Bezug erhalten. Wenn nun die Grundmechanismen einer Gesellschaft, in die im Erziehungsvorgang eingeführt werden soll,

11 I. Kant, Zum ewigen Frieden, in: Werke in zwölf Bänden, hg. v. W. Weischedel, Frankfurt 1968, Bd. XI, 191-251. 216. 218.

12 Vgl. H. Bokelmann, Zukunft - ein Bestimmungsmoment erzieherischen Handelns. Vorüberlegungen zu einer Theorie der Propädeutik, in: Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik 45 (1969) 173-206.

13 Am klarsten hat dies noch immer Kierkegaard gezeigt; vgl. dazu auf der Basis einer umfassenden Interpretation v. a. der frühen Tagebücher Kierkegaards K. Schäfer, Hermeneutische Ontologie in den Climacus-Schriften Sören Kierkegaards, München 1968.

die Zukunft dieser Gesellschaft selbst in Frage stellen, wird der Vorgang von Erziehung selbstwidersprüchlich: was zukünftiges Leben ermöglichen soll, gefährdet dieses Leben.

Dieser innere Widerspruch wird am schärfsten von der nachwachsenden Generation selbst erfahren. Sie soll Regeln der Lebensführung erlernen, die eigenes Leben unmöglich zu machen drohen. Die Bildungsinstitutionen als Instanzen der öffentlich organisierten Sozialisations- und Vergesellschaftungsprozesse müssen ihr als Repräsentanten derjenigen gesellschaftlichen Systeme gelten, die den Widerspruch hervorbringen. Der Jugendprotest erhält deshalb einen neuen Charakter. Es geht nicht mehr nur darum, sich an der "Sollbruchstelle" des Generationenwechsels Traditionen in eigenständiger Interpretation kreativ anzueignen und so umzugestalten, daß man einen eigenen Lebensentwurf in distanzierender Reflexion gegenüber bisherigen Lebensformen verwirklichen kann. Nach dem Grundgefühl eines großen Teils der nachwachsenden Generation geht es vielmehr darum, überhaupt leben zu dürfen. Sie sieht sich, wenn sie ihre eigene Lebenszeit zu überblicken versucht, vor Aufgaben gestellt, die noch keiner Generation vor ihr aufgegeben waten. Es ist deshalb auch nicht erstaunlich, daß die "neuen sozialen Bewegungen", die sich gegen die Zerstörung der Umwelt, gegen den Zwang zur Aufrüstung und insgesamt gegen den Vorrang von Mechanismen der Macht und der Machtsteigerung in der Gesellschaft wenden, vorwiegend von der jüngeren Generation getragen werden. Dabei hat sich offensichtlich das Lerngefälle umgekehrt. Die ältere Generation kann keinen Vorsprung vor der jüngeren mehr beanspruchen, sie wird vielmehr von der jüngeren in ihren elementaren Orientierungen verunsichert und muß von ihr sowohl konkretes Wissen wie Denken in Zusammenhängen und Schärfe der Problemstellungen lernen.¹⁴ Die ökologische Bewegung, die Friedensbewegung, die Frauenbewegung und die Initiativen für die Dritte Welt sind vielfach, zum Teil inspiriert von neu aktivierten, universalistischen religiösen Traditionen, der Motor einer allgemeinen, auf Teile der etablierten Politik übergreifenden Bewußtseinsbildung geworden. Auch wenn eine auf grundlegende Alternativen zielende Praxis vielfach der Theorie vorausleitet, die konkreten Tastversuche in den Bewegungen haben selbst kognitiven Rang und theoretische Bedeutung; dies gilt zweifellos vor allem im Hinblick auf die Erziehungswissenschaft.¹⁵

Man wird dem Ansatz und der Geschichte der neuzeitlichen Erziehungswissenschaft nur gerecht, wenn man wahrnimmt, daß sie seit ihren Anfängen von der Einsicht in

14 Vgl. Jugendwerk der Deutschen Shell (Hg.), Jugendliche und Erwachsene '85. Generationen im Vergleich, 5 Bde., Leverkusen 1985.

15 Vgl. W. Hornstein, Neue soziale Bewegungen und Pädagogik. Zur Ortsbestimmung der Erziehungs- und Bildungsproblematik in der Gegenwart, in: ZfPäd 30 (1984) 147-167.

die Ambivalenz des sich beschleunigenden Modernisierungsprozesses der neuzeitlichen Gesellschaft bestimmt ist. Die Sensibilität für die Auswirkungen der "Dialektik der Aufklärung" auf die jeweils nachwachsende Generation löst von Rousseau über Schiller, Pestalozzi, Schleiermacher, Humboldt, Hegel und Herbart bis Freire die systematische Überprüfung der eigenen Handlungsorientierungen aus. Systematische Erziehungswissenschaft, die sich gegenwärtig der eigenen Grundorientierung in einem Gesamtzusammenhang vergewissern will, ist darauf angewiesen, diese Geschichte unter der Herausforderung der eigenen Handlungssituation systematisch rekonstruierend zu vergegenwärtigen, um ohne Rückfall hinter erreichtes Problembewußtsein die eigene Praxis orientieren zu können.

Die Rekonstruktion der eigenen Handlungssituation durch die Aporien der geschichtlichen Entwicklung hindurch fordert dann eine Erziehungswissenschaft, der es im Kern um die Ermöglichung einer Zukunft für nachwachsende Generationen geht, dazu heraus, nach der möglichen Grundstruktur der ihr abverlangten Praxis zu fragen und dabei alle die Theorieelemente aufzusammeln, die als "disiecta membra" für ein lebendiges Ganzes notwendig sind.

Die Entwicklung hat real eine Situation heraufgeführt, die in der menschlichen Existenz strukturell angelegt ist: existieren zu müssen im Horizont der einen Menschheit und in Verantwortung für die eine Menschheit so, daß dies auch zum Horizont individuellen Handelns wird. Menschliche Verfügungsmacht ist real geschichtlich zur Verfügungsmacht über die tödlich-endliche Existenz der Menschheit als ganzer geworden. Und damit erhält auch individuelle Existenz universale Züge.

Man kann die neu entstandene Situation auch verstehen als eine geschichtlich neuartige Herausforderung und zugleich als eine Chance, nämlich als Herausforderung und Chance zur Wahrnehmung der "condition humaine" überhaupt in ihrem universalen Horizont auf einer neuen Stufe der Einheit von Bewußtsein und Praxis, von praktischem Bewußtsein.

Dieses Bewußtsein von der Einheit der menschlichen Gattung war in den großen Weltreligionen und in den großen humanistischen und bildungstheoretischen Utopien enthalten. Für das Judentum, den Hinduismus, den Buddhismus, den Islam, das Christentum, aber auch schon für das mythische Bewußtsein war die Menschheit eine Einheit. Die Differenz, das entscheidend Neue an unserer Situation ist, daß der Zusammenhang der einen Menschheit, der Zusammenhang mit den vorausgehenden und die Verantwortung für die zukünftigen Generationen, zum unmittelbaren Handlungs- und Entscheidungsproblem geworden ist und unter der Drohung der Vernichtung die Umsetzung dieses universalen Bewußtseins in Praxis verlangt wird. Wenn es nicht praktisch wird, wird es nicht sein.

Deshalb kann und muß die Lage, in die wir geraten sind, in der Tat als eine "Herausforderung zur Befreiung und Verwirklichung von Humanität" (K.-O. Apel), von Humanität in einem radikalen und universalen Sinn verstanden werden.

Die bedrohte gemeinsame Existenz verlangt eine Transformation des Bewußtseins und des Handelns. Eine Herausforderung zur Humanität ist diese Situation insofern, als sie zu einer universalen, solidarischen, anamnetisch und proleptisch solidarischen, sich ihrer tödlichen Endlichkeit bewußten Existenz provoziert. Deshalb geht es in ihr um den Entwurf einer humanen Kultur auf einer neuen Stufe, auf der gemeinsames und individuelles Leben in seiner Endlichkeit auf einer neuen Ebene von Bewußtsein ermöglicht wird. Menschliche Kreativität, die gegenseitig in einem fundamentalen und umfassenden Sinne Leben ermöglichen will, intersubjektive Kreativität in universaler Solidarität wäre die Grundorientierung dieser Humanität und humanen Kultur und damit auch das Kriterium der Kritik von Tradition.

Erst damit ist die Frage nach Erziehung und Bildung unter den gegenwärtigen Bedingungen in ihrer ganzen Radikalität gestellt und erfaßt, und erst im Horizont dieser Frage ist der Ansatz von Erziehungswissenschaft zu bestimmen.

Die Erziehungswissenschaft hätte die Frage nach derjenigen Form kommunikativen Handelns zu stellen, welche diejenigen gemeinsamen und individuellen Lernprozesse anstößt, in denen destruktive Handlungsweisen transformiert werden und diejenige Orientierung kommunikativer Vernunft erarbeitet werden kann, die gemeinsames Leben ermöglicht. Pädagogische Vernunft hätte sich an dieser kommunikativen, transformatorischen Vernunft zu orientieren.

5. Die verschärfte Frage nach der transformatorischen Struktur pädagogischer Interaktion und nach ihrer ethischen Orientierung

Ich kann hier nicht einmal im Ansatz die Art von Erziehungswissenschaft charakterisieren, die mir dieser Problemlage zu entsprechen scheint. Ich möchte nur auf eine allerdings für unseren Zusammenhang entscheidende Frage eingehen, die mir zugleich philosophisch-ethische und schließlich theologische Implikationen zu haben scheint, nämlich die Frage, wie das Verhältnis dieser produktiven, transformatorischen Tätigkeit zu dem gesellschaftlich-kulturellen, von Traditionen bestimmten Rahmen, in dem sie selbst noch einmal steht, zu bestimmen ist. Die Diskussion dieser Frage hat zu einer gewissen erneuten Aufmerksamkeit auf Schleiermacher geführt, und ich möchte deshalb, in Anknüpfung an das oben Gesagte, das Problem bei ihm kurz an einem Punkt erläutern.

Schleiermacher hat sich ein Leben lang mit der Frage beschäftigt, wie die unverwechselbare Individualität des einzelnen gegenüber den geschichtlichen Traditionen, die eine Gesellschaft bestimmen, gewahrt werden kann, genauer noch, wie

diese Individualität gerade im Verhältnis zu diesen Mächten, die zudem fragwürdig geworden sind, entstehen kann. Das erklärt sein Interesse an Sprache, denn Sprache ist für ihn einerseits das historisch erarbeitete System, in dem das ganze regulative und inhaltliche Wissen einer Kultur enthalten ist, andererseits das Medium, in dem sich das Individuum als einzelnes in seiner Individualität für sich selbst und für andere artikulieren kann. Entscheidend ist für Schleiermacher nun, daß das Reden eines einzelnen auch über den Bestand einer Sprache und damit einer Kultur hinausgehen und ihn selbst verändern kann. Eine solche Rede kann "Entwicklungspunkt für die Sprache werden"¹⁶. Dann ist aber, weil Reden ein dialogischer Vorgang ist, auch ein Verstehen herausgefordert von etwas, das bisher noch nicht gesagt oder gedacht worden ist, und das sowohl die "Gesamtheit der Sprache"¹⁷ wie den Hörer in seinem Selbstverständnis, also in dem, was Schleiermacher dessen "Gemüt" nennt, verändern kann. Das entscheidende Problem der Hermeneutik ist nun, wie solches Reden, das objektive Strukturen einer Sprache und Strukturen eines sprechenden und hörenden Subjekts verändert, verstanden werden kann. Um das zu erläutern, greift Schleiermacher auf den Spracherwerb von Kindern zurück. Sie verfügen weder über die Sprache noch über ein an Sprache gebundenes Denken. Also verfügen sie auch noch nicht über feste Vergleichspunkte, von denen aus sie in einem komparativen Verfahren eine sprachliche Äußerung rekonstruieren könnten. Man muß also annehmen, daß sie in einer ursprünglichen inneren Kreativität mit einer "ungeheuren fast unendlichen Kraft-äußerung"¹⁸ sowohl die objektivierte Struktur der Sprache rekonstruieren wie das, was in ihr mitgeteilt wird. Den Charakter dieses Rekonstruierens bestimmt Schleiermacher, wenn er sagt: "ich weiß nicht, ob ich sagen soll auffassen, um sie nachbilden, oder nachbilden, um sie auffassen zu können"¹⁹. Dieses Verstehen erweist sich insofern als elementare Kreativität, als im Vorgang des Verstehens der sprachlichen Äußerung eines anderen die Fähigkeit zum Verstehen selbst erzeugt wird. "Dieses also ist das Ursprüngliche und die Seele bewährt sich auch hier als ganz und eigentlich ahndendes Wesen."²⁰

Für Schleiermacher war zwar unbestritten, daß diese transformatorische Kraft vor allem in poetischer Rede zum Zuge kommt, er hat sie jedoch als den Grundzug menschlicher Sprachfähigkeit überhaupt verstanden. Deshalb kann er sagen:

16 F. E. D. Schleiermacher; Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers. Hg. u. eingel. v. M. Frank, Frankfurt 1977, 94.

17 Ebd. 327.

18 Ebd.

19 Ebd.

20 Ebd.

"... ein jeder Mensch ist ein Künstler"²¹. Dies meint jedoch nicht einfach beliebige künstlerische Kreativität. Sprachliche Handlungen müssen sich vielmehr daraufhin befragen lassen, ob sie machtvverzerrte Kommunikationssituationen jeweils nur legitimierend verfestigen oder ob sie als Handlungen, durchgreifend durch geschichtlich sedimentierte Erfahrungen, die innovatorisch kritische Kraft besitzen, die Gewalt und das Unrecht eines Interaktionszusammenhangs aufzudecken, zu durchbrechen und als sprachliche Handlungen entzerrend und therapeutisch zu wirken. Zu einer Handlungstheorie gehört dann jedenfalls auch eine Theorie entzerrenden Sprechens und therapeutischer Dialoge, in denen der Rückgang auf szenisches Verstehen und die narrative Einführung von neuen Verhaltens- und Verstehensmöglichkeiten insgesamt auf die Wiederherstellung der Freiheit eines Individuums abzielen, und sei es in der Form, daß sie ein neues Verhältnis zu gebrochener und beschädigter Identität ermöglichen.

Sofern man diese Einsichten gelten läßt - und sie scheinen mir unausweichlich zu sein, weil in ihnen die grundlagentheoretischen Ergebnisse verschiedener Disziplinen konvergieren²² -, muß der Ansatz einer allgemeinen und erst recht der einer pädagogischen Handlungstheorie so bestimmt werden, daß er die Möglichkeit innovatorischen und transformatorischen Handelns als Grundzug menschlicher Handlungsfähigkeit ansetzt.

Dieser Charakter menschlichen Handelns stellt freilich auch die Frage neu, wie der Ansatz von Ethik bestimmt und begründet werden kann.

Der entscheidende Grundzug neuzeitlicher Ethiken liegt zweifellos darin, daß der Mensch in seiner Freiheit als Zweck in sich selbst begriffen wird. Die wechselseitige Anerkennung dieser Freiheit ist der ethische Grundakt. Ihn zu vollziehen, macht die Würde menschlichen Handelns aus. Man braucht dazu nur an die am weitesten reichende Formulierung des kategorischen Imperativs von Kant zu erinnern: "Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest."²³ Dieser unbedingte Imperativ liefert das Kriterium, nach dem alle Handlungsregeln, die normative Geltung beanspruchen, also auch normative Tra-

21 F. E. D. Schleiermacher, Werke. Auswahl in vier Bänden. Mit einem Geleitwort von August Dorner hg. u. eingel. v. Q. Braun und J. Bauer, Bd. 2: Entwürfe zu einem System der Sittenlehre, Leipzig 1927, 184.

22 Zu dieser These vgl. H. Peukert, Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt 1978, 75-299.

23 I. Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Werke, Bd. VII, 11-102. 61.

ditionen, geprüft und der Kritik unterzogen werden müssen.

Diese ethische Grundeinsicht bleibt bestimmend auch für alle Versuche der Neuformulierung der Kantischen Ethik, etwa für die kommunikativen Ethiken von Apel und Habermas oder der Erlanger Schule; sie bestimmt auch Versuche wie den Kohlbergs, ein Ziel moralischer Entwicklung und Erziehung anzugeben. Niemand wird mit vernünftigen Gründen unter das Niveau dieser Einsicht zurückgehen können. Die Frage ist jedoch, ob die bei ihrer Formulierung verwendeten Kategorien schon ausreichen, auch die Probleme zu erfassen, die sich für pädagogisches Handeln in unserer Situation stellen.

Das Grundproblem dürfte sein, daß diese Formulierung der neuzeitlichen Ethik eben von der Konzeption des autonomen, voll ausgebildeten Subjekts ausgeht, das aufgrund seiner "Kompetenzen" frei über Wirklichkeit verfügt und seine Grenzen nur an der freien Verfügung des anderen Subjekts findet. Eine transzendente Begründung von Ethik gewinnt Evidenz gerade aus der Zirkularität ihrer Argumentation: Freiheit verwirklicht sich voll erst in der Anerkennung anderer Freiheit. Der Normalfall der pädagogischen Beziehung ist aber, daß zumindest einer der Beteiligten noch nicht voll über alle "Kompetenzen" verfügt, daß ein elementares Ungleichgewicht herrscht, das anfällig für persönliche, institutionelle und gesellschaftliche Machtausübung ist. Im pädagogischen Handeln geht es offensichtlich darum, jemandem erst die Möglichkeit zu schaffen, daß er in Freiheit mitzustimmen oder widersprechen kann. Eine pädagogische Ethik will nicht nur Konsensmöglichkeiten für vorgetragene Ansprüche prüfen, sondern dazu verhelfen, Ansprüche überhaupt erst selbständig artikulieren zu können. Sie will denen, die noch nicht oder - weil sie zu verstört sind - nicht mehr reden können, erst zum Wort verhelfen. Es scheint deshalb notwendig, den Grund von Ethik tiefer zu legen. Die freie Anerkennung des anderen in seiner Freiheit bedeutet zu wollen, daß er im Modus intersubjektiv reflektierter Selbstbestimmung er selbst werden soll. Ein normativ dimensioniertes pädagogisches Handeln zielt auf die Genese von Subjekten, sie will Leben ermöglichen und weiß sich verantwortlich für dessen Vorbedingungen.

Eine solche Redikalisierung von Ethik in Richtung auf eine Ethik intersubjektiver Kreativität - wie ich das nennen möchte - zielt darauf, möglicher Freiheit zu ihrer Verwirklichung als realer Freiheit zu verhelfen und deshalb mögliche Freiheit ihrem Anspruch nach schon wie reale Freiheit zu behandeln. Dazu ist freilich der Begriff der Freiheit zu präzisieren. Freiheit als Öffnung auf andere Freiheit, die verwirklicht werden soll, ist, so sehr sie ein unbedingtes Moment in sich

enthält, immer schon kommunikative Freiheit.²⁴ Vernunft als praktische erreicht dann ihre höchste Verwirklichung nicht in der Reflexion auf die Einheit ihrer Prinzipien als reflexive Selbstgewißheit, sondern im konkreten Über-sich-hinausgehen in der Verwirklichung kommunikativer Freiheit. Als solche ist sie in ihrer Wurzel dem Willen zur Selbstbehauptung durch Machtsteigerung entgegengesetzt. Das macht ihre Verletzlichkeit aus.

Ich meine, damit werden nicht fremde Normen in den Erziehungsprozeß eingetragen, sondern umgekehrt gewinnen vor allem in unserer gesellschaftlichen Situation, in der Vorgänge der Individuierung elementar bedroht sind, Bemühungen um eine pädagogische Ethik grundagentheoretische Bedeutung für die Humanwissenschaften insgesamt.²⁵

Dies scheint mir freilich auch der Punkt zu sein, an dem das Nachdenken über Erziehung unausweichlich auf theologische Fragen stößt.

6. Die Frage nach der theologischen Dimension innovatorischen Handelns

So verstandenes ethisches Handeln exponiert sich, es wird umso verletzbarer, je mehr es sich an der Freiheit des anderen orientiert und die Beschränkung auf strategisch-manipulatives Handeln zur Erhaltung der eigenen Existenz oder des eigenen sozialen Systems aufgibt. Die Intention des freien Handelns geht dann auf Anerkennung der Freiheit des anderen und darin auf die Anerkennung durch den anderen; nur so wird formale, mögliche Freiheit zu konkreter, realer Freiheit. Freiheit, die im "Anfangen-können" (Kant), in der Öffnung auf andere Freiheit hin ihr unbedingtes Moment hat, erreicht ihre Erfüllung erst in der freien Anerkennung durch den anderen; gerade diese steht aber nicht in ihrer Verfügung. Innovative Freiheit setzt sich damit der Gefahr der Vergeblichkeit, ja der Vernichtung aus. Diese innovative, intersubjektiv-kreative Vorleistung von Freiheit ist umso mehr erfordert, wenn es darum geht, erst die Bedingungen für die Genese des anderen Selbst zu schaffen. Die Ethik solchen Handelns ist gleichsam eine potenzierte Verantwortungsethik, weil es sich für die Entstehung von Verantwortungsfähigkeit verantwortlich weiß. Gerade in solchem Handeln erhöht sich aber das Risiko des Scheiterns. Das Paradox der Grundlegung praktischer Vernunft liegt darin, daß Freiheit aus dem unbedingten Interesse an der Realisierung kommunikativer Freiheit das Risiko ihres Selbstverlustes eingehen muß. Es zeigt sich, daß kommunikatives Handeln auf mehr setzen muß als das, worüber es real

24 Vgl. H. Krings, System und Freiheit. Gesammelte Aufsätze, Freiburg/München 1980, 99ff.

25 Zu den Konsequenzen, die sich daraus für die bildungstheoretische Interpretation des ökonomischen, politisch-administrativen und kulturellen Subsystems der Gesellschaft ergeben, vgl. H. Peukert, Über die Zukunft von Bildung, (s. Anm. 1), 134-136.

verfügt.

L. Kohlberg hat versucht, den Stufengang des moralischen Bewußtseins zu rekonstruieren, das, je umfassender seine Orientierung wird, auch deutlicher erkennt, welche Risiken es eingeht. Spätestens auf der postkonventionellen Stufe dieses Bewußtseins bricht die Frage auf: "Why be moral?"²⁶ Es ist schon Nietzsches Frage: "Wozu überhaupt Moral, wenn Leben, Natur und Geschichte 'unmoralisch' sind?"²⁷ Kohlberg entwirft aus der Analyse dieser Frage versuchsweise eine siebte Stufe moralischen Bewußtseins, das zu religiösem Bewußtsein wird, ohne die Handlungssituation des prinzipienorientierten moralischen Bewußtseins zu verlassen. Damit stellt sich die Frage, ob nicht an dieser Stelle die religiöse Dimension humanen Handelns prinzipiell als Problem auftaucht, und so die Frage nach der Möglichkeit einer Theorie der Entwicklung religiösen Bewußtseins.

Mir scheint dies der Ort zu sein, an dem die Antinomie der praktischen Vernunft, die schon Kant als der unbestrittene Klassiker der neuzeitlichen Ethik formuliert hat, ihre Bedeutung gewinnt. Kant entwickelt die Antinomik der praktischen Vernunft an den beiden idealtypischen Positionen des Epikureers und des Stoikers. Der Epikureer geht von der Bedürftigkeit des Menschen als endlichen, sinnlichen Vernunftwesens aus und hält den Zustand, in dem seine Bedürfnisse befriedigt sind, also die "Glückseligkeit", für das alleinige Ziel moralischen Handelns. Der Stoiker hat eingesehen, daß Handeln nach ethischen Prinzipien nicht notwendig zur eigenen Glückseligkeit führt, und hält deshalb bereits das Bewußtsein der eigenen Tugend für Glückseligkeit.²⁸

So sehr man nun im verbreiteten Verständnis geneigt sein mag, Kant mit der Position des Stoikers zu identifizieren, er hält beide Positionen für unhaltbar. Vielmehr sieht er in der Verknüpfung von Glückseligkeit und Sittlichkeit den notwendigen Begriff einer Vernunft, die praktisch sein will und er nennt diese beiden Elemente, auch wenn die Sittlichkeit das höhere Gut bleibt, erst in ihrer Verknüpfung das "höchste Gut". Dieses höchste Gut ist "das ganze Objekt der reinen praktischen Vernunft, die es sich notwendig als möglich vorstellen muß, weil es ein Gebot derselben ist, zu dessen Hervorbringung alles mögliche beizutragen" (214f).

26 Vgl. L. Kohlberg / C. Power, Moral Development, Religious Thinking and the Orientation of a Seventh Stage, in: L. Kohlberg, Essays on Moral Development, Bd. 1, San Francisco 1981, 311-372. Vgl. dazu H. Peukert, Intersubjektivität - Kommunikationsgemeinschaft - Religion. Bemerkungen zur Interpretation einer höchsten Stufe der Entwicklung moralischen Bewußtseins durch K.-O. Apel, in: Intersoggettività - Socialità - Religione, hg. v. M. M. Olivetti, Padua 1986 (= Archivio di Filosofia LIV), 167-178.

27 F. Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft, in: Werke in drei Bänden, hg. v. K. Schlechta, Bd. 2, München 1966, 208.

28 I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, in: Werke (s. Anm. 11), VII, 242f.

Zugleich ist aber klar, daß eine Sittlichkeit, die sich am kategorischen Imperativ orientiert, nicht notwendig Glückseligkeit hervorbringt; in der faktischen Welt ist die Verbindung von Tugend und Glückseligkeit kontingent. Kant schließt daraus: "Ist also das höchste Gut nach praktischen Regeln unmöglich, so muß auch das moralische Gesetz, welches gebietet, dasselbe zu fördern, phantastisch und auf leere, eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch sein." (205)

Dieser radikale Verdacht gegen eine prinziporientierte Ethik, sie sei falsch, schlechthin phantastisch und ziele auf leere, eingebildete Zwecke, hat auch erstzunehmende Kommentatoren verschreckt. Aber Kant scheint mir hier die Handlungssituation modernen moralischen Bewußtseins artikuliert zu haben. Es ist die Situation dessen, der in seinem prinziporientierten ethischen Handeln notwendig auf das vorgreift, was - wie Kant formuliert - "nicht in unserer Gewalt ist" (137) und der dabei das Risiko seiner Vernichtung eingeht.

Die Rede von der "Vernichtung" von Freiheit ist nicht metaphorisch, sondern bezeichnet reale geschichtliche Erfahrung. Die Tradition aller großen Religionen schließt zentral die Erinnerung ein, daß Menschen an dem Versuch, unbedingt ethisch zu handeln, zugrunde gegangen sind. Zum Kern der jüdisch-christlichen Tradition gehört die Erinnerung an den leidenden und vernichteten Gerechten, die "memoria passionis et mortis". Für diese Tradition hat sich der Holocaust als die Vernichtungserfahrung unseres Jahrhunderts als extreme Herausforderung gezeigt. Die Erinnerung daran erschöpft sich nicht in der moralischen Forderung, solches dürfe sich nicht wiederholen. Vielmehr bricht für kommunikatives Handeln, das angesichts der vernichteten Opfer dennoch im realen Tun auf die kommunikative Realisierung möglicher Freiheit, sich selbst dem Risiko des Scheiterns aussetzend, vorgreift, die Frage nach der Rettung der vernichteten Opfer, nach einer absoluten, im Tode befreienden Freiheit auf. Kommunikatives Handeln hat selbst einen eschatologischen Horizont. Die Analytik und Dialektik kommunikativen Handelns weist über sich hinaus auf die Frage nach der Grundlegung von Theologie.²⁹ Das ist hier nicht mein Thema. Aber: Die dritte Frage Kants "Was darf ich hoffen?" kann auch heute von den ersten beiden "Was kann ich wissen?" und "Was soll ich tun?" nicht getrennt werden.

7. Tradition und produktive Antitradition

Eine pädagogische Reflexion, die sich den extremen Gefährdungen in unserer historischen Situation stellt, mag vielen als Überforderung erscheinen. Doch entspricht solche nüchterne Wahrnehmung der Situation offensichtlich auch der jüdisch-christ-

²⁹ Vgl. dazu H. Peukert, Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie, (s. Anm. 22); ders., Fundamentaltheologie, in: NHthG 16-25.

lichen Tradition. Sie ist eine prophetische Tradition, die den Anspruch der von ihr vertretenen Sache im Widerspruch zu destruktiven Mechanismen formuliert und gerade so Leben auf Zukunft hin ermöglichen will. Sie ist insofern eine produktive Antitradition. Neokonservative Versuche, Judentum und Christentum auf die Form einer Religion zu verpflichten, die nichts anderes darstellt als ein beliebig einsetzbares Mittel zur Herstellung affirmativen Bewußtseins, richten sich deshalb gegen die Grundstruktur jüdisch-christlicher Überlieferung. Theologie und Kirchen würden so autoritativ auf semantische Schwundstufen der Tradition verpflichtet.

Traditionen daraufhin abzuhorchen, was von ihren Verheißungen noch nicht eingelöst ist, mit seinem ganzen Dasein auszugreifen auf etwas, was noch nicht ist und nicht einfach in unserer Macht steht, ist in unserer Situation Bedingung der Möglichkeit, das Überlieferte im pädagogischen Handeln produktiv weiter zu überliefern und gehört zugleich elementar zur Struktur christlicher Existenz. Der Versuch so zu existieren, ist deshalb der praktische und theoretisch zu reflektierende Ort der Vermittlung der Sache des Christentums an die nächste Generation. Und insofern geht es an ihm auch um die Zukunft des Christentum.

Prof. Dr. Helmut Peukert
Institut für Allgemeine Erziehungswissenschaft
Fachbereich Erziehungswissenschaft
Von-Melle-Park 8
2000 Hamburg 13

HUBERT FRANKEMÖLLE

ÜBERLIEFERUNG JESU - JESUSÜBERLIEFERUNG DER KIRCHE

Jesus Christus als "Krisis" der biblischen Traditionen

Ist mein Wort nicht wie Feuer
- Wort des Herrn -
und wie ein Hammer,
der Felsen zerschmettert?
(Jer 23,29)

Feuer auf die Erde zu bringen
bin ich gekommen,
und wie wünsche ich,
daß es schon entflammt wäre.
(Lk 12,49)

Das gestellte Thema ist unerschöpflich - thematisch und methodisch, geht es doch um nicht weniger als die grundlegenden Transformationen vom jüdischen zum christlichen Glauben. Überlieferungsvorgänge sollen skizziert, Traditionskrisen verdeutlicht werden - und dies nicht binnentheologisch, sondern in einem gesamtgesellschaftlichen Kontext. Wie soll man vorgehen? Soll man die altbekannte Problematik "vom verkündigenden Jesus zum verkündigten Christus" erneut referieren? Soll man sich auf einige, heute aktuelle Beispiele beschränken, wie etwa: Was sagt das NT zur Entwicklung des Amtes, zur "feministischen Theologie" oder zur "Theologie der Befreiung"? Genügt es, Tradierungsbrüche, Verengungen oder Erweiterungen historisch zu belegen? Oder sollte man das Thema personengebunden - exemplarisch, etwa am Beispiel des Apostels Paulus behandeln, der von sich in 1 Kor 15,3 behauptet: "Vor allem nämlich habe ich euch überliefert, was auch ich empfangen habe"? Ist nach Paulus Weitergabe des Evangeliums "vor allem" als Weitergabe festformulierter Glaubenssätze des depositum fidei zu verstehen? Ist das die paulinische Meinung oder finden wir sie etwa in Gal 1, wo Paulus die Einzigartigkeit seines Evangeliums gegen jegliches "andere Evangelium" (1,6.7.8.9) - und würde es "ein Engel vom Himmel" bringen (1,8) - verteidigt und mit einem Anathema belegt? Wird Paulus von der jüdischen Forschung des 19./20. Jahrhunderts zu Recht als der eigentliche Begründer des dogmatischen Christentums gesehen? Dagegen spricht, daß die christliche Forschung die Verwurzelung der paulinischen Theologie in seiner christozentrischen Lebensphase nach der Berufung zum Apostel Jesu Christi bei Schriftzitaten, Hymnen, Doxologien, credoartigen Kurzformeln des Glaubens und den grundlegenden Theologumena in der hellenistischen Theologie nachgewiesen hat. Wie Paulus in der torazentrischen Zeit in der radikal verstandenen und praktizierten Theologie pharisäischer Richtung (vgl. Phil 3,2-6 u.a.) verwurzelt war, ebensowenig lebte er als traditionsloser Enthusiast und Einzelgänger nach seiner großen Lebenswende. Die Traditionsgebundenheit und Freiheit des Paulus liegen heute - cum grano salis - ebenso im hellen Licht der Wissenschaft wie die Aktualisierungen, die die paulinische Schule im Kol, Eph, 2 Thess und in den Pastoralbriefen (1/2 Tim, Tit) durch transformierende Rezeption vorgenommen hat.

Daß man heute ebenso von einem sehr differenzierten ständigen

Transformationsprozeß in der vorsynoptischen und synoptischen Literatur (Q, Mk, Mt, Lk mit den jeweiligen vorevangeliiaren Traditionen) wie in der johanneischen Schule ausgeht, ist ebenso im Grundansatz unbestritten (mögen auch die Modelle der Abhängigkeit weiter variieren). Grundsätzlich gilt: In der gesamten biblischen Überlieferung des AT und NT und in der außerkanonischen Literatur lassen sich selbst innerhalb der schriftlichen Überlieferungen Interpretationen, Aktualisierungen, auch starke inhaltliche Überarbeitungen feststellen, die oft mehr den Neuanfang denn die Kontinuität betonen. Dies ist im Ansatz in der Forschung unbestritten. Das heißt: "Kontinuität" erscheint oft als Zauberwort, das Veränderungen in den Schleier des Unveränderlichen hüllt. Zum anderen: Diese ständigen Transformationen, ohne die eigene Identität in der Bibel nicht zu verwirklichen ist, machen noch keine Sinnkrise und Tradierungskrise aus. Tradition gibt es biblisch nur als Transformation des Tradierten auf die eigene Situation hin. Es liegt in der Schrift also ein äußerst dynamisches Verständnis von Überlieferung vor, auch wenn in der Geschichte der Exegese (vor allem beim traditionsgeschichtlichen Ansatz) bis in die jüngste Zeit hinein eine verhängnisvolle Trennung der tradita von der je aktuellen traditio festzustellen ist.

Versteht man außerdem gemäß neueren Ansätzen in der Exegese (aufgrund der Wirkungsgeschichte der unseligen nationalsozialistischen Zeit in der Bundesrepublik Deutschland erst seit Ende der 60er Jahre feststellbar) biblische Texte nicht als ästhetische, zeitunabhängige Literatur, sondern als unmittelbare Lebensäußerungen jüdischer und christlicher Gemeinden, Gruppen, Schulen, Bewegungen und ihrer Repräsentanten¹ (dieser Ansatz ist nur im Kontext der gesamten Neuorientierung der Gesellschaftswissenschaften und der Theologie zu verstehen²), dann ist Tradition nicht nur als kommunikativer, sondern auch als handlungsorientierter Prozeß zu verstehen. Neutestamentlich gesprochen: Die vielfältigen Traditionen sind unterschiedliche Zeugnisse und Modelle konkreter Nachfolgepraxis "in den Spuren" Jesu (1 Petr 2,21). Die sinneröffnenden Erfahrungen wurden grundsätzlich verschriftlicht und tradiert, weil die je neuen Rezipienten sie interpretieren als Entwürfe geglückten und befreiten Menschseins - sinnstiftend auch unter neuen ge-

1 Zu diesem Neuansatz, biblische Texte im sozialen Kontext zu verstehen, vgl. etwa R. Rendtorff, *Das Alte Testament*, Neukirchen 1983, 1985, 1-136; zu neutestamentlichen Ansätzen vgl. den kritischen Forschungsüberblick H. Franke-mölle, *Sozialethik im Neuen Testament. Neuere Forschungstendenzen, offene Fragen und hermeneutische Anmerkungen*, in: *Katholische Soziallehre in neuen Zusammenhängen* (Theologische Berichte 14), Zürich 1985, 15-88; sowie W.G. Kümmel, *Das Urchristentum. II. Arbeiten zu Spezialproblemen. b. Zur Sozialgeschichte und Soziologie in der Urkirche*, in: *ThR* 50 (1985) 327-363.

2 Vgl. dazu die beiden fundierten und stimulierenden Sammelwerke von O.Fuchs (Hg.), *Theologie und Handeln*, Düsseldorf 1984, und H.U.v. Brachel/N. Mette (Hg.), *Kommunikation und Solidarität*, Freiburg/Münster 1985.

Das Thema soll in dreifacher Hinsicht entfaltet werden: Es sollen Informationen gegeben werden zur Differenzierung der Alternative Judentum - Christentum; trage ich mit diesem Punkt Eulen nach Athen, dann möge er zur Vergewisserung dienen; generell bin ich der Meinung, daß wir christlichen Theologen (einschließlich Neutestamentler) die Erkenntnisse der jüdischen Theologie und der Jüdischkeit zu wenig beachten. Sodann: Um Jesus Christus als "Krisis" der biblischen Traditionen im AT und NT sowie der Traditionen des Frühjudentums erkennen zu können, ist Jesu personale und soziale Identität im gesellschaftlich bedingten Interaktionsprozeß (s.u. III) zu bedenken. Und schließlich: All dies erscheint nur dann sinnvoll, wenn die Fragen nicht als historisch vergangene, sondern als unsere christliche Identität heute betreffende verstanden werden.

I. "Mögest Du für ein gutes Jahr eingeschrieben werden!"

Mit diesem Wunsch haben sich heute morgen⁵ die ca. 240 jüdischen Gläubigen der Gemeinde in Augsburg und die ca. 27 500 Gläubigen aller jüdischen Gemeinden in der Bundesrepublik Deutschland gegenseitig begrüßt. Anlaß ist Rosch Haschanah, das jüdische Neujahrsfest zum Jahre 5.748, das als einer der höchsten jüdischen Feiertage am 1. und 2. Tag im Monat Tischri, dem siebten biblischen Monat (vgl. Lev 23,24) gefeiert wird.⁶ Inhalt des Festes ist, wie die Liturgie des Tages sagt, "der Geburtstag der Welt", wobei die Erinnerung an die Schöpfung der Welt - gut jüdisch - nicht primär retrospektiv ist, vielmehr in der feierlichen Anerkennung Gottes als gegenwärtigem Weltenschöpfer und -erhalter besteht. Anthropologisch entspricht dem das Ernstnehmen der menschlichen Freiheit. Daher korrespondiert dem zentralen theozentrischen Thema (Gott als König und Weltenschöpfer) der

3 Vgl. dazu H. Frankemölle, *Biblische Handlungsanweisungen. Beispiele pragmatischer Exegese*, Mainz 1983; die Text-Beispiele zielen alle auf den konkreten Lebenskontext der Gemeinde des Matthäus. Zum ekklesiologischen Selbstbewußtsein des ersten Evangelisten vgl. ders., *Jahwe-Bund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditions-geschichte des "Evangeliums" nach Matthäus*, Münster ²1984.

Zur Rezeption des handlungsorientiert-pragmatischen Ansatzes in der Pastoraltheologie vgl. etwa D. Funke, *Verkündigung zwischen Tradition und Interaktion*, Frankfurt 1984; zum eigenen Ansatz ebd. 48-51.

4 Zur "Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation" vgl. die unter diesem Titel gefaßten Beschlüsse der Diözesansynode Rottenburg-Stuttgart 1985/86, Stuttgart 1986; zur Geschichtlichkeit und Dynamik der Tradition, wie sie bereits im 19. Jh. durch die "Tübinger Schule" vertreten wurden, vgl. ebd. Nr. 10.

5 Der Vortrag wurde am 5.10.1986, dem jüdischen Neujahrsfest, in Augsburg gehalten; der Vortragstil blieb insgesamt unverändert.

6 Zum jüdischen Neujahrsfest und zu den übrigen jüdischen Festen vgl. J.J. Petuchowski, *Feiertage des Herrn*, Freiburg 1984, 70-81 (Neujahrsfest); zur Einführung mit vielen liturgischen Texten vgl. auch etwa G. Fohrer, *Glaube und Leben im Judentum*, Heidelberg 1979, zum Neujahr 119-130. - Zahlen nach der Statistik der Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland vom 1.1.1987.

stärker anthropologische Hauptakzent dieses Tages als himmlischer Gerichtstag, wonach" am Neujahrstage alle Erdenbewohner vor Gott wie ein Heer vorbeiziehen" (Mischna Rosch Haschanah 1,2), um gerichtet zu werden. So heißt es in der Liturgie des Neujahrsfestes: "Heute ist der Geburtstag der Welt, heute werden vor Gericht gezogen alle Weltgeschöpfe - sei es als Kinder, sei es als Knechte. Wenn als Kinder, dann erbarme Dich unser, wie ein Vater sich seiner Kinder erbarmt. Wenn als Knechte, dann hängen unsere Augen an Dir, bis Du uns gnädig bist, und bis Du heute unseren Richtspruch ins Licht führst, Du Heiliger!"⁷ Gott selbst erinnert sich an diesem Tag gleichsam der ganzen Welt und vor allem der Taten der Menschen, die mit dem Gebet "Schreibe uns ein in das Buch des Lebens!" Gottes Gnade erleben. An diesem Tag des "Gedenkens an das Schofarblasen", wie nach Num 29,1 und Lev 23,24 dieser Tag jüdisch auch benannt wird, sollen die Feiernden sich an die Geschehnisse am Sinai und an das Gelöbnis des Volkes erinnern und sie als die gegenwärtige Freiheit bestimmend erfahren. Daraus folgt: "Alles, was der Ewige geredet hat, wollen wir tun" (Ex 19,8), da Gott, "der ihre [der Menschen] Herzen gebildet hat, auf all ihre Taten achtet" (Ps 33,15; zitiert am Beginn der Liturgie).

Jüdische Gemeinden und jüdische Theologie sind - oder sollten sein - lebendige Gegenwart für christliche Gemeinden und christliche Theologie heute. Daß es in unserem Land kaum noch jüdische Gemeinden und theologische Gesprächspartner gibt, da sie alle und jeder einzelne bewußt und systematisch nach industriellen Normen vernichtet wurden, ist auch Schuld der Christen (wenigstens über dieses Auch sollte nicht mehr gestritten werden). Auschwitz, Treblinka, Mauthausen, Bergen-Belsen, Neuengamme sind Fakten jener Geschichte, die unsere Gegenwart bleibend prägt. Nicht nur die sogenannte "Theologie nach Auschwitz", auch das Gespräch mit jüdischen Theologen ist davon geprägt. Daß die "Theologie nach Auschwitz" eine Belastung auch für das christliche Selbstverständnis und das der christlichen Kirchen werden kann, ist bekannt (zu erinnern ist etwa lediglich an den Synodalbeschluß der Rheinischen Landessynode von 1980 und an die sich daran anschließende Diskussion)⁸. Historische und hermeneutische Katharsis ist allenthalben gefordert. - So habe ich selbst in meinem eigenen Theologiestudium nur wenig über das heutige Judentum gehört. Das Verhältnis von Judentum und Christentum und die Stellung Jesu zu beiden Größen war geprägt durch

7 Zitiert nach J.J.Petuchowski, Gottesdienst des Herzens, Freiburg 1981, 78.

8 Vgl. dazu etwa H. Frankemölle, Friede zwischen Juden und Heiden? Eph 2,14 und der gegenwärtige Unfriede im christlich-jüdischen Gespräch, in: ders., Friede und Schwert. Frieden schaffen nach dem Neuen Testament, Mainz 1983, 144-165. Zu "Auschwitz" vgl. G.B. Ginzler (Hg.), Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen, Heidelberg 1980 (mit katholischen und evangelischen Dokumenten).

die Geschichtskonzeption von Martin Noth, der in seinem damaligen Standardwerk zur Geschichte Israels schreibt: "Jesus selbst mit seinem Wort und Werk gehörte nicht mehr zur Geschichte Israels. An ihm fand die Geschichte Israels vielmehr ihr eigentliches Ende."⁹ Analog dazu steht die Verwendung des diskriminierenden Begriffs "Spätjudentum" (nicht nur in religionspädagogischen Büchern) als Bezeichnung der Epoche des Judentums vom Ende des babylonischen Exils bzw. von Esra/Nehemia bis zum Beginn der talmudischen Periode (ca. 70 n. Chr.). Mit Recht setzt sich der sachlich angemessenere Begriff "Frühjudentum" in einem langwierigen Prozeß immer mehr durch. Ob mit der semantischen Änderung eine Einstellungsänderung der Christen einhergeht, steht noch dahin ...

Folgende Konsequenzen ergeben sich aus diesen Bemerkungen: Ich verstehe das Thema nicht nur historisch, auch nicht nur binnenchristlich. Implizieren die historisch-theologischen Aussagen der neutestamentlichen Theologen ipso facto Urteile zum jüdischen Selbstverständnis, so gilt dies nicht weniger für unsere eigene Gegenwart. Die Formen der Vereinnahmung und "Enteignung" sind z.Z. vielleicht subtiler, unter gegebenen Voraussetzungen könnten die Folgen aber ebenso Leiden schaffend, vielleicht auch wieder tödlich sein, wie neuere Umfragen belegen.¹⁰ Somit nimmt jedes Sprechen über Jesus als Juden und über nachösterliche Gemeinden teil am sozial verstandenen Überlieferungsvorgang im immer noch spannungsreichen Verhältnis von Judentum und Christentum; dies gilt auch für die keineswegs vorurteilsfreie historisch-kritische Exegese. Worte können mit B. Brecht nicht nur Bahnbrechend sein für eine neue Beurteilung der Geschichte¹¹, bei entsprechender Rezeption können sie auch die Einstellung und die Praxis der Rezipienten verändern. Wirkungsgeschichtlich trachtige Themen erfordern die eigene Betroffenheit. Pathologische Formen von fixierten Sprach-Traditionen und In-

9 M. Noth, *Geschichte Israels*, Göttingen ⁷1969, 386; vgl. auch die Überschrift zum letzten Abschnitt des Buches: "Die Aufstände gegen Rom und das Ende Israels". Existierte Israel in substaatlicher Existenz nicht auch unter assyrischer, babylonischer, persischer und griechischer Herrschaft? - Zur kritischen Auseinandersetzung mit dem "Spätjudentums"-Modell vgl. K. Müller, *Das Judentum in der religionsgeschichtlichen Arbeit am Neuen Testament*, Frankfurt/Bern 1983, 103-117.

10 Vgl. zu dieser düsteren Prognose A. Silbermann, *Sind wir Antisemiten? Ausmaß und Wirkung eines sozialen Vorurteils in der Bundesrepublik Deutschland*, Köln 1982; ders.- J.H. Schoeps, (Hg.), *Antisemitismus nach dem Holocaust. Bestandsaufnahme und Erscheinungsformen in deutschsprachigen Ländern*, Köln 1986, 9-16, hier 11: 6,1% schätzen die Haltung der nichtjüdischen Bürger der Bundesrepublik gegenüber den jüdischen Mitbürgern als stark antisemitisch ein und 73,2% als mäßig antisemitisch! Nur 18,6% werden als nicht antisemitisch eingeschätzt, 2,0% machten keine Angabe.

11 Vgl. dazu B. Brecht, *Die List, die Wahrheit unter vielen zu verbreiten*, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 18, Frankfurt 1967, 231 am Beispiel von Konfutse, der in alten patriotischen Geschichtskalendern gewisse Wörter veränderte ("ermorden" statt "töten", "hingerichtet werden" statt "umkommen" usw.) mit der Folge: "Dadurch brach Konfutse einer neuen Beurteilung der Geschichte Bahn".

stitutionen als Signale für pathologisches Verhalten sind nicht theologisch als "Kreuz" (für wen auch immer) zu interpretieren, sie sind vielmehr von der Mitte des alt- und Neubundlichen Evangeliums her zu kritisieren und zu überwinden. Es gilt, verdrängte Traditionsstränge bewußt zu machen, um systemstabilisierende, unbiblische Verhaltensweisen bei uns heute aufzudecken. Es dürfte vielfach auch die Christologie betreffen, wenn Personenkult Jesu Anliegen überdeckt oder verdrängt. Wer vom Bibeltheologen wünscht, nur affirmativ sein eigenes "Jesus-Bild" bestätigt zu erhalten, könnte enttäuscht werden.

Der jüdische Neujahrsgruß am heutigen Tag: "Mögest Du für ein gutes Jahr eingeschrieben werden!" spricht indirekt auch unser christliches Wohl- oder Fehlverhalten an - und sei es nur in der Form einer heute wohl weitverbreiteten Überheblichkeit bei uns Christen. Diese wird bestimmt von der Meinung, der Christ könne auf Israel als Wurzel verzichten. Gegen solche Überheblichkeit hat bereits Paulus in Röm 9-11 energisch gekämpft (vgl. bes. 11,13-24). Da nach Paulus Gott Urheber der Kirche ist, existiert sie als "Kirche Gottes" (1 Thess 1,1; Gal 1,13; 1 Kor 1,2 u.a.) - allerdings durch und "in Jesus Christus" (1 Thess 2,14; Gal 1,22 u.a.); aufgrund dieser theozentrisch-messianischen Struktur existiert die Jesusbewegung als messianische Erneuerungs-Gemeinde Jahwes nur als "MittehaberIn der Wurzel" Israels (Röm 11,17). Will man etwas zur "Kirche Gottes" und insgesamt zur Überlieferung Jesu, in der er selbst stand, die er aber auch innovierte, sagen, sind zunächst Jesu Lebenskontext, d.h. die ihn betreffende jüdische Umwelt und die jüdischen Glaubensüberlieferungen zu beachten.

II. Die Grundthese: "Jesus war Jude". Zu Jesu Sozialität

"Jesus war Jude und ist es immer geblieben ... Jesus war voll und ganz ein Mensch seiner Zeit und seines jüdisch-palästinischen Milieus des 1. Jh.s, dessen Ängste und Hoffnungen er teilte ... Jesus teilt mit der Mehrheit der damaligen palästinischen Juden pharisäische Glaubenslehren ... Auch Paulus (wie übrigens Jesus selber) hat Methoden der Schriftlesung, ihrer Interpretation und Weitergabe an die Schüler verwendet, die den Pharisäern ihrer Zeit gemeinsam waren." Insgesamt: "Kirche und Christentum, neu wie sie sind, finden ihren Ursprung im Judentum des 1. Jh.s unserer Zeitrechnung ... Die Geschichte Israels ist mit dem Jahr 70 nicht zu Ende ... Der Fortbestand Israels ... ist eine historische Tatsache und ein Zeichen im Plan Gottes, das Deutung erheischt ... Es bleibt das auserwählte Volk".

Dies sind Sätze aus der neuesten Erklärung der Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum im Sekretariat für die Einheit der Christen zum Thema: "Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche" vom Juni

1985 (Nr. 12.17.18.20.25). Zum Verhältnis von Christentum und Judentum heißt es ebd. (in Nr. 2 unter Aufnahme einer Ansprache von Johannes Paul II. vom 6. März 1982): "Beide sind 'schon durch ihre eigene Identität miteinander verbunden' ". Es ist hier nicht der Ort, auf die vielen offiziellen Erklärungen der verschiedenen katholischen Bischofskonferenzen¹² oder auf die offiziellen Erklärungen der katholischen Kirche (zu erinnern ist vor allem an die Konstitution über die göttliche Offenbarung sowie an die weitere Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils von 1965 über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen und an die Richtlinien und Hinweise für die Konzilerklärung 'Nostra Aetate', Art. 4, 1974) in dem mühsamen Prozeß der Identitätsfindung der eigenen christlichen Existenz und gleichzeitig der einzigartigen Beziehung zur jüdischen Existenz in der Zeit nach dem Nationalsozialismus einzugehen. Nur soviel sei festgehalten, daß es bislang kein offizielles oder offizioses Dokument gibt, das Jesu Jude-Sein historisch und theologisch so ernst nimmt wie das vom Juni 1985, auch wenn insgesamt kritische Anfragen und Wünsche bleiben.¹³

So lassen sich manche traditionsgeschichtlichen Nivellierungen feststellen (in Nr. 13 werden matthäische, lukanische und paulinische Stellen als Hinweise auf das Verhältnis Jesu zum biblischen Gesetz "ausgelegt"), doch ist der Hinweis auf die Glaubensüberzeugungen der damaligen Pharisäer oder auf die liturgische Praxis im Haus, in der Synagoge und im Tempel (in Nr. 14) Zeichen dafür, daß neben der theologiebildenden Rolle des AT (das aber nur zweimal zitiert wird im Gegensatz zu 75 neutestamentlichen Bibelstellen) auch das soziale Leben in den verschiedenen Strömungen des Judentums sowie den unterschiedlichen Kirchen/Gemeinden/religionspolitischen Gruppen im 1. Jh. n. Chr. in seiner Bedeutung für die Identitätsfindung der jesuanischen Jahwe-Gemeinde wenigstens ansatzhaft gesehen wird.

Damit steht diese letzte Erklärung in den genannten Punkten in Einklang mit den Erkenntnissen der Judaistik (von Christen und Juden) und der Bibeltheologen. Denn die Verfasser der neutestamentlichen Schriften wie auch ihre Gemeinden verstanden ihre Erzählungen, Hymnen, Doxologien, Glaubensbekenntnisse usw. vom eschatologisch qualifizierten neuen Handeln Gottes in und durch Jesus Christus als mögliche Zeugnisse jüdischen Glaubens, jüdischer Frömmigkeit und jüdischer Hoffnung. Wie sonst sollte man etwa die vielen "Erfüllungszitate" im Matthäus-

12 Zum offiziellen katholischen Diskussionsstand vgl. K. Richter, (Hg.), Die katholische Kirche und das Judentum. Dokumente von 1945-1982. Mit Kommentaren von E.L. Ehrlich und E. Zenger, Freiburg 1982; zu offiziellen Erklärungen aller Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften von 1948-1975 vgl. H. Croner, Stepping Stones to Further Jewish-Christian Documents, London 1977. Zu einem Überblick vgl. etwa C.Thoma, Die theologischen Beziehungen zwischen Christentum und Judentum, Darmstadt 1982, 11-44.

13 Zum Dokument vom 24. Juni 1985 vgl. das vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in der Reihe "Arbeitshilfen" Nr. 44, Bonn 1986, herausgegebene Heft; ebd. 12-44 eine Einführung und Analyse des Dokumentes von H.H.Henrix; zur Kritik vgl. ebd. 29f, 33-36 mit Anmerkungen 39 und 50 (mit jüdischen Stellungnahmen).

evangelium verstehen, das ständige Bemühen aller Theologen im NT um das Zeugnis der Schrift insgesamt und um einzelne Zitate oder die These des Paulus, wonach er zum Apostel berufen und auserwählt wurde, "um das Evangelium Gottes zu verkünden, das er [Gott] durch seine Propheten in heiligen Schriften im voraus verkünden ließ" (Röm 1,2; vgl. Gal 3,8; 1 Kor 15,1-5; 1 Petr 1,10-12 u.a.)? So sehr neutestamentliche Theologen die Einzigartigkeit Jesu betonen, so sehr verstehen sie sich in Einheit mit der heiligen Schrift des früheren Bundes. Dieses Selbstbewußtsein ist nicht nur Grund für eine (das AT und NT umfassende) biblische Theologie, sondern auch für die Notwendigkeit einer Betrachtung Jesu von Nazareth im Kontext der biblischen und synagogalen Theologie sowie der religionspolitischen Gruppen des Frühjudentums.¹⁴

Diese literarischen und soziologischen Hinweise lassen sich unter der heutigen religionsgeschichtlichen und literaturgeschichtlichen Perspektive verallgemeinern.¹⁵

P. Stuhlmacher geht sogar soweit anzunehmen, "daß alle entscheidenden Verkündigungsaussagen des Neuen Testaments über Gottes Handeln in Jesus Christus aus alttestamentlich-jüdischem Sprach- und Erfahrungszusammenhang heraus formuliert worden sind"¹⁶, wobei er jedoch wohl die stärker griechisch-hellenistisch gebildeten neutestamentlichen Theologen allzu stark unterbewertet. Dieser Gefahr entgeht K. Müller in seiner fundamentalen, kritischen Rückschau auf die religionswissenschaftliche Arbeit der Bibliker bis zu Beginn der sechziger Jahre, wenn er schreibt: Das Urchristentum zeigt sich "in seiner alles entscheidenden Anfangsstrecke ohne Alternative auf die alttestamentlichen Überlieferungen sowie auf die frühjüdischen Anstrengungen zu deren zeitgenössischer (sic!) Integration angewiesen, um überhaupt die Bedeutsamkeit Jesu von Nazaret verstehen und aussagen zu können. Jeder spätere und künftige christliche Glaube bleibt seitdem unverbrüchlich dem verbunden, was zunächst ausschließlich im jüdischen Verstehenshorizont über Jesus als den Christus gesagt werden konnte. Der christliche Überlieferungsprozeß aller Zeiten ist daher unentlassbar an seine jüdischen Anfänge gehalten, wenn anders er nicht seine Identität verspielen will." Nimmt man diese Einsichten ernst, dann ist das Christentum "in seinen maßgebenden Anfän-

14 Zum ersten Aspekt vgl. den umfassenden Forschungsbericht von H. Graf Reventlow, Hauptprobleme der Biblischen Theologie im 20. Jahrhundert (EdF 203), Darmstadt 1983, zum zweiten Aspekt vgl. aus der Fülle der Literatur u.a. G. Baumbach, Jesus von Nazareth im Lichte der jüdischen Gruppenbildung, Berlin 1971; K. Schubert, Jesus im Lichte der Religionsgeschichte des Judentums, Wien/München 1973, 41-169; R. Mayer, Judentum und Christentum, Aschaffenburg 1973, 9-50; C. Thoma, Christliche Theologie des Judentums, Aschaffenburg 1978, 53-130.

15 Vgl. etwa H.v. Campenhausen, Die Entstehung der christlichen Bibel, Tübingen 1977, 169-175; G. Stemberger, Geschichte der jüdischen Literatur, München 1977; K. Berger, Exegese des Neuen Testaments, Heidelberg 1977, 169-175.

16 P. Stuhlmacher, Zum Thema: Biblische Theologie des Neuen Testaments, in: K. Haacker u.a., Biblische Theologie heute, Neukirchen 1977, 25-60, hier 26.

gen" mit K. Müller "religionsgeschichtlich richtiger und methodisch einschlägiger als jüdische Denomination einzustufen denn als selbständiges religiöses und theologisches Prinzip: am ehesten und unzweideutigsten als Reformjudentum."¹⁷ Einem Vorschlag des anerkannten jüdischen Gelehrten Ph. Sigal folgend, sollte man "im Gegensatz zu der herkömmlichen Bezeichnung 'Judenchristen' - und daher auch 'Judenchristentum' - ... von 'christlichen Juden' - und so auch vom 'christlichen Judentum' - sprechen. Denn sie blieben vor allem, sozusagen 'substantivisch', 'Juden' bzw. Angehörige des 'Judentums', während als Besonderheit, sozusagen 'adjektivisch' hinzukam, daß sie 'Christen' bzw. Angehörige des 'Christentums' wurden." Denn "auch der Glaube der Christen war in nicht geringerem Maße als der Glaube der Samaritaner und der Qumrangemeinde ein jüdischer Glaube."¹⁸ - Nach Müller stellte erst die christliche Aufklärung (vor allem G.E. Lessing und J.G. Herder sind hier zu nennen) die These auf, das Christentum sei eine "autarke, von der jüdischen unabhängige Religion - mit Jesus als Stifter und einer eigenen heiligen Schrift"¹⁹. Mag dies für die moderne Religionswissenschaft zutreffen, so ist dennoch an die Vorstellungen der Kirchenväter von den Christen als neues, drittes Volk (Heiden, Juden, Christen) zu erinnern.²⁰

Dabei sieht Müller zu Recht die Verbundenheit der ältesten Jesusbewegung mit ihrem natürlichen Mutterboden nicht nur in der Rezeption von schriftlichen Traditionen, von Sprache, von Verkündigung und individueller Applikation. Seiner Auffassung nach wird die Exegese "unweigerlich aus der theologischen Aufgabe entlassen, Texte relational zu einer je besonderen Entstehungszeit auszulegen, wenn sie die Erkenntnis des stets spezifischen traditionsgeschichtlichen Verbundes von Sprache, sozialer Lebensform und historischer Situation ... ausklammert."²¹ Gefordert ist eine Korrelation von (theologisch ernstzunehmender) Sozialgeschichte und (literarisch-theologischer) Überlieferung. In ein handlungsorientiertes, pragmatisches Textverständnis übertragen, heißt dies: Biblische Texte sind nicht als ästhetische Objekte, sondern nur als Element einer konkreten sozialgeschichtlichen Lebenswelt zu verstehen, noch genauer: als Texte-in-Situationen und als Texte-in-Funk-

17 Müller (s. Anm. 9), 196f. Vgl. auch H. Frankemölle, Neutestamentliche Christologien vor dem Anspruch alttestamentlicher Theologie, in: BILe 15 (1974) 258-273. Lesenswerte Einführungen und Überblicke bieten L. Volken, Jesus der Jude und das Jüdische im Christentum, Düsseldorf 1983; von jüdischer Seite etwa J. Neusner, Das pharisäische und talmudische Judentum, Tübingen 1984, 3-32, bes. 21-24.

18 Ph. Sigal, Judentum, Stuttgart 1986, 75.74; vgl. Neusner (s. Anm. 17), 25.

19. Müller (s. Anm. 9), 197; zur Begründung vgl. ebd. 19-24.

20 Vgl. dazu D.v.Damme, Gottesvolk und Gottesreich in der christlichen Antike, in: Judentum und Kirche: Volk Gottes (Theologische Berichte 3), Zürich 1974, 157-168, bes. 160-165; M. Keller, "Volk Gottes" als Kirchenbegriff, Zürich 1970, 25-32.

21 Müller (s. Anm. 9), 1985; vgl. ders., Apokalytik. III. Die jüdische Apokalytik, Anfänge und Merkmale, in: TRE III, 202-251, hier 202-205. 207-210.

tionen.²² Der Tradierungsprozeß ist nicht nur als ein kommunikativer Prozeß zu verstehen²³, sondern vielmehr als ein interaktionaler, handlungsorientierter Prozeß konkreter Lebensentwürfe. Somit steht das gesamte sprachliche und nicht-sprachliche Handeln des Frühjudentums, Jesu und des frühen Christentums zur Debatte. Es ist also unter Beachtung der historisch-theologischen Sprechsituation der unser Thema betreffenden Texte festzuhalten, daß es ihnen aufgrund der je eigenen Identität um theologisch gleichrangige Explikation der je eigenen Glaubenspraxis geht.

Zur Verbindung von theologischen Texten, sozialer Lebensform und historischer Situation ist im Hinblick auf das Thema "Judentum - Jesus - Christentum" bzw. "Von der jüdischen zur christlichen Tradition" konkret sowohl an die Vielfalt des Judentums z.Z. Jesu als auch an die Vielfalt des Christentums im 1.Jh.n.Chr. zu erinnern. Bedingt war diese Vielfalt vor allem durch die unterschiedliche Einstellung zu den Faktoren Tora, Land, Tempel, Römerherrschaft, Partikularismus (allein Israel als Volk Gottes) und Jesus von Nazareth als Messias. Dieser Pluralismus erschwert nicht nur die Antwort auf Kontinuitäten, Krisen und Brüche in der Überlieferung vom jüdischen zum christlichen Glauben, vielmehr werden auch Entwicklungslinien sichtbar, die scheinbar konfessionstrennende Wände abbauen können. Judentum und Christentum erscheinen nicht länger als monolithische Blöcke. Einige konkrete Beispiele mögen genügen:

Entgegen der verbreiteten Vorstellung der Christen, bereits z.Z. des NT hätte es so etwas wie das normative Judentum gegeben, ist entschieden auf die Vielfalt der religionspolitischen Gruppierungen bzw. Gemeinden/Kirchen im Frühjudentum²⁴ hinzuweisen. Im Konzert der pharisäischen, sadduzäischen, essenischen, galiläischen, alexandrinischen, apokalyptischen u.a. Richtungen war die messianische Erneuerungsbewegung Jesu von Nazareth eine grundsätzlich gleichberechtigte Richtung unter anderen, die sich auch selbst so verstand. Es ist nämlich festzustellen, "daß sich das Urchristentum als weitere jüdische Hairesis/Sondergruppe, als 'Nazoräer-Sekte' (Apg 24,5.14; 28,22) in das bereits vorhandene Spektrum einfügt. Das Urchristentum hat also im Rahmen des Judentums zunächst selbst den Aspekt einer weiteren Hairesis, d.h. einer besonderen Gruppe neben anderen, und wird in der Apostelgeschichte auch von Lukas so gesehen. In

22 Vgl. Frankemölle, *Biblische Handlungsanweisungen* (s. Anm. 3), 11-29, bes. 13.26.

23 Zur Problematik und zu einem theologiegeschichtlichen Überblick vgl. R. Kampling, *Tradition*, in: *NHthG IV*, 221-235 (Lit.!), bes. 221-224.

24 "Kirche" (ekklesia, kahal) ist kein genuin christlicher, sondern hebräischer und griechischer Begriff der Schriften des früheren Bundes, der auch kirchliche Praxis vor dem NT impliziert. Vgl. dazu zusammenfassend H. Frankemölle, *Kirche/Ekklesiologie*, in: *NHthG II*, 294-309, bes. 296-302; N. Füglistner, *Strukturen der alttestamentlichen Ekklesiologie*, in: *MySal IV/1*, 23-99.

der Tat, das Urchristentum war eine 'jüdische Häresie', auch wenn es sich selbst als 'Erfüllung' des Judentums verstanden hat"²⁵; letzteres beanspruchten aber alle jüdischen Gruppierungen als "wahres Israel". Das Judentum z.Z. Jesu war nicht uniform, sondern "durch ein wirres Partei- und Konventikelwesen zerspalten ..., dessen Nachleben man für die Zeit nach 70 n.Chr. trotz aller Kriegsfolgen nicht einfach ausschließen darf. Um 200 n.Chr., zur Zeit des Jehuda ha-Nasi und der Fixierung der Mischna, hatte die rabbinische Richtung ihr Ziel weitgehend erreicht."²⁶ Aber auch jetzt gab es noch ebenso wie nach der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 und nach dem mißglückten Bar Kochba-Aufstand (132-135) Widerstände und oppositionelle Richtungen gegen die pharisäisch-rabbinische Richtung der Hilleliten. Konkret bedeutet dies, daß sich die jüdische Lage z.Z. von Jesus und Paulus vor 70 und z.Z. der Evangelisten und Verfasser der übrigen Spätschriften im NT zwar stark verändert hat, aber diese Veränderung auch auf das neue Selbstbewußtsein der christlich-jüdischen Theologen zurückzuführen ist.

Ein Zeichen für diese Vielfalt im Judentum - nach dem palästinensischen Talmud hat es 24 Richtungen gegeben (pSan 29c) - ist die Unabgeschlossenheit der Schrift. Nach Flavius Josephus gehören um 95 n.Chr. gemäß pharisäischer Kanontheorie 22 Schriften zum jüdischen Kanon (JosAp I 8), während das apokalyptische Buch 4 Esra (ebenfalls aus dem Ende des 1.Jh.) die Zahl 24 nennt (14,14-48, bes. 45). Der alexandrinische Kanon des hellenistischen Judentums der Diaspora (Septuaginta; Übersetzung ab 250 v.Chr.) enthält dagegen insgesamt 45 Schriften (ihm entspricht der katholische Kanon, während der evangelische sich an die hebräische Bibel anlehnt). Auch wenn die "Synode von Jabne" um 95 n.Chr. gemäß ihrer konservativen, stark nationalistisch engagierten Grundtendenz die Zahl der biblischen Bücher auf 24 festlegte, blieb die genaue Zahl für die hebräischen Bücher der Schrift noch bis ins 4.Jh.n.Chr. umstritten. Die Rezeption des alexandrinischen Kanons durch das hellenistische Judenchristentum und durch alle neutestamentlichen Theologen konnte als ein Mosaikstein unter anderen nicht ohne Folgen bleiben.

Was die Beachtung der christlichen Reformjuden der "Nazoräer" betrifft, so war nach J. Maier "das rabbinische Interesse am frühen Christentum weitaus geringer als gemeinhin angenommen wird".²⁷ Die Interdependenz zwischen dem späteren, normativ sich verstehenden, rabbinischen Judentum und Christentum ist dabei

25 J. Blank, Zum Problem "Häresie und Orthodoxie" im Urchristentum, in: G. Dautzenberg u.a., Zur Geschichte des Urchristentums, Freiburg 1979, 142-160, ebd. 159. Zur Bezeichnung *haireisis* für andere jüdische Gruppen nach Lukas vgl. Apg 5,17; 15,5; 26,5.

26 J. Maier, Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung, Darmstadt 1978, 8; zur Kritik an der Theorie des normativen Judentums zur Zeit Jesu vgl. auch Müller (s. Anm. 9), 100f.

27 Maier (Anm. 26), 273.

asymmetrisch: "Das Christentum - wenigstens das nicht-markionitische - muß als wesentlichen Teil seines Selbstverständnisses das Judentum einbeziehen ... Der Jude kann sein Judentum in völliger Authentizität und Integrität leben, ohne sich mit dem Christentum auseinandersetzen zu müssen."²⁸ Versteht man jedoch die frühen Anfänge des Christentums als Reformjudentum, ist die Rückfrage danach auch für Juden heute eine Frage nach den eigenen Wurzeln, d.h. nach jener Theologie der hellenistischen Juden, die die aufgrund der Reformen von Esra und Nehemia immer stärkere Trennung der Juden von den umliegenden Völkern überwinden wollten.

Der Vielfalt bei den nichtchristlichen Juden entspricht eine Vielfalt bei den christlichen Juden und Christen, bedingt vor allem durch die ständig wachsende Zahl von Proselyten aus dem "heidnischen", d.h. polytheistischen Bereich, während die aus dem Judentum kommenden Christus-Gläubigen zur immer kleiner werdenden Minderheit wurden. Inhaltlich zeigen sich dabei analoge Spannungen, wie sie sich auch zwischen den konservativen, introvertierten jüdischen und progressiven, hellenistischen jüdischen Gruppen zeigten (vgl. Apg 6,1; 15,1-21; Gal 2,1-21 u.a.). Dabei ist das bekannte Schema Judenchristentum - Heidenchristentum noch einmal zu differenzieren, da beide Gruppen in sich wiederum erheblich vielgestaltig geprägt sind (in theologischen Konzeptionen, in der Sozial- und Individualethik und in kirchensoziologischen Konkretionen). Neuere Entwürfe zur Geschichte des Urchristentums²⁹ unterscheiden daher schon hinsichtlich des Anfangs zwischen dem palästinensischen Judenchristentum (mit dem Zentrum Jerusalem), dem hellenistischen Heidenchristentum (mit dem Zentrum Antiochien) und dem hellenistischen Judenchristentum (Stephanus, Barnabas, Paulus, Apollos u.a.). Gerade das hellenistische Judenchristentum als Reformbewegung innerhalb des hellenistischen Judentums mit der ins Griechische übersetzten Heiligen Schrift im Umfang des späteren alexandrinischen Kanons (45 Schriften statt 24 im TeNaK, der hebräischen Bibel) war vor allem für die Entwicklung der kommunikativen Praxis wie auch der urkirchlichen Christologie, d.h. für die personale Identität des einzelnen Christen wie für die soziale Identität der gesamten Jesusbewegung von wirklich entscheidender Bedeutung. Hier wurden die Weichen gestellt. Die Kategorien des Hellenismus (mit Einflüssen aus der Stoa und dem mittleren Platonismus) im hellenistischen Judentum (mit dem ägyptischen Alexandrien als Zentrum) oder in einem

28 R.J. Zwi Werblowsky, Judentum. B. Aus jüdischer Sicht, in: NHthG II, 264-272, hier 264f.

29 Vgl. etwa H. Conzelmann, Geschichte des Urchristentums, Göttingen 1969; H. Kraft, Die Entstehung des Christentums, Darmstadt 1986; H. Köster, Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit, Berlin/New York 1980; W. Schneemelcher, Das Urchristentum, Stuttgart 1981.

noch nicht näher erfaßten gnostisierenden Judentum erwiesen sich auch für die verschiedenen Gruppen des hellenistischen Judenchristentums als akzeptable Denkkategorien. Das Urchristentum ist in jeder Hinsicht ein "synkretistisches Phänomen"³⁰, ein Konglomerat unterschiedlichster Glaubensspraxen, deren Identität trotz aller Vielfalt durch den Bezug auf die Glaubenspraxis Jesu und den gemeinsam bezeugten Glauben an ein neues schöpferisches Handeln Gottes an diesem und in diesem Jesus gewahrt wird.

Bei allem ist die Unterscheidung von Judenchristen, die das mosaische Gesetz streng befolgten, und den hellenistischen Judenchristen kein geographisch zu lösendes Problem, so als wären Jerusalem und Palästina unberührte Inseln im hellenistischen Meer gewesen. M. Hengel hat neben anderen Forschern in seinen Arbeiten die Thesen um die Jahrhundertwende bestätigt, daß es nicht einmal in Palästina zwischen dem hellenistischen und dem sogenannten palästinensischen Judentum jene scharfe Kluft gegeben hat, die man bis dahin vielfach annahm.³¹ Diese Erkenntnis hat Konsequenzen für die judenchristlichen Gemeinden in Palästina (Jerusalem, Lydda, Joppe; vgl. Apg 9,32-43; 9,31; 11,1.29; Gal 1,22; 2 Thess 2,14; Mk 13,14) wie auch für die judenchristlichen Gemeinden im außerpalästinischen Raum (Damaskus, Rom bis zur Vertreibung durch Kaiser Claudius im Jahre 48).³² Auch das Christentum im 1. und 2.Jh. ist keine abgeschlossene und definierbare Größe, wobei außerdem die Grenzen zum Judentum fließend sind. Wie dort gibt es auch hier noch kein or-

30 R. Bultmann, Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen, Zürich 1962, 163ff, der aber das "griechische Erbe" (97ff) für das Urchristentum zu hoch bewertete und das "hellenistische Judentum" (89ff) nicht in seiner Funktion für das Urchristentum sah.

31 M. Hengel, Judentum und Hellenismus, Tübingen 1969; ders., Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit, Stuttgart 1976, bes. 152-175. Ältere Literatur ist verzeichnet in: ThWNT X, 44f Anm. 119. An monographischer Literatur vgl. etwa E. Bickermann, Der Gott der Makkabäer, Berlin 1937; V. Tcherikover, Hellenistic Civilisations and the Jews, Philadelphia 1959; S. Safran - M. Stern (Hg.), The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Instructions, I-II, Assen 1974/76, vor allem ebd. II, 1040-1064; G. Müssies, Greek in Palestine and the Diaspora; E.M. Meyers, The cultural Setting of Galilee: The Case of Regionalism and Early Judaism, in: ANRW II 19/1 (1979) 686-702. - Leider beachten auch z.T. vielgelesene deutschsprachige Juden (allen voran P. Lapide) die Funktion des hellenistischen Judentums für das Urchristentum nicht angemessen; vgl. auch Sch. Ben-Chorin, Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht, München 1967: "Erst mit Paulus trat das hellenistische Diaspora-Judentum entscheidend in die Bildung des Kerygmas, des christlichen Überlieferungsgutes, ein" (189). N.P. Levinson, Nichts anderes als Jude. Jesus aus der Sicht eines heutigen Juden, in: H. Goldstein (Hg.), Gottesverächter und Menschenfeinde?, Düsseldorf 1979, 44-57, hier 48: "Andererseits ist all das, was nicht in die Zeit Jesu paßt, was griechisch-römischen Geist offenbart, späte Hinzufügung." Wohlthuend, historisch zutreffend dagegen schon L. Baeck, Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte, Berlin 1938, bes. 40-42.70. Anders J. Klausner, Jesus von Nazareth, Berlin 1934, 505: das "reine, unvermischte, von keinerlei fremden Einflüssen berührte Judentum".

32 Vgl. dazu R. Pesch, Voraussetzungen und Anfänge der urchristlichen Mission, in: K. Kertelge (Hg.), Mission im Neuen Testament, Freiburg 1982, 11-70, hier 45-54.

thodoxes, normatives Christentum, denn auch der Kanon der christlichen Schriften - sogar im Grundbestand - war bis nach der Mitte des 2.Jh.s umstritten. Seit Walter Bauers grundlegendem Werk aus dem Jahre 1934 "Ketzeri und Rechtgläubigkeit im ältesten Christentum"³³ kann man nicht mehr unbefangen von dem Christentum oder der Kirche sprechen, sondern zutreffender von verschiedenen, z.T. unabhängigen "Entwicklungslinien" im frühen Christentum.³⁴ "Historisch konstatierbar ist, daß das Christentum von seiner ersten Generation an eine vielfältige, nicht nur oberflächlich differenziert verlaufende Geschichte seiner Sozialisation u. Lehre hatte ... Jede Gruppe sah sich" dabei "in der Rolle des Trägers exklusiver Orthodoxie."³⁵ Dabei ist das Verhältnis von Orthodoxie und Häresie entgegen der seit Eusebius (3./4.Jh.) herrschenden Geschichtskonzeption auch heute noch mit Bauer und G. Strecker wie folgt zu beschreiben: "Rechtgläubigkeit und Ketzeri verhalten sich im ältesten Christentum nicht wie Primäres und Sekundäres zueinander, sondern die Häresie ist in zahlreichen Gebieten die ursprüngliche Repräsentanz des Christentums."³⁶ Letzteres ließe sich (auch wenn Bauer dies nicht getan hat) an der Geschichte des christlichen Judentums aufarbeiten³⁷, das unbestritten am Anfang der Geschichte der Jesusbewegung stand, aber aufgrund der Missionserfolge der von den aramäisch sprechenden Christen vertriebenen hellenistischen Judenchristen aus Jerusalem (Apg 6,1; 8,1-3; 9,31; 11,19) durch die immer größer werdende Kirche aus den Heiden verdrängt wurde. Da Paulus die gesetzesfreien Judenchristen nach Gal 1,14 verfolgte, ist mit Apg 8,40 und 11,19-30 die Freiheit von kultischen Vorschriften und kasuistischen Satzungen bereits in der vorpaulinischen Zeit in aus Juden und Heiden gemischten Gemeinden praktiziert worden. Die christlichen Juden, die aufgrund ihrer Abstammung und aufgrund ihres Glaubens an Jesus Christus ein Bindeglied hätten sein können zwischen den nicht-christusgläubigen Juden auf der einen und den hellenistisch-heidenchristlichen Christen auf der anderen Seite, wurden bekanntlich das Opfer der Geschichte. Von pharisäischer Seite wurden sie in der Periode der Festlegung der

³³ W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzeri im ältesten Christentum*, Tübingen 1964 (mit einem Nachtrag von G. Strecker). Zu diesen und anderen Modellen vgl. J. Blank, *Zum Problem "Häresie und Orthodoxie" im Urchristentum*, in: G. Dautzenberg u.a., *Zur Geschichte des Urchristentums*, Freiburg 1979, 142-160; N. Brox, *Häresie*, in RAC XIII, 248-297.

³⁴ H. Köster/J.M. Robinson, *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*, Tübingen 1971.

³⁵ Brox (s. Anm. 33), 291.

³⁶ G. Strecker, *Vorwort zu Bauer* (s. Anm. 33), v; allerdings sollte man mit Bauer, ebd. 4, dies als möglich veranschlagen, nicht jedoch als neue klischeehafte Geschichtskonzeption verstehen.

³⁷ Zur jüdenchristlichen Literatur und Theologie vgl. G. Strecker, *Zum Problem des Judenchristentums*, in: Bauer (s. Anm. 33), 245-287, sowie die Überblicke bei Conzelmann (s. Anm. 29), 42-45.114-118; Schneemelcher (s. Anm. 29), 155-165.

verbindlichen Halacha in der Zeit von 70-135 n.Chr. aus der Synagoge verbannt, was gemeinhin mit dem "Ketzsergen" unter Gamaliel II. und der Synode von Jabne/Jamnia (um 95) verbunden wird, im übrigen aber ein langer Prozeß war.³⁸ Von Seiten der (heidenchristlichen) Großkirche unterscheidet zwar Hegesipp (2.Jh.) noch zwischen orthodoxen und häretischen Judenchristen, während Irenäus von Lyon (am Ende des 2. Jh.s) diese Gruppe der Christen nur noch als häretisch abstempelt. Die Sicht der Kirchenväter ist einseitig-polemisch³⁹, während der aus Palästina stammende Märtyrer Justin um 150 sachlich zutreffend noch zwischen Judenchristen unterscheidet, die die ganze Tora zwar für sich halten, sie aber nicht für Heiden als verpflichtend ansehen, und anderen, die sie auch für Heidenchristen als heilsnotwendig ansehen. Auf letztere lassen sich die radikalen Ebioniten, die Nazaräer, die Enkratiten, die Quartodezimaner und die gnostisch beeinflussten Elkeasiten zurückführen. Alle diese judenchristlichen Gruppen verlieren spätestens im 4. Jahrhundert ihre Eigenständigkeit; ihre Mitglieder schließen sich entweder dem rabbinischen Judentum, gnostischen Gruppen oder auch der heidenchristlichen Großkirche an. Das Dilemma der Judenchristen wird von Hieronymus (342-420) trefflich wie folgt umschrieben: dum volunt Nazoraei et Judaei esse et Christiani, nec Judaei sunt nec Christiani (ep 112,13). So mußten im Jahre 132 unter Kaiser Hadrian nach dem verlorenen zweiten jüdisch-römischen Krieg (im Gegensatz zur Vertreibung der griechisch sprechenden hellenistischen Judenchristen durch die aramäisch sprechenden Judenchristen zu Beginn) die Judenchristen jetzt den Heidenchristen selbst in Jerusalem weichen, da in der anstelle von Jerusalem gegründeten Aelia Capitolina Beschnittene (also Juden und Judenchristen) nicht wohnen, sie sogar nicht einmal betreten durften. Die Folge: Im Jahre 135 existierte hier unter Bischof Markos eine rein heidenchristliche Gemeinde. - Auch aus jüdischer Perspektive läßt sich heute nüchtern konstatieren: "Das christliche Judentum wurde sowohl durch das rabbinische Judentum von Jabne aus dem Bereich des Judentums als auch durch eine griechisch-römische Kirche, deren Mitglieder weitgehend heidnischen Ursprungs waren, aus dem Bereich des Christentums verdrängt und ausgeschlossen."⁴⁰ Daß mit solchen Entscheidungen weder das Judentum noch das Christentum in theologischer Sprache und sozialer Lebensform ganz monolythisch wurden, ist geschichtlicher Existenzweise gemäß. Ebenso ist historisch nüchtern festzustellen, daß die anfängliche faktische Einheit

38 Zu einem dynamischen Verständnis vgl. G. Stemberger, Die sogenannte "Synode von Jabne" und das frühe Christentum, in: *Kairos* 19 (1977) 14-21; von jüdischer Seite vgl. Sch. Ben-Chorin, Die Ketzserformel, in: *Kontinuität und Einheit*. Fs. F. Mußner, Freiburg 1981, 473-483, zu weiterer Literatur vgl. Brox (s. Anm. 33), 254.

39 Zur polemischen Sicht der Kirchenväter vgl. vor allem A.F.J. Klijn/G.J. Reinik, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*, Leiden 1973.

40 Sigal (s. Anm. 18), 91; vgl. auch L. Goppelt, *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, Gütersloh 1954, bes. 71-267.

des frühjüdisch-urchristlichen Traditionsprozesses primär nicht allein aus theologischen Gründen aufgegeben wurde. "Die Messiasfrage hätte nicht unbedingt zu einem innerjüdischen Streit führen müssen. Das jüdische Volk hat schon öfter Messiasprätendenten gesehen und geduldig auf das Endergebnis des Wirkens solcher Leute gewartet. Doch im ersten Jahrhundert war die allgemeine politische Lage im römisch besetzten Palästina so angespannt, daß jede messianische Bewegung als gefährlich angesehen wurde und die römischen Behörden auf den Plan rief. Die jüdischen Selbstverwaltungsgremien hatten im Interesse des inneren Friedens kaum eine andere Möglichkeit, als solche Messiasgestalten an die Römer auszuliefern, die mit ihnen meist kurzen Prozeß machten. Der Fall Jesu war hier keine Ausnahme."⁴¹ Ähnliches läßt sich auch zu den Anhängern Jesu sagen, die schließlich wegen ihrer Nichtbeteiligung am jüdischen Aufstand gegen Rom im Jahre 66 von der extrem national eingestellten Richtung unter Gamaliel II. in den folgenden Jahrzehnten ebenso aus der rabbinisch, konservativ orientierten Synagoge verdrängt wurden wie dessen Vorgänger Jochanan Ben Zakkai und dessen Anhänger. Im Verhältnis zum Judentum war im 1. und 2. Jahrhundert nicht - wie oft unterstellt wird - allein die Hellenisierung des Christentums entscheidend für die Trennung von Synagoge und Kirche, sondern die Konzentration der Vielfalt jüdischer Glaubensweisen auf die hebräische Bibel und die normative Auslegung dieser Bibel durch die nationalistische rabbinische Theologie. Davon waren alle hellenistisch orientierten Reformbewegungen des Judentums mehr oder weniger betroffen. Verengt man den historischen Blickwinkel einzig und allein auf das Verhältnis von christusgläubigen Juden und nichtchristusgläubigen, pharisäischen Juden, dann gewinnt die Christologie mit all ihren Implikationen einen historisch unsachgemäßen Stellenwert. Denn die Bemühungen um eine Abgrenzung des biblischen Kanons nach 70 wie die Verwünschung der Ketzler im Achtzehngebet waren "nicht primär gegen die Christen gerichtet"⁴², ihre primäre Funktion war vielmehr die "Selbstabgrenzung der rabbinisch kontrollierten Gemeinde"⁴³. In diesem Prozeß der Selbstfindung und der Suche nach der eigenen Identität grenzten sich die konservativ und national eingestellten Rabbinen gegen alle anderen reformerischen jüdischen Gruppen ab - einschließlich gegen das Christentum (bei dem die sich verstärkende Christologisierung - vertiefte Reflexion über Jesus als inkarnierte Hypostase Gottes - und Neuakzentuierung des ehemals strenger theozentrischen jüdischen Glaubens aber eine nicht unerhebliche Rolle gespielt haben dürfte; für diese Entwicklung gibt es jedoch keine nichtchristusgläubigen jüdischen Quellen). Normatives Judentum und normatives Christentum sind gleich alt und aus gleichen Motiven entstan-

41 G. Stemberger, Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit, München 1979, 199.

42 Ebd. 200; ausführlicher ebd. 18; Conzelmann (s. Anm. 29), 116f.

43 Brox (s. Anm. 33), 254.

den. Wie stark die Wechselwirkung beider Gruppen aufeinander war, bleibt im historischen Dunkel, während die Reaktion der christlichen Seite im NT und dem nachneutestamentlichen christlichen Schrifttum literarisch breit belegt ist.

Will man nicht die Geschichte der Sieger im jüdischen und im christlichen Raum zur theologischen Elle möglicher jüdischer und christlicher Identität machen, lassen sich dann überhaupt Kriterien für einen sachgerechten, theologisch-akzeptablen Umgang mit Traditionen im Judentum und Christentum in dieser Zeit benennen? Christlicherseits läßt sich diese Frage nur beantworten unter Hinweis auf Jesu theologischen Anspruch im sprachlichen und nichtsprachlichen Verhalten.

Bevor darauf eingegangen wird, seien aus soziologischer Sicht zusammenfassend Ergebnisse von G. Theißen festgehalten hinsichtlich der den christusgläubigen und nichtchristusgläubigen Juden gemeinsamen Umwelt in Palästina. Theißen⁴⁴ untersucht nicht nur die Einwirkungen der Jesusbewegung auf die Gesellschaft, sondern auch die Einwirkungen der Gesellschaft auf die Jesusbewegung, wobei ökonomische, ökologische, politische und kulturell/theologische Faktoren in unauflösender Wechselwirkung stehen. Bei der Analyse möglicher gesellschaftlicher Faktoren, die auf die Jesusbewegung eingewirkt haben, betont Theißen:

- a) sozioökonomische Faktoren, die das markanteste Phänomen der Jesusbewegung bedingen: die soziale Entwurzelung der Wandercharismatiker (34). Sozial entwurzelte Menschen gab es zur Zeit Jesu zahlreich in Palästina (38). Als Ursachen der sozioökonomischen Veränderungen sind zu nennen: "natürliche Katastrophen, Überbevölkerung, Besitzkonzentration und konkurrierende Steuersysteme." (41)
- b) Sozioökologische Faktoren wie das Aufblühen der Städte in hellenistischer Zeit förderten den Stadt-Land-Gegensatz (47), womit eine Distanz zu den hellenistischen Städten (49), aber auch zum Tempel in Jerusalem (53) impliziert war.
- c) Als soziopolitische Faktoren benennt Theißen die Fremdherrschaft der Römer und die Herrschaft der priesterlichen Aristokratie, wobei "die Spannung zwischen beanspruchter Theokratie und faktischer Aristokratie ... zum Nährboden radikaltheokratischer Bewegungen (wurde), in denen die Theokratie Jahwes gegen ihre theokratischen Vermittler und deren Verbündete, also gegen Priester und Römer, ausgespielt wurde. Eine solche radikaltheokratische Bewegung war auch die Jesusbewegung." (57) "Ihre Verkündigung der nahen Gottesherrschaft konnte nur in einem Land Resonanz finden, in dem das Problem der Herrschaft unbefriedigend gelöst war." (62) "Palästina lebte in einer ständigen Verfassungskrise" (73). Der

⁴⁴ Zur Begründung vgl. G. Theißen, Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübingen ¹⁹⁸³; ders., Soziologie der Jesusbewegung, München 1977 (die Zahlen im fortlaufenden Text oben beziehen sich auf diese Veröffentlichung; zu kritischen Anmerkungen zum Ansatz Theißens vgl. Frankemölle, Sozialethik (s. Anm. 1), 44-63, bes. 53ff); H.G. Kippenberg, Religion und Klassenbildung im antiken Judäa, Göttingen ¹⁹⁸².

Konflikt zwischen den verschiedenen Herrschaftsstrukturen führte schließlich zum Jüdischen Krieg. (63)

d) Bei den soziokulturellen Faktoren sind vor allem die Spannungen zwischen jüdischer und hellenistischer Kultur zu nennen, wobei das Selbstbewußtsein jüdischer Gruppen primär durch die Tora definiert war. "Die Thora gab dem Judentum seine Identität, definierte seine privilegierte und gefährdete Stellung unter allen Völkern und verlieh ihm sein Selbstbewußtsein. Die Diskussion um die wahre Thora und ihre Auslegung weist auf eine Identitätskrise des Judentums. Seine Rolle unter allen Völkern war problematisch geworden. Man schwankte (oft unbewußt) zwischen Annäherung und Abgrenzung, Kritik und Überbietung, Thoraverschärfung und -entschärfung." (74) Auch das Verständnis Israels als Volk Gottes war erschüttert. "Wenn ein Volk sich selbst eine privilegierte Rolle unter allen Völkern zuschreibt, aber einer politischen und kulturellen Übermacht zu unterliegen droht, muß es in eine schwere Identitätskrise geraten. Sein Selbstbild ist bedroht, sein inneres Gleichgewicht gestört. Eine solche Identitätskrise machte Israel im 1. Jh.n.Chr. durch." (88) Diese und andere Krisen der jüdisch-palästinischen Gesellschaft veranlaßten die Suche nach neuen Modellen persönlicher und sozialer Identität. Diese durch viele Faktoren bedingte "Orientierungskrise der Gesellschaft" war es, auf die auch "die Jesusbewegung eine Antwort zu geben versuchte" (90), wollte sie wirklich eine die Menschen frohmachende und befreiende Botschaft ausrichten und verwirklichen - als Antwort auf Unterdrückung und Ausbeutung, blutige Auseinandersetzungen und Gewalt, Isolierung und Lebensangst. Je konkreter und individueller die Antwort Jesu und die der urchristlichen Missionare auf diese Identitätskrise ausfiel, je stärker Jesus eine persönliche Identität, die Jesusbewegung eine soziale Identität entfaltete, um so stärker kam es zu Konflikten mit anderen religiösen Gruppierungen und ihren Führern. Systemtheoretisch werden Innovationen immer als Störungen empfunden⁴⁵, wobei die Regel gilt: je ausgeprägter die Identität, um so ausgeprägter auch die Abgrenzung zu anderen personalen und sozialen Identitäten.

Ohne die gegenwärtige Tradierungskrise des christlichen Glaubens zu verharmlosen: Die Antike insgesamt, das Palästina z.Z. Jesu im besonderen war eine Welt konkurrierender Lebensangebote. Die Tradierungskrise im frühen Judentum und Christentum in Palästina um die Zeitenwende bis zur Trennung im Verlauf etwa der 40 Jahre von 80-120 n.Chr. erscheint mir vergleichsweise umfassender und fundamentaler - aufgrund der Einheit von Theologie und Politik, aufgrund des Verständnisses der Tora als Sozialordnung Israels, aufgrund der Identifizierung von

45 Zum Verhältnis von Identität und Sozialität, zu Ambivalenzen und Konflikten aus soziologischer Sicht, vgl. etwa N. Luhmann, Funktionen und Folgen formaler Organisationen, Berlin 1976, 220ff., 239ff., 304ff.; L. Krappmann, Soziologische Dimensionen der Identität, Stuttgart 1978, 97ff., 133ff., 150ff., 174ff.; Ch. Morgenthaler, Sozialisation und Religion, Gütersloh 1976, 49ff., 99ff., 139ff., 182ff.

Volk und Land bei einigen religionspolitischen Gruppen, aufgrund der Konflikte zwischen konservativen Strömungen und Reformbewegungen sowie aufgrund der von einigen Gruppen beanspruchten Freiheit und der faktischen Knechtung durch die Besetzungsmacht usw. Mag man in der modernen Religionssoziologie das Judentum z.Z. Jesu zu Recht als traditionale, vormoderne und soziologisch als geschlossene Gesellschaft mit einem gesellschaftlich anerkannten und institutionalisierten religiösen System interpretieren (Max Weber), es bleibt die Feststellung, daß in dieser Zeit sowohl das Judentum als auch das Christentum äußerst differenzierte Strukturen aufweisen, da selbst zwischen verschiedenen pharisäischen Richtungen gewaltsame Auseinandersetzungen belegt sind (j Schab 3c, 34ff). Die messianische Praxis Jesu und die Nachfolgepraxis der verschiedenen urchristlichen Gemeinden kann nur aus dieser Krisensituation des Frühjudentums erklärt werden. Ihren Höhepunkt fand sie für die Priesterschaft sowie für den politischen und messianischen Teil des Volkes in der Zerstörung des Tempels in Jerusalem im Jahre 70, während die Essener, die Qumran-Gemeinde und die Christen schon vom "Ende des alten Kults und des alten Tempels" ausgingen, "bevor dieses Ende tatsächlich stattgefunden hatte"⁴⁶. Jesu prophetische, tempelkritische Haltung (vgl. Mk 7,6f; 11,15-19; Mt 12,1-8) gehört in diesen jüdischen Kontext. Bei aller theologischen und sozialen Verwurzelung Jesu im prophetischen, apokalyptischen, tempel- und gesetzeskritischen Judentum seiner Zeit stellt sich die Frage nach der Individualität, nach der Einzigartigkeit Jesu und den Möglichkeiten seiner Einwirkung auf die divergierenden Gruppen im Judentum. Diese Frage wird auch von jüdischen Theologen gesehen und religionssoziologisch wie folgt etwa von Sch. Ben-Chorin mit einem Wort von Martin Buber beantwortet: "Gewisser als je ist es mir, daß ihm [Jesus] ein großer Platz in der Glaubensgeschichte Israels zukommt und daß dieser Platz durch keine der üblichen Kategorien umschrieben werden kann."⁴⁷ Ähnlich formuliert E.L. Ehrlich: "In vielem glich er [Jesus] den Rabbinern, in nicht wenigem war er mit Pharisäern einer Meinung, manches hat er gewiß aus der Täuferbewegung des Johannes übernommen, und das 'Alte Testament' ist die ständige Quelle seiner geistigen Existenz. Was ihn aber dennoch auszeichnet, ist seine Uneinreihbarkeit, denn als bestimmter Typus einer religiösen Persönlichkeit läßt er sich nicht festlegen." In seinem "Selbstbewußtsein durchbricht er die Kette jüdischer Lehrer seiner Zeit"⁴⁸. Wie lassen

46 Zur Krise im Frühjudentum vor und nach 70 n.Chr. vgl. auch Neusner (s. Anm. 17, 15f.23f, zur Stellung der Essener und des Christentums zum Tempelkult ebd. 21-23; das Zitat findet sich ebd. 22.

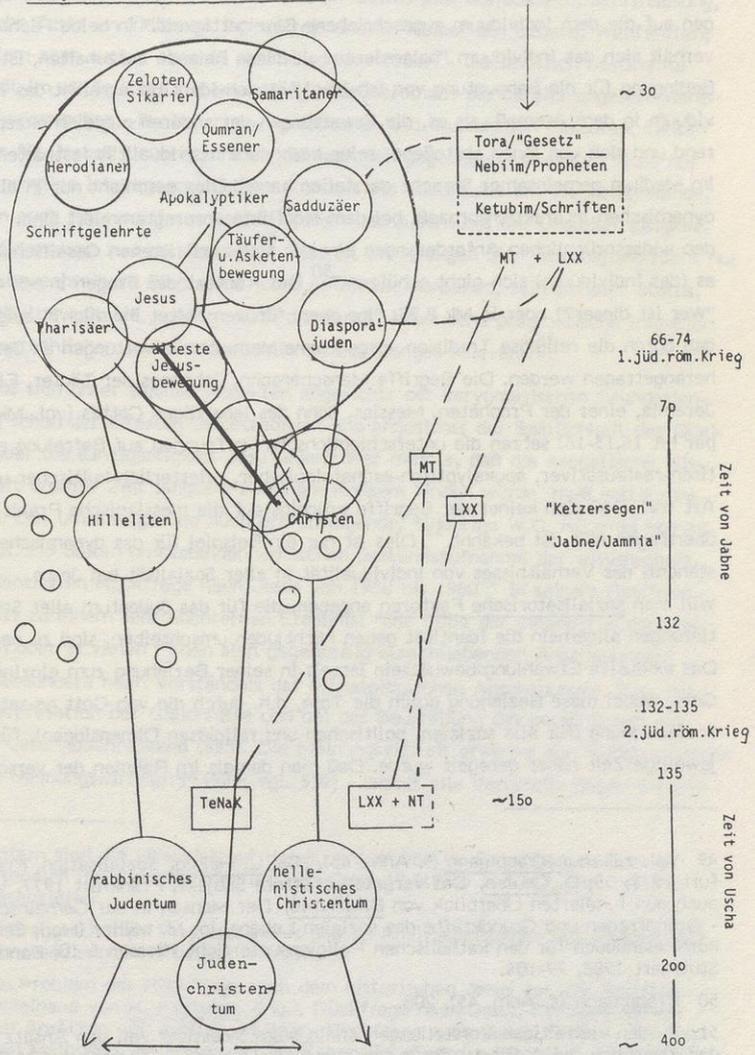
47 Sch.Ben-Chorin, Bruder Jesus (s. Anm. 31), 11 unter Zitierung von M. Buber, Zwei Glaubensweisen; vgl. auch P. Lapide, Juden und Christen, Einsiedeln 1976, 67.

48 E.L. Ehrlich, Eine jüdische Auffassung von Jesus, in: W.P. Eckert/H.H. Hentix (Hg.), Jesu Jude-Sein als Zugang zum Judentum, Aachen 1976, 35-49, ebd. 43; vgl. auch Klausner (s. Anm. 31) 527f.542f und D. Flusser, Jesus, Hamburg 1986 (= 1968) 68.79.87.

sich diese erstaunlichen Thesen inhaltlich begründen?

Bevor darauf eingegangen wird, soll abschließend eine Skizze (die immer auch vereinfacht) die Stellung Jesu und der Jesusbewegung im vielfältigen Judentum und Christentum mit ihren fließenden Grenzen festhalten.

Frühjudentum - Jesus - Urchristentum



III. Jesu personale und soziale Identität

Diese vom amerikanischen Soziologen E. Goffman eingeführte und in der gegenwärtigen Soziologie und Psychologie weithin geläufige Begrifflichkeit⁴⁹ unterscheidet formal, was sich inhaltlich überschneidet. Beide Aspekte zielen auf "Erwartungen der Interaktionspartner an das Individuum. Der Begriff der sozialen Identität bezieht sich auf die Normen, denen das Individuum im gegenwärtigen Interaktionsprozeß gegenübersteht, der Begriff der persönlichen Identität dagegen auf die dem Individuum zugeschriebene Einzigartigkeit." In beide Richtungen verhält sich das Individuum "balancierend ... Diese Balance auszuhalten, ist die Bedingung für die Behauptung von Ich-Identität. Ich-Identität erreicht das Individuum in dem Ausmaß, als es, die Erwartungen der anderen zugleich akzeptierend und sich von ihnen abstoßend, seine besondere Individualität festhalten und im Medium gemeinsamer Sprache darstellen kann." Dies geschieht nur in einem dynamischen Interaktionsprozeß, bei dem Konflikte vorprogrammiert sind: "Vor den widersprüchlichen Anforderungen einer in sich zerstrittenen Gesellschaft kann es (das Individuum) sich nicht schützen."⁵⁰ Der Kontext der Fragen in Mk 4,41: "Wer ist dieser?" oder in Mk 8,27: "Ihr aber, für wen haltet ihr mich?" zeigt, daß durch die religiöse Tradition vorgegebene Verhaltenserwartungen an Jesus herangetragen werden. Die Begriffe Menschensohn, Johannes der Täufer, Elija, Jeremia, einer der Propheten, Messias, Sohn des lebendigen Gottes (vgl. Mk 8,27f par Mt 16,13-16) setzen die unterschiedlichsten Hoffnungen auf Befreiung politisch-restaurativer, apokalyptisch-eschatologischer, priesterlich-kultischer u.a. Art frei. Daß sich keiner der Begriffe bruchlos auf die messianische Praxis Jesu übertragen läßt, ist bekannt.⁵¹ Dies ist nur ein Beispiel für das dynamische Verständnis des Verhältnisses von Individualität in aller Sozialität bei Jesus.

Will man sozialisatorische Faktoren angeben, die für das Judentum aller Schattierungen allgemein die Identität gegen Nichtjuden umschreiben, sind zu nennen: Das exklusive Erwählungsbewußtsein Israels in seiner Beziehung zum einzigen Gott, wobei diese Beziehung durch die Tora, d.h. durch die von Gott gesetzte Sozialordnung (für alle sozialen, politischen und religiösen Dimensionen), für die jeweilige Zeit näher geregelt wurde. Daß man damals im Rahmen der verschie-

49 Vgl. z.B. nur Krappmann (s. Anm. 45), 208; L. Helbig, Sozialisation, Frankfurt 1979, 55; D. Geulen, Das vergesellschaftete Subjekt, Frankfurt 1977. Vgl. auch den fundierten Überblick von B. Schmid, Der Mensch in der Gemeinschaft - Grundfragen und Grundkräfte des sozialen Lebens, in: M. Müller (Hg.), Senfkorn. Handbuch für den katholischen Religionsunterricht Klassen 5-10, Band II/1, Stuttgart 1986, 79-104.

50 Krappmann (s. Anm. 45), 208.

51 Zu den vielfältigen Vorstellungen allein beim "Messias" vgl. den Ansatz und den Überblick bei J. Blank, Jesus Christus/Christologie, in: NthG II, 226-239, bes. 227-229.

denen Richtungen jüdischer Glaubenspraxis intensiv und unerbittlich über die Fragen stritt, wer denn zum Volke Gottes gehörte, wie die richtige Tora-Interpretation auszusehen hatte, welche Gruppe das Recht hatte, das wahre Israel zu sein, wie konkret die Theopolitik im Verhältnis zu weltlichen Herrschaftsansprüchen auszusehen hatte usw., ist bekannt. Als sozialisatorische Faktoren für heranwachsende Juden der damaligen Zeit im engeren Sinne sind zu nennen: Elternhaus, Großfamilie, Schule, Synagoge, Tempel (inhaltlich also u.a. Gebete, Schriftlesung, häusliche Feste im jüdischen Jahreskreis und im Ablauf des Lebens, Wallfahrten, vor allem aber auch - etwa in pharisäischen Kreisen - die levitisch bestimmte Reinheit im alltäglichen Lebensvollzug), darüberhinaus die bereits angesprochenen sozioökonomischen, -ökologischen, -politischen und -kulturellen Faktoren. Gelten sie alle für Jesus? Sicherlich nicht, da nach den gegebenen Hinweisen nicht nur der allgemeine lebensgeschichtliche Kontext des Judentums um die Zeitenwende, sondern auch im ausdifferenzierten System des Judentums die Ungleichzeitigkeit der Zeitgenossen zu beachten ist.⁵² Hier ist im strengen Sinn kairologisch nicht nur die unverwechselbare Biographie jedes einzelnen Menschen, sein sozialer Status, sein Selbstbewußtsein, sondern auch die damit verbundene pragmatische Intention seiner sprachlichen und nichtsprachlichen Handlungen relevant.⁵³

Was läßt sich unter solchen Aspekten angesichts der kerygmatischen Grundorientierung schon der ältesten Jesustradition und angesichts der Spärlichkeit der Quellen⁵⁴ über die Einzigartigkeit Jesu sagen? Wer meinte, daß die exegetische Wissenschaft unserer Zeit langsam zu einem Konsens finden würde, muß enttäuscht werden. Der umsichtige und nüchtern abwägende, 80jährige W.G. Kümmel kommt in seiner 533 Seiten umfassenden kritischen Bestandsaufnahme der wissenschaftlich orientierten Rückfrage nach Jesus von 1950 bis 1980⁵⁵ in seinem Resümee (535-541) zu einem sehr nüchternen Ergebnis: "Die Fülle der einander widersprechenden oder in vielen Fällen sich gegenseitig ausschließenden Anschauungen" sei "insbesondere beim Verständnis der eschatologischen Anschauungen Jesu, bei der Interpretation der Gleichnisse und bei der Beurteilung des persönlichen Anspruchs Jesu" erschreckend (535). Die Meinungsvielfalt erwecke den "Eindruck eines völligen Meinungswirrwarrs" (535; vgl. 539) - womit alle Vorurteile gegen die wis-

52 Insofern sind die Hinweise auf das Judentum von W. Oelmüller, Bedrohung der personalen und sozialen Identität, in: *Conc* 12 (1976) 143-153, hier 146.151 zu differenzieren.

53 Zum pragmatischen Textverständnis und zu Analysebeispielen vgl. Frankemölle, *Biblische Handlungsanweisungen* (s. Anm. 3).

54 Zum Problem der Rückfrage nach dem historischen Jesus vgl. die Beiträge im Sammelband von K. Kertelge (Hg.), *Rückfrage nach Jesus*, Freiburg 1974; zu neuen Ansätzen vgl. auch F. Mußner, *Rückfrage nach Jesus. Bericht über neue Wege und Methoden*, in: *Methoden der Evangelien-Exegese* (Theologische Berichte 13), Einsiedeln 1985, 165-182.

55 W.G. Kümmel, *Dreißig Jahre Jesusforschung (1950 - 1980)*, Königstein/Bonn 1985.

senschaftliche Exegese bestätigt wären. Positiv wertet Kümmel die weitverbreitete Überzeugung, daß die Frage nach dem Jesus der Geschichte "nicht nur erlaubt und möglich, sondern sowohl geschichtswissenschaftlich wie auch theologisch unerlässlich" sei (537). Durch die Beschäftigung mit dem historischen Jesus werden nach R. Schnackenburg Gnosis, Mythos und jede Art von Ideologie im christlichen Glauben kritisch in Frage gestellt⁵⁶, wenn Jesus wirklich aus seiner Lebenswelt verstanden wird. Einen Konsens in der Forschung stellt Kümmel insoweit fest, daß die Verkündigung Jesu "grundlegend beherrscht" war "von der Erwartung der kommenden Gottesherrschaft, auch wenn die Art dieser Erwartung (Naherwartung oder nicht?, Gegenwart und Zukunft der Gottesherrschaft) umstritten ist" (540). Auch bestehe annähernde Einigkeit darüber, daß die Verkündigung Jesu nicht verstanden werden könne ohne Beachtung der grundlegenden Tatsache, daß dieser Verkündigung "ein absoluter Autoritätsanspruch Jesu" zugrunde lag, wenn auch "äußerst umstritten" sei, "in welche Form dieser Anspruch Jesu gekleidet war" (540). - Gegenläufige Tendenzen aus jüngster Zeit (vor allem aus Tübingen) sind nicht zu übersehen. Geprägt von einer stark jesuanisch-historisierenden Grundvoraussetzung treten M. Hengel, O. Betz, R. Pesch und P. Stuhlmacher an, "der z.T. richtungslos gewordenen Evangelienforschung einen neuen Impuls zu geben. Es besteht die Hoffnung, daß dieses Ziel erreicht worden ist"⁵⁷. Was die Sozialisationsfaktoren Jesu von Nazareth betrifft, kann jede gewünschte Auskunft in der bei O. Betz und M. Hengel geschriebenen Dissertation von 1980/81 von R. Riesner zum Thema "Jesus als Lehrer"⁵⁸ gefunden werden (so zum Elternhaus, zur Bedeutung von Maria für Familientraditionen, zu priesterlichen Verwandtschaften, zu Joseph als Lehrer; außerdem zur Bedeutung der Synagoge und der Elementarschule in Nazareth für Jesus u.a.). Darüber ist im einzelnen nicht zu diskutieren; diese Position zeigt aber die Schwierigkeit einer angemessenen Darstellung des vorgegebenen Themas.

56 Vgl. dazu R. Schnackenburg, Der geschichtliche Jesus in seiner ständigen Bedeutung für Theologie und Kirche, in: Kertelge, Rückfrage (s. Anm. 54), 194-220; zur Aktualität dieses Themas heute vgl. H. Frankemölle, Die Welt als Gefängnis. Die gnostische Deutung des Menschen in der Welt - eine nicht nur historische Frage, in: BIK 41 (1986) 22-33.

57 Mit einem wissenschaftlichen Symposium 1982; die Vorträge wurden veröffentlicht in: P. Stuhlmacher (Hg.), Das Evangelium und die Evangelien, Tübingen 1983; das Zitat findet sich ebd. V.B. Gerhardsson, Der Weg der Evangelientradition, ebd. 79-102, sieht seine früheren Thesen der konservierenden Bewahrung der Jesus-Worte durch den Neuansatz - endlich - bestätigt.

58 Untertitel: Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung, Tübingen 1984, bes. 206-245; kritisch gelesen, enthält das Buch eine Fülle von zutreffenden zeitgeschichtlichen Beobachtungen, auch wenn zu vorschnell und zu ungesichert überall Parallelen zur synoptischen Jesustradition gesehen werden. - Einer neokonservativen Zeitströmung verdankt sich wohl auch die Übersetzung des Buches von J.A.T. Robinson, Redating the New Testament, London 1976, unter dem Titel "Wann entstand das Neue Testament?", Paderborn/Wuppertal 1986.

Hinsichtlich der sozialisatorischen Faktoren, die auf die Individualität Jesu vielleicht eingewirkt haben, sei noch eigens nach der Bedeutung der hellenistischen Bildung, näherhin nach dem Bewußtsein der Ich-Identität und des Freiheitsgedankens gefragt. Immerhin läßt sich seit dem 6.Jh.v.Chr. unter babylonischem und persischem Einfluß, dann aber vor allem durch den Hellenismus bedingt in der jüdischen Theologie eine Entwicklung feststellen, aufgrund derer nicht mehr primär das Kollektiv, sondern das Individuum reflektiert wird. Ablesbar ist dieser Prozeß vor allem in der Vorstellung vom Schicksal nach dem Tod und beim Gedanken der Auferweckung (vgl. Hos 6,2; Ez 37,11-13 mit Dan 12,1-3), was in der jüngeren Weisheitsliteratur die Verantwortung des Individuums zur Konsequenz hat (oder umgekehrt).⁵⁹ Da Jesus nachweislich (vgl. bes. die vormt Sprüche in Mt 5-7) auf volkstümliche Spruchweisheiten und auf weisheitliche Mahnsprüche zurückgegriffen hat⁶⁰, wäre mit M. Hengel "zu fragen, wie weit in der Verkündigung Jesu selbst nicht ursprünglich 'hellenistische', d.h. zum Beispiel 'emanzipatorisch-aufklärerische' Elemente wirksam waren, wie wir sie auch in der kynisch-stoischen Diatribe finden."⁶¹ Die Klärung der Frage nach der Bedeutung des hellenistischen Judentums (auch in der modifizierten Form seiner Rezeption durch aramäisch sprechende Theologen⁶²) für Jesus selbst und für die ersten Jesuanhänger erscheint als unerlässlich für eine sachgemäße Verhältnisbestimmung von Frühjudentum - Jesus - frühem Christentum. Das historische Feld ist hier noch reichlich "unbeackert".

Frägt man nach einigen grundlegenden Aspekten hinsichtlich der Individualität

59 Vgl. dazu G.v. Rad, Weisheit in Israel, Neukirchen 1970, und besonders M. Küchler, Frühjüdische Weisheitstraditionen, Freiburg/Göttingen 1979; zu Jesus ebd. 553-592; zur gewandelten Vorstellung von Tod und Auferweckung im hellenistischen Judentum vgl. H. Kessler, Sucht den Lebenden nicht bei den Toten, Düsseldorf 1985, 41-78; G. Greshake/J. Kremer, Resurrectio Mortuorum, Darmstadt 1986, 59-82.116f.130-137.151-157.

60 Zur Begründung vgl. R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen 1970, 73-113 und D. Zeller, Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern, Würzburg 1983, 147ff.

61 M. Hengel, Christologie und neutestamentliche Chronologie, in: Neues Testament und Geschichte. Fs. O. Cullmann, Zürich/Tübingen 1972, 43-67, hier 59; ders., Jesus als messianischer Lehrer der Weisheit und die Anfänge der Christologie, in Sagesse et religion, Paris 1979, 148-188; Sigal (s. Anm. 18), 53-56.

62 Zum Einfluß hellenistischer Gedanken (in der Anthropologie, im Umgang mit Schrift und Traditionen usw.) auf die frührabbinische Theologie und selbst auf Qumran vgl. den Überblick von G. Friedrich, Zur Vorgeschichte des Theologischen Wörterbuchs zum Neuen Testament, in: ThWNT X, 1-52, hier 44-49 (zur älteren Literatur vgl. 44f Anm. 119); H. Hegermann, Das hellenistische Judentum, in: J. Leipoldt/W. Grundmann (Hg.), Umwelt des Urchristentums I, Berlin 1971, 292-345; G. Stemberger, Geschichte der jüdischen Literatur, München 1977, 47-65; Hengel, Juden, Griechen und Barbaren 152-175; Sigal (s. Anm. 18), 56-68; zu einer umfassenden Literaturübersicht vgl. G. Dellling (Hg.), Bibliographie zur jüdisch-hellenistischen und intertestamentarischen Literatur 1900 - 1969, Berlin 1969.

Jesu in aller Sozialität, die Ursache für seine Konflikte und für seine pauschale Ablehnung seiner sozialen Identität wurden, lassen sich vielleicht die folgenden, keineswegs erschöpfenden Aspekte benennen (wobei versucht wird, soziologische und theologische Wirklichkeit in Wechselwirkung zu verstehen). Daß bei dieser Auswahl - trotz allen Bemühens um Objektivität - mein eigener Lebenskontext (als Laientheologe), mein Verständnis von Theologie als kommunikatives Handeln in der Einheit von sprachlicher und nichtsprachlicher Verkündigung bestimmend ist, ich Texte sozialgeschichtlich und pragmatisch interpretiere (all dies hat mit der auch soziologisch orientierten Hermeneutik in den unterschiedlichsten Disziplinen der Gesellschaftswissenschaften und der Philosophie zu tun), soll nicht verschwiegen werden. Auch meine Art, historisch-theologische Texte auszulegen, mein theologisches Denken und Handeln ist von all dem mitbestimmt. Bereits in den neutestamentlichen Schriften gibt es bekanntlich nie den historischen Jesus der Geschichte als brutum factum, sondern nur den je anders und neu gedeuteten Jesus.⁶³

Dies bedenkend lassen sich vielleicht mit allen Vorbehalten folgende Aspekte für die Jesus "zugeschriebene Einzigartigkeit" (L.Krappmann; s.o.) betonen. Damit werden - versteht man christlichen Glauben als konkrete Nachfolgepraxis "in den Spuren" Jesu (1 Petr 2,21) unter je neuen Bedingungen, nicht jedoch als imitatio Christi - gleichzeitig grund-legende Impulse für uns heute freigesetzt:

1. Die Basis: Jesu Glaube an das gegenwärtige Wirken Gottes⁶⁴

Gemäß des von Kümme! festgestellten Konsenses in der Forschung hinsichtlich des zentralen Gedankens der Gottesherrschaft/Wirklichkeit Gottes in Verkündigung und im zwischenmenschlichen Handeln Jesu und einer damit verbundenen, von Jesus beanspruchten besonderen theologischen Autorität (s.o.) läßt sich als Basis-satz formulieren: Jesus dachte vom schöpferischen Wirken Gottes aus, das er mit dem (auch politisch) leicht mißverständlichen Begriff basileia (Königsherrschaft, Königreich) umschrieb. Dabei verbindet Jesus (wie auch das Urchristentum⁶⁵) die in Galliläa unterschiedlich gefüllten Hoffnungen auf eine nahe bzw. fernere heil-

63 Zu diesem Problem und zur eigenen Deutung des sprachlichen und nichtsprachlichen Handelns Jesu in den Deutungen der ältesten evangeliiaren Zeugen vgl. H. Frankemölle, Jesus - Anspruch und Deutungen, Mainz 1986; zum Problem von immer schon in Texten gedeuteter biblischer Geschichte vgl. ders., Handlungsanweisungen (s. Anm. 3), 50-79, bes. 67-69.

64 Da die Akzente nur aphorismenhaft angesprochen werden können, erfordert der methodische Ansatz des Überblicks zur Begründung der einzelnen Aspekte vermehrt Hinweise auf fremde und eigene Literatur.

65 Vgl. H. Frankemölle, Der Glaube an die Wiederkunft Christi als Vollendung des Gottesreiches, in: A. Falaturi/W. Strolz/S. Talmon (Hg.), Zukunftshoffnung und Heilserwartung in den monotheistischen Religionen, Freiburg 1983, 81-120.

volle Zukunft mit der Proklamation ihrer bereits jetzt erfahrbaren Gegenwärtigkeit. Dies ist seine Antwort auf die Sinnkrisen seiner Umgebung. Noch genauer: Jesus bindet die Rede von der Gegenwart der Basileia (die auch in Qumran und in liturgischen Texten als Qualifizierung der gegenwärtigen Zeit geglaubt wird) an die eigene Praxis und an die eigene Person (vgl. Lk 6,20; 10,18; 11,20-23; 14,16-24; Mk 2,19; 10,14f u.a.). Auch die Bedeutung seiner Person für das Gericht des Menschensohnes nach Lk 12,8 ist Hinweis auf den "heilsmittlerischen Anspruch"⁶⁶. Allein dieser besondere Sendungsanspruch Jesu macht das religionsphänomenologisch Neue bei Jesus, seine Identität aus. Dieser Anspruch des irdischen Jesus im sprachlichen und nichtsprachlichen Handeln, der jüdische Kategorien nicht sprengt (s.u.), ist Ausgangspunkt für alle Christologien im Neuen Testament aramäischer, jüdisch-hellenistischer oder griechischer Provenienz.

Für die Nüchternheit der urchristlichen Theologen spricht, daß sie trotz der Betonung der einzigartigen und nicht einholbaren soteriologischen Bedeutung des Handelns Jesu bis hin zu Tod und Auferweckung nicht insgesamt in eine enthusiastische und gnostische Spielart des jüdischen und christlichen Glaubens verfielen, sondern an die Wiederkunft Christi als Vollendung des Gottesreiches nicht nur glaubten, sondern diese auch innergeschichtlich erhofften.⁶⁷ Anders als für manche Christen im 19. und 20. Jahrhundert entwickelte sich bei Jesus und den ersten Jüngern aus dem Glauben an das bereits gegenwärtig erfahrbare Wirken Gottes nicht eine "Kultur der Analgetika" (Kolakowski)⁶⁸ und Tranquillizers.

2. Zur Eigenart des Auftretens Jesu (allgemein)

In der Umwelt Jesu als galiläischem Juden gab es Lehrer, Schriftgelehrte, Zeloten, Essener, wunderwirkende Heilige/Therapeuten (etwa Choni der Kreiszieher, Channa Ben Dosa u.a.), apokalyptisch-zelotische Propheten, charismatische Fromme, Pharisäer (allerdings weniger als gemeinhin angenommen wird) und andere Persönlichkeiten. Mit G. Vermes läßt sich religionsphänomenologisch Jesus als "galiläischer Hasid ... nahtlos in das jüdische Leben des ersten Jahrhunderts" einordnen, wobei "seine spirituelle Autorität" außer Frage steht, "eine Autorität, die unmöglich so leicht in den Griff zu bekommen ist, wie diejenige Autorität bei deren Lehren vom Meister auf den Schüler weitergegeben werden."⁶⁹ Die persönliche Identität

66 A. Vögtle, Jesus von Nazareth, in: R. Kottje/B. Moeller, Ökumenische Kirchengeschichte I, Mainz/München 1970, 3-24, hier 19.

67 Frankemölle, Wiederkunft Christi (s. Anm. 65), 100-111; ders., Jüdische Messiaserwartung und christlicher Messiasglaube, in: Kairos 20 (1978) 97-109; ders., Juden und Christen nach Paulus, in: ThGl 74 (1984) 59-80, bes. 66-73.

68 Zum Zitat von Kolakowski vgl. Oelmlüller (s. Anm. 52), 151.

69 G. Vermes, Jesus der Jude, in: Judaica 38 (1982) 215-228, hier 217.224; ders., Jesus the Jew. A Historian's Reading of the Gospels, Philadelphia 1981 (= 1974); ders., The Gospel of Jesus the Jew, New Castle 1981.

Jesu zeigt sich z.B. in seinem Auftreten als charismatischer Wanderprophet etwa im Vergleich zu ähnlichen Reisesitten der Essener oder von kynischen Wanderphilosophen.⁷⁰ Vergleicht man die Gruppe der Nachfolger Jesu mit dem Lehrer-Schüler-Verhältnis im späteren rabbinischen Lehrinstitut oder im apokalyptisch-zeiotischen Prophetentum u.a., bleibt festzuhalten: "Keine der hergebrachten Spielarten eines Hör-Verhältnisses zeichnet allein und eindeutig den institutionellen Rahmen für die Verkündigung Jesu vor. Das Phänomen Jesus scheint sich vielmehr darin zu bekunden, daß ihm nur eine neuartige Kombination dieser Möglichkeiten gerecht wird"⁷¹. Dies betrifft vor allem die Verbindung von Jesu Lehrtätigkeit und Wundertätigkeit (s.u.), sein ungesichertes Wanderleben, sein Tätigsein im Freien, dem im Inhaltlichen die Verbindung unterschiedlicher Sprech- und Handlungsformen entspricht (Weisheitstraditionen, prophetische und apokalyptische Logien, Tora-Diskussionen u.a.). - Hinsichtlich der persönlichen Identität Jesu bedürfen vielleicht im Hinblick auf die gegenwärtige Glaubenspraxis folgende Aspekte im einzelnen einer stärkeren Beachtung:

3. Jesu Wirken als Lehrer und Exorzist

Charakteristisch für die persönliche Identität Jesu ist, daß er die literarisch nachweisbare "erste Persönlichkeit des palästinensischen Raumes ist, von der überliefert wurde, daß er lehrte und Dämonen austrieb."⁷² Abgesehen davon, daß Exorzisten in Palästina keineswegs so häufig waren, wie vielfach behauptet wird, zeigt die für Jesu Umwelt völlig ungewöhnliche Verbindung von Lehrer und Exorzist zweierlei:

- a) entgegen anderer zeitgenössischer Tendenzen versteht Jesus sein sprachliches und nichtsprachliches Wirken anthropologisch ganzheitlich, Leib und Seele des Menschen betreffend. Symbolische Interaktion, sinnstiftende und befreiende Erfahrung der Wirklichkeit Gottes ereignet sich in Wort und Tat.
- b) Die vieldiskutierte Frage, ob Jesus die Gottesherrschaft apokalyptisch-zukünftig

70 M. Hengel, Nachfolge und Charisma, Berlin 1968; zur Kritik an der etwas einseitigen Analogie der Gefolgschaft bei apokalyptisch-zeiotischen Propheten (vgl. Hengel 55ff.63ff) s. Zeller (s. Anm. 60), 176; P. Hoffmann, Studien zur Theologie der Logienquelle, Münster 1983, 312-331, bes. 312-318; G. Theißen, Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübingen 1983, 79-141, bes. 89f.

71 Zeller (s. Anm. 60), 177; siehe auch Hengel, Nachfolge (s. Anm. 70), 65-67 und L. Schpttroff/W. Stegemann, Jesus von Nazareth - Hoffnung der Armen, Stuttgart 1981, 82: "u.W. ist das Selbstverständnis der Gruppe der Jesusboten ohne soziologische oder religionssoziologische Analogie".

72 R. Kampling, Jesus von Nazareth - Lehrer und Exorzist, in: BZ 30 (1986) 237-248, mit einer kritischen Sichtung jüdischer Texte des 1. Jh.n.Chr. und gegenwärtiger Fehlmeinungen. Vgl. auch G. Theißen, Urchristliche Wundergeschichten, Gütersloh 1974, 274-277, der zur Begründung des eschatologisch-apokalyptischen Wunderverständnisses angibt: "Als apokalyptischer Wundercharismatiker steht Jesus singular in der Religionsgeschichte. Er verbindet zwei geistige Welten, die vorher nie in dieser Weise verbunden worden sind: die apokalyptische Erwartung universaler Heilszukunft und die episodale Verwirklichung gegenwärtigen Wunderheils." (274)

oder schöpfungstheologisch-heilsgeschichtlich-gegenwärtig erfahren hat, ist von diesem ganzheitlichen Verständnis her, wenn man zurückhaltend formulieren will, wie folgt zu umschreiben: Jesus kann "seine Verkündigung und sein Wirken als schon wirksamen Ein-Stand der noch aus-stehenden Gottesherrschaft deuten."⁷³ Nimmt man die Aspekte von a und b zusammen, gilt: "Lehren und Verhalten, Wort und Tat, Ankündigung und vorgereifende Verwirklichung des Heils bilden eine Einheit."⁷⁴ (Aufgrund dieser vorgegebenen Handlungsstruktur und Einheit von Wort und Tun erscheint mir Theologie im kommunikativen Handlungsmodell nicht eine neue modische Strömung zu sein, die vielleicht schon morgen wieder durch ein neues Paradigma ersetzt werden kann.) Der Konkretheit im Angebot des Heils entspricht bei Jesus der kairologische Augen-Blick, im momentanen Handeln die Wirklichkeit Gottes geschundenen und verachteten Menschen ganzheitlich erfahrbar zu machen. Dies ist nach den neutestamentlichen Aussendungsreden (vgl. Mk 6,7-12 par und QLK 9,1-6 par) auch Auftrag der Christen vor und nach Ostern. Da diese Ganzheitlichkeit zum religionswissenschaftlich gesicherten Spezifikum Jesu gehört, sind Christen heute auch angesichts der Autonomie von Lebenswirklichkeiten in einer ausdifferenzierten Gesellschaft nicht aus der ganzheitlichen Nachfolgepraxis Jesu Christi entlassen ...

4. Jesu Gottesverhältnis

Dem in der Forschung unbestrittenen Tatbestand, daß Jesus nicht das Lehrhaus eines Rabbi besucht hat und aufgrund seiner messianischen Praxis seinen Zeitgenossen nicht als Gesetzeslehrer oder Schriftgelehrter früh-rabbinischer Prägung erschien, korrespondiert das prophetisch-charismatisch-apokalyptische Selbstbewußtsein Jesu als "Sohn", der seine Autorität direkt von Gott selbst ableitet und den Satan aufgrund seines Wirkens wie einen Blitz vom Himmel fallen sieht (vgl. Lk 7,22f; 10,18.23f; 11,21-23).

Diesen Anspruch auf Gottunmittelbarkeit in der Sendung teilt Jesus mit alttestamentlichen Propheten, mit den Boten der Logienquelle mit dem Apostel Paulus, mit späteren gnostischen Theologen, aber auch mit charismatischen Frommen und Therapeuten in Galiläa zur Zeit Jesu⁷⁵. Auch Hillels theologisches Bewußtsein ist von einem ähnlichen personalen Gottesverhältnis gekennzeichnet.⁷⁶ Bei solchem

⁷³ H. Merkley, Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip, Würzburg 1978, 296, der insgesamt zu Recht die Ethik Jesu und die präsentische wie futurische Eschatologie der Basileia-Verkündigung und -Praxis zusammenbindet.

⁷⁴ H. Conzelmann, Jesus Christus, in: RGG³ III, 619-653, hier 628.

⁷⁵ Zu Letzteren vgl. Vermes (s. Anm. 69), 206ff; Flusser (s. Anm. 48), 89-91; M. Hengel, Der Sohn Gottes, Tübingen 1975, 68-73, der ebd. 68 Anm. 85 zu Recht notiert: "Diese Tatsache wird in der religionsgeschichtlichen Diskussion meist völlig übersehen"; Kampling (s. Anm. 72), 244 mit Anm. 65.

⁷⁶ D. Flusser, Hillels Selbstverständnis und Jesus, in: Freiburger Rundbrief 27 (1975) 172-175.

Sendungsanspruch sind Konflikte mit den sozial-theologischen, etablierten Normen unausweichlich.

5. Jesus und die Tora

Was die vieldiskutierte und kontroverse Frage nach einem eventuellen Bruch der Tora als "Gesetz des Mose" in Praxis und Verkündigung Jesu betrifft, ist im Frühjudentum zwischen der umfassenden Tora und Halacha (das Gehen, Wandeln, way of life mit allen Einzelgesetzen für das religiöse und nichtreligiöse Leben) zu unterscheiden.⁷⁷ "Tora und Gesetz sind keineswegs dasselbe."⁷⁸ "Erleichterungen, Dispensationen und Aufhebungen von Einzelgeboten"⁷⁹ sind vor und neben Jesus reichlich belegt. Jeder große jüdische Theologe, der seinen jüdischen Glauben ernst nahm, war von einem "dialektischen Verhalten"⁸⁰ zur Tora und zu den einzelnen Gesetzen (ritueller, kultischer u.a. Art) geprägt. Jesu kritisches Verhalten zu den Gesetzen darf daher nicht christologisch verzweckt werden. "Es gibt keinen Beweis dafür, daß Jesus eine Aufhebung der Tora beabsichtigt hätte."⁸¹ Da auch biblisch orientierte Theologie (wissenssoziologisch betrachtet) am Streit um die Wirklichkeit und ihre richtige Deutung teilnimmt, gehörte im Judentum im Interesse eines gelingenden Lebens der ständige Streit im Wechsel der Geschichte um die richtige Auslegung der Tora ipso facto dazu. Im Interesse des gelingenden Lebens ist die

77 Vgl. L. Volken, Jesus der Jude und das Jüdische im Christentum, Düsseldorf 1983, 132-136; F. Mußner, Traktat über die Juden, München 1979, 37-45, 370-374; J. Maier, Jesus von Nazaret und sein Verhältnis zum Judentum. Aus der Sicht eines Judaisten, in: W.P. Eckert/H.H.Henrix (S. Anm. 48), 69-113, bes. 85-89 und 95-99; K. Berger, Die Gesetzesauslegung Jesu I: Markus und Parallelen, Neukirchen 1972. Vgl. jetzt besonders den Sammelband von K. Kertelge (Hg.), Das Gesetz im Neuen Testament, Freiburg 1986; hinzuweisen ist ebd. vor allem auf die Beiträge von K. Müller, Gesetz und Gesetzeserfüllung im Frühjudentum, 11-27; F. Mußner, Das Toraleben im jüdischen Verständnis, 28-45; G. Dautzenberg, Gesetzeskritik und Gesetzesgehorsam in der Jesustradition, 46-70; P. Fiedler, Die Tora bei Jesus und in der Jesusüberlieferung, 71-87; H. Franke-möller, Gesetz im Jakobusbrief, 175-221 (hier 180-189 "Vergewisserungen und Stichworte zum frühjüdisch/frühchristlichen Gesetzes-Verständnis").

78 Müller, Gesetz (s. Anm. 77), 16; Verf. kündigt zu diesem Vortrag ohne Anmerkungen und weiterführende Nachweise eine eigene Monographie an unter dem Titel: "Leben nach dem Gesetz im Frühjudentum", Stuttgart 1987 (SBS).

79 A. Nissen, Gott und der Nächste im antiken Judentum, Tübingen 1974, 359 als Überschrift zu den Textbeispielen ebd. 359-389. (Leider fehlt es der respektablen Arbeit an einer kritischen chronologischen Einordnung der behandelten rabbinischen Texte aus nachneutestamentlicher Zeit; zur Kritik vgl. P. Schäfer, in: ThLZ 102 (1977) 432-437 und Maier, Jesus (s. Anm. 26), 75 Anm. 4.)

80 C. Thoma, Christliche Theologie des Judentums, Aschaffenburg 1978, 156; vgl. zur halachischen Vielfalt seit dem 3. Jh.v.Chr. auch die jüdische Darstellung von Ph. Sigal, The Emergence of Contemporary Judaism I, Pittsburgh 1980, 377-507; ders., The Halakah of Jesus of Nazareth according to the Gospel of Matthew, Pittsburgh 1979, 35-57.

81 Maier, Jesus (s. Anm. 26), 95.

Tora gerade als Offenbarung Jahwes nach jüdischem Verständnis auf immer neue zeitgerechte Adaptionen und Transformationen angewiesen. Diese Konzeption bedingt (vor allem angesichts des Fehlens eines jüdischen Lehramtes) Streit und Konflikte, aber auch eine nachahmenswerte Toleranz und eine erstaunliche Produktivität.

Nimmt man den nachösterlichen Glauben an den messianischen Anspruch Jesu hinzu, radikalisiert sich das Problem. Akzeptiert man die Prämisse ("der Messias ist in Jesus gekommen"), dann ist nach Schöeps etwa Röm 10,4 ("Christus ist das Ende des Gesetzes") "ein für jüdisch-theologisches Denken ganz exakter Urteilsschluß."⁸² Ähnlich hat auch Scholem in einigen Aufsätzen zur Krise der Tradition im jüdischen Messianismus (etwa bei Sabbatai Zwi für das 17. Jahrhundert) auf die "antinomistischen Möglichkeiten, die in der messianischen Utopie latent sind", hingewiesen.⁸³ Seine grundsätzliche These lautet: "Der Messianismus steht ursprünglich quer zur Idee der Offenbarung der Tora"⁸⁴, wobei Scholem deutlich eine Nähe zum paulinischen Ansatz sieht, da die Tora als Grundpfeiler des Judentums aufgegeben und der Glaube an den gekreuzigten Messias gebunden wird. Auf diese für die nachösterlichen Glaubensentwicklungen wichtigen Aspekte sei hier nur hingewiesen, ohne sie auszuführen. Für den geschichtlichen Jesus bleibt festzuhalten: Auch wenn auffällig ist, daß Jesus nicht wie die Pharisäer aus der Tora deduziert und sich auf Traditionen beruft, daß er nicht wie ein Teil der Pharisäer und die Essener den Sabbat als für menschliches Handeln vorgegebene Institution ansieht, vielmehr mit prophetischem Anspruch aus seinem spezifisch personalen Gottesverhältnis die Tora nicht nur interpretiert, sondern sich auch entsprechend seiner eigenen Überzeugung verhält (auch im Wirken von Wundern), so kennzeichnen diese und andere Aspekte der Identität Jesu wohl Gegensätze zu verschiedenen religionspolitischen Gruppierungen seiner Zeit, "der Gegensatz braucht" aber "nicht unbedingt fundamental zu sein". Denn ob Jesus mit solchen Verhaltensweisen - wie vielfach behauptet wird - "den Rahmen des Judentums überhaupt sprengt, ist ... eine Frage, die der historische

82 H.J. Schoeps, Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte, Tübingen 1959, 179.

83 G. Scholem, Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt 1970, 147.

84 Ders., Die Krise der Tradition im jüdischen Messianismus, in: ders., Judaica 3. Studien zur jüdischen Mystik, Frankfurt 1970, 152-197, hier 157; zurückhaltender äußert sich P. Schäfer, Die Torah der messianischen Zeit, in: ZNW 65 (1974) 27-42; zur Verbindung von Messias und Gottesherrschaft sowie von Messias und Gesetz in der Gottesherrschaft in alttestamentlicher und frühjüdischer Zeit vgl. U. Kellermann, Messias und Gesetz, Neukirchen 1971, 19-106, der immer wieder die Vielfalt und Wandlungsfähigkeit, aber auch die Relativität der Funktion des Gesetzes betont (so spricht Johannes der Täufer von der andringenden Gottesherrschaft, indem er "die Taufe an die Stelle des Gesetzes setzt": 126). Gesetz, Messias und Gottesherrschaft können verschiedene Verbindungen miteinander eingehen, sie können aber auch in Polarität zueinander stehen (vgl. ebd. 132f).

Vergleich mit den damaligen Ausprägungen des Judentums nicht mehr beantwortet kann.⁸⁵ Wohl zeigt sich in diesen Bereichen Jesu personale Identität, seine personale Einzigartigkeit, die aber die jüdische Sozialität nicht sprengt. "Jesus war Jude und ist es immer geblieben" (s.o.).

6. Jesus der "unmündige" Laie

Ohne allen Zweifel konnte Jesus weder auf eine pharisäische Schultradition, noch auf eine levitische Abstammung hinweisen⁸⁶, er gehörte weder zur Gruppe der Priester noch der Leviten, sondern war - wenn man so will - Laientheologe wie die meisten Pharisäer. Bei aller Übereinstimmung mit ihnen bestand sein Interesse jedoch nicht darin, den jüdischen Alltag gemäß der rituellen Reinheitsgesetze zu heiligen (Essen im Status ritueller Reinheit, so als wäre man Tempelpriester, Verzehrten und Abgaben für die Priesterschaft).⁸⁷ Jesu kritische Logien gegen den Tempel und gegen jede Form ritueller Heiligung des gesamten Alltags durch die Pharisäer (für die tempellose Zeit nach 70 erwies sich gerade diese Glaubenspraxis allein als überlebensfähig!) waren in seiner Überzeugung begründet, daß die Wirklichkeit Gottes durch ihn vorrangig den Deklassierten im Volk (den von Priestern, Pharisäern und Zeloten verachteten Gruppen, die zu keiner herrschenden Gruppe gehörten) zu eröffnen sei. Gerade sie, die wie Kinder (vgl. Mk 9,34-37; 10,13-16 par) Gott nichts vorzuweisen haben, spricht Jesus in seiner Kommunikativen Praxis das "unbedingte Erwünschtsein"⁸⁸ von Gott her zu. Nicht den Schriftexegeten und Pharisäern (nach Mt 23,13 verschließen sie den Menschen das Himmelreich),

85 U. Luz, Jesus und die Pharisäer, in: *Judaica* 38 (1982) 229-246, hier 243.244; ausführlicher ders., in: R. Smend/U. Luz, *Gesetz*, Stuttgart 1981, sowie ders., in: P. Lapide/U. Luz, *Der Jude Jesus. Thesen eines Juden, Antworten eines Christen*, Zürich 1979, 125-168, bes. 158ff. Der oft zitierte Aufsatz von J. Becker, *Das Gottesbild Jesu und die älteste Auslegung von Ostern*, in: *Jesus Christus in Historie und Theologie*. Fs. H. Conzelmann, Tübingen 1975, 105-126, der zu Recht Jesu Gottesbild und das damit zusammenhängende Selbstverständnis Jesu zur Mitte und zum Grund der späteren nachösterlichen Entwicklung erarbeitet, blendet bewußt (vgl. 108 Anm. 4) die Vielfalt des Frühjudentums aus und geht stattdessen von einem behaupteten "offiziellen Judentum" (108 Anm.4. 110) aus; dieses normative, offizielle Judentum existierte zur Zeit Jesu noch nicht.

86 Vgl. dazu M. Hengel, *Nachfolge und Charisma*, Tübingen 1968, 46-63. Insofern ist die Konzentration auf die Kategorie "Jesus als Lehrer" (so der Titel von R. Riesner, Tübingen 1984) trotz der Hinweise auf Jesus als Prophet und Messias (276-298) mit der Lösung "Jesus als prophetischer Lehrer" (297f) und "Der Messias als Lehrer" (304ff) eine Verengung - oder eine unzulässige Ausweitung beim Begriff "Lehrer". Die Hinweise auf "priesterliche Verwandtschaft" Jesu bei Riesner, 214f sind - nüchtern gelesen - Possibillien - "Historie".

87 Zur Begründung vgl. J. Neusner, *Das pharisäische und talmudische Judentum*, Tübingen 1984, 41-111; zum Verhältnis Pharisäer - frühe Christen vgl. die zutreffende Skizzierung ebd. 22-27.

88 Zu einem fundierten Versuch, von diesem grundlegenden Paradigma ein Gesamtmodell der Theologie zu entwerfen, vgl. G. Fuchs, *Roter Faden Theologie - eine Skizze zur Orientierung*, in *KatBl* 107 (1982) 165-181.

nicht den Weisen und Klugen, sondern den Unmündigen offenbart sich nach Mt 11, 25-27 Gott als Vater, wobei Jesus sich als "Sohn" exemplarisch als ein solcher "Unmündiger" versteht. Für eine biblisch begründete Subjektivität und Identität des Volkes Gottes und jedes einzelnen Christen heute gibt es keinen eindeutigeren und radikaleren Basis-Text Jesu!⁸⁹ (Immerhin betont auch das Dekret über das Apostolat der Laien des Zweiten Vatikanischen Konzils in Nr. 3.9 und 10 die Sendung der Laien "durch den Herrn selbst"; vgl. auch Johannes Paul II., Enzyklika Redemptor Hominis vom 4.3.1979, Nr. 18.20.21.49.) Jesus hat, "wenn man so will, die 'theologische Mündigkeit' dessen, der sich von seiner Botschaft vom Anbruch des Reiches treffen läßt, proklamiert".⁹⁰ Wann und wo Jesus als "Unmündiger" vom Vater "alles übergeben worden ist" (Mt 11,27), darüber schweigen die ältesten synoptischen Traditionen. Die synoptischen Texte verbinden Visionen, Auditionen und Epiphanien mit den Erzählungen von der Taufe und der Verklärung Jesu, während nach Mk 11,27ff sich Jesus auf nichts anderes denn auf seine Überzeugung hinsichtlich seiner "Vollmacht" von Gott beruft. Ein historisch sicherer Zeitpunkt hinsichtlich des besonderen Sendungsauftrages Jesu und seines Selbstbewußtseins ist nicht auszumachen.⁹¹

7. Angebot von Sinnwelten über Bücher

Bei aller Betonung der Jesus zugeschriebenen Einzigartigkeit hinsichtlich seiner persönlichen Identität ist neben den vorauszusetzenden, aber nur schwer nachprüf-
baren, üblichen Sozialisationsfaktoren wie Elternhaus, Schule, Synagoge u.a. vor allem auf die Rolle der Schrift für die Identität Jesu hinzuweisen. Impulse zur Identifikation rezipierte Jesus aus dem Psalter, Sacharja und aus den geschichtstheologischen Konzeptionen (Urgeschichte, Exodus und Sinai-Erzählungen), als Weisheitslehrer⁹² (vgl. Mk 6,2; QMt 11,27 par) aber auch aus den frühen jüdischen Weisheitstraditionen. Für sein prophetisches Selbstverständnis lieferte vor allem Deuterosejaja (Jes 40-55) mit der dortigen messianischen Konzeption von Gerechtigkeit, Friede und Freude (vgl. Jes 42,6; 45,7.24; 51,6; 53,5; 54,10) das die theo-

89 H. Frankemölle, Die Offenbarung an die Unmündigen. Pragmatische Impulse aus Mt 11,25f, in: ders., Biblische Handlungsanweisungen (s. Anm. 3), 80-108.

90 Hengel, Nachfolge (s. Anm. 86), 54.

91 J. Gnülka, Das Evangelium nach Markus I, Zürich u.a. 1978, 51.

92 Zur Begründung vgl. F. Christ, Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern, Zürich 1970, 61-154; Zeller, Die weisheitlichen Mahnsprüche (s. Anm. 60), 54-184; Küchler (s. Anm. 59), 553-592; zu den Seligpreisungen Mt 5, 1ff vgl. H. Frankemölle, Die Makarismen (Mt 5,1-12; Lk 6,20-23). Motive und Umfang der redaktionellen Komposition, in: BZ 15 (1971) 52-75.

gische Konzeption Jesu am stärksten prägende Modell.⁹³ Damit soll die Bedeutung des eschatologisch-apokalyptischen Elementes in der Verkündigung Jesu (das allgemein für die Vorstellung von der Gottesherrschaft in der Forschung anerkannt ist) nicht verdrängt werden, jedoch ist m.M.n. zu beachten, daß die Apokalyptik nicht das individuell jesuanische Verständnis der Gotteswirklichkeit, bei dem auch und primär das schöpferische Handeln Gottes in der Gegenwart betont wird, prägte.⁹⁴

8. Jesus und Israel

Im Hinblick auf die gegenwärtigen Diskussionen um das Verhältnis von Volkskirche - Gemeindekirche - Freiwilligen-Kirche sei zum Adressatenkreis Jesu festgehalten: Jesus war kein Sektierer. Er zog sich weder mit einer kleinen Gruppe an das Tote Meer oder in die Wüste zurück, noch lebte er mit einer esoterischen Genossenschaft oder Restgemeinde in einer Stadt. Jesu gesamtes sprachliches und nicht-sprachliches Handeln zielte nicht auf die Sammlung eines "heiligen Restes", vielmehr bemühte er sich darum, Israel als Volk Gottes insgesamt zu erneuern, betonte aber aufgrund seiner Identität als "Unmündiger" die vorrangige Option für die Armen (in theologischer, kultureller, sozialer und ökonomischer Hinsicht). Wenn Jesus die theologisch begründete Sozialstruktur Israels als Volk Gottes verändern wollte, ist damit wohl das Elend jeder verwalteten und verschulden Religion bis zum heutigen Tag getroffen. Die vorrangige Option für die Armen kann damals wie heute für die bürokratisierten und hierarchisierten Kirchen in Judentum und Christentum, die heute durch ihre Bindung an die bürgerliche Kultur ganze Menschengruppen außen vor lassen, wohl nur analog zum Bußruf Jesu hinsichtlich der Identitätskrise Israels verstanden werden. Bei Matthäus läßt sich dieses kirchenkritische Vorgehen an der großen Wehe-Rede in Kap. 23 nachweisen⁹⁵. Jesus verstand Israel als Kirche Gottes seiner Zeit mit Johannes dem Täufer als ein "ungläubiges Geschlecht" (Mk 9,19 par) bzw. als ein "böses und ehebrecherisches Geschlecht" (Mt 12,39.45; 16,4 par Lk 11,29), da Israel als Bundesvolk Jahwes den freiwillig eingegangenen Liebesbund bricht (vgl. Hos 2,4-7; 4,15; 5,3f; Jer 3,6-10; Mt 5-7

93 Zur Begründung vgl. W. Grimm, Die Verkündigung Jesu und Deuterocesaja, Frankfurt/Bern 1981, der im Nachwort zur 2. Auflage (346-358) unter Rückgriff auf Rezensionen die Rückbildung Jesu an Dtjes noch kräftiger als in der ersten Auflage betont. Zum theologischen Konzept von Dtjes und seiner religionspädagogischen Bedeutung vgl. jetzt auch G. Jerger, "Evangelium des Alten Testaments". Die Grundbotschaft des Propheten Deuterocesaja in ihrer Bedeutung für den Religionsunterricht, Stuttgart 1986; zum exegetischen Teil vgl. 4-130. (Der Vergleich mit Konzepten in Religionsbüchern erfolgt jedoch etwas zu unvermittelt, ohne daß die normative Vorgabe biblischer Texte - auch in der Rezeption durch Jesus von Nazareth - hermeneutisch ausreichend reflektiert wird.)

94 Vgl. Frankemölle, Wiederkunft Christi (s. Anm. 65), 90-100.

95 H. Frankemölle, "Pharisäismus" in Judentum und Kirche. Zur Tradition und Redaktion in Matthäus 23, in: ders., Handlungsanweisungen (s. Anm. 3), 133-190.

und 27,19.25 mit Dtn 27,1-26).⁹⁶

So sehr Jesus angesichts der Vielfalt der Kirchen-Konzeptionen im Judentum seiner Zeit zum Kirchen-Problem Stellung nehmen mußte, eine neue Kirche wollte er nicht gründen (darüber herrscht in der Forschung z.Z. ein Konsens). Nichtsdestotrotz war sein gesamtes Wirken Grund und Anlaß für die weitere kirchliche Entwicklung.⁹⁷

Die eigentliche theologische Begründung ist jedoch theozentrischer Art: Christliche Kirche setzt Glauben an das ständige schöpferische und geschichtliche Handeln Gottes (Theo-logie) in und durch Jesus Christus in einzigartiger neuer Weise als Grund und Anlaß (Christo-logie) der von Jesus initiierten Bewegung (Ekklesio-logie) voraus. Diese Theozentrik und damit jüdische Grundstruktur haben die neutestamentlichen Theologen mit ihrer Bezeichnung "Kirche Gottes durch und in Jesus Christus" festgehalten (im NT wird nur in Röm 16,16 - im umstrittenen Nachtragskapitel - absolut christologisch formuliert). Daß es aufgrund des je eigenen Lebenskontextes in der Geschichte der Kirche Gottes in und durch Jesus Christus zu vielfältigen Formen glaubwürdiger Nachfolgepraxis gekommen ist, ist bekannt. Die Gemeinden im 2. Jahrhundert, die für die kanonische Zusammenstellung der neutestamentlichen Schriften verantwortlich zeichneten, erkannten diese geschichtliche Variabilität als normativ und kanonisch an. Heutige Gemeinden (ob lokal oder personal, traditionell oder initiatorisch) haben in der katholischen Kirche dieses spannungsvolle Miteinander wohl erst noch einzuüben.⁹⁸ Dabei wäre es eine Illusion, biblische Lösungsmodelle ungeschichtlich zu übernehmen. Dies gilt auch für den nächsten Punkt.

9. Jesu unkonventionelles Verhalten

Die spannungsreiche Balance zwischen persönlicher Identität Jesu und der üblichen Sozialität seiner Umgebung zeigt sich soziologisch vor allem in seiner und der ersten Jünger Heimat-, Familien-, Schutz- und vor allem Besitzlosigkeit (literarisch und soziologisch faßbar in den Traditionen der Trägergruppe von Q). Die Entscheidung Jesu in seinem Selbstfindungsprozeß (vgl. Hebr 5,8), familienlos, heimatlos und besitzlos als bettelarmer Wandercharismatiker Palästina zu durchziehen - grund-

⁹⁶ Zur tora- und bundestheologischen Begründung des sprachlichen und nicht-sprachlichen Handelns Jesu und seiner Person im Matthäusevangelium vgl. etwa H. Frankemölle, Jahwe-Bund (s. Anm. 3).

⁹⁷ Vgl. den Forschungsüberblick von H. Frankemölle, Kirche/Ekklesiologie (s. Anm. 24), II, 294-309, bes. 301-304.

⁹⁸ Vgl. dazu N. Mette, Nicht auseinanderdriften! Fünf Thesen zum spannungsreichen Verhältnis zwischen Pfarreien und kritischen christlichen Initiativgruppen, in: Publik-Forum 15 (1986) 40-41; ders./M. Blasberg-Kuhnke, Kirche auf dem Weg ins Jahr 2000. Zur Situation und Zukunft der Pastoral, Düsseldorf 1986, 132-174.

gelegt in seinem absoluten Gottvertrauen - war (wie vor allem Theißen erarbeitet hat⁹⁹) angesichts der großen Mobilität der damaligen Gesellschaft aber nicht von der Art, daß diese Existenzform schon an sich ein theologisches Programm und ein vom Glauben begründetes Ethos für die Zuhörer freisetzte. Im Gegenteil: Erst die Basileia-Verkündigung und die Basileia-Praxis Jesu und der Q-Boten erfordern Mobilität, hingegen erfordert Mobilität nicht eine bestimmte Verkündigung. So sehr die Wechselwirkung von Sozialität und Individualität zu betonen ist, Jesu charismatisch-eschatologisches Selbstbewußtsein sprengt alle von außen an ihn herangetragenen soziologischen und religiösen Rollenerwartungen. In diesem Zusammenhang ist auch an das Verhalten Jesu zu den Kindern zu erinnern, aber auch auf die Stellung der Frauen¹⁰⁰ in der ältesten Jesusbewegung zu verweisen. So war Jesus für seine konkrete Lebenswelt in der Anerkennung von Frauen als Jüngerinnen radikaler als etwa Paulus mit seiner Anerkennung der prophetischen, missionarischen und administrativen Funktionen von Frauen in Hausgemeinden im Kontext der griechischen Genossenschaften. Situationen sind zu gewichten, nicht nur ungeschichtlich zu vergleichen. Auch die jesuanische Gleichstellung der Frau in der Ehe (vgl. Mk 10,2-9; QMt 5,32) gehört ebenso in diesen Kontext wie die Ersterscheinungen des von Gott Auferweckten vor Frauen nach Mk 16,1-8 parr.

Jesus selbst und die älteste Jesusbewegung bieten diesen und anderen Gruppen, die in der damaligen Gesellschaft am Rande standen und denen ein wahrhaft gelingendes Leben nach der Tora versagt blieb, im Vertrauen auf das gegenwärtige schöpferische Wirken Gottes eine neue Identität an - individuell und sozial in der Gruppe der Jesusanhänger.

10. Die Nachfolgepraxis der ersten Jünger

Dieses Angebot einer neuen Identität Gottes - durch Jesus Christus vermittelt und angeboten - haben die Adressaten nicht nur rational wahrzunehmen, sie haben sich mit ihrer ganzen Lebensgeschichte auf diesen neuen Weg einzulassen. Nicht Umkehr, sondern umkehren ist gefordert, nicht Bekenntnis, sondern bekennen, nicht Exodus/Aufbruch, sondern aufbrechen aus dem Lager und der festen Stadt (vgl. Hebr 13,13), nicht Glaube an Satz Wahrheiten, sondern der je neue Versuch, die Tora als umfassende Sozialordnung Gottes (christlich allzu oft bis heute als "Gesetz" mißverstanden) in der Heiligung des Alltags im konkreten Tun immer mehr zu ver-

99 Zur Konzeption von Theißen sowie zur Kritik von W. Stegemann vgl. den kritischen Überblick bei Frankemölle, *Sozialethik* (s. Anm. 1), 44-63; zum Verhältnis von Lebensform und Botschaft ebd. 59.

100 Zur Einführung vgl. W. Korff/C.J.M.Halkes, *Frau/Mann*, in: *NHthG I*, 361-371. Zu einer umfassenden historisch-exegetischen Darstellung vgl. E. Schüssler-Florenza, *In Memory of Her*, New York 1983, und M. Küchler, *Schweigen, Schmuck und Schleier. Drei neutestamentliche Vorschriften zur Verdrängung der Frauen auf dem Hintergrund einer frauenfeindlichen Exegese des Alten Testaments im antiken Judentum*, Göttingen 1986.

wirklichen.¹⁰¹ Hier und jetzt, in der konkreten Entscheidung zu Jesus und seinem Lebensmodell entscheidet man über sein Heil und Unheil (vgl. Mk 8,38; Lk 12,8f par), über Tod und Leben (vgl. Joh 5,19-30), was - apokalyptisch gesprochen - im zukünftigen Universalgericht lediglich bestätigt wird. Jesus und die neutestamentlichen Theologen nehmen die menschliche Freiheit ganz ernst. Die Kehrseite dieser Medaille ist die biblische Rede vom Zorn Gottes und Gericht, die - anthropologisch - das Gewicht unserer Freiheit unterstreicht.¹⁰² Bei aller religionspädagogisch begründbaren Sinnhaftigkeit des Redens vom "menschfreundlichen Gott" wäre eine Verkürzung auf diesen Aspekt identisch mit einer Verzerrung des jesuanischen Gottes- und vor allem des jesuanischen Menschenbildes.

Nach Tod und Auferweckung Jesu ist es den Christen nach Lk 24,5 verwehrt, "den Lebenden bei den Toten" zu suchen. Dem entspricht eine anthropologische Universalisierung Jesu nach Mt 25,31-46 mit allen Hungrigen, Durstigen, Fremden und Obdachlosen (Asylanten), mit Nackten, Kranken und Gefangenen. Mit Recht liefert dieser Text nicht nur in der Befreiungstheologie Lateinamerikas, sondern auch in der modernen Literatur die stärksten Impulse für Identifikationsmöglichkeiten als Hilfe "zu mehr Wirklichkeits-, Sprach- und Erfahrungsgewinn"¹⁰³. Diese Universalisierung durch die neutestamentlichen Theologen entspricht im übrigen der Erzählstruktur vieler Gleichnisse Jesu, die mit ihrem offenen Schluß nicht für eine billige Identifikationsapplikation plädieren, sondern für eine dynamische Umsetzung der erzählten Praxis in der neuen konkreten Lebenssituation der Hörer.¹⁰⁴ Im gelebten Leben geht es um unser Unheil bzw. Heil, hier und jetzt.

11. Überlieferung des Überlieferten

Am Ende des Lebens Jesu steht das Kreuz, die Aus- und Überlieferung Jesu durch jüdische Repräsentanten (Sadduzäer, Herodianer) an die römische Besatzungsmacht.

101 Zu diesem ganzheitlichen "Glaubens"-Verständnis und zur Bedeutung der Werke im Frühjudentum und Christentum (auch bei Paulus!) vgl. das fundierte Buch des evangelischen Exegeten R. Heiligenthal, *Werke als Zeichen. Untersuchungen zur Bedeutung der menschlichen Taten im Frühjudentum, Neuen Testament und Frühchristentum*, Tübingen 1983.

102 Zur exegetischen Begründung vgl. F.J. Ort Kemper, *Leben aus dem Glauben. Christliche Grundhaltungen nach Römer 12-13*, Münster 1980, bes. 112-119 (Exkurs: Zorn Gottes und Gericht); zum systematischen Neuverständnis auch in der katholischen Theologie vgl. etwa G. Greshake, *Himmel - Hölle - Fegefeuer im Verständnis heutiger Theologie*, in: ders. (Hg.), *Ungewisses Jenseits?* Düsseldorf 1986, 72-94 (als Zusammenfassung vieler Vorarbeiten von Greshake).

103 K.J. Kuschel, *Der andere Jesus. Ein Lesebuch moderner literarischer Texte, Gütersloh* 1984, 14f; zum Zitat ebd. 12. Vgl. auch G. Gutiérrez, *Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung*, München/Mainz 1986, 47.114.124 und die Erklärung von Puebla Nr. 31-49.

104 Zu Leerstellen und zum offenen Schluß einiger Gleichnisse Jesu und zur Bedeutung der Rezeption durch die Hörer in der Praxis vgl. Frankemölle, *Handlungsanweisungen* (s. Anm. 3), 38-49.77-79.123f.177-183; ders., *In Gleichnissen Gott erfahren*, Stuttgart 1977, 27-38.91-117.

Nach Auskunft der Evangelien war Jesu ganzes Leben geprägt von der Bereitschaft zum Martyrium für "die Sache Gottes" (Mk 8,33). Als Geschichte eines wahren Menschen ist vom Beginn seines Auftretens bis zu seinem qualvollen Tod am Kreuz Jesu Leben eine Konfliktgeschichte: Jesus lernt, "obwohl er der Sohn war, durch Leiden den Gehorsam" (Hebr 5,8f). Konflikte innerer Art (Versuchungsgeschichte, die Krise nach dem galiläischen Frühling mit Rückzug auf den engeren Jüngerkreis in der markinischen und johanneischen Deutung, das vom Tod überschattete Gebetsringen im Garten von Getsemani und die Gottverlassenheit am Kreuz nach Markus) werden komplettiert oder stehen in Wechselwirkung zu Konflikten mit den theologisch und politisch etablierten Mächten jener Zeit. Sie sind die Konsequenz aus dem bedingungslosen Einsatz Jesu für die von ihm "in Vollmacht" gedeutete und praktizierte religiöse und politische Ordnung Gottes (Tora) - im Interesse der vernachlässigten, geschädigten, verlorenen und verkrüppelten Existenzen seiner Zeit. In dieser "Option für die anderen" (um ein Modewort abzuwandeln) entdeckt Jesus den Sinn seines und der Christen Leben (vgl. Mk 8,35). Ist die Geschichte Jesu nur eine Überlieferung der Erfolglosigkeit? Ist die Überlieferung Jesu identisch mit der Überlieferung Jesu ans Kreuz? Ist das Inhalt der Jesusüberlieferung der Kirche?

Allzuleicht verweist man als Lösung des Problems auf Jesu Auferweckung durch Gott. Man sollte aber mit Paulus nicht vorschnell dieses Scheitern Jesu durch den Hinweis auf die Auferweckung durch Gott "aufheben". Für Paulus ist nach 1Kor 1,18-24 Inhalt der Missionsverkündigung "Christus als der Gekreuzigte", was daher "für Juden ein empörendes Ärgernis, für Heiden eine Torheit ist". Nach 1 Kor 2,2 hatte Paulus sich "entschlossen, bei euch nichts zu wissen außer Jesus Christus und zwar als den Gekreuzigten". Ähnlich weist Paulus in 2 Kor 12,9 darauf hin, daß die Gnade Gottes "ihre Kraft in der Schwachheit erweist". Paulus und Jesus verstehen ihr sprachliches und nichtsprachliches Handeln nicht als "Lösungspotential" für Konflikte und Krisensituationen, vielmehr eröffnen sie oft erst den Menschen die bleibende ambivalente Grundstruktur der gesamten Wirklichkeit und des menschlichen Handelns. Nicht aus der Geschichte, sondern für die Geschichte und für die Menschen wird der Christ befreit und erlöst. Jedes andere Verständnis wäre gnostisch. Die bleibende Ambivalenz der Wirklichkeit aufgrund des Schon und Noch-Nicht kann somit christlich nur als Anlaß der Herausforderung, als Ort einer je größeren Friedens- und Freiheitsgeschichte komparativisch gedeutet werden.¹⁰⁵ Alle Theologen im Neuen Testament (selbst Johannes) appellieren in der Aktualisierung der Bibel Jesu in diesem Sinne an ihre Leser. So läßt z.B. Markus bewußt

105 H. Frankemölle, Friede und Schwert. Frieden schaffen nach dem Neuen Testament, Mainz 1983, 11-14. 37-54. 130-135. 166-171, sowie ders., Die Welt als Gefängnis (s. Anm. 56), 22-33.

sein Evangelium damit enden, daß das Bekenntnis zur Auferweckung Jesu "Schrecken und Entsetzen", Furcht und Unerklärbarkeit (Mk 16,8) hervorruft, die Frauen und durch sie die Jünger aber nach Galiläa als dem eigentlichen Wirkungsort des irdischen Jesus verwiesen werden und die Leser zu einem neuen Lesen des Markusevangeliums, da sie erst jetzt (vgl. Mk 9,9) ein volles Bekenntnis zur epiphanen, göttlichen Grunddimension im irdischen Jesus ablegen können. In ähnlicher Weise ist nach Matthäus Jesus von Anfang an (1,23) "Immanuel, das heißt übersetzt: Gott ist mit uns", d.h. die menschliche Daseinsweise Gottes auf Erden. In ähnlicher Weise interpretiert der Evangelist Johannes den irdischen Jesus als inkarniertes Wort Gottes (1,1f.14) und stellt insgesamt im gläubigen "Sehen" noch konsequenter als die ersten drei Evangelisten den epiphanen Christus, an dessen Identität mit dem irdischen Jesus er nicht zweifelt, in den Mittelpunkt seiner Botschaft. Allen geht es um die Transparenz in der Immanenz des Juden Jesus im Frühjudentum. Wird mit solchen Denkkategorien der Rahmen des Judentums gesprengt?

Überblickt man zusammenfassend die 11 Punkte zu Jesu personaler und sozialer Identität im Interaktionsprozeß mit anderen theologischen Persönlichkeiten (Lehrer, Apokalyptiker, Propheten, Therapeuten usw.) und mit den gesellschaftlich relevanten Gruppen seiner Zeit, bleibt festzuhalten, daß in diesen mir auch heute überlieferungswürdig scheinenden Aspekten nirgendwo prinzipiell die Grenzen möglicher Verwirklichungsweisen gelingender jüdischer Glaubenspraxis überschritten werden. (wobei jedoch die Vielfalt im aramäischen und hellenistischen Judentum zu beachten ist). Auch am Ende unserer Überlegungen erweist sich das Christentum des Anfangs in allen Punkten als Reformjudentum. Sowohl die Beschränkung auf einen einzigen Lehrer¹⁰⁶ als auch das intensive personale Gottesverhältnis und das charismatisch-prophetische, situative Sprechen und Handeln in der Vollmacht Gottes sowie die Umschreibung des schöpferischen, inkarnatorischen Wirkens Jahwes auf die Welt hin mit Hilfe von Hypostasen wie Engel des Herrn, Sophia/Weisheit, Logos/Wort, Schechinah/Wohnen Jahwes, Kabod/Doxa/Jahwes Herrlichkeit u.a. sind im Kontext des hellenistischen Judentums mögliche Denkkategorien.¹⁰⁷ Im hellenistischen Judentum sind durchaus auch Züge einer welthaften bzw. weltzugewandten Inkarnation zu erkennen, jedoch bleibt eine menschliche Inkarnation einer Hypostase ausgeschlossen, Ansätze dafür gibt es aber im jüdischen Verständnis des Propheten. Er ist "nicht nur Sprecher Gottes, sondern Stellvertreter und Gleichnis Jahwes"

106 Gegen Mußner, Traktat (s. Anm. 77), 363-370; dagegen steht das Mose-Bild in der Priesterschrift; vgl. dazu F.L. Hossfeld, Der Dekalog, Freiburg/Göttingen 1982, 163-213. 185-190, bes. 190 und E. Zenger, Israel am Sinai, Altenberge 1982, 130-155, ebd. 145.

107 Zur Begründung vergl. G. Pfeifer, Ursprung und Wesen der Hypostasenvorstellungen im Judentum, Stuttgart 1967; P. Kuhn, Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen, München 1968.

und ist "in dieser Bestimmtheit seines Lebens ... in höchster Realität theomorph", wenn es sich dabei auch "stets um eine fragmentarische Stellvertretung" handelt. Dagegen lautet der Anspruch, der an Gottes einzigartiges und neues Handeln in Jesus Christus Glaubenden (in Transformierung des Sendungsanspruches Jesu), daß es sich bei Jesus um eine "Identität der Tat Gottes mit dem Ereignis eines menschlichen Lebens" handelt, da Gott "in einem Menschenleben als ganzem ... vertreten war".¹⁰⁸ So kann C. Thoma als kenntnisreicher Judaist formulieren: "Das christliche Bekenntnis, daß Gott in Christus zu den Menschen kam, ist somit nicht prinzipiell unjüdisch. Das jüdische Nein richtet sich einzig gegen die Gleichsetzung der Menschwerdung Gottes mit der Person Jesu Christi ... Die schärfste Spitze der neutestamentlichen Botschaft gegen überkommene jüdische Erwartungen bildete nicht die Verkündigung der Menschwerdung Gottes, sondern die Botschaft von Christus, dem Gekreuzigten."¹⁰⁹

In der Tat läßt sich im zeitgenössischen Frühjudentum wohl die Vorstellung von einem präexistenten Messias nachweisen (Hen 48,3,6; 62,7; BerR 1,4; PesR S.161b u.a.)¹¹⁰, nicht jedoch die Vorstellung, daß der Messias von seinem Volk verworfen wird oder eines gewaltsamen Todes stirbt. Hier dürfte das historische Faktum, daß Jesus aus römischer Sicht wegen messianischer Umtriebe ans Kreuz genagelt wurde, eine Verbindung eingegangen sein mit Vorstellungen vom gewaltsamen Geschick der Propheten (mit diesem Modell dürfte Jesus selbst seinen Tod gedeutet haben; vgl. Lk 11,47-51 par; 13,34-35 par; Mk 12,1-9¹¹¹), der Treue Gottes gegenüber seinem Gerechten "am dritten Tag" und der Vorstellung von der Auferweckung

108 U. Mauser, Gottesbild und Menschwerdung, Tübingen 1971, 116.186. Zur Verbindung des Gedankens der gegenwärtigen Basileia Gottes in Jesus Christus und sonstigen jüdischen Kategorien der präsentischen Wirklichkeit Jahwes zur Welt hin vgl. Frankemölle, Wiederkunft Christi (s. Anm. 65), 93-98 unter Rückgriff u.a. auf A.J. Heschel, Die Prophetie, Berlin 1936; A. Neher, L'essence de prophétisme, Paris 1972.

109 C. Thoma, Judentum und Christentum in christlicher Sicht, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 26, Freiburg 1980, 152-164, hier 158f; vgl. ebd. auch die ebenfalls fundierten, gut lesbaren Beiträge zum selben Thema aus jüdischer Sicht von J.J. Petuchowski (136-151) und die Einführung von J. Maier (130-135). Die Quellensammlung zum Thema von P. Fiedler/U. Reck/K.H. Minz (Hg.), Lernprozeß Christen Juden, Freiburg 1984, 81-102 ist zu ungeschichtlich (wie das ganze Buch), so daß es nur begrenzt hilfreich sein kann, während die übrigen drei Bände für Christen wichtige Aufklärungsarbeit leisten und ausgezeichnete historisch-theologische Anregungen bieten.

110 P. Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde, Hildesheim 1966 (= 1934) 204-208.

111 O.H. Steck, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum, Neukirchen 1967; H. Schürmann, Jesu ureigener Tod, Freiburg 1975, 16-65.

im hellenistischen Judentum.¹¹² All dies sind Versuche, das Leiden Jesu Christi und die Liebe Gottes vom Glauben her zusammenzudenken. Begründet sind sie in neuen geschichtlichen Erfahrungen, aufgrund derer der Mensch Jesus als bleibender und uneinholbarer Ort der Gotteserfahrung "gesehen" wurde. In ständiger Assimilation versuchten alle neutestamentlichen Theologen, diese vorgegebene Tradition und "Sinnfülle" (Eph 1,23) Jesu in immer neuen Bildern, personalen Kategorien und soteriologischen Vorstellungen neuen Adressaten zu vermitteln als Einladung zu der von Jesus eröffneten befreienden Praxis. Dies ist das Programm aller neutestamentlichen Gemeinden und ihrer Theologen: In Erinnerung an Jesus und im Glauben an das schöpferische Wirken des Geistes Gottes (der auch der Geist Jesu Christi als Hypostase Gottes ist: 2 Kor 3,17) den Weg der Nachfolge unter den je eigenen Bedingungen miteinander gehen. Jesus ist dabei bleibender Maßstab als erinnerte Zukunft des Menschen¹¹³. Ebenso ist sein Jude-Sein ein integrales Element seiner Glaubenspraxis, d.h. des Glaubens Jesu.¹¹⁴

IV. "Wir Christen sind auch Juden"

Dieses Wort von Papst Pius XII.¹¹⁵ kann in der Tradierungskrise des christlichen Glaubens nach Auschwitz nur als Wunsch interpretiert werden. Seine Verwirklichung hätte für die Identität der christlichen Kirchen und Theologien weittragende Folgen, vielleicht wäre sogar ein Paradigmen-Wechsel, eine neue Reformation impliziert.

Dazu sechs Hinweise:

1. Versteht man die von Jesus initiierte Bewegung im Kontext des damaligen Reformjudentums, so wollten Jesus und alle Theologen des Neuen Testaments jüdische Glaubenspraxis erneuern und sie vor Erstarrung bewahren. Das Christentum begann als Reformjudentum - in den aramäisch und griechisch sprechenden Gemein-

112 Vgl. M. Hengel, *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, Tübingen ²1977; U. Kellermann, *Auferstanden in den Himmel. 2 Makk und die Auferstehung der Märtyrer*, Stuttgart 1979; siehe auch den fundierten Überblick aus systematischer Feder von H. Kessler, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten* (s. Anm. 59), 41-78.

113 Zur weiteren Begründung vgl. H. Frankemölle, *Jesus als erinnerte Zukunft des Menschen. Impulse aus der Bibel für die schulische Pädagogik?* in: *Fach: Religion* 36 (1982) 71-100; ders., *Jesus* (s. Anm. 63), 122-160.

114 Zum Glauben Jesu vgl. bes. G. Ebeling, *Jesus und Glaube* (1958), in: ders., *Wort und Glaube* Bd. I, Tübingen ³1967, 203-254; W. Thüsing, *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus I*, Düsseldorf 1981, 316-320 (mit Hinweisen auf weitere Vorarbeiten).

115 Zitiert nach F. Mußner, *Der Jakobusbrief*, Freiburg ²1967, 135; dieses Wort ist auch Motto des Kommentars (ebd. III); auf eine briefliche Anfrage des Verfassers hin konnte F. Mußner dieses Zitat nicht quellenmäßig belegen, gibt aber auf eine erneute Anfrage hin als Gewährsmann P. Seiber mit einem Aufsatz in "Stimmen der Zeit" über Pius XII. an. Faktum oder Beginn einer neuen Legende?

den. Die "Kirche Gottes in und durch Jesus Christus" bestand aus christusgläubigen Juden und christusgläubigen Nichtjuden, wobei letztere nur dank des neuen Wirkens Gottes in Jesus als wilde Schößlinge "Mittelhaber an der Wurzel" wurden (Röm 11,17). Kirche gibt es nicht ohne Israel, christliche Identität nicht ohne jüdische Identität. Daher sind die Schriften, die von der Identitätsfindung des Volkes Gottes berichten, nicht Dokumente der Vorgeschichte des Christentums, sondern ihr Wurzelgrund und ihre Quelle. "Die eigentlich normative Strecke des Christentums (gibt) handgreifliche Hinweise auf die faktische Einheit eines Überlieferungsprozesses, der das Urchristentum unverbrüchlich mit dem alten Israel und dem Frühjudentum verklammert und der sich in den kanonischen, aber auch in den außerkanonischen Schriften 'zwischen den Testamenten' niederschlug. Von daher ist es nicht nur legitim, sondern es bietet sich zwingend an, das Neue Testament primär und vorgeordnet als Zeugnis einer israelitisch-frühjüdisch-urchristlichen Traditionsgeschichte einzuschätzen und auszulegen. ... Neutestamentliche Exegese hätte dann ihre erste Aufgabe darin, einen Beitrag zu einer Theologie jener israelitisch-frühjüdisch-urchristlichen Überlieferungsbewegung zu leisten und wäre kein christlich okkupierter Selbstzweck mehr".¹¹⁶ Wie das Judentum nicht nur zur historischen Vorgeschichte des Christentums im 1.Jh. gehört, sondern als lebendiges Judentum, auch heute noch zum Christentum in einer unauflösbaren heilsgeschichtlichen Relation steht, so ist eine biblisch begründete christliche Identität in theologischer Reflexion und im praktizierten Glaubensvollzug nur sachgemäß, wenn letztlich die jüdische Praxis Jesu je neu aktualisiert wird, seine Person Maßstab christlicher Glaubenspraxis bleibt. Eine Verwirklichung hätte weittragende Konsequenzen.

2. Die Bibel der hebräisch und griechisch sprechenden Juden, das christliche "Alte Testament", hätte nicht nur in der Predigt-Praxis der Kirchen, sondern im gelebten Glaubensvollzug der Christen eine neue Rolle zu spielen - wie die Bibel überhaupt als kritische Norm für alle nachneutestamentlichen, nicht nur lehramtlichen Traditionen. Theologisch-theoretisch wird dies von offiziellen Texten der katholischen Kirche durchaus anerkannt¹¹⁷, als hermeneutisches Grundprinzip jedoch nicht umfassend genug durchgehalten. Die Folgen wären (vgl. 3-5):

3. eine konsequente theozentrische Grundstruktur aller theologischen Teildiszipli-

¹¹⁶ Müller, Judentum (s. Anm. 9), 197f; vgl. auch Thoma, Judentum (s. Anm. 109), 156f. 161.

¹¹⁷ Von den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils vgl. bes. die Konstitution über die göttliche Offenbarung Nr. 1.14-15. (10: "Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm, indem es nichts lehrt, als was überliefert ist". 24: "Die heilige Theologie ruht auf dem geschriebenen Wort Gottes, zusammen mit der heiligen Überlieferung, wie auf einem bleibenden Fundament", so daß das Studium der Bibel "gleichsam die Seele der heiligen Theologie" ist; ähnlich im Dekret über die Priesterausbildung 16).

nen (Christologie und Soteriologie, Schöpfungslehre und Anthropologie, Gnadenlehre und Eschatologie). Die Glaubens-Erfahrungen Israels bezeugen das schöpferische Handeln Gottes an Israel selbst und der gesamten Welt, die Glaubenserfahrungen der Christen nehmen dies bestätigend auf und bezeugen ein innovatorisches Heilshandeln Gottes in Jesus Christus, in seiner Auferweckung und in der Geschichte der Jesusbewegung.¹¹⁸ Reflexionen über den transzendenten und zugleich immanenten Gott, über den fernen und zugleich mitleidenden, über den absoluten und sich zugleich offenbarenden Gott, über den Gott im Himmel und über den in unterschiedlichsten Hypostasen sich den Menschen zuneigenden Gott, all diese und andere Reflexionen verdanken sich lebendigen Glaubenserfahrungen hinsichtlich des freien, souveränen und den Menschen immer wieder überraschenden Handelns Gottes, sie verdanken sich in der Bibel nicht einer Theorie.

Ein konstanter Zug der Kenosis Gottes zur Welt und zu den Menschen hin ist sein Eintreten für die Kleinen. Wie Israel nach Dtn 7,6-8 sich als kleinstes unter allen Völkern einzig und allein der Erwählung Jahwes verdankt, die Propheten für die Armen und Entrechteten im Namen Gottes eintraten, so auch Jesus. Auch ihm ging es nur um die jüdisch verstandene Gotteswirklichkeit, die er im sprachlichen und nichtsprachlichen Handeln seinen Hörern erschloß.

4. Das Bekenntnis zu Jesus Christus bedeutet den neutestamentlichen Theologen im Kontext des aramäischen und hellenistischen Judentums keine Abschwächung, sondern eine Bekräftigung des jüdischen Grundbekenntnisses zum einzigen Gott und seiner Herrschaft. Die kenotische Dynamik Gottes auf die Welt und die Menschen hin erreicht nach christlichem Glauben in Jesus eine noch nie dagewesene Qualität und Konzentration. Mit Recht spricht christliche Theologie von der jüdischerseits denkbaren (wenn auch nicht geglaubten) Menschwerdung Gottes in Jesus, da die Vergöttlichung eines Menschen (d.h. die in die Umwelt des damaligen Judentums praktizierte Apotheose) den Juden als absolute Blasphemie (*gidduf*) galt (vgl. Philo: "Die Verwandlung der geschaffenen, zerstörbaren Menschennatur in die ungeschaffene, unzerstörbare Natur Gottes wird vom jüdischen Volk als schauerlichste Blasphemie empfunden. Eher könnte Gott Mensch werden als ein Mensch Gott": *LegGai* 118).¹¹⁹ Die von christlichen Theologen stillschweigend oft vollzogene Trennung von Christologie und Theologie, die sich auf keinen neutestament-

118 Zum Begriff und zu Grundgestalten des Handelns Gottes vgl. H. Kessler, *Der Begriff des Handelns Gottes*, in: v. Brachel/Mette (s. Anm. 2), 117-130; ders., *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten* (s. Anm. 59) 283-311.

119 Vgl. Thoma *Judentum* (s. Anm. 109), 158; ders., *Christliche Theologie* (s. Anm. 14), 196-201.

lichen Theologen berufen kann¹²⁰, wäre (analog zum Vorgehen des Paulus) in ihrem Spannungsverhältnis wieder so "aufzuladen", daß die Christologie bleibend theozentrisch gedacht und geglaubt wird.

Dazu gehört auch, daß das schöpferische Wirken Gottes an der Welt, auch durch seinen Messias/Christus noch nicht beendet ist (vgl. 1 Thess 4,14; 5,9; Röm 2,16; 5,9.17.21; 8,37; 1 Kor 15,21-28). Daraus folgt: So sehr in Jesus von Nazareth die menschliche Daseinsweise Gottes auf Erden erfahrbar wurde, die Christen und die Welt insgesamt leben in einem Schon-Jetzt und Noch-Nicht. Gottes schöpferisches Heilshandeln, auch das in und durch Jesus Christus ist noch nicht zu Ende. Christlicher Glaube - will er biblisch sein - muß alles Heil von der Zukunft erwarten, das immer schon in der jeweiligen Gegenwart erfahrbar wird. Demnach müßten die Traktate der Christologie und Soteriologie grundsätzlich auch von diesem Noch-Nicht geprägt sein (vgl. Röm 8,21-24; Hebr 11,1 u.a.). Zukunftshoffnung und Heilserwartung - gründend im Glauben an das schöpferische Handeln Gottes in der Vergangenheit und Gegenwart - sind bleibende Kennzeichen jüdischen und christlichen Glaubens.¹²¹

5. Die biblischen Geschichten, gesammelt in über tausend Jahren, erzählen von den Glaubenserfahrungen derer, die im Glauben an Jahwe und im Glauben an Jahwe als den Vater Jesu Christi miteinander unterwegs sind. Erst aufgrund von gemeinsamen Glaubenserfahrungen im Gehen des Weges unter dem Schutz jenes Gottes, der sich u.a. als "Der-für-euch-da-ist" offenbarte (vgl. Ex 3,15), kommt es zu Reflexionen und Versprachlichungen; der umgekehrte Weg von Glaubensformeln zur Erfahrung ist biblisch nicht belegt (wohl greift man zur Deutung der eigenen Erfahrung auch auf nichtjüdische und nichtchristliche Deutungsmuster der Umwelt zurück). Biblisch glauben heißt also: "Die Wege des Herrn gehen" (Ps 128,1; vgl. Apg 16,17; 18,25 und 18,26), d.h. die von Gott am Sinai geoffenbarte Sozial- und Schöpfungsordnung in der Interpretation Jesu, also den jüdischen way of life Jesu zu leben. Wie das außerchristliche Judentum überzeugt ist, daß Jahwe ständig neu in der mündlichen Überlieferung eine vertiefte Kenntnis der Tora vermittelt, ebenso sind die jüdisch-hellenistischen christlichen Gemeinden überzeugt, daß den Kurs beim Aufbau der Gemeinde allein der Geist Gottes bewirkt (1 Kor 12,11) bzw. der Paraklet, der die Jünger "in die ganze Wahrheit führen wird" (Joh 16,13). Daß

120 Vgl. z.B. R. Schäfer, Jesus und der Gottesglaube, Tübingen 1970; W. Thüsing, Gott und Christus in der paulinischen Soteriologie, I. Per Christum in Deum. Das Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik, Münster 1986, passim, bes. XXXI - XXXV; Frankemölle, Wiederkunft Christi (s. Anm. 65), 81-120; Th. Söding, Glaube bei Markus, Stuttgart 1985, 305-312.368-372.491-494.547-553.

121 Dieser Aspekt gilt auch für den Islam; vgl. den Sammelband von Falaturi/Strolz/Talmon (s. Anm. 65).

jede Gemeinde im AT und NT ihren eigenen Weg mit einer eigenen Sozialethik ging¹²² - im Glauben an das ständige Mitsein des Geistes Gottes bei der Gemeinde (trotz aller Auseinandersetzungen und Konflikte), ist bekannt. Im Akt der Rezeption der literarischen Zeugnisse über geglückte Modelle von Gemeinden Gottes bezeugen die Rezipienten, daß sie auch selbst willens sind, in die tradierte Nachfolgepraxis einzutreten. Einer solchen erfahrungstheologisch und handlungsorientiert verstandenen Nachfolge hätte eine handlungsorientiert konzipierte Ekklesiologie zu entsprechen.¹²³ Demnach kann es Kirche nur in konkret gelebter Nachfolge unter den je verschiedenen geschichtlichen Bedingungen geben - im Einsatz für die Kleinen und Entrechteten, für die Armen und Unmündigen, für alle Entwurzelten und Verängstigten. Nur in diesem Einsatz für die anderen dient sie - Jesus folgend - der Sozialordnung Gottes und seiner Herrschaft. Erst wenn Kirche die Mauern einer durch die Mittelschicht bestimmten Kirchlichkeit und Bürokratie überwindet, sich wie Jahwe und Jesus mit den Armen und Ausgestoßenen solidarisch erklärt, ihre Glaubenserfahrungen theologisch in der Sprache des Volkes reflektieren kann (vgl. die Gleichnisse Jesu) und die Erfahrungen des Volkes theologisch ernst nimmt, dürfte sie "in Christus gleichsam das Sakrament, d.h. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" werden (Dogmatische Konstitution über die Kirche Nr. 1; dort steht "ist"), "denn die Kirche ist schon auf Erden durch eine wahre, wenn auch unvollkommene Heiligkeit ausgezeichnet. Bis es aber einen neuen Himmel und eine neue Erde gibt, in denen die Gerechtigkeit wohnt (vgl. 2 Petr 3,13), trägt die pilgernde Kirche in ihren Sakramenten und Einrichtungen, die noch zu dieser Weltzeit gehören, die Gestalt dieser Welt, die vergeht, und zählt selbst so zu der Schöpfung, die bis jetzt noch seufzt und in Wehen liegt und die Offenbarung der Kinder Gottes erwartet (vgl. Röm 8,19-22)" (ebd. 48).

6. Fragt man am Ende noch einmal dezidiert nach möglichen Orientierungen und Perspektiven für die Gegenwart hinsichtlich der oft beklagten gegenwärtigen Tradierungskrise des Glaubens, eröffnen m.M.n. alle diejenigen Reformbewegungen in der Kirche neue Wege (auch in der Anerkennung durch Außenstehende), die unterschieden und parteilich die eigene Wirklichkeit unter dem kritischen Maßstab von

122 Vgl. Frankemölle, Sozialethik (s. Anm. 1), passim; W. Schrage, Ethik des Neuen Testaments, Göttingen 1982; R. Schnackenburg, Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments. I. Von Jesus zur Urkirche, Freiburg 1986.

123 Zum eigenen Ansatz vgl. Frankemölle, Kirche/Ekklesiologie (s. Anm. 24), bes. 296-300; Ch. Bäuml, Kommunikative Gemeindepraxis, München 1984; Ch. Duquoc, Kirchen unterwegs. Versuch einer ökumenischen Ekklesiologie, Freiburg 1985; zur Zuordnung von Kirche und Gesellschaft vgl. H. Fries, Kirche in moderner Gesellschaft, in: F. Böckle u.a. (Hg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 29, Freiburg 1982, 163-179; H. Zirker, Ekklesiologie, Düsseldorf 1984; Mette/Blasberg-Kuhnke (s. Anm. 98), 132-174. Zum diakonischen Verständnis der Gemeinde vgl. H. Steinkamp, Diakonie - Kennzeichen der Gemeinde, Essen 1985.

geglückten Glaubenserfahrungen im Sinne der Nachfolgepraxis Jesu deuten und den Mut zu eigenen Schritten auch in die Tat umsetzen. Dies erkennen und tun, heißt heute die "Zeichen der Zeit" wahrzunehmen und danach zu handeln (Lk 12, 54-59). Man kann den Kairos auch verspielen (vgl. Joh. 12,35f). Konkret bedeutet dies: Glaubt man an Jesus als die "Krisis" der jüdischen Glaubenspraxen seiner Zeit und an ihn als "Krisis" der christlichen Glaubenspraxen im Neuen Testament und in der Gegenwart¹²⁴, dann liegt es an uns, im Glauben an das schöpferische Wirken des Geistes Gottes auch in uns und in kritischer Rückbindung an die Praxis Jesu als jüdische Praxis - eigene Schritte zu tun gemäß dem Wort des Propheten Jeremia aus dem 7.Jh.v.Chr.: "So spricht Jahwe: Macht euch auf den Weg, mit dem alles anfang. Befragt die Pfade eurer Urväter, welcher der Weg zum Glück ist - und den geht! So werdet ihr Geborgenheit und Heil für euch finden" (Jer 6, 16). "Vamos Caminando. Machen wir uns auf den Weg!"¹²⁵; den eigenen deutschen Weg, den Weg der eigenen Gemeinde. Dies nicht nach immer neuen pastoralen Plänen, sondern nach der Verheißung von Micha 4,2: "Er wird uns seine Wege zeigen, auf seinen Pfaden sollen wir gehen. Denn von Zion kommt die Belehrung, aus Jerusalem kommt das Wort des Herrn", von der Tora Jahwes, die für Christen ein für alle Mal durch das sprachliche und nichtsprachliche Handeln Jesu von Nazareth interpretiert wurde.¹²⁶

Prof. Dr. Hubert Frankemölle
Helmarshäuser Weg 2
4790 Paderborn

124 Zur historischen Perspektive vgl. H. Frankemölle, Die Jesusbewegung als Basisgemeinde?, in: ders. (Hg.), Kirche von unten, München/Mainz 1981, 36-61; ders., Zur "Theologie des Volkes" im Neuen Testament, in: A. Exeler/N.Mette (Hg.), Theologie des Volkes, Mainz 1978, 86-119; E.A. Judge, Christliche Gruppen in nichtchristlicher Gesellschaft, Wuppertal 1974; ders., Die frühen Christen als scholastische Gemeinschaft, in: W.A. Meeks (Hg.), Zur Soziologie des Urchristentums, München 1979, 131-164. - Zur gegenwärtigen Situation vgl. u.a. R.J. Kleiner, Basisgemeinden in der Kirche, Graz 1976; Frankemölle, Kirche von unten (s.o.); E. Klünger/R. Zerfaß (Hg.), Basisgemeinden, Würzburg 1984; N. Copray u.a. (Hg.), Die andere Kirche. Basisgemeinden in Europa, Wuppertal 1982; S. Dunde (Hg.), Katholisch und rebellisch, Hamburg 1984; Mette/Blasberg-Kuhnke, Kirche (s. Anm. 98).

125 Equipo Pastoral de Bambamarca (Hg.), Vamos Caminando. Machen wir uns auf den Weg! Freiburg/Münster 1983; vgl. auch G. Gutiérrez, Aus der eigenen Quelle trinken. Spiritualität der Befreiung, München/Mainz 1986.

126 Aus dem Lebenskontext der Befreiungstheologie Südamerikas vgl. dazu jetzt L. Boff, Jesus Christus, der Befreier, Freiburg 1986 (das Buch ist eine Übersetzung der spanischen Ausgabe von 1972 und entwickelt dementsprechend erst einige Ansätze einer befreiungstheologischen Christologie); C. Busmann, Befreiung durch Jesus? Die Christologie der lateinamerikanischen Befreiungstheologie, München 1980.

EUGEN PAUL

BRÜCHE IM GLAUBENSVERSTÄNDNIS:
IM LEBEN VON ARBEITERN/ARBEITERINNEN

Ich will anhand von drei Autobiographien den dort zutage tretenden Brüchen im Glaubensverständnis nachgehen. Inwiefern diese Brüche typisch, gar repräsentativ für die Arbeiterschicht sind, ist dabei eine Frage, der eigens nachzugehen ist.

1. Adelheid Popp (1869-1939, Wien)¹

"Was ich von meiner Kindheit weiß, ist so düster und hart und so fest in mein Bewußtsein eingewurzelt, daß es mir nie entschwinden wird" (25). Sie ist das fünfzehnte Kind und einzige Mädchen; zehn Geschwister starben. Der Vater, ein Weber, wurde krebskrank; die Medikamente verschlangen fast das ganze Einkommen. Er stirbt, als A.P. etwa sechs Jahre alt ist, versehen mit den Sterbesakramenten. "Die Mutter hat es ihm nie vergessen, daß er ohne ein versöhnendes Wort für sie und ohne eine Ermahnung an seine Kinder gestorben war." (27, vgl. 27f) Die Mutter sorgt rastlos für die Familie, kann aber - die Mühe um das tägliche Auskommen verzehrt sie - keine "mütterliche Liebe" und Geborgenheit verbreiten. Sie ist Analphabetin und gegen Schulbildung sehr skeptisch: Drei Jahre Schule sind genug (28). Mit noch nicht elf Jahren geht A.P. nicht mehr in die Schule, um Geld zu verdienen (32-36). Nackte Not prägt dieses Kinderleben (36ff).

Weihnachten der Fünfzehnjährigen: Der allmächtige Gott

"Wie fromm und gläubig betete ich in der Kirche um Arbeit. Ich suchte besonders berühmte Heilige auf ... Ich gab meine Hoffnung nicht auf und entschloß mich eines Tages, die paar Kreuzer, die ich für mein Mittagessen hatte, in den Opferstock für den heiligen 'Vater' zu werfen. An demselben Tag fand ich eine Börse mit zwölf Gulden. Ich konnte mich vor lauter Glück kaum fassen und dankte allen Heiligen für diese Gnade." Am nächsten Tag erhält sie auch Arbeit (48f). In der Fabrik sind aber Arbeit und Umgang (sexuelle Belästigung) unerträglich, sodaß A.P. nicht mehr hinging: "Ich hatte in den Büchern so viel von Verführung und gefallener Tugend gelesen, daß ich mir die schrecklichsten Vorstellungen machte." (53) Zuhause kann sie das nicht sagen. Was tun? "Ich hatte so viel von der Allmacht Gottes gelesen, von der Hilfe zur rechten Zeit, von der belohnten Tugend und ähnlichen Dingen, daß ich mir einredete, auch für mich werde es Hilfe geben." (53) In der Not besucht sie am Weihnachtsabend eine bei einer Gräfin bedienstete Tante, die als sehr fromm galt, wird dort jedoch mit frommen Ermahnungen (anstatt

1 Vgl. Jugend einer Arbeiterin, hg. und eingel. von H.J. Schütz. Berlin 1977 u.ö.; enthält "Die Jugendgeschichte einer Arbeiterin" (1909) und "Erinnerungen" (1915). A.P. ist seit 1885 Sozialdemokratin.

der erhofften zwei Gulden) abgespeist (53f) ... Zuhause wird sie als "schlecht und faul" beschimpft (55).

Angst vor (erneuter) Erkrankung: Die Wallfahrt

A.P. fürchtet wieder wie schon früher (42f) psychisch krank zu werden. "Da in meiner Umgebung viel davon gesprochen wurde, daß man durch eine Wallfahrt Erlösung vor allen erdenklichen Sorgen erbitten könnte, so wollte auch ich diese Mittel versuchen." (62) Nur die Beichte machte ihr große Schwierigkeiten ("Davor hatte ich aber immer eine unüberwindliche Abneigung": 62). Sie weiß nicht, was sie bekennen soll. "Endlich stellte der Priester Fragen an mich, darunter solche, die mich verwirrten und verletzten. Ich antwortete auf alle mit nein und wurde mit einer geringen Buße entlassen. Diese betete ich ab, die Kommunion empfing ich aber nicht. Ich konnte mich, trotz aller Frömmigkeit, nicht zum Glauben an die Wunderwirkung der Hostie zwingen, obwohl ich noch an Gott und an eine göttliche Allmacht und auch an die Heiligen und ihre Fürsprache glaubte." Sie betet aber inbrünstig, rutscht (wie alle) auf den Knien und küßt die Wundmale Jesu, bestaunt die Votivtafeln (63) ... Auch zum Gnadenbild der Muttergottes rutscht sie über eine Stiege: "Auf jeder Stufe betet man ein Vaterunser, nur so soll man Erfüllung des Wunsches erlangen, den man an die Gnadenreiche richtet." Aber es fehlt "die richtige Andacht", A.P. bleibt am Flitterglanz des Gnadenbildes hängen. Die Angst vor der Krankheit bleibt, die Wallfahrt bleibt "ohne Wirkung" (64). Sie unternimmt eine zweite "nach einem Gnadenort, dem man noch mehr Wunderkraft zusprach" (64). Der Wallfahrtsbetrieb aber stößt sie ab; sie gibt das Wallfahren auf: man kann daheim, vermutet sie, "würdiger beten ..., als in einer Umgebung, die eher an das Getriebe bei einem Kirchweihfest im Dorfe, denn an ein Gotteshaus erinnerte" (65).

Soziale Einbindung: neue Lebensdeutung

Anläßlich der Anarchistenprozesse lernt sie sozialdemokratische Anschauungen kennen. Sie liest entsprechende Schriften, sondert sich nicht mehr wie bisher (besonders in der Fabrik) ab, findet bei Sozialdemokraten Anschluß (67ff). "Ich lernte einsehen, daß alles, was ich erduldet hatte, keine göttliche Fügung, sondern von den ungerechten Gesellschaftseinrichtungen bedingt war." (68) Sie wird zunehmend frei von ihrer alten "schwermütigen Sentimentalität" (ebd.), auch frei von religiösen Vorstellungen, dabei immer wieder von Zweifeln gequält (70). Die Mutter - "obwohl sie nicht eigentlich religiös war" - ist erschrocken und setzt ihrer Tochter zu (88).

Angst und Frömmigkeit

Ängste prägen diese Kindheit. Räuber- und Gespenstergeschichten beeinflussen

die Phantasie "ungeheuer". Vor allem die Nikolausfeier, besonders der dazugehörnde "Krampus, eine Art Ungeheuer in Teufelsgestalt" spielt eine übermächtige Rolle (112). Mit ihm droht man lange, bevor er kommt. Er sieht fürchterlich aus und prügelt gern (112f). Angst flößt auch ein Kollege des Bruders ein, der als Schlafgast (alle schlafen im gleichen Raum) die vierzehnjährige A.P. nachts belästigt und doch nicht sofort, sondern erst zum Wochenende weggeschickt wurde. Die Angst schürt auch das ständige Bangen um Arbeit und Brot. Das führt schließlich zur psychischen Erkrankung (40ff). Einziger Halt ist eine Frömmigkeit, die anscheinend fast ohne jede soziale Stütze ist und vom allmächtigen Gott und seinen Heiligen Rettung erhofft. Die soziale Einbindung, die dort gebotene neue Deutung des Lebens mit der Konsequenz, aktiv für bessere Lebensbedingungen zu kämpfen, anstatt sich geduldig in die angeblich gottgewollte Ordnung zu fügen, erfährt A.P. als Erlösung, als Befreiung von ihrer Angst (119ff).

A.P. hält ihre Jugendbiographie für repräsentativ; sie schrieb sie auf, "weil ich in meinem Schicksal das von hunderttausenden Frauen und Mädchen des Proletariats erkannte". Sie habe sich "nicht getäuscht, wie die zahlreichen Zuschriften beweisen, die ich von Arbeiterinnen erhielt und die in meinem Schicksal ein Spiegelbild des ihrigen erblickten" (21). Über ihre Einstellung zur Religion urteilt sie als Erwachsene: "Weniger die Religion an sich als die einzelnen Einrichtungen der Kirche forderten meine Kritik heraus." (137)

2. Nikolaus Osterroth (1875-1933, Pfalz)²

O. hat sechs Halbgeschwister und zwei Geschwister, wovon eines bald stirbt. Der Vater verarmt und muß als Tagelöhner arbeiten. Seine zweite Heirat "war eine Verbindung zwischen zwei grundverschiedenen Naturen. War er heiter, mittelsam, nachgiebig und sah alles von der besten Seite an, so war sie finster, stolz, eigensinnig, bis zur Unbeugsamkeit herrschsüchtig, mehr bigott als fromm, sters zum Zanken neigend." (5) Die Mutter sieht auf strikte religiöse Praxis bis hin zum möglichst täglichen Kirchgang, was sie auch beim Vater durchsetzen kann, während sie selbst - Krankheit oder fehlende festliche Kleidung vorschützend - nie in die Kirche ging (12f, 6f). O.s Blindheit im Vorschulalter wird - der Arzt weiß nicht mehr weiter - durch fromme Werke (bes. Wallfahrten und Rosenkranzbeten) bekämpft. "Etwa acht Monate nach unserer Wallfahrt, am Fastnachtsmorgen, wachte ich in Schweiß gebadet auf und sah wieder. Aber nur auf dem linken Auge. Das rechte ist zeitlebens blind geblieben. Die Mutter machte trotz ihres wehen Beines einen Freudensprung bis zur Decke und wollte mich zur Verherrlichung Gottes gleich aus dem Bett reißen und auf die Straße tragen, was der Vater wegen meines erhitzten Zustandes doch noch verhinderte. Trotz des Eifers meiner Mutter

² Vgl. Vom Beter zum Kämpfer. Mit einer Einleitung von H.J. Schütz, Berlin/Bonn 1980 (=1920). O. war von 1920-1923 SPD-Abgeordneter im preußischen Landtag.

nahmen die Leute das neue Wunder recht ungläubig auf. An ein halbes Wunder wollten sie doch nicht recht glauben." (10, vgl. 6ff)

Der Vater ist eine Zeit lang Mesner, was für O. bedeutet, täglich frühmorgens den Angelus zu läuten. Die Mutter tröstet ihn "mit dem Hinweis auf die Heiligen, die sich freiwillig noch viel Schlimmeres auferlegt hätten. Und dann mußte ich auch immer wieder an den lieben Herrgott denken, der den ganzen Tag und die langen, kalten Nächte einsam in seinem engen Tabernakel sitzen mußte. Ich kleiner Schelm hatte dann mit dem lieben Gott fast noch mehr Mitleid als mit mir selbst." (17) O. wird auch Ministrant (21-23). - Als der Lehrer (wegen Unsittlichkeit mit Schülerinnen) verhaftet wird, erlebt O. "die erste schwere Erschütterung" seines Autoritätsglaubens und besonders seiner religiösen Überzeugung (20f).

Erstbeicht- und Erstkommunion

Zur Vorbereitung auf die Erstkommunion pflegt der Pfarrer, - "kein Pädagoge, aber in seiner Art ... ein frommer und guter Mann" - mit Vorliebe lange Passagen aus den Kirchenvätern vorzulesen. O. ist (fast?) der einzige, der in der Lage ist, das Vorgelesene mechanisch zu wiederholen, weshalb er als Musterschüler gilt (25f). O. entsetzt besonders, daß am Tag vor dem Fest gefastet werden soll, wo doch bei ihm zuhause Fasten an der Tagesordnung war und jetzt einmal Gelegenheit gewesen wäre, sich am Kuchen satt zu essen (26). Besondere Schwierigkeit macht die verordnete Generalbeicht - eventuell waren einem ja Sünden entgangen, somit die Gültigkeit der Beichten in Gefahr. Das führt bei O. zu schwersten Gewissensqualen, ja dazu, daß er - obwohl er vorsichtshalber alle Sünden nach Art und Zahl großzügig (lieber mehr als weniger!) aufgeschrieben hatte - am Festmorgen erneut in die Kirche zur Beichte eilt ...: Er hatte etwas mehr als von der Mutter erlaubt Kuchen gegessen, weshalb ihm diese beschwörend vorrechnet, wieviele "Todsünden" er jetzt wieder begangen habe. Der Pfarrer beruhigt ihn freundlich ("Geh nor ham, des is ka Sind, des verschteht die Mutter net."), und O. ist erleichtert (vgl. die eindringliche Schilderung 26-32). Der erste Empfang der hl. Kommunion beeindruckt ihn tief, aber selbst jetzt verlassen ihn die Zweifel nicht ganz (33f).

Berufsleben

Die große Not zuhause führt dazu, daß O. nach der Schulentlassung in einer Ziegeleifabrik (60 Erwachsene und 400 Jugendliche arbeiten dort) mit "85 Pfennigen Taglohn bei zehnstündiger Arbeitszeit" anfängt (42f). O. ist dreizehn Jahre alt, die Arbeit mörderisch und übrigens für einen Dreizehnjährigen gesetzeswidrig (43f). Der Kaplan, den er gut kennt, tröstet ihn: Er verweist auf den Fluch der Sünde, den Adel der Arbeit durch Jesus, den Zimmermannssohn. "Man müsse das Joch,

das Gott einem auferlege, mit christlicher Geduld tragen, dann werde der Fluch der Arbeit zum Segen. Ich solle doch täglich auf dem Wege zur Arbeit drei 'Vater- unser zum heiligen Joseph', dem Schutzpatron der Arbeiter, beten und meine Mühe und Arbeit mit kindlicher Ergebung aufopfern" usw. (46). Das tröstet O., aber nicht lange; nach einer Woche bricht er bewußtlos zusammen. Danach geht er mit dem Vater zum Hausschlachten (47ff). Mit vierzehn Jahren kommt er in den Bergbau (58). In der Heimatgemeinde wird eine Kolpingsfamilie gegründet (66ff). O. wird Mitglied und hält die wenigen, die bei der Stange bleiben, zusammen (72ff). Nach drei Jahren tritt er aber wegen einer kleinen Rauferei, zu der er sich - so will es der Kaplan - als Schuldiger bekennen sollte, wieder aus (100). Er ist die "Heuchelei gründlich satt". "Ein strammer Kirchenbesucher blieb ich aber nach wie vor, und meinem Gelübde gegen die heilige Barbara, jeden Morgen bei der Anfahrt fünf Vaterunser zu beten, blieb ich treu." (100f)

Soldat

Die Militärzeit ist für O. eine Zeit intensiver Religiosität. O. führt das auf die materielle Not, unter der er litt, zurück (103f). Er betet z.B. täglich den Rosenkranz, besucht sonntags sogar Betstunde (mittags) und Rosenkranzandacht (abends). Die Fastenpredigten eines Kapuziners bewegen ihn besonders: Die Höllenqualen für die Unbußfertigen - und die Barmherzigkeit Gottes für die Zerknirschten. Die Beicht - leider wird der Kapuziner im sechsten Gebot kaum fündig³ - führt zur Aufforderung des Beichtvaters, über einen möglichen Klostereintritt nachzudenken (103ff). O. ist dazu bereit, muß aber - um die Familie zu ernähren - nach Hause zurückkehren (106ff). Der militärische Betrieb, besonders die Bevorzugung der Einjährigen, weckt in ihm Groll. Sozialdemokratischen "Einflüsterungen" (einiger Kameraden) gibt er aber nicht nach: "die Leute hatten ja keine Religion, und dieses war bei mir immer stets die Hauptsache" (108f).

Politik und Religion

O. ist begeistert vom "Bayrischen Vaterland", die (der Bauernbündler) Dr. Siegl herausgab. Er hält es für eine Zentrumszeitung (weil die Gottesdienste angekündigt und kirchliche Nachrichten geboten wurden). Als er entdeckt, daß das nicht so ist, geht es ihm erstmals auf: Das "Zentrum" ist ja gar nicht - wie der Kaplan immer gepredigt hatte - mit der katholischen Religion identisch; es gibt Katholiken, die keine Zentrumsleute sind, ja, die das Zentrum scharf bekämpfen. O. wird Anhänger Siegls und agitiert in seinem Sinn (113f). Und Siegl hält den Sozialdemo-

³ O. "hatte zwar verschiedentlich mit hübschen Mädchen gelacht, ästimierte das aber höchstens als ganz kleine Sündenwürmchen. Der Kapuziner freilich war anderer Meinung und sagte, der größte Höllendrache fange als kleines Würmchen an ..." (104)

kraten v. Vollmar z.B. für "einen durchaus ehrlichen und lauterer Politiker"! Das kann O. nicht begreifen: "Die Sozialdemokratie, die ich nur nach den Schilderungen geistlicher Zentrumsredner kannte, stand für mich außerhalb der sittlichen Menschheit." (115)

Als die Bergwerksherren "schlechte Arbeitsbedingungen einführen" wollen, suchen die Bergleute Hilfe beim Pfarrer. Der aber "predigte ..., daß der Arbeitgeber auch eine von Gott eingesetzte Obrigkeit sei, der man gehorchen müsse. Die größte Tugend der Untergebenen sei demütiger Gehorsam. Herren und Knechte habe es immer gegeben, und Gott habe dem Herrn das Recht verliehen, seinem Knecht zu befehlen." Die Arbeiter sind empört, O. ebenfalls: "Das war ja richtige Zentrums politik, genau so, wie sie Dr. Siegl immer geißelte: liebedienerisch nach oben und zu jedem Verrat des Volkes bereit, das man mit den Mitteln der Religion gängelte, und dem man in der Agitation immer die 'Ketzer' als die einzige Gefahr hinstellte." (118f). O. schreibt in seiner "Gewissensnot ... dem Ortspfarrer einen geharnischten (anonymen, E.P.) Brief, in dem ich das vorliegende soziale Problem beleuchtete, sein Verhalten kritisierte und meine quälenden Zweifel schilderte ...". Der Pfarrer reagiert in der Predigt mit Mahnungen vor den 'Fallstricken des Teufels'. O. ist wie erschlagen und betrinkt sich (120). Ein sozialdemokratisches Flugblatt beeindruckt ihn tief (120ff): Es wirkte "wie eine Offenbarung" (122). O. agitiert für die Sozialdemokraten (127ff). Seine religiöse Haltung will er aber nicht aufgeben: "ich trennte die Person des Geistlichen von der Sache der Religion". Das führt in "manchen bitteren Strauß zwischen ... politischen und ... religiösen Überzeugung(en)". Freilich, es "bewirkte der gehässige Kampf, den die Geistlichkeit gegen mich führte, allmählich eine Erkaltung meiner religiösen Gefühle." (129f) O. liest vor allem naturwissenschaftliche und philosophische Werke, die seinen Glauben erschüttern (133ff).⁴

⁴ Sehr aufschlußreich ist die kurze Schilderung seines überkommenen Glaubens S. 131: "Meine religiöse Überzeugung war, wie bei allen Schülern der katholischen Volksschulen, aufgebaut auf der mosaischen Schöpfungsgeschichte. Das Sechstagerwerk Gottes war für mich der Ausgangspunkt allen Weltgeschehens. Gott schuf die Welt, und die Erde ist deren Mittelpunkt. Denn auf ihr wohnen die Menschen, und diese sind doch der eigentliche Schöpfungszweck Gottes. Die große Sonne dient nur zur Heizung und Beleuchtung der menschlichen Wohnplätze. Durch den bedauerlichen Sündenfall wurde die Absicht des lieben Gottes, den Menschen auf Erden ein paradiesisches Dasein in ewiger Unsterblichkeit zu schaffen, durchkreuzt. Zur Strafe vertrieb er sie aus dem Paradies, ließ sie ihre Nacktheit erkennen, schickte ihnen Krankheit, Elend und Tod; den Fluch, sich mühselig und im Schweiß ihres Angesichts ihr Brot zu verdienen, legte er ihnen als Buße auf. In einem Moment des Bedauerns mit seinen schlechtgeratenen Geschöpfen versprach er ihnen die Erlösung, der sich sein Sohn unterzog, der, viertausend Jahre später im Stall zu Bethlehem Mensch geworden, ein armes, entbehrensreiches Erdendasein führte und zur Sühne unserer stammväterlichen Erbsünde und all unserer Sünden, den Kreuzestod erlitt. So bezwang er durch seinen physischen unseren Sündentod und hinterließ zum Pfande unserer Erlösung den Menschen seinen Leib und sein Blut als ewiges Sühneopfer für unseren Fehl. Seinen Aposteln aber gab er die Gewalt, zu lösen und zu binden, und dem Petrus übertrug er die Vollmacht,

Anfangs hält er aber noch seine religiösen mit seinen politischen Überzeugungen für vereinbar. Er ist mit seinen Fragen freilich ganz allein gelassen: Die (katholischen) Kameraden und die Parteifreunde in Ludwigshafen hätten ihn nicht verstanden (134). - "Meinen Gott verlor ich nicht; er bekam nur andere Gesichtszüge und andere Eigenschaften. Der finstere, rächende und strafende Gott, in dessen Namen seine Priester Millionen von armen, ringenden Menschenkindern auf die Folterbank und auf den Scheiterhaufen geschleppt haben, zeigte mir sein schönstes Antlitz. Ich fand den Genius werktätiger Menschenliebe, den großen Gottsucher..." (136f).

3. Josefa Halbinger (1900-(etwa) 1975, Oberbayern/München)⁵

Der Vater, von Beruf Maurer, war Sozialdemokrat, die Mutter "ganz katholisch" (8). Mit ihm versteht sich J.H. sehr gut (9). Eine Schwester ist schon gestorben, die andere - sehr fromm - ist neun Jahre älter (8f.11). Sie beeinflusst J.H. stark (41). Die Mutter ist berufstätig. 1908 stirbt der Vater durch Unfall, ohne daß die Mutter Rente bekommen hätte (10f). J.H. kommt mit neun Jahren zu den Englischen Fräulein ins Internat. Dort gefällt es ihr überwiegend. Vor allem den Pfarrer schätzt sie; seine Schwester ist ihre Firmpatin (11ff). Mit elf Jahren verläßt sie die Klosterschule und damit die höhere Schule. "Meine Mutter hat mir nämlich vorgesagt, daß, wenn ich im Kloster zur Lehrerin ausgebildet werd, das zahlt ja dann alles das Kloster, dann muß ich auch im Kloster bleiben und Klosterfrau werden. Und drum hab ich so Angst gehabt und nicht mehr mögen, weil ich nicht ganz im Kloster bleiben wollt." (14) Die Schwester stirbt 1923 an verschleppter Tuberkulose (52f), die Mutter 1927, als Rentnerin der Armenpflege (61f).

Was man im Religionsunterricht lernt

"Im Religionsunterricht ist gesagt worden: 'Selbst der Gerechte sündigt achtmal am Tag' und lauter solche Sachen. Eine Angst hab ich gehabt! Wenn ich an der Mauer vom alten Friedhof in unserer Straße vorbei gegangen bin, dann hab ich

(Fortsetzung von 4)

seine Lämmer und seine Schafe zu weiden. Und diese Vollmacht übertrug sich auf den jeweiligen Nachfolger des heiligen Petrus, den Bischof von Rom, der, gerüstet mit der Einsicht und Weisheit des heiligen Geistes, zum unfehlbaren Lehrer der Menschheit und zum Hüter des Glaubens und der Gnadenschätze der Kirche von Gott bestellt ist.

Ist sie nicht groß und konsequent, diese Lehre? Sie läßt nicht mit sich handeln; sie macht keine Konzessionen. Und sie frißt sich fest im Kindergemüt mit all den Wundern und Legenden, die gleichsam den schlagenden Beweis ihrer Wahrheit und ihres göttlichen Ursprungs darstellen. Ja, sie wurzelt sich ein im Herzen und bezaubert den Verstand, der sich selbst seiner Souveränität ergibt und unter die Fittiche des Glaubens flüchtet."

5 J.H. Jahrgang 1900. Lebensgeschichte eines Münchner Arbeiterkindes, nach Tonbandaufzeichnungen zusammengestellt und niedergeschrieben von Carlmaria Heim, München 1980 u.ö.

mir oft gedacht: 'Ich wollt ich wär so ein Stein in der Mauer, dann könnt ich wenigstens nicht sündigen!' Und dann ist gesagt worden: 'Wenn ihr einem Engel begegnen würdet und einem Priester, dann müßtet ihr zuerst den Priester grüßen, denn der steht höher, als Stellvertreter Gottes!.' (17f)⁶

Berufsweg

J.H. beginnt 1915 eine Lehre als Modistin, bricht sie aber 1917 wegen der vielen Schikanen ab und arbeitet in einer Munitionsfabrik (22-25). 1917/18 besucht sie die Frauenarbeiterschule (26f). Sie schlägt sich zwischen Arbeitslosigkeit und Hilfsarbeiterinnendasein durch (38, 47ff). Dann wird sie Filialeiterin und heiratet den Bruder einer Freundin, einen Kürschner (56, 67ff). Er ist seit 1944 in Rußland vermißt (94ff).

Katholisches Vereinsleben

"Meine Leut und ich waren im Katholischen Arbeiterinnenverein und meine Schwester und ich auch noch in der Jungfrauenkongregation. Unsere politischen Anschauungen haben wir von den Vereinen gehabt. Die sind immer von einem Pfarrer geleitet worden und was der gesagt hat, von dem war man natürlich immer hundertprozentig überzeugt." (31) J.H. ist eine zeitlang auch Mitglied der christlichen Gewerkschaft (43).

Sie empört sich, daß der Mörder des sozialistischen Ministerpräsidenten Eisner, Graf Arco, von der katholischen Partei (Bayerische Volkspartei/Zentrum) als Befreier gefeiert wird: "Ich hab mir gesagt: 'Nein, um Gottes Willen, er ist und bleibt ein Mörder, dem küßt man doch keine Hand!' Das war meine Einstellung, obwohl ich doch so schwarz war." (32) In den kirchlichen Vereinen spielt sich ihr gesellschaftliches Leben außerhalb der Berufsarbeit ab. Einmal macht sie einen Sonntagsausflug beim Dienstmädchenverein mit: Man geht nach Andechs, ab Herrsching Rosenkranz betend zu Fuß, dann Gottesdienst, danach soll man - als Opfer - statt Bier auch noch Limonade trinken: J.H. bestellt als einzige aus Protest ein Bier (56).

Im Verein lernt sie auch ihren späteren Mann kennen, der - als Bruder ihrer Freundin - dort geholt wird, wenn man "ein Mannsbild" (zum Tanzen, Theater spielen ...) gebraucht hat (56f).

Kirche und Moral

J.H. wird von einem Mann sitzen gelassen und macht einen Selbstmordversuch.

6 So ähnlich steht es tatsächlich im Catechismus Romanus: "Nam quum episcopi et sacerdotes tanquam Dei interpretes et internuncii quidam sint, qui eius nomine divinam legem et vitae praecepta homines edocent, et ipsius Dei personam in terris gerunt: perspicuum est, eam esse illorum functionem, qua nulla maior excogitari possit; quare merito non solum angeli, sed dii etiam, quod Dei immortalis vim et numen apud nos teneant, appellantur." (Pars II, cap. VII 2)

Mit Hilfe auch des künftigen Mannes findet sie wieder zu sich (63ff). Ihn heiratet sie gegen den Willen der Schwiegermutter, einer 'Priestermutter' mit bigotter doppelter Moral (68, 74ff). "Am Hochzeitstag hat sie zu uns gesagt: 'Verflucht sollt ihr sein, euer Lebtage sollt ihr kein Glück mehr haben!'" (68) Das Leben im Haushalt dieser 'so katholischen Schwiegermutter' besteht aus Schufferei und Kampf gegen Schulden ... (74ff, 81ff). Als die Tochter etwa 3 Jahre alt ist, wird J.H. in der Beichte nicht absolviert. Der Arzt "hat gesagt, ich darf keine Kinder mehr kriegen, weil ich immer einen Kaiserschnitt kriegen müßt". Das sagt sie dem Beichtvater, der gefragt hatte, warum sie nach vier Jahren Ehe erst ein Kind habe. Sie ist über dessen Reaktion empört. "Er hat gesagt: 'Jetzt regen Sie sich bloß nicht auf, ich versteh Ihren Standpunkt vollkommen. Aber ich habe diese Auflage, ich darf Sie nicht absolvieren. Vielleicht wenn Sie rübergehen zu den Missionaren', - da war grad in einer anderen Pfarrei so eine Mission - 'vielleicht kann Sie da einer absolvieren.' Dann hab' ich gesagt: 'Wenn Sie mich nicht absolvieren können, warum sollens dann die können? Das seh ich nicht ein, entweder ich kann absolviert werden oder nicht.' Aber da bin ich nie mehr zum Beichten gegangen, da war's aus .." Der Beichtvater hatte zur Enthaltensamkeit geraten. J.H.'s Mann beichtet bei den Kapuzinern, "und ihm ist das gleiche passiert ... Er ist dann auch nicht mehr hingegangen." (79f) Dabei, so J.H., gehen die Geistlichen zu den Huren. "Ach hörts mir auf! Da müßt ich mich gleich so viel aufregen! Es ist gescheiter, man denkt gar nicht dran. Da gibts so manche Sachen, die sich einfach nicht vertragen mit der ganzen Lehre Christi!" (80) Ein knappes Jahr vor ihrem Tod bittet die Schwiegermutter J.H. um Verzeihung. Der Pfarrer, der diese erst ein Jahr kennt, nennt sie am Grab "eine Heilige". "Ich hätt ihm am liebsten eine geschmiert." (126)

Was einem früher 'eingeimpft' wurde

"Man ist früher mit so einem ungeheuren Respekt vor der Obrigkeit erzogen worden ..., das legt man nie mehr ganz ab." - "'Der Obrigkeit muß man gehorchen, gell, die Obrigkeit ist von Gott eingesetzt.' Das hat man gefressen. Nein, nein, ich sag's ehrlich: Ich möcht nicht tauschen mit der früheren Zeit!" (135) "In die Kirche geh ich nimmer. Das hab ich ganz aufgegeben." (134)

4. Rückblick

Zwei der vorgestellten Autobiographien sind bewußt agitatorisch geschrieben, was hier heißen soll, daß sie für den vorgestellten Lebensweg werben, die Leser aus (eventueller) ähnlicher kirchlich-religiöser Abhängigkeit befreien wollen. Das schlägt natürlich auch auf die rückblickende Bewertung des Lebens durch.⁷

7 Bes. bei Osterroth anhand vieler ironischer Formulierungen faßbar.

So wird gerade der kirchliche Leser viele Fragezeichen bzgl. der Authentizität des Berichteten setzen wollen. Freilich, vor allem aus dem Altersrückblick geschriebene oder erzählte (wie bei J. Halbinger) Autobiographien deuten immer aus dem Blickwinkel einer überschaubaren Entwicklung, also nachträglich, entsprechend ist nie genau zu trennen, was das jeweilige Erleben und Verhalten wiedergibt und was rückblickender Eintrag, rückschauende Umdeutung ist. Der Analytiker hat, wenn er dieses sein Geschäft nicht apriori (weil wissenschaftlich nicht genügend methodisierbar) ablehnt, nur die Möglichkeit, die Zeugnisse zunächst so, wie sie sind, ernst zu nehmen. Dann wird er anhand innerer (immanente Glaubwürdigkeit des Textes) und äußerer (historisch nachweisbare Daten) Kriterien vorsichtig zu deuten versuchen. Gerade die Überprüfung aufgrund äußerer Kriterien scheint mir in unserem Falle nicht sehr schwierig zu sein.

4.1 Die Glaubenswelt

Es fällt auf, daß die Sündenangst bei Osterroth und Halbinger eine sehr große Bedeutung hat, bei Osterroth ausdrücklich auch mit der Erstkommunion verbunden. Popp sagt nur, sie habe seit je eine Abneigung gegen die Beichte gehabt, und zwar - so scheint es - deshalb, weil sie die offiziell als Sünde betrachteten Haltungen und Verhaltensweisen nicht zu bieten hatte und deshalb zu keiner Beichtmaterie kam. - Mag man das auch für übertrieben halten, die Überprüfung der pastoralen Quellen stützt leider die Authentizität des Erzählten. Man kann auch hier wieder⁸ mit dem Catechismus Romanus beginnen⁹ und dann die catechetischen Materialien heranziehen.¹⁰

8 s.o. Anm. 6.

9 Vgl. Pars I, cap.IX 11: Das Endergericht (iudicii materia) ist dem Volk häufiger einzuprägen. Nam huius articuli veritas fide concepta maximam vim habet ad frenandas pravos animi cupiditates, atque a peccatis homines abstrahendos. Die Furcht vor dem Endergericht ist also das stärkste ethische Motiv, insofern es die verkehrten Begierden zügelt und von Sünden abhält. Vgl. ähnlich XI, 11f: Todsünder, die bzgl. der Beichte saumselig sind, riskieren die Hölle (s. nächst Anm.).

10 Vgl. den überall, auch in Bayern verbreiteten (Osterroth und Halbinger gehören zum Bereich der bayrischen Bischofskonferenz) Jakob Schmitt, Anleitung zur Ertheilung des Erstkommunikanten-Unterrichts. Freiburg 1865, 1911 (ich zitiere nach 1868), der diese Anleitung auf der Basis des "größere(n) Mainzer Katechismus" des Jesuiten J. Deharbe von 1860 entwirft. Die Generalbeicht vor der Erstkommunion, so schreibt er, habe sich gottseidank durchgesetzt. "Die Erfahrung zeigt, wie eine Generalbeicht oft absolut nothwendig ist, weil Kinder wirklich schwere Sünden oder solche, welche sie aus irrendem Gewissen für schwere Sünden halten, verschweigen, oder sonst leichtsinnig und ohne übernatürliche Reue und Besserungsvorsatz gebeichtet haben." (20) Und manche Kinder sehen sich nach einer Generalbeicht, weil sie - ob zu Recht oder Unrecht - aufgrund des Kommunionunterrichts ihre bisherigen Beichten für ungütig halten. Von Skrupulanten abgesehen, die es aber bei Kindern nicht gibt bzw. die dort leicht zu heilen sind, ist die Generalbeicht also zu befürworten (20f). In der Musterkatechese darüber (181-212) heißt es daher z.B.: "Als ich Euch, liebe Kinder, bei dem Unterricht über die hl. Communion auch sprechen mußte von der unwürdigen Communion, welch' schauerliches Verbrechen sie ist, welch' entsetzliche Strafen, welch'

Im Zusammenhang mit Sündenangst bzw. ethischem Bewußtsein spielt nun in allen drei Autobiographien - ich habe das wenigste davon referiert - die Sexualmoral eine sehr große Rolle. Sie hat allem Anschein nach bei allen Dreien (die übrigens alle bis über ihre Jugendzeit hinaus die kirchlichen Normen erfüllen und deshalb teilweise als rückständig verlacht werden) im 'ethischen Haushalt', insofern er von kirchlicher Unterweisung und Normierung zehrt, die dominierende Rolle. Auch diese Auskünfte werden von der Forschung gestützt.¹¹

Was noch auffällt ist eine Gehorsamsethik, die Obrigkeiten (als von Gott gesetzt) unangetastet läßt. Die Trennung von 'Amt und Person' erlaubt das Zugeständnis moralischer Defizite, ohne die Autorität anzutasten. Hinzukommt nun entscheidend, daß die Sozialmoral in der kirchlich-religiösen Welt nicht oder kaum vorzukommen scheint. Wo man soziale Gerechtigkeit einklagt, fühlt man sich hier im Stich gelassen. Auch das ist von anderswo ein bekanntes Phänomen.

Nicht zuletzt halte ich es für nicht schwer, die Kurzformel seines Glaubens, die Osterroth bietet¹², als genuine Frucht der Katechese im Umkreis der zu dieser Zeit dominierenden Katechismen von J. Deharbe SJ¹³ zu erweisen, was hier freilich nicht geschehen kann.¹⁴

(Fortsetzung von 10)

furchtbares Gericht sie nach sich zieht: da hat (ich hab's Euch wohl angemerkt) ein Schauer Euch ergriffen und es ist Euch ganz angst und bange um's Herz geworden bei dem Gedanken, auch Ihr könntet diese Sünde begehen, diesem Fluche verfallen ... Ist denn da kein Ausweg?" (181) Vgl. auch "Praktische Winke für Kinderbeichten von einem Seelsorger auf dem Lande." In: Pastoral-Blatt für die Erzdiözese München-Freysing 5 (1864): Wichtig ist, oberflächlichen Beichten zu wehren, die an deren Gültigkeit zweifeln lassen. Entsprechend sind Akte der Reue wichtig: das Gemüt rühren durch Beschwörung der Hölle und Strafwürdigkeit der Sünde, andererseits der Barmherzigkeit Gottes. "Ich fordere die Kinder auf, unter das Kreuz zur hl. Magdalena hinzuknien und mit ihr gemeinsam unsern Schmerz über die vielen Sünden und Beleidigungen Gottes auszuweinen." (92) Wesentliche Voraussetzung für den Empfang des Bußsakramentes ist, daß die Kinder "Bangen" und "Furcht Gottes" auch wegen 'geringer Versündigungen' haben (117). Die Redaktion bejaht die "Haupttendenz", nicht über alle Einzelheiten des Aufsatzes (93). Der Aufsatz wird teilweise wörtlich referiert bei A. Gaßner, Pastoral. Salzburg 1881, 918-921; G. war Pastoralprofessor in Salzburg. Vgl. noch F. Keller, Beichte und Beichtunterricht, in: Lexikon der Pädagogik I (Freiburg 1914, Nachdruck 1921), 386: "Sehr wichtig ist das Betonen des Beichtgeheimnisses und die Anleitung zur völligen Aufrichtigkeit dem Beichtvater gegenüber. Die Abscheulichkeit der Unaufrichtigkeit und ihre schweren Folgen sind scharf zu betonen."

11 Vgl. bes. A. Adam, Primat der Liebe. Kevelaer 1931 u.ö. und jetzt W. Bartholomäus, Katholische Sexualpädagogik. Geschichte - Theorie - Praxis, in: Th Qu 165 (1985), hier bes. die Zusammenfassung 39f; M. Langer, Kath. Sexualpädagogik im 20. Jhdt, München 1986.

12 s.o. Anm. 4!

13 Über ihn zuletzt meinen Artikel, in: J. Gevaert (Ed.), Dizionario di Catechistica. Leumann-Torino 1986, 199f.

14 Ich erlaube mir nur den Hinweis auf einen der ersten Katechismen für (heute sagt man) Lernbehinderte" Joseph Pemsel, Katechismus für die Kleinsten und Schwächsten. Wemding 1908', weil hier die rudimentärste Struktur dieses Glaubensverständnisses am deutlichsten zum Vorschein kommt.

4.2 Die Brüche

Halbinger und Osterroth sind im Gegensatz zu Popp gut in die katholische Subkultur der Zeit mit ihrem Vereinswesen eingebunden. Und doch trägt diese nicht. Die Lebenserfahrungen kollidieren mit den dort gelehrt und geübten Normen und stellen deren Plausibilität zunehmend in Frage. Bei Osterroth sind das vor allem politisch-soziale Erfahrungen, bei Halbinger eher die Erfahrungen mit einer individuellen Moral, die einerseits gar nicht realisierbar ist (Ehemoral), andererseits aber gerade von den Frommen bloß behauptet anstatt gelebt wird (bes. die 'fromme Schwiegermutter'). Pops individualistische Frömmigkeit ohne erkennbare soziale Einbindung ist schon deshalb sehr viel gefährdeter. Bei ihr sind es aber auch die politisch-sozialen Erfahrungen, die den Bruch einleiten und besiegeln. In allen Fällen verliert eine Lebensdeutung, die autoritativ im Namen Gottes mit dem Anspruch auf absoluten Gehorsam vorgetragen wird, ihre Kraft, ja sie wird schließlich als Weg der Angst und Unterdrückung erlebt; dies umso mehr, als die Sorge um das materielle Auskommen ständig drückt. Ich will den Versuch einer Deutung hier abbrechen. Sicher sind monokausale Deutungen, wo es um das menschliche Leben als Ganzes geht, immer fehl am Platze. Solche aufzuspüren, kann daher nicht Ziel des Analytikers sein. Ihm genügt es, wenn seine Analyse Anhaltspunkte für eine bessere Bezeugung des Evangeliums zeigt.

Prof. Dr. Eugen Paul
 Universitätsstraße 10
 8900 Augsburg

ULRICH HEMEL

LEBENSKARRIEREN IN DER MODERNEN GESELLSCHAFT UND RELIGIÖSE TRADIERUNGSKRISE

Überlegungen zum Zusammenhang von sozialer Lebenswelt, Konformitätsdruck und religiöser Überlieferung

1. Die Frage nach dem theoretischen Ansatz zum Verständnis religiöser Überlieferungsprozesse in der modernen Gesellschaft

Bemühungen um religiöse Erziehung als einem wesentlichen Moment religiöser Überlieferungsprozesse sind eingebunden in ein Koordinatensystem örtlicher und zeitlicher Bedingungen, das auch dann seinen Einfluß auf Sozialisationsvorgänge ausübt, wenn es aufgrund seines komplexen, non-linearen Charakters der theoretischen Analyse nur schwer zugänglich ist. Die tatsächlich wirksamen Lebensbedingungen der modernen Industriegesellschaft machen sich, anders ausgedrückt, auch dann geltend, wenn sie theoretisch unzureichend wahrgenommen und gedeutet werden.

Da die Überlieferungskontinuität des Christentums durch die Lebensbedingungen der modernen Welt in letzter Zeit massiv in Frage gestellt zu werden scheint, so daß von einem religiösen Überlieferungsbruch oder einer "Tradierungskrise des Glaubens" die Rede ist¹, besteht andererseits ein erheblicher Erwartungsdruck im Blick auf theoretische Modelle, die vielleicht handlungsrelevante strategische Orientierungsmuster liefern könnten.

Derartige Modelle sind nicht selten einem Muster von induktiver Theoriebildung verpflichtet: Empirische Forschungen sollen die gegenwärtige Ausgangslage erheben; anschließend werden Schlußfolgerungen gezogen. So wichtig und unverzichtbar die empirische Überprüfung und Absättigung theoretischer Aussagen auch ist, so unvermeidbar sind beim geschilderten Vorgehen zwei charakteristische Einschränkungen:

Zum einen sind empirische Erhebungen auch im Bereich religiöser Wirklichkeit immer schon von einem bestimmten Vorverständnis abhängig. Zum zweiten führen derartige empirische Forschungen auch im Idealfall nur zu einer Widerspiegelung der faktischen Wirklichkeit. Diese Wirklichkeit ist aber ihrerseits die komplexe Folge von Einflüssen und Faktoren, die sich überschneiden, wechselseitig verstärken, abschwächen oder neutralisieren können.

Diese Zusammenhänge rechtfertigen es, wenigstens gelegentlich auch einen Ansatz konstruktiver Theoriebildung zu Wort kommen zu lassen, der zunächst einmal nur

1 G. Lange, Tradierungskrise des Glaubens. Bericht über ein Kolloquium, in: KatBl 111 (1986) 692-695.

den Status eines Gedankenexperiments oder eines mentalen Modells besitzt. Gerade dadurch vom Rechtfertigungsdruck unmittelbarer Verwertbarkeit befreit, kann ein solcher Ansatz seine Fruchtbarkeit insbesondere im heuristischen Bereich, nämlich durch innovative Hypothesenbildung erweisen.

2. Überlieferungsprozesse auf dem Hintergrund einer wirksamen individuellen und kollektiven Wertmatrix

Entsprechend dem hier vertretenen Ansatz soll im folgenden der Zusammenhang von religiöser Überlieferung und moderner Lebenswelt idealtypisch aufgehellert werden. Der Begriff der Überlieferung wird dabei zugleich von seinem aktiven wie von seinem rezeptiven Moment her erschlossen: Er beinhaltet die Tätigkeit des Überlieferens und das Aufnehmen von Überlieferung. Dabei handelt es sich grundsätzlich um einen komplexen Vorgang mit erheblicher motivations- und sozialpsychologischer Dynamik. Eine Überlieferungskrise entsteht, wenn Angebot und Nachfrage deutlich auseinanderklaffen und wenn dieses Auseinanderklaffen auch wahrgenommen wird. Ein Überhang an Überlieferungsangebot verweist darüberhinaus auf einen Dissens in der Wertung von Prioritäten zwischen Anbietern und Zielgruppen. Für den einen ist ein bestimmter Überlieferungsinhalt z.B. von großer Wichtigkeit, während er für den anderen nur periphere Bedeutung besitzt.

Derartige subjektive Bewertungen sind jedoch auf dem Hintergrund individueller und kollektiver Wahrnehmungsschemata zu sehen, die entscheidend durch bisherige Lebenserfahrungen und Zukunfterwartungen geprägt werden. Man kann sich die Setzung von Prioritäten im Überlieferungsgeschehen demnach als eine Form von internalisierter Kosten-Nutzen-Analyse vorstellen. Alltagspragmatisch formuliert, läßt sich dieser Zusammenhang z.B. in der Frage ausdrücken, ob es sich lohnt, ein bestimmtes Buch zu lesen, einen bestimmten Weg zu machen oder ein neues Restaurant auszuprobieren. Die funktionale Orientierung an einer individuellen oder kollektiven Kosten-Nutzen-Analyse darf aufgrund ihrer hohen lebenspragmatischen Bedeutung nicht vorschnell disqualifiziert werden, etwa weil sie auf theologischem und religionspädagogischem Gebiet fehl am Platz sei. In der Tat ist nämlich der Zwang, Entscheidungen zu treffen, im konkreten Leben völlig unausweichbar, auch für Theologen. Wenn hier die These aufgestellt wird, daß alltagspraktische Entscheidungen grundsätzlich einem Kosten-Nutzen-Kalkül, d.h. einer kognitionspsychologisch erfaßbaren Güterabwägung folgen, dann muß allerdings verdeutlicht werden, daß "Kosten" und "Nutzen" hier nicht ohne weiteres im monetaristischen oder materiellen Sinn gemeint sein können. Vielmehr ist die subjektive Wahrnehmung von Kosten und Nutzen wesentlich vom Gefüge der Werthaltungen abhängig, die von einer bestimmten Person verinnerlicht wurden. Dieses Gefüge von Werthaltungen, Attitüden und Prioritäten soll im folgenden "Wertmatrix" genannt werden. Dabei

besitzt eine subjektive Wertmatrix stets eine mehr oder weniger stark ausgeprägte Abhängigkeit von ihrer sozialen Umwelt. Man kann hier - wiederum idealtypisch - von der kollektiven Wertmatrix einer Gesellschaft oder einer gesellschaftlichen Gruppe sprechen. Diese kollektive Wertmatrix bestimmt beispielsweise, welche Verhaltensweisen als "abweichend" oder als "kriminell" gelten oder welche Fähigkeiten und Fertigkeiten den Inhalt dessen bilden, was man soziokulturelle Mündigkeit nennen könnte.

3. Der Anspruch der soziokultureller Mündigkeit in der modernen Gesellschaft

Je differenzierter und arbeitsteiliger eine Gesellschaft organisiert ist, umso komplexer werden sowohl die Freiräume wie auch die Zwänge, denen der Anspruch (man könnte auch sagen: die Zumutung) soziokultureller Mündigkeit unterliegt.

3.1 Rollentheoretische und modallogische Aspekte

Soziokulturelle Mündigkeit oder Erwachsensein in der modernen Welt ist einer theoretischen Analyse in Form einer Auflistung konkreter Kompetenzen und Qualifikationen, die ein Erwachsener braucht, zugänglich. Da eine nur deskriptive Aufarbeitung solcher Kompetenzen und Qualifikationen ins Uferlose führen würde, ist - zweitens - ein ergänzender Ansatz erforderlich, der die objektive und subjektive Dynamik modernen Lebens deutlicher erfaßt. Zu diesem Zweck empfiehlt sich ein rollentheoretisches Vorgehen. Die Frage nach den Inhalten soziokultureller Mündigkeit wird dann zur Frage, welche Rollen ein Erwachsener übernehmen können muß, um als - normales - Mitglied einer modernen Gesellschaft gelten zu können.

Ein komplexer Ansatz zum Verständnis von Überlieferungsprozessen in der Lebenswelt der Gegenwart darf es jedoch nicht versäumen, die rollentheoretische Analyse von Mündigkeit mit der kollektiven Wertmatrix einer Gesellschaft in Verbindung zu setzen. Gemäß dieser Wertmatrix werden bestimmte Verhaltensweisen belohnt oder verstärkt, andere bestraft oder negativ sanktioniert. Die Grenze des Nicht-Dürfens bestimmt dabei im weitesten Sinn das Strafgesetzbuch. Gerade rollentheoretisch erweist sich dabei die alte modallogische Unterscheidung zwischen Müssen, Sollen und Dürfen als fruchtbar. Gesellschaftlicher Konformitätsdruck für bestimmte Verhaltensweisen richtet sich dementsprechend nach den sozialpsychologisch; aber auch juristisch wirksamen Bewertungen und Prioritäten der kollektiven Wertmatrix.

3.2 Die pädagogische Bedeutung zentraler gesellschaftlicher Werte

Die pädagogische und religionspädagogische Bedeutung dieser Zusammenhänge ergibt sich aus der einfachen Tatsache, daß die Lebensperspektive von Kindern und Jugendlichen wesentlich von den "Lebenskarrieren" der Erwachsenen beeinflußt wird.²

² Den Begriff der "Lebenskarriere" verdanke ich Heinz Schmidt, Religionsdidaktik, Bd. 2, Stuttgart 1984, 14: "Die Gesellschaft schreibt mögliche Lebenskarrieren nicht mehr definitiv vor."

Darüber hinaus spiegeln auch die amtlichen Lehrpläne und Bildungsziele sowie erziehungswissenschaftliche Veröffentlichungen mehr oder weniger deutlich die kollektive Wertmatrix einer Gesellschaft.³

Lern- und Erziehungsziele hängen daher wesentlich von denjenigen Werten ab, die in der gesellschaftlichen Wertmatrix eine zentrale Stellung einnehmen und die die Grundlage für ein positives oder negatives Werturteil über wünschenswerte Einstellungen, Verhaltensweisen, Kompetenzen und Qualifikationen abgeben.

Analysiert man daraufhin die Wertstrukturen der modernen westlichen Industriegesellschaften, die als Folge eines enormen, vieldimensionalen technischen, sozialen und wirtschaftlichen Wandels im 19. und 20. Jahrhundert entstanden,⁴ so läßt sich unschwer erkennen, daß zu den zentralen Werten der kollektiven Wertmatrix Rationalität, Effizienz und individuell zurechenbare Leistung gehören. Darauf wird in der Literatur, teilweise auch im religionspädagogischen Bereich, immer wieder hingewiesen.⁵ Der Hintergrund der genannten Zentralwerte ist unbedingt zu beachten, wenn im folgenden versucht werden soll, konkrete Inhalte und Ziele gesamtgesellschaftlicher Überlieferungsprozesse unter Rückgriff auf das oben dargelegte theoretische Modell zu benennen. Aus dieser Analyse werden sich anschließend Schlußfolgerungen zum gesellschaftlichen Stellenwert und zur Problematik religiöser Überlieferungsprozesse ergeben.

3.3 Kompetenzen und Qualifikationen hoher Überlieferungsdringlichkeit (Muß-Bereich)

Zu fragen ist zunächst nach denjenigen Lerninhalten, Kompetenzen und Qualifikationen, die für die Lebensbewältigung in der modernen Gesellschaft unerlässlich

3 Vgl. etwa H.-J. Reeb, Bildungsauftrag der Schule. Eine Analyse der Erziehungsziele in den Verfassungen und Schulgesetzen der Bundesrepublik Deutschland unter Einbeziehung der Richtlinien im Lande Niedersachsen, Frankfurt 1981; A. Bichler, Bildungsziele deutscher Lehrpläne. Eine Analyse der Richtlinien in der Bundesrepublik Deutschland und in der DDR, München 1979.

4 Vgl. Hans Hochholzer, Sozialer und wirtschaftlicher Wandel im 20. Jahrhundert, in: Universitas 40 (1985) 1199-1209. Kennzeichnende Faktoren dieses Wandels sind nach Hochholzer die Zunahme der Weltbevölkerung, die Verstädterung, der Anstieg der Industrieproduktion, des Energieverbrauchs, des Verkehrs und Massentransports, aber auch die Zerstörung der Umwelt, die Vergiftung der Atmosphäre u.v.m.

5 Die zentrale Rolle des Individualismus in der modernen Wirtschaft und Gesellschaft mit seiner Herleitung aus dem kapitalistischen Liberalismus in der klassischen Nationalökonomie wurde vom katholischen Sozialwissenschaftler Goetz Briefs (1889-1974) immer wieder angesprochen. Vgl. dazu jüngst: A. Amstad, Das Werk von Goetz Briefs als Beitrag zur Sozialwissenschaft und Gesellschaftskritik aus der Sicht christlicher Sozialphilosophie, Berlin 1985, bes. 29-76. Zum ersten zentralen Wert von Leistung und Effizienz vgl. H. Sallinger, "Orientierung am Effekt" - Wertinhalte der modernen Gesellschaft, in: Universitas 40 (1985) 1211-1221. - Die Rationalität der modernen Gesellschaft im Sinn von Entzauberung, Rationalisierung und Vergesellschaftung wiederum gehört zu den großen Themen im Werk von Max Weber, etwa in: Wirtschaft und Gesellschaft, 5. rev. Auflage, Tübingen 1980, 308, 344, 576f u.ö. Aus religionspädagogischer Perspektive vgl. J.A. van der Ven, Religiöse Gleichgültigkeit als Herausforderung an die Kirche, in KatBl 111 (1986) 112-120, 113-118.

sind und daher hohe Überlieferungsdringlichkeit genießen. Dabei handelt es sich also um obligatorische, durch sozialen Konformitätsdruck forcierte Lerninhalte und kulturspezifische Verhaltensweisen auf der Stufe des - Müssens -.

So muß ein normaler, d.h. soziokulturell mündiger Erwachsener grundlegende Kulturtechniken beherrschen (Lesen, Schreiben, Rechnen) und ein Minimum an sprachlicher und interaktioneller Kompetenz nachweisen. Dazu wird ihm der Pflichtschulbesuch zugemutet. Ein Erwachsener muß - zweitens - im Normalfall in der Lage sein, für seinen Unterhalt durch eigenes Einkommen und entsprechende Berufstätigkeit selbst aufzukommen. In der Regel ist dazu eine berufliche Ausbildung erforderlich, die präzise umrissene Qualifikationen vermittelt und teilweise auch gesellschaftliches Prestige determiniert. Drittens gehört zum Bild des "normalen Erwachsenen" seine Konsum- und Statusfähigkeit, durch die seine Teilhabe an der gesellschaftlichen Zirkulation von Waren und Gütern bemessen wird. Indikatoren für die Konsum- und Statusfähigkeit eines Erwachsenen sind beispielsweise Auto, Wohnverhältnisse, Reisen und generell die Höhe seines verfügbaren Einkommens. Viertens muß der "normale" Erwachsene über körperliche Autonomie verfügen, d.h. es werden von ihm Gesundheit, Fitness und ein gepflegtes Erscheinungsbild aufgrund zumindest elementarer Körperpflege- und Hygienetechniken verlangt. Abweichendes Verhalten in diesem Bereich gilt beispielsweise als "Verwahrlosung". Fünftens ist für die Existenz in der modernen Gesellschaft ein bestimmtes Maß an Kompetenz bei der Bewältigung der naturwissenschaftlich-technischen Zivilisation erforderlich: Zur soziokulturellen Mündigkeit gehört der Führerschein, die Bedienung von Telefonen, Aufzügen, Automaten, Haushaltsgeräten und Computern.

Wie sich zeigt, spielen auf dieser Ebene des gesellschaftlichen - Müssens - sowohl intellektuelle und kommunikative wie auch religiöse und soziale Kompetenzen allenfalls eine untergeordnete Rolle, etwa als Hilfsmittel zum Erwerb einer angemessenen Berufstätigkeit.

3.4 Kompetenzen und Qualifikationen mittlerer Überlieferungsdringlichkeit (Soll-Bereich)

Auf einer zweiten Ebene kommen diejenigen Lerninhalte, Kompetenzen und Qualifikationen zur Sprache, die zwar im Sinn eines Gesolltseins gesellschaftlich gefördert, andererseits aber nicht forciert oder urgirt werden. Man kann daher von einer mittleren Überlieferungsdringlichkeit sprechen. Dies bedeutet in der Praxis, daß fehlende Kompetenzen in diesem Bereich zwar womöglich Mißbilligung finden, daß sie aber in keiner Weise zur sozialen Ausgrenzung oder zur Etikettierung als "abweichendes Verhalten" führen. Zum Bereich des "Sollens" gehört z.B. die Medienfähigkeit im Sinn einer grundlegenden Kompetenz zum Umgang mit Zeitungen, Rundfunk, Fernsehen, "neuen" Medien usw.⁶

6 Vgl. hierzu das Themenheft "Die -neuen- Medien"; Religionspädagogische Beiträge 15/1985 mit Beiträgen von E. Paul, W. Rehm, G. Betz und K. Hilpert.

Zweitens läßt sich eine gesellschaftliche Rollenerwartung an Erwachsene im Bereich der Freizeitfähigkeit ausmachen. Dabei geht es im wesentlichen um die selbstverantwortliche Gestaltung von Freizeit im Sinn der von Erwerbsarbeit freien Zeit. Aus dem engen gesellschaftlichen Zusammenhang von Freizeit und Erwerbsarbeit ergibt sich, daß Arbeitslose, Hausfrauen und Rentner zwar "freie Zeit", nicht aber im genannten Sinn Freizeit haben können. Die Inhalte der gesellschaftlich erwarteten Freizeitfähigkeit sind offen und können Sport, Geselligkeit, Vergnügen, Bildung, Kultur, Musik, Religion oder Politik umfassen. An dieser Stelle ist freilich nicht zu übersehen, daß wesentliche Inhalte der traditionellen "Allgemeinbildung"⁷ aus moderner Perspektive lediglich zu funktionalen Kompetenzen der soziokulturellen Lernerwartung der "Freizeitfähigkeit" werden. Im vorliegenden Zusammenhang gilt das auch für den Wirklichkeitsbereich "Religion" im Rahmen der normalen Lebenskarriere eines Erwachsenen.-

Eine dritte, wesentliche Kompetenz oder Qualifikation des Erwachsenen in der modernen Gesellschaft ist die Erwartung der Partnerschaftsfähigkeit und der Ausbildung einer relativ stabilen Persönlichkeitsorganisation, die man mit dem Schlagwort "Ich-Identität" umreißen könnte. Da Ehe und Familie nach wie vor die Lebensform der übergroßen Mehrheit der Erwachsenen darstellen, gehört zum Bild des soziokulturell mündigen Erwachsenen auch die normative Rollenerwartung von Partnerschafts- oder Beziehungsfähigkeit mit der Voraussetzung einer einigermaßen ausbalancierten Ich-Qualität. Der Akzent liegt hier allerdings ausdrücklich auf der Fähigkeit zur Partnerschaft, bei der eine generative Erweiterung im Sinn von Väterlichkeit oder Mütterlichkeit offen bleibt. Kinder zu haben und aufzuziehen gehört nämlich nicht mehr zum Bereich gesellschaftlicher Sollenserwartungen. Vielmehr sind Kinder (und damit Familie im vollen Sinn) ein gesellschaftlich geduldetes, nicht aber besonders geförderter Bereich individueller Selbstverwirklichung. Es handelt sich also im Rahmen des hier vorgeschlagenen Modells um einen Kann-Bereich der erwachsenen Lebenskarriere.

3.5 Kompetenzen und Qualifikationen untergeordneter Überlieferungsdringlichkeit (Kann-Bereich)

Damit gelangen wir zur dritten Ebene von Qualifikationen und Kompetenzen des modernen Erwachsenen. Dabei handelt es sich durchweg um Kann-Bereiche einer Lebenskarriere, weil sie geduldet und vielleicht auch als wertvoll anerkannt sind, obwohl ihnen jedes Moment von sozialer Verbindlichkeit fehlt. Es geht insoweit um Bereiche niedriger gesellschaftlicher Überlieferungspriorität.

Der Erwerb von Kompetenzen und Qualifikationen in diesem Kann-Bereich ist daher völlig ins Belieben der einzelnen Individuen gestellt, von denen man annimmt, daß

7 Vgl. W. Stegmaier, Allgemeinbildung und Weltorientierung, in: Universitas 39 (1984) 619-628. Der Autor stützt sich u. a. auf: K. Ulmer, Philosophie der modernen Lebenswelt, Tübingen 1972.

sie diese Kompetenzen und Qualifikationen aus freien Stücken, persönlichen Interessen und Vorlieben, aber in der Regel ohne die Erwartung besonderer gesellschaftlicher Vor- und Nachteile erwerben. Abgesehen von subkulturellen Strömungen mit ihren besonderen Werten und Zielen findet das persönliche Engagement in einem Kann-Bereich daher weder besondere gesellschaftliche Billigung noch Mißbilligung. Kann-Qualifikationen für einen "mündigen" Erwachsenen beziehen sich folglich auf die Lebensgebiete Musik, Religion, Kunst, Literatur, Philosophie und Kulturleben ganz allgemein, aber auch auf soziales und politisches Engagement. Wie bereits erwähnt, gehören auch Vaterschaft und Mutterschaft in diesen Kann-Bereich, weil es weitgehend ins persönliche Belieben gestellt wird, ob jemand auf seinem Lebensweg auch für ein oder mehrere Kinder Platz findet.

4. Tradierungskrisen als Folgen niedriger gesellschaftlicher Überlieferungsdringlichkeit

Die unmittelbare Folge der gesellschaftlichen Einstufung von bestimmten Lebensbereichen als "Kann-Qualifikationen" ist eine niedrige Überlieferungsdringlichkeit für die genannten Bereiche. Dies gilt umso mehr, als sie der zentralen gesellschaftlichen Wertmatrix von Effizienz, Rationalität und Leistung nur sehr unvollkommen entsprechen und insofern zwar vielleicht sinnvoll, aber auf jeden Fall wenig "nützlich" sind. Dabei ist es auffällig, daß in der Tat die Kriterien von Effizienz, Rationalität und individueller Leistung z.B. die komplexen Wirklichkeitsbereiche Religion, Literatur und Musik nur sehr unzureichend erfassen. Auch Kindern wird man mit derartigen Maßstäben nicht gerecht.

Wenn die These einer niedrigen Überlieferungsdringlichkeit für die Kann-Bereiche in der Lebenskarriere eines "normalen" Erwachsenen in der modernen Gesellschaft richtig ist, dann bietet sich dadurch auch ein Erklärungsansatz für die verschiedenen "Überlieferungskrisen" der Gegenwart. Analog zu einer religiösen Tradierungskrise kann man nämlich auch von einer literarischen, künstlerischen und philosophischen "Überlieferungskrise" sprechen, etwa wenn Jürgen Förster das "Ende literarischer Kultur" und den "Verfall der literarischen Bildung" selbst bei Studenten der Literaturwissenschaft beklagt⁸ oder wenn Johannes Heinz Fischer generell die Künstler "dem Diktat des Marktes und der Medien" unterworfen sieht.⁹

Auch die auffallende Kinderarmut in den westlichen Industriegesellschaften, besonders auch der Bundesrepublik Deutschland, läßt sich, vielleicht sogar besonders anschaulich, als Folge einer Überlieferungskrise in einem "Kann-Bereich" soziokultureller Mündigkeit deuten. Die gesellschaftliche Herabstufung der Priorität von

8 J. Förster, Das Ende literarischer Kultur? - Über ihre Grenzen und Möglichkeiten, in: Universitas 41 (1986) 271-282, bes. 275.

9 J.H. Fischer, Kunst: Die dritte Dimension des Humanen, in: Universitas 41 (1986) 387-395, hier 394.

"Kann-Bereichen" soziokultureller Mündigkeit wird vorwiegend dann neutralisiert, wenn das Prinzip des Marktes und der zweckrationalen Nützlichkeit sich in den genannten Bereichen verstärkt Gültigkeit verschafft, d.h. wenn beispielsweise Kunst, Literatur und Religion zur Grundlage einer eigenen Profession von Erwerbstätigen wird. Eine zweite Abmilderung des gesellschaftlichen Bedeutungsverlusts von "Kann-Bereichen" ergibt sich durch die Verbindung mit sonstigen Soll- und Muß- Erwartungen, so etwa im Zusammenhang von Freizeitfähigkeit und Freizeitgestaltung.

5. Die Norm soziokultureller Mündigkeit als gesellschaftlicher Ausgrenzungsmechanismus

Eine weitere Folge der kollektiven Wertmatrix moderner Gesellschaften mit der Abstufung von Kompetenzen und Qualifikationen nach Muß-, Soll- und Kann-Bereichen ist die implizite oder explizite Ausgrenzung aller Bevölkerungsgruppen und Individuen, die sich dem Schema der beschriebenen Form von soziokultureller Mündigkeit nicht fügen wollen oder können. Die hier angesprochene Ausgrenzung umfaßt ein weites Spektrum gesellschaftlicher Sanktionen, die vom Statusverlust über die strukturelle Benachteiligung bis hin zur offenen Diskriminierung reichen. Ausländer ohne ausreichende Deutschkenntnisse, Kranke und Behinderte, Arbeitslose, Sozialhilfeempfänger, aber auch Hausfrauen, Kinder und Jugendliche zeichnen sich in der Tat eindeutig durch das Fehlen von obligatorischen Rollensegmenten, Kompetenzen und Qualifikationen des vermeintlich - normalen - Erwachsenen aus. Die Gegenprobe besteht darin, daß Defizite in den aufgewiesenen "Kann-Bereichen" in keiner Weise gesellschaftlichen Sanktionen oder Ausgrenzungsmechanismen unterworfen sind. Kinderlosigkeit, egoistischer Lebensstil, fehlendes kulturelles und politisches Interesse und Mangel an religiösem und sozialem Engagement wirken sich auf die Lebenskarriere in der modernen Gesellschaft zumindest nach außen hin nicht nachteilig aus.

6. Schlußfolgerungen: Religiöse Überlieferungskrise und die "Theorie der drei Wege"

Das vorgelegte Modell gewinnt auf diese Weise einen gewissen Erklärungswert auch für religiöse Überlieferungskrisen. Diese erscheinen nämlich als die schmerzliche Wahrnehmung der niedrigen gesellschaftlichen Überlieferungsdringlichkeit von Kann-Qualifikationen soziokultureller Mündigkeit. Religiöse Überlieferungskrisen sind insofern ein Sonderfall der allgemeinen Herabstufung von Traditionen, die sich nicht nahtlos in die zentralen Werte der kollektiven Wertmatrix einfügen, weil sie durch Rationalität, Effizienz und individuelle Leistung nur unzureichend erfaßt werden. Damit lassen sich aber auch für die Bewältigung und Steuerung speziell religiöser Überlieferungskrisen relativ klare Schlußfolgerungen ziehen, die ich hier knapp als "Theorie der drei Wege" skizzieren möchte:

a) Der erste Weg ist eine konsequente Kommerzialisierung und Rationalisierung

von Religion, um dem gesellschaftlichen Wert der zweckrationalen Nützlichkeit besser zu entsprechen. Bestimmte Formen der fundamentalistischen Fernseh- und Medienkirchen in den USA gehen diesen Weg.

b) Der zweite Weg ist eine verstärkte Hinwendung zu den eigenen Quellen, um zu einer umfassenderen, religiös motivierten Form von Humanität zu gelangen. Eine solche ganzheitliche Humanität besitzt jedoch eine konflikträchtige Potenz gegenüber der modernen Gesellschaft, weil sie die Rationalität gesellschaftlicher Ausgrenzungen bestreitet und auf der unteilbaren Menschenwürde aller (auch der Kranken, Arbeitslosen, Behinderten, Asylanten, Kinder, Frauen und Jugendlichen) besteht. Diesen Weg geht, soweit ich sehe, besonders konsequent die lateinamerikanische Theologie und Praxis der Befreiung.

c) Der dritte Weg stellt sich als eine Art Mittelweg zwischen Angleichung an die Zweckrationalität der modernen Gesellschaft und kritischer Selbstbesinnung auf die eigenen religiösen und humanitären Traditionen dar. Da ein solcher Mittelweg sachlich und menschlich schwer durchzuhalten ist, führt er zu starken internen Reibungsverlusten und Konflikten. Wenn ich recht sehe, handelt es sich hier um den Weg der europäischen Kirchen, auch der deutschen.

Die bisherigen Ausführungen belegen, daß religiöse Überlieferungskrisen in der Lebensform der modernen Gesellschaft ein Stück weit unvermeidlich sind, weil sie der Logik der zweckrational eingerichteten Lebensstrukturen und damit der gesellschaftlichen Entwicklungslogik selbst zuwiderlaufen.

Die Schlußfolgerung für Religionspädagogen, Theologen, Kirchenführern und Christen ganz allgemein braucht jedoch weder Resignation noch Anpassung unter Verzicht auf die eigene Substanz zu lauten.

Vielmehr könnte sie darauf abheben, die tatsächlichen Chancen der Krise besser wahrzunehmen. Die gegenwärtige Tradierungskrise läßt sich dann als ein Aufruf zu Rückbesinnung auf die eigenen Quellen im Sinn einer umfassenden und solidarischen Humanität verstehen: Eine solche Form christlicher Humanität grenzt nicht aus, sondern läßt ein, sie beengt nicht, sondern befreit. Sich in die Richtung einer solchen Humanität auf den Weg zu machen, wird die Krise zwar nicht von heute auf morgen überwinden, sie wohl aber ein Stück weit bewältigen.

KOMPETENZEN UND QUALIFIKATIONEN ZUM ERWERB SOZIOKULTURELLER MÜNDIGKEIT IN DER MODERNEN GESELLSCHAFT

I. Hohe Überlieferungsdringlichkeit mit starkem sozialen Konformitätsdruck (Muß-Bereich)

1. Grundlegende Kulturtechniken (sprachlich und interaktionelle Kompetenzen, u.a. Lesen, Schreiben, Rechnen)
2. Fähigkeit zum Erwerb von eigenem Einkommen (Berufstätigkeit aufgrund von Schul- und Berufsausbildung)

3. Konsum- und Statusfähigkeit (Auto, Reisen, Wohnen u.a.)
4. Körperliche Autonomie (Gesundheit, Mobilität, Fitness, Körperpflege und Hygienetechniken)
5. Kompetenzen zur Bewältigung der naturwissenschaftlich-technischen Zivilisation (Führerschein, Bedienung von Telefon, Aufzug, Automaten, Haushaltsgeräten, Computern usw.)

II. Mittlere Überlieferungsdringlichkeit mit mittlerem sozialen Konformitätsdruck (Soll-Bereich)

1. Medienfähigkeit (Umgang mit Zeitungen, Rundfunk, Fernsehen u.a.)
2. Freizeitfähigkeit (Geselligkeit, Sport, Vergnügen, Bildung, Kultur, Politik und Religion)
3. Partnerschaftsfähigkeit und Ausbildung von Ich-Identität

III. Niedrige Überlieferungsdringlichkeit ohne gesellschaftlichen Konformitätsdruck (Kann-Bereich)

1. Familienfähigkeit (Haben und Aufziehen eigener Kinder)
2. Kulturelle, literarische und musikalische Kompetenzen (unter Einschluß von Kunst und Philosophie)
3. Qualifikationen für soziales und politisches Engagement (Wohlfahrtswesen, Parteien, Gewerkschaften, Fürsorgetätigkeiten, Basisinitiativen usw.)
4. Religiöse Kompetenz (Engagement für Glaube und Kirche, Übernahme religiöser Rollen usw.)

Dr. Ulrich Hemel
Röntgenstr. 96
8402 Neutraubling

MARTINA BLASBERG-KUHNKE

Frauengruppen als neue Orte der Überlieferung.

Der Beitrag der Feministischen Theologie zur Tradierung des christlichen Glaubens

I. Frauengruppen - ein neuer Ort der Überlieferung des Glaubens

Die These, die Weitergabe des christlichen Glaubens geschehe weitaus häufiger "durch unvermutete Bewegungen und Ereignisse"¹, denn durch die institutionalisierten kirchlichen Formen und Programme, wie Elizondo sie vertreten und durch Erfahrungsberichte aus den USA belegt hat, mag sich vielleicht nicht mehr gänzlich neu und überraschend anhören. Sie wird auch keineswegs nur von ihm vertreten.² Konsequenzen hat sie allerdings bisher wenig gezeitigt. Zu neuen Bewegungen und Ereignissen gehören nämlich auch neue Orte, an denen sich die Weitergabe des Glaubens lebens- und alltagsrelevant ereignet.

Wenn an Orte der Tradierung des christlichen Glaubens gedacht wird, so fallen noch immer zunächst - oft auch ausschließlich - die vertrauten von Familie, Gemeinde, kirchlichen Kindergärten, schulischem Religionsunterricht und Sakramentenkatechese ... ein. Ohne diese in ihrer Bedeutung schmälern zu wollen: Die These, der Glaube werde weiter überliefert, allerdings möglicherweise nicht mehr - oder wenigstens nicht mehr allein - in den gewohnten Formen und den an sie gebundenen vertrauten Orten, verweist darauf, daß die Religionspädagogik wohl unter anderem vor der Aufgabe steht, Wahrnehmung für und Kommunikationsmöglichkeiten mit sich bereits andeutenden oder schon anschaulich vorhandenen Orten zu entwickeln, an denen der Glaube, gewiß in neuer Gestalt, weitergegeben wird.

Unter den Orten, an denen zu suchen wäre, z.B. in Basisgruppen und -gemeinden, Familienkreisen, Initiativgruppen, Gruppen der neuen sozialen Bewegungen ..., soll hier von christlichen Frauengruppen die Rede sein, in dem Bewußtsein, daß sie einen der neuen Orte der Überlieferung benennen. Damit ist zum einen davon auszugehen, daß sie eine Reihe von Merkmalen mit anderen Gruppen und Bewegungen teilen. Zum anderen eröffnen sie aber auch spezifische Möglichkeiten der Erschließung und Veränderung einer als bedrängend erfahrenen Wirklichkeit von Frauen in Gesellschaft und Kirche.

Gemeinsam ist den Frauengruppen mit vielen der neuen Gestalten und Orte der

1 V. Elizondo, Glaubensvermittlung in den Vereinigten Staaten von Amerika, in: Concilium 20 (1984) 352-358, hier 357.

2 Auf mehrere Autoren verweist N. Mette, Zur Situation der Religionspädagogik, in: KatBl 110 (1985) 4-9, hier 7. Vgl auch das Themenheft "Die Tradierung des Glaubens an die nächste Generation", in: Concilium 20 (1984) H. 4.

Weitergabe des Glaubens in neuen sozialen Bewegungen, daß sie bestimmte, allerdings zentrale Grundzüge, Anteile oder Elemente des christlichen Glaubens akzentuieren und kollektiv tradieren. So erkennen z.B. die christlichen Friedensgruppen die Friedensbotschaft des Evangeliums als seine Mitte, vollziehen diesen Glauben lebensgeschichtlich und -praktisch und geben ihn in ihrem und durch ihr Leben weiter.

Die hier zu erkennende Grundstruktur betrifft die neuen Orte der Überlieferung übereinstimmend: Der persönliche Glaube des einzelnen, der ja "in der jeweiligen Gegenwart immer nur ganz bestimmte Akzente des Glaubens der Kirche persönlich realisieren kann"³, verschwindet nicht in Privatheit, sondern bleibt kommunikativ vermittelt und kommunizierbar. Genauerhin beschreiben die neuen Tradierungsorte eine konkrete kommunikative Praxis, deren Inhalte ohne eben diese Praxis nicht verstehbar wären. Die Inhalte, die als "lebenswichtig und identitätsschaffend"⁴ be- und ergriffen werden, sind abhängig von ihrer kommunikativen Realisierung, ermöglichen diese aber zugleich auch.

Frauengruppen können solche Orte sein. Unter bestimmten - im folgenden näher zu charakterisierenden - Bedingungen werden Frauengruppen zu Orten der Kommunikation des Evangeliums.⁵ Dabei ist m.E. an das breite Spektrum der sich christlich verstehenden Frauengruppen zu denken, an die, die sich ausdrücklich feministisch definieren, aber durchaus auch an solche, die in der Anfangsphase ihrer gemeinsamen Geschichte noch bewußtlos sind für ihre Situation als Frauen in Gesellschaft und Kirche. Die zentralen, religiös relevanten Erfahrungen von Befreiung, Autonomie und Identität als Frau werden nach meiner Erfahrung gerade auch in Frauengruppen gemacht, die sich zunächst ausdrücklich gegen eine feministisch-theologische Vereinnahmung wehren, die ihr Interesse an Feministischer Theologie auf diese als ein Thema beschränken, "von dem jetzt so viel die Rede ist". Ab und an habe ich sogar, über deutliche Abgrenzungstendenzen hinausgehende Feindbilder gegenüber "diesen Emanzen" festgestellt, wenn ich etwa in Kirchengemeinden mit traditionellen, meist den katholischen Frauenverbänden angeschlossenen

3 O. Fuchs, Persönlicher Glaube und der Glaube der Kirche in der Glaubensvermittlung, in: KatBl 110 (1985) 90-102, hier 93.

4 Ebd. 96.

5 Der Begriff "Kommunikation des Evangeliums", der von E. Lange stammt und von Ch. Bäumler aufgegriffen und weitergeführt worden ist, bezeichnet "das Ganze des Lebens und Arbeitens einer Gemeinde, soweit es darin um die Interpretation der biblischen Botschaft geht, in seiner Einheit und seiner Differenziertheit" (E. Lange, Kirche für die Welt, München-Gelnhausen 1981, 102). Insofern Gemeinde für die Gemeindeglieder wesentlich in gemeindlichen Subsystemen, u.a. in Gruppen, erfahrbar wird, darf der so bestimmte Begriff der "Kommunikation des Evangeliums" durchaus auf Frauengruppen bezogen werden. Vgl. auch Ch. Bäumler, Kommunikative Gemeindepraxis. Eine Untersuchung ihrer Bedingungen und Möglichkeiten, München 1984, 17-19.

Frauengruppen von meinen Erfahrungen mit feministischen Frauengruppen erzählt habe. Das hinter dieser Feindseligkeit zum mindesten auch steckende mangelnde Bewußtsein der eigenen Situation hat natürlich Auswirkungen auf die Möglichkeiten dieser Frauen zu glauben und ihren Glauben mit anderen zu teilen.

Mit solchen Gruppen kann ein Lernprozeß begonnen werden, der den Weg von Frauen zu ihrer Identität beschreibt und auf dem Frauen die identitätsfördernde, gemeinschaftsstiftende Kraft des biblischen Glaubens neu entdecken. Dieser Lern- und Entwicklungsprozeß läßt sich anhand eines vierphasigen Modells nachzeichnen, das Eva Renate Schmidt als aus den USA stammend belegt und wiederholt dargestellt hat.⁶ Ich möchte Ihnen dieses Modell vorstellen und es insofern fortschreiben, als ich jeweils nach den Möglichkeiten und Grenzen der Formulierung, Kommunikation und Weitergabe des Glaubens frage. Dabei wird ein besonderes Augenmerk auf die Bedeutung eines neuen Umgangs mit der Bibel gelegt.⁷

II. Frauengruppen - auf dem Weg zur Identität als Frauen

Viele Frauengruppen beginnen diesen Weg mit der Phase der Introjektion. Die Frauen leben voll die von einer Männergesellschaft und Männerkirche in sie gesetzten Erwartungen, die sie - vermittelt durch Erziehung und Sozialisation - zu den ihren gemacht haben. Sie haben Rollen und Leitbilder so weit internalisiert, daß sie ihr Selbstwertgefühl vorwiegend von anderen her, vom Mann, von den Kindern, vom Chef ... beziehen, gewissermaßen mit geliehener Identität leben - und glauben. "Frauen singen, beten, glauben ... in einer Männersprache: Jesus der Herr, Gott der Vater, die Gemeinde als Brüder und Knechte. Ein ... von Männern geleiteter Gottesdienst und eine von Männern geführte Kirche wird nicht hinterfragt. Die Gleichsetzung von Gott, Christus und Heiliger Geist mit männlichen Personen ist internalisiert."⁸ Die Weitergabe eines solchen Glaubens bedeutet nicht viel mehr als die Reproduktion der eigenen Unterdrückung und fehlenden Autonomie.

Über diese Phase hinaus zu gelangen, ist meist deshalb nicht sehr schwierig, weil viele Frauen zum mindesten diffuse negative Gefühle und Unzufriedenheit kennen, die sie aber nicht zu benennen gelernt haben, geschweige denn, sie als Form der

6 Vgl. E.R. Schmidt, Frauen in der Organisation Kirche. Die Furcht der Frau vor der Macht und die Furcht des Mannes vor dem Weiblichen, in: Wege zum Menschen 37 (1985) 390-397, hier 394-396 und dies/H.G. Berg, Aufhören und Anfangen. Wechselfälle im Alltag einer Gemeinde, Gelnhausen 1983, bes. 123-128 (Frauen auf dem Weg zu ihrer Identität).

7 Zur Begründung der bes. Bedeutung eines neuen Umgangs mit der Bibel vgl. Mette, Religionspädagogik (s. Anm. 2), 7 und im folgenden III. Frauengruppen und Bibellektüre.

8 Schmidt, Aufhören (s. Anm. 6), 127.

Unterdrückung zu beurteilen und abzulehnen. Vor allem aber sehen sie keine Alternativen, die es ihnen erlauben würden, Abschied von der geliebten Identität und dem geborgten Glauben zu nehmen.

So ist die 2. Phase der Differenzierung in einer Frauengruppe häufig gekennzeichnet durch Irritation der Identität auf der Stufe der Introjektion, durch Äußerungen der Unzufriedenheit und durch Erzählen von Erfahrungen der Unterdrückung und Demütigung. (Eine Gruppe alter Frauen in einem Dorf erzählte mir in dieser Phase von den Gefühlen und Erfahrungen bei den Ritualen der Aussegnung, die sie als junge Frauen, die ihre ersten Kinder geboren hatten, erlebt haben.) Gruppen in der Phase der Differenzierung erleben manchmal lange Zeiten der Klage oder auch nur der Lamentos. Diese sind ernstzunehmen und zuzulassen als "überhöhte Sensibilität und Verletzbarkeit durch das Wahrnehmen von Defiziten und der Frage nach dem Sinn im eigenen Leben"⁹. Meist kommt es in dieser Phase zu Solidarisationen mit anderen Frauen und pauschalem Frontmachen gegen "die Männer", "die Kirche", "die da oben" ...

So wie die bisherige Identität in Frage gestellt wird, so inklusiv auch der Glaube. "Frauen fühlen sich in der 'Männerkirche' nicht mehr angesprochen, sondern ausgeschlossen und verletzt. Zeigen wachsende Empfindlichkeit für die exklusiv - männliche, sexistische Sprache. Protestieren, treten aus, ziehen sich zurück"¹⁰, lehnen die Bibel als patriarchalisches Buch und den Vatergott ab. Sie können am ehesten formulieren, was sie nicht - oder nicht mehr! - glauben. Diese Phase wird als schmerzhaft erlebt, für viele Frauen markiert sie das Ende ihrer Beziehung zur Kirche, manchmal auch zum Glauben. Der Abschied von der Kirche kann zum Symbol für die Zerstörung geborgter Identität werden. Manchmal wird viel Energie eingesetzt für Frauenaktionen, Frauenzentren und -gruppen, nicht selten verbleiben Frauen aber auch lange -oder gar dauernd- in der Phase der Identitätsdiffusion.

In günstigen Fällen dagegen wird die Phase der Differenzierung zum Exodus hin zu einer 3. Phase der Neuorientierung. "Die eigene Identität ist nun geprägt durch Kooperation und Auseinandersetzung mit Frauen und Männern, sofern sie gleiche Ziele verfolgen."¹¹ Die Frauen entwickeln ein Bewußtsein für ihre eigenen Möglichkeiten und Stärken, sie entdecken neue Energie und Initiativen. Es beginnt so etwas wie eine Frauenkultur, Frauen formulieren offen und kreativ auch neu ihren Glauben, lesen biblische Traditionen neu im Bewußtsein ihrer Frauengeschichte, entdecken ihre eigene Sprache, experimentieren neue Formen des Gottesdienstes

9 Ebd. 124.

10 Ebd. 127.

11 Dies., Frauen (s. Anm. 6), 395.

und geschwisterlicher kirchlicher Gemeinschaft. "Suchen nach neuen und alten Vorbildern in der biblischen Tradition. Gewinnen neue Zugänge zu biblischen Texten und andere Identifikationsmöglichkeiten."¹² Sie fragen nach den Erfahrungen anderer Frauen, setzen sich mit Feministischer Theologie auseinander und verstehen ihren Prozeß selber als feministischen Prozeß des Theologietreibens. So wie sie sich bewußt als Frauen wahrnehmen und definieren, so wollen sie auch als Frauen glauben; ihr Glaube ist integraler Bestandteil und Ausdruck ihrer Identität.

Damit deutet sich die 4. Phase der Integration bereits an. Die Neuorientierung kommt zum Abschluß, das neue Bewußtsein der eigenen Identität festigt sich, der Blick wird frei für die Unterdrückung und Diskriminierung anderer, "es wird in besonderer Weise nach Koalitionen für Modelle und Aktionen zur Veränderung unterdrückender Strukturen gesucht. Dabei ist es zweitrangig, ob sich für solche Veränderungen Frauen oder Männer einsetzen."¹³ Es entstehen ganzheitliche, sinn- und leibhaftige Formen der Feier des Gottesdienstes, der Lektüre und Kommunikation des Evangeliums. "Der Gott der Väter ist nicht nur der Gott der Mütter und Frauen, sondern ein Gott der Schwestern und Brüder."¹⁴

Erfahrung mit einer Praxis der qualitativen "Transformation der alten Existenz"¹⁵ wird möglich, Gerechtigkeit wird zum leitenden Prinzip, "sowohl ökonomisch in den Strukturen als auch in der Beziehung zwischen den Geschlechtern"¹⁶.

Die Frauen werden als Individuen mit eigener Identität erkennbar, ihr Glaube wird als persönlicher Glaube erfahren und mit-teilbar. Zugleich dürfte den Frauen auf dem Weg, den die Gruppe zurückgelegt hat, die konstitutive Bedeutung des Glaubens für die Identitätsbildung deutlich geworden sein - in ihren negativen Anteilen der Stabilisierung geliehener Identität, die kritisiert, abgelehnt und abgelegt wird, wie in ihren befreienden (Entwicklungs-) Potentialen. Frauen, die auf diese Weise leben und glauben gelernt haben, können anderen Frauen und Mädchen ihrerseits Entwicklungsmöglichkeiten, in der Auseinandersetzung mit der jüdisch-christlichen Tradition, eröffnen.

12 Dies., Aufhören (s. Anm. 6), 127.

13 Dies., Frauen (s. Anm. 6), 396.

14 Dies., Aufhören (s. Anm. 6), 127.

15 C. Halke, Feminismus und Pastoral, in: Dies., Suchen, was verloren ging. Beiträge zur Feministischen Theologie, Gütersloh 1985, 131-158, hier 135.

16 Ebd.

III. Frauengruppen und Bibellektüre - die Bedeutung eines neuen Umgangs mit der Bibel in Frauengruppen

Wie angedeutet, entsprechen den verschiedenen Phasen der Entwicklung von Frauen zu ihrer Identität im Kontext einer Frauengruppe verschiedene Stufen des Umgangs mit der Bibel. In der 1. Phase der Introjektion wird die biblische Tradition weder als befreiend noch als unterdrückend empfunden. Ihre Bedeutung für die eigene Identität bleibt unthematized. Frauen in der 2. Phase der Differenzierung lesen die Bibel mit anderen Augen, in dem sie alle jene Texte, Strömungen und Traditionsstränge in ihrer Zeitbedingtheit und gesellschaftlich-politischen Abhängigkeit kritisieren, die Frauen diskriminieren, sie übersehen oder benachteiligen und ihre Situation wie ihre Belange totsichweigen. Sie lehnen Texte ab, die patriarchalische Strukturen widerspiegeln und legitimieren, ein herrscherliches Gottesbild proklamieren, eine männlich-priesterliche Liturgie vertreten und Frauen eine eigene religiöse Identität in der Unmittelbarkeit zu Gott nicht zugestehen. Teile der Bibel werden also als Folie der alltäglichen Erfahrungen von Diskriminierung und Benachteiligung, der Zweitrangigkeit - auch als religiöse Subjekte - gelesen.

Frauen in der Exodus-Phase der Neuorientierung (3. Phase) entdecken jene Traditionen und (Frauen-) Gestalten der Bibel neu, die vom Leben und Glauben von Frauen erzählen, sie rufen den Gott Sarahs, Rebekkas und Rachels an, entdecken weibliche Bilder und Züge Gottes und vertreten sie als gleichwertig den männlichen und notwendig für ein ganzheitliches, nicht-sexistisches Gottesbild.¹⁷ Biblische Texte, Frauengestalten und weibliche Züge im Gottesbild laden zur Neuorientierung ein und erlauben Identifikation.

Auf der Stufe der Integration (4. Phase) wird die Bibel - ohne Leugnung ihrer patriarchalischen Anteile - zum Basisbuch eines integrierten, ganzheitlichen, Koinonia von Männern und Frauen stiftenden Lebens und Glaubens, für dessen Weitergabe nicht ängstlich gesorgt werden muß. (Daß ein solcher neuer Umgang von Männern und Frauen nicht nur einen Lern- und Entwicklungsprozeß bei den Frauen voraussetzt, sondern einen eben solchen - allerdings mit anderen Inhalten und Formen - bei den Männern, dürfte sich von selbst verstehen.)¹⁸

In der neuen Begegnung mit der Bibel treffen sich Frauengruppen neuerdings mit vielen anderen christlichen Gruppen, Initiativen und Gemeinden. Teilt man die

17 Zu diesem Problemkomplex vgl. ausführlich R. Radford-Ruether, Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie, Gütersloh 1985.

18 Vgl. D. Sölle, Über die Unterdrückung des Mannes, in: Dies., Sympathie. Theologisch-politische Traktate, Stuttgart 1978, 62-70 und P. M. Zulehner, Männerbefreiung: Geschlechterstreit?, in: Orientierung 49 (1985) 257-261.

Einschätzung Mettes, die neue Aneignung der "in der Bibel festgehaltenen Wege eines elementaren Lernens - und zwar im Sinne eines Einspruchs angesichts der heutigen Lebenswelt"¹⁹ enthalte das "ergiebigste Potential für eine zukunftsstrahlende Tradierung des Glaubens"²⁰, eben weil die "Frage nach der Verfassung des menschlichen Miteinander, die diesem zu tradierenden Glauben entspricht, nicht ausgeklammert wird"²¹, so liegt die Bedeutung der Bibellektüre in Frauengruppen auf der Hand.

IV. Frauengruppen und Feministische Theologie - Der Beitrag der Feministischen Theologie zur Tradierung des christlichen Glaubens

Zugleich ist die Feministische Theologie gefragt, inwieweit sie einem solchen Ansatz - und was wichtiger ist: der hinter ihm stehenden Praxis - Rechnung trägt. Tatsächlich gibt es in jüngster Zeit feministisch-theologische Entwürfe, die auf der Stufe der Integration gründen und sie be-gründen.

Besonders überzeugend scheint mir dabei die feministische Fundamentaltheologie Carter Heywards zu sein, deren feministische Theologie der Beziehung sich in der Kernthese zusammenfassen läßt: Die Kraft der Beziehung, beruhend auf Gerechtigkeit, Gleichheit und wechselseitiger Abhängigkeit, ist die göttliche Macht (im Sinne von Kraft, Energie und Dynamik) mit der Menschen in Berührung kommen können und an der sie teilhaben können.²² Folgerichtig bestimmt Heyward die Menschen als feministisch, "die andere Menschen achten und versuchen, mit ihnen in Beziehung zu leben, ganz gleich ob es sich um Frauen oder Männer handelt"²³.

Im Anschluß an Bubers Satz "Im Anfang ist die Beziehung", hebt sie als Charakteristikum und hervorstechendes Merkmal gerade des jüdischen Glaubens den freiwilligen Charakter der Beziehung zwischen Gott und Menschen und - von Gott gestiftet - den der Menschen untereinander hervor: "Die Geschichte des Volkes Israel besteht aus Geschichten von Menschen, die in Beziehung zu einem Gott stehen, der der ständige Ursprung und die ständige Quelle beziehungshafter Macht in der Welt ist ..."²⁴

Mit anderen Worten: Die jüdische Tradition und - wie sie im folgenden an der Per-

19 Mette, Religionspädagogik (s. Anm. 2), 7.

20 Ebd.

21 Ebd.

22 Vgl. C. Heyward, Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung, Stuttgart 1986, passim.

23 Ebd. 113.

24 Ebd. 45.

son Jesu nachweist - auch die ursprünglich christliche begründen und zielen auf Integration und Beziehungsstrukturen zwischen Frauen und Männern, die von Gerechtigkeit, Gleichheit und Wechselseitigkeit bestimmt sind.

Der idealtypisch skizzierte Prozeß der Entwicklung von Frauen zu einer eigenen Identität und darin eingeschlossen, keineswegs aber beliebig, die verschiedenen Stufen und Schritte im Umgang mit der biblischen Tradition weisen darauf hin, daß Frauengruppen durchaus einen von mehreren neu entstandenen und neu entstehenden Orten der Weitergabe des Glaubens bezeichnen können. Sie als einen solchen Ort anzuerkennen bedeutet allerdings, Frauengruppen nicht länger als Nischen anzusehen oder sie gar als "Kuschelgruppen" zu belächeln, sondern sie - in aller möglichen Unabgeschlossenheit und Vorläufigkeit ihrer Entwicklung - anzunehmen.

Frauengruppen in Gemeinden kommt dabei m.E. insofern eine herausragende Rolle zu, als sie Frauen unterschiedlichster Ausgangsbedingungen die genannten Lern- und Entwicklungsmöglichkeiten eröffnen können, Kommunikation und Wechselseitigkeit zwischen den Geschlechtern herausfordern und eine Verschränkung verschiedener Orte der Weitergabe des Glaubens erlauben.

Dr. Martina Blasberg-Kuhnke
Kreuzstraße 61
46 Dortmund 1

ALEX STOCK

KATHOLISCHE SCHULBIBELILLUSTRATION IM 20. JAHRHUNDERT
ZUM KUNST- UND FRÖMMIGKEITSGESCHICHTLICHEN UMFELDI. Der Umbruch in der Jahrhundertmitte

"Als selbstverständlich gilt seit langer Zeit, daß die biblische Erzählung von Bildern begleitet sein soll. Dabei sind aber bestimmte Anforderungen zu stellen. Der hier vorliegenden Aufgabe entspricht nicht eine Auswahl der hervorragendsten Meisterwerke; schon deswegen nicht, weil die Bilderreihe des Bibelbuches einheitlich gehalten, also z.B. dieselbe Person auch stets mit denselben Zügen dargestellt sein muß. Weiter soll das für die Kinder bestimmte Bibelbild die Erzählung unterstützen; es soll, wie auch die Psychologie des Schulkindes verlangt, in großer Deutlichkeit viele Einzelheiten bieten; ungeläufige Begriffe (z.B. Zeit, Palmzweige, Felsengrab) können durch das Bild verdeutlicht werden. Dabei muß aber ein nüchterner Realismus, der nur die Darstellung der archäologischen Wirklichkeit kennt, vermieden werden. Zumal in den heiligen Personen muß das der historischen Empirie unzugängliche Geheimnis durchschimmern. Nach der Seite des Technischen entspricht den genannten Rücksichten eine mehr lineare, zeichnerische Darstellungsweise, nicht das auf Farbwirkung angelegte eigentliche Gemälde. Die Farbe, die allerdings die Freude des Kindes gewaltig steigern wird, soll mehr den Charakter einer kräftigen Kolorierung tragen. Als Leistungen, die diesen Bedingungen entsprechen und doch zugleich auch künstlerisch hoch stehen, sind die Bilder von Philipp Schumacher, für die fortgeschrittene Fassungskraft auf der Oberstufe die von Gebhard Fugel zu nennen."¹

Was J.A. Jungmann hier, im Jahre 1955, als bildkatechetisches Programm von gewissermaßen zeitloser Gültigkeit verkündet, erweist sich im Rückblick als das Resümee einer eben gerade in jenen Jahren zu Ende gehenden Ära. Er formuliert den common sense einer bildkatechetischen Tradition, deren Konzeption sich bereits im Ableben befindet und deren Protagonisten im Begriff sind, von der Bühne abzutreten.

Bereits im Jahre 1950 war die seit 1922 in Gebrauch befindliche "Katholische Schulbibel" von M. Buchberger in einer Fassung erschienen, die dem von Jungmann formulierten Postulat einheitlicher Durchillustrierung nicht mehr folgte. Quantitativ dominierend waren noch Schwarz-Weiß-Abbildungen nach Gemälden Gebhard Fugels, aber hinzugekommen waren farbige Bildseiten, Bilder des 14./15. Jahrhunderts. Diesen spätgotischen Bildern gehört, wie das Nachwort "Zu den Bildern"

1. J.A. Jungmann, Katechetik, Wien 1955², 72f.

zu erkennen gibt, sicherlich die religionspädagogische Sympathie der Neubearbeiter: "Diese altdeutschen Meister schlagen die rechten Töne an, um zum Herzen unserer Jugend zu sprechen, und sie tun es mit so viel reinerem Glauben und kindlichem Vertrauen auf Gott, daß sie wiederum als Künstler und Lehrer wirken können in dieser heutigen selbstverjüngten Welt. Angesichts einer wahren Schneeschmelze des Unglaubens und Skeptizismus nach Jahren seelischer Erstarrung sind diese frühen deutschen Bildwerke dazu berufen, der eigenen Jugend inneren Halt und Einsichten zu geben, ja zum Fundament einer christlichen Bildung zu werden. Freilich einer christlichen Bildung und Grundauffassung, die durch Schauen und Nachsinnen, nicht durch Wissen und Anlernen gewonnen wurde. Darum sind diese Bilder auch farbig wiedergegeben: um die Freude am Schauen zu verstärken."² In der hier merkwürdig ambivalent metaphorisierten deutschen Nachkriegssituation sollen die "altdeutschen", "frühen deutschen" Bilder eine nicht kognitiv, sondern meditativ zu gewinnende christliche Bildung fundieren.

Der hier eingeschlagene Weg wurde in der Neubearbeitung der "Katholischen Schulbibel" von Jacob Ecker fortgesetzt. Im Jahre 1957 erschien die damals gerade ein halbes Jahrhundert im Gebrauch befindliche große Eckersche Schulbibel erstmals nicht mehr mit Illustrationen von Philipp Schumacher, sondern mit frühmittelalterlichen Miniaturen; in der Kleinen Schulbibel von J. Ecker wurden die Schumacher-Bilder durch romanisierende Illustrationen von Johannes Grüger ersetzt.³ Der Rückgang hinter die "altdeutsche Kunst" zur romanischen Buchmalerei war, wie A. Knauber 1958 in einem Rückblick auf die Geschichte der Katholischen Schulbibel berichtet, eigentlich nur als Zwischenlösung gedacht: "Die ursprüngliche Absicht war, einen modernen Künstler zu gewinnen, der in der Bildsprache unserer Tage die ganze Schulbibel durchillustrieren soll, in der Weise, daß mehr oder weniger zu jeder Lektion auch die bildkatechetische Aussage hinzutrate. Bis dahin sollte die Schulbibel einen kostbaren Buchschmuck in wertvollen Bildern der mittelalterlichen Bibelillustration erhalten, welcher der Erhabenheit ihres Inhalts würdig ist."⁴ Im Rahmen eines kerygmatisch sich verstehenden katechetischen Konzepts wird die Schulbibel zum "Bibelkatecheton der Kinder",⁵ das mit demselben "kostbaren Buchschmuck" ausgestattet wird wie die klöster-

2 Schulbibel für den katholischen Religionsunterricht, bearb. von Erzb. M. Buchberger, München 1952 (verb. Aufl.), 251.

3 Vgl. Katholische Schulbibel von Jacob Ecker, Trier 1907; Kleine Katholische Schulbibel von Jacob Ecker, Trier 1908; Katholische Schulbibel, Düsseldorf 1957; Kleine Katholische Schulbibel, Düsseldorf 1957.

4 A. Knauber, Die Geschichte der "Katholischen Schulbibel" und ihre Gestaltkräfte, in: 50 Jahre Katholische Schulbibel 1907-1957. Eine Schrift zum 50jährigen Jubiläum der Eckerbibel und zu ihrer Neuausgabe, Düsseldorf 1958, 16-67, 66.

5 Ebd., 66.

lichen und bischöflichen Codices um die Jahrtausendwende.

Die in den folgenden Jahren erschienenen "großen", für den Hauptschulbereich gedachten Auswahlbibeln setzen die hier eingeschlagene Richtung zunächst nicht fort. Sie erweitern und verbessern das, was in den älteren Schulbibeln auch mitgegeben war: archäologische Fotos und Karten. Die Schulbibeln "Gott unser Heil" (1967) und "Schweizer Schulbibel/Neue Schulbibel" (1973) enthalten darüber hinaus keine weiteren Illustrationen. Die Auswahlbibel "Reich Gottes" (1960) ist sehr zurückhaltend illustriert mit Schwarz-Weiß-Holzschnitten von Walter Habdank. Es sind in expressionistischer Manier geschnittene Vignetten, die nicht Perikopen-szenen darstellen, sondern thematische Initialsymbole für größere Kapitel.

Im Bereich der "kleinen", für den Grundschulbereich gedachten Schulbibeln folgt die Bebilderung kontinuierlich der Maxime, das Buch von einem zeitgenössischen Künstler durchillustrieren zu lassen. Der biblische Teil im "Glaubensbuch für das 3. und 4. Schuljahr" (1963) ist mit farbigen Holzschnitten von Thomas Zacharias illustriert. Stilistisch stehen auch diese Bilder in expressionistischer Tradition, bildinhaltlich sind sie jedoch szenisch bezogen. Ein freundlich-buntfarbiges Kinderbuch ist schließlich die "Bibel für die Grundschule" (1979); die spätchagallesk anmutenden Aquarelle der holländischen Künstlerin Jenny Dalenoord durchziehen buchschemmuckartig den Bibeltext und geben ihm eine heiter-orientalische Atmosphäre.

Einen neuen Weg in der Illustrationspraxis schlägt die ebenfalls 1979 erschienene "Schulbibel für 10-14jährige" ein. Sie verzichtet auf das mindestens seit Anfang des Jahrhunderts übliche, in den 60er Jahren sogar dominierende archäologisch-geographische Fotomaterial, schließt an die in den 50er Jahren erschienenen Bibeln insofern an, als sie Werke der hohen Kunst heranzieht, verläßt aber das bis dahin obligate Prinzip der Stileinheit (ein zeitgenössischer Künstler bzw. ein Epochenstil, spätgotisch oder romanisch); Meisterwerke der christlichen Kunst aus 1 1/2 Jahrtausenden in prachtvollen Farb reproduktionen mit ganzseitigem Kommentar heben die Schulbibel auf das Niveau eines kostbaren Bildbands.

Das Spielfeld der Schulbibelillustration ist, wie dieser knappe Überblick zeigt, seit der Mitte des Jahrhunderts sehr weit und vielgestaltig geworden. Nähme man - was in diesem Zusammenhang unberücksichtigt bleiben muß - den Bereich der Katechismen und Arbeitsbücher für den Religionsunterricht noch hinzu, würde sich der Spielraum religionspädagogischer Illustrationspraxis noch einmal erweitern. So divergierend das ist, was sich im Bereich der Schulbibelillustration seit den 50er Jahren getan hat, so scheint es doch ein Gemeinsames zu haben: es setzt sich ab gegen das, was in der ersten Jahrhunderthälfte praktiziert worden

ist. Die zu Beginn zitierten bildkatechetischen Postulate J.A. Jungmanns haben ihre Geltung verloren. Die von ihm genannten Hauptrepräsentanten der Schulbuchillustration der ersten Jahrhunderthälfte, Ph. Schumacher und G. Fugel, gelten geradezu als Inbegriff dessen, was passé ist. So konstatieren 1965 K.H. König und G. Weber in der Einführung zu den Bildern des "Glaubensbuchs für das 3. und 4. Schuljahr" (Th. Zacharias): "Das Unvermögen naturalistischer Darstellung, Heilswirklichkeiten auszusagen, wird uns besonders deutlich, wenn wir die Bilder der früheren Kleinen Schulbibel und des früheren Kleinen Katechismus betrachten. Philipp Schumacher verbindet in seinen sorgfältig gearbeiteten Bildern eine möglichst korrekte Rekonstruktion der historischen Heilsereignisse mit einer gefälligen und ansprechenden Form. Seine Bilder veranschaulichen und informieren; aber sie sagen für die Katechese nichts aus, sie bleiben stumm. Sie gefallen; aber sie fordern nicht zur Stellungnahme. Das Kerygma wird hinter der sorgfältigen und liebevollen Wiedergabe der äußerlichen Details nicht mehr spürbar. So waren diese Bilder gut als dekorative Beigabe, für die katechetische Arbeit aber kaum fruchtbringend. Während die Schumacher-Bilder sich mit der Absicht einer möglichst naturgetreuen informierenden Wiedergabe des äußeren historischen Geschehens und der äußeren liturgischen Handlung beschieden, erhoben die Bilder von Gerhard Fugel höhere Ansprüche. Fugel versucht, das religiöse Geschehen durch besondere Stimmungseffekte, durch Licht und Gebärde, deutlich zu machen. Wir spüren auch hier, daß der Versuch, das Kerygma mit den Mitteln des Naturalismus sichtbar zu machen, fehlschlagen muß".⁶

In dieser Bilanzierung der Illustrationspraxis werden gewisse Stildifferenzen zwischen Schumacher und Fugel wohl konzediert, aber von der neuen bilddidaktischen Position her gesehen, erscheinen sie als Varianten einer insgesamt obsolet gewordenen Formation des "Naturalismus". Die Opposition, in der der Unterschied zwischen Neuem und Alten formuliert wird, lautet: Kerygma vs Naturalismus. Die hier aufgemachte Opposition ist insofern bedenkenswert, als sich in ihr theologische und kunstgeschichtliche Kategorien mischen. Der Begriff "Kerygma" markiert ein Verständnis des biblischen Textes, das diesen nicht als Mitteilung über historisch Vorgefallenes, sondern als Verkündigung eines Heilsgeheimnisses versteht und auf die in ihm verborgene Heilsaussage hin zu interpretieren versucht. Der Begriff "Naturalismus" kann auf eine Stiltendenz in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zeigen, der es darum ging, ein Stück Natur oder sozialer Lebenswelt in seiner momentanen, unbeschönigten, "niedrigen" Kontingenz "naturgetreu" ab-

6 K.H. König / G. Weber, Die Bilder des Glaubensbuches (Handbuch zum Glaubensbuch für das 3. und 4. Schuljahr, Bd. IV), Donauwörth 1965, 10; vgl. auch: Chr. Pesch, Die Bildkatechese mit der Eckerbibel (Handbuch zur Katholischen Schulbibel, Bd. 3), Düsseldorf 1961.

zubilden. Courbet hat diese Tendenz "lé Réalisme" genannt und dem akademischen Idealismus gegenübergestellt. Die Moderne um 1900 mit der Abkehr von mimetischen Darstellungsinteressen und -mitteln (Expressionismus, Kubismus, nicht-gegenständliche Kunst, Surrealismus usw.) kann man wiederum als komplexe Gegenformation gegen jenen Naturalismus/Realismus ansehen. Über diese historische Konstellation hinaus können "Realismus/Naturalismus" und "Idealismus/Symbolismus" aber auch als Grundtendenzen angesehen werden, deren Wechselspiel die Geschichte der Kunst seit der Antike durchzieht. - Mit was also verbündet sich die kerygmatische Religionspädagogik, und gegen was wendet sie sich, wenn sie den "Naturalismus" als den geborenen Feind attackiert? Detaillierter noch gefragt: In welchem Sinne sind eigentlich die Illustrationen von Schumacher und Fugel "naturalistisch"? So zu fragen ist weniger von kunsthistorischem Interesse, denn die beiden spielen für die Geschichte der hohen Kunst keine bedeutende Rolle. Es könnte aber von theologie- und frömmigkeitsgeschichtlichem Interesse sein, d.h. Auskunft geben über die besondere Verschränkung der katholischen Religion und ihrer imaginativen Bildungsabsichten mit der Geschichte der Kultur.

Ich beschränke mich im folgenden auf Ph. Schumacher und G. Fugel. Andere Illustratoren wie H. Huber-Sulzemos, M. Teschemacher u.a. wären zu nennen. Aber sie sind zum einen weniger breitenwirksam gewesen, zum anderen lassen sie sich stilltendenziell zuordnen.⁷ Eben dieses Interesse steht bei der folgenden Behandlung von Schumacher und Fugel auch im Vordergrund.

II. Haupttendenzen der ersten Jahrhunderthälfte

A. Philipp Schumacher und der Nazarenismus

1. Zu Person und Werk

Ph. Schumacher, 1866 in Innsbruck geboren, ausgebildet an der Wiener Akademie, war sowohl als Maler kirchlicher Monumentalkunst (Altarbilder und Wandfresken in bayrischen, westfälischen und Tiroler Kirchen) wie als Illustrator religiöser Erbauungs- und Schulbücher (Bibeln, Katechismen, Religionsbüchlein; auch Wandbilder) tätig. G. Ringshausen nennt ihn den "maßgeblichen Schulbuchillustrator der ersten Jahrhunderthälfte".⁸ Der Siegeszug der Schumacherschen Bibelillustrationen beginnt im Jahre 1907 mit der ersten Ausgabe der Schulbibel von Jacob Ecker. Die Manier, in der die Bilder gemacht sind, ist nazarenisch. Die einzelnen Bilder sind mit den jeweiligen Perikopenanfängen zu Initialvignetten komponiert, was zum einen an mittelalterliche Miniaturen erinnert, zum anderen aber buchkünstlerische Anregungen der zeitgenössischen Kunst (Jugendstil-Ornamentik, Prä-

⁷ Vgl. als hist. Überblick: G. Ringshausen, Von der Buchillustration zum Unterrichtsmedium, Frankfurt/M. 1976, 369-399.

⁸ Ebd. 387f.



Ph. Schumacher, Jesus lehrt
in: Katholisches Religionsbüchlein für einfache Schulver-
hältnisse (1929), Düsseldorf 1946, 67



32. Die Seepredigt.

Jesus ging mit seinen Jüngern an den See Genesareth,
und sehr viel Volk versammelte sich um ihn. Da stieg
er in ein Schifflein, setzte sich und lehrte das Volk,

Ph. Schumacher, Die Seepredigt
in: Katholische Schulbibel für die Diözese Fulda
(Ecker-Bibel, Mittlere Ausgabe 1919), Fulda 1922, 198

rafaeliten) aufnimmt. In den Text eingefügt sind kleinformatige Abbildungen zur biblischen Landeskunde nach zeitgenössischen Photographien. Der biblische Text wird also in der Spannung von künstlerischer Imagination und historischer Dokumentation illustriert. Wenn man in der "literarisch-ästhetischen Ganzheit"⁹ der buchkünstlerischen Gestaltung die relative Modernität dieser ersten Ausgabe der Eckerschen Schulbibel zu sehen hat, so wird gerade dieses Moment in den Umarbeitungen der Folgezeit preisgegeben. Auf religionspädagogische Kritik hin wurde zunächst in der "Kleinen Schulbibel", später auch in der "Mittleren Schulbibel" die Vignettenform aufgegeben oder so zurückgenommen, daß größere rechteckige Bildformate entstanden; die dokumentarischen Abbildungen wurden aus dem Text herausgenommen und in den Anhang verwiesen. Durch die Zurücknahme des buchkünstlerischen Rahmens und die Vergrößerung der Bilder selbst wurde zwangsläufig der nazarenische Charakter der Schulbibeln stärker. Dazu trug auch die Vergrößerung der Bilder zu kolorierten Wandtafeln bei. Im Zuge der Kolorierung wurde die zeichnerische Durcharbeitung reduziert. Solcherweise simplifiziert, wurden die kolorierten Bilder dann auch in einige Ausgaben der "Kleinen Schulbibel" übernommen. Die in der Überarbeitungsgeschichte der Eckerschen Schulbibel zu beobachtende Simplifizierung und Trivialisierung läßt sich auch an Schumachers Überarbeitungen der Bilder der "Schusterschen Bibel" in der "Großen Herderschen Schulbibel" feststellen.¹⁰

Seit dem Start im Jahre 1907 haben Schumachersche Bibelillustrationen in der Eckerschen Schulbibel und weit über sie hinaus ein halbes Jahrhundert lang, generationenübergreifend die religiöse Imagination beeinflussen können. Dieses enorme Beharrungsvermögen hat gewiß auch seine Gründe in den politischen Zeitläufen und den dazugehörigen ökonomischen Bedingungen, die die Entwicklung neuer, kostspieliger Illustrationsformen behinderte. Dennoch läßt sich dadurch allein die ungewöhnliche Konstanz nicht erklären. Es bedurfte eines kulturellen Milieus, das langfristig mit dieser Form religiöser Imagination einverstanden war.

Dieses Einverständnis reicht hinter das Jahr 1907 weit zurück. Trotz gewisser Einschläge von Modernität, die man bei der 1. Ausgabe der Eckerschen Schulbibel notieren kann, waren diese Bilder damals nicht eben modern. 1907 gab es längst Bilder von P. Gauguin (geb. 1848), V. van Gogh (geb. 1853), L. Corinth (geb. 1858); E. Nolde (geb. 1867), K. Kollwitz (geb. 1867), A. Jawlensky (geb. 1864) sind Ph. Schumachers (geb. 1866) Zeitgenossen. Schumacher vertritt eine Stil Tendenz, deren Anfänge 1907 schon fast ein Jahrhundert zurückliegen. Nur

9 Ebd. 384.

10 Vgl. Dr. J. Schusters Biblische Geschichte für Katholische Volksschulen, neu bearb. von G. Mey, Freiburg/Brsg. 1929; Biblische Geschichte für die Diözese Rottenburg (Große Herdersche Schulbibel), Freiburg 1949.

wenn man dies mitrealisiert, kann man die erst in der Mitte des 20. Jahrhunderts eingetretene Zäsur gebührend einschätzen.

2. Nazarenismus

Im gängigen Sprachgebrauch ist das Prädikat "nazarenisch" längst zum Äquivalent für blutleeren, süßlich-sentimentalen religiösen Kitsch geworden. Mit diesem ausschließlich wertenden Gebrauch des Wortes verstellt man sich jedoch den genaueren Einblick in einen Stil, der in einer ungewöhnlichen Länge (vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts) und Breite (alle Bereiche der Kunst von der Architektur bis zur Druckgraphik umfassend) die kirchliche Kunst in der modernen Zeit beherrscht hat. Auf die kunstgeschichtliche Bedeutung dieses Phänomens ist erst in jüngerer Zeit wieder das Augenmerk gelenkt worden; es gab 1977 und 1981 bedeutende Ausstellungen in Frankfurt/M. und Rom.¹¹ Die ausschließlich auf die Entwicklung der Avantgarde geeichte Kunstgeschichtsschreibung hatte diese gegenläufige Bewegung bis dahin kaum der Beachtung für würdig gehalten. Was hier kunstgeschichtlich neu gesichtet wird, kann auch für die historische Abteilung der praktischen Theologie von Interesse sein, um über die besondere Situation des Christentums in der modernen Kultur mehr Klarheit zu gewinnen.

Der Begriff "Nazarener" ist ursprünglich die Fremdbezeichnung für eine Künstlerbruderschaft, die sich selbst "Lukasbund" nannte. Es war eine Gruppe von jungen deutschen Künstlern, die sich zunächst in Wien aus Protest gegen den klassizistischen Betrieb der dortigen Kunstakademie zusammengeschlossen hatten, 1810 unter Führung Friedrich Overbecks nach Rom aufgebrochen waren und sich in dem verlassenen Kloster S. Isidoro in der Lebensform einer christlichen Bruderschaft angesiedelt hatten. Sie nannten sich selbst "Lukasbrüder" nach dem Hl. Lukas, dem Schutzpatron der Malerei. "Die Bibel wurde das wichtigste Buch der Lukasbrüder. Von jedem Mitglied des Bundes wurde christliches Verhalten, Freundlichkeit, Gemeinschaftssinn und Aufrichtigkeit verlangt".¹² Ihr Programm war die Erneuerung der christlichen Kunst. Als leuchtendes Leitbild galt ihnen Raffael. So legten sie sich sogar Raffaels Haartracht - in der Mitte gescheiteltes langes Haar - zu, was die Italiener "alla nazarena" nannten; so wurden die Lukasbrüder, wohl zunächst spöttisch, "i nazareni" genannt.

Worin ist die enorme Wirkungsgeschichte dieser romantisch-religiösen Sezession begründet? Die Basis dafür ist bereits im künstlerischen Programm der Nazarener

11 Die Nazarener (Ausst. Kat. Frankfurt/M.), hg. von K. Gallwitz, Frankfurt 1977; Die Nazarener in Rom. Ein deutscher Künstlerbund der Romantik (Ausst. Kat. Rom), hg. von K. Gallwitz, München 1981.

12 H. Schindler, Nazarener. Romantischer Geist und christliche Kunst im 19. Jahrhundert, Regensburg 1982, 23.

selbst gegeben, das ich in wenigen Punkten skizzieren möchte. Es läßt sich zunächst in der Differenz zu den bis dahin herrschenden Stiltendenzen des Klassizismus und des Spätbarock/Rokoko verdeutlichen. Gegenüber dem Klassizismus, von dem sich die Nazarener mit ihrer Wiener Sezession primär distanzieren, sind es vornehmlich die folgenden Differenzmomente:

1. Gegen die im Akademiebetrieb zur mechanischen Seelenlosigkeit neigende kühle Formstrenge setzen sie romantische Empfindung und gemütvolle Innigkeit.
2. Dem vor allem an der griechischen Antike orientierten Bildrepertoire des Klassizismus setzen sie das Interesse an der Neubelebung einer entschiedenen christlichen Kunst entgegen, deren literarisches Repertoire die Bibel und die christliche Geschichte und Literatur ist.
3. Der internationalen Kunst der bürgerlichen Aufklärung, die vor allem vom revolutionären und neapoleonischen Frankreich sich ausbreitete und als Kunst für ein gebildetes Publikum angesehen wurde, setzen sie eine betont volkstümlich-patriotische Kunst entgegen.

In dieser stilistisch-ideologischen Wendung gegen den Klassizismus greifen die Nazarener jedoch nicht auf die unmittelbar vorangegangene Epoche des höfischen Spätbarock bzw. verspielten Rokoko zurück. Dagegen machen sie geradezu mit klassizistischen Formprinzipien Front. Klare Komposition und Farbgebung, Reduktion der perspektivischen Raumillusion, idealisierende Vereinfachung der Figuren, ernste Auffassung des Bildgegenstandes – das verbindet das nazarenische Programm stilistisch mit klassizistischen Stilprinzipien. Historisch greifen die Nazarener hinter Barock und Renaissance auf die sog. "Primitiven" zurück, auf die italienische Malerei des Quattrocento bis hin zu dem über alles verehrten Raffael. Gegen den barocken Sensualismus, der ihnen die heiligen Gegenstände in die Sphäre diesseitiger Sinnlichkeit herabzuziehen schien, ging es ihnen darum, in der Kunst eine Welt unberührter Reinheit, einfacher Klarheit und harmonischer Schönheit aufzubauen. Es ist, wie Overbeck sagt, der "Weg des Ideals"¹³, der aus der Verbindung von Wahrheit und Schönheit hervorgeht.

Das wichtigste künstlerische Mittel dieses Weges ist die Zeichnung, der lineare Umriss des aus dem Fleisch der sinnlichen Erscheinungswelt herausgehobenen Ideals, sowie klare, flächige Komposition. Dem entspricht auch die Behandlung der Farbe, die nicht wie im Barock als "Vergnügen der Sinne" verstanden wurde, sondern als Ausdruck der einzigartigen Harmonie des Bildgegenstandes, vor allem der Menschen in der Farbkomposition ihrer Kleidung. Eindeutige, starke Lokalfarbigkeit, reine Akkorde, ohne Dissonanzen, Schattierungen, Übergänge bestimmen den Farbgebrauch. Von dieser künstlerischen Programmatik getragene religiöse Werke der

13 Zit. nach: Die Nazarener in Rom, (s. Anm. 11), 25.

ersten Nazarenergeneration (z.B. F. Overbeck, P. Cornelius, W. Schadow, Ph. Veit, Ferdinand und Friedrich Olver, J. Schnorr von Carolsfeld, E. v. Steinle) zählen unzweifelhaft zu dem, was Museen und Ausstellungen als hohe Kunst sammeln. Die Ansätze für die enorme Popularisierung sind in dieser Programmatik selbst aber auch schon enthalten:

1. Die Nazarener wollten nicht Kunst für eine gebildete Elite schaffen; sie wollten erklärtermaßen volkspädagogisch wirken. Sie intendierten eine neue öffentliche Gemeinschaftskunst. So schreibt z.B. Julius Schnorr von Carolsfeld im Vorwort zu seiner "Bibel in Bildern" von 1860: "Was ich mit dem Werk erstrebe, ist auf das Ziel gerichtet, welches meine, in meinem langen Künstlerleben gewonnenen Ansichten von der Kunst mir vorzeichnen. Ich bin überzeugt, daß die bildenden Künste den Beruf und die Mittel haben, Antheil zu nehmen an der Erziehung und Bildung des Menschen."¹⁴ Und F. Overbeck schreibt 1811: "Jetzt ... beschäftigt mich vorzugsweise die Ausarbeitung eines Planes zu einem größeren Werke, das ich zu radieren gedenke, nämlich eine Folge von Darstellungen aus dem Leben Jesu, von seiner Geburt bis zur Himmelfahrt in 36 Blättern und zwar zum Gebrauch für Schulen ... Mein Hauptaugenmerk soll sein, ... durch einfache und würdige Vorstellungen den unverdorbenen Gemüthern der Kinder Bilder einzuprägen, die sie gleichsam durch ihr Leben begleiten ..."¹⁵ Er wendet sich sogar brieflich an J.H. Pestalozzi um Rat wegen passender Szenenauswahl und Darstellungsweise.¹⁶
2. Für ein solches volkspädagogisches Angebot bestand nach dem Traditionsbruch der französischen Revolution und der Säkularisierung ein aufnahmeberechtigtes kirchlich-institutionelles Interesse.
3. Der bereits skizzierte nazarenische Stil war offenbar geeignet, diese Aufgabe zu erfüllen.
4. Die personelle Eigenart der nazarenischen Bewegung war von den bruderschaftlichen Anfängen an nicht auf die Profilierung des einzelnen Künstlergenius, sondern auf die Ausbildung einer nazarenischen Schule angelegt. Dies zeitigte im weiteren Verlauf auch über die deutschen Kunstakademien eine bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts reichende Fernwirkung.
5. Die Nazarener wenden sich künstlerischen Arbeitsfeldern zu, die ihren Werken eine möglichst breite öffentliche Wirksamkeit ermöglichen. Das sind a) der Bereich der Kirchenausstattung (Wandmalerei, Glasmalerei, Altarbilder, Kreuzwegstationen, Kirchenfahnen usw.) b) der Bereich der Druckgraphik (Bilderbibeln,

14 J. Schnorr von Carolsfeld, Die Bibel in Bildern (Leipzig 1860), Neudr. Dortmund 1978, 1.

15 Zit. nach: Julius Schnorr von Carolsfeld. "Die Bibel in Bildern" und andere biblische Bilderfolgen der Nazarener (Ausst. Kat. Neuß), Neuß 1982, 28.

16 Vgl. ebd. 28.

illustrierte Erbauungsbücher, Andachtsbilder, Wandschmuck usw.); auch die Umgestaltung der ehemals barocken Krippen und Passionsspiele geschieht unter nazarenischem Einfluß. Die Nazarener der ersten Generation und Garnitur haben Vorlagen für verlegerisch organisierte graphische Reproduktionen erstellt: Kupfer- und Stahlstiche, Holzschnitte, die von Künstlern minderen Ranges dann wieder als Muster gebraucht wurden. Der vor allem seit der Jahrhundertmitte stark ansteigende Bedarf sowohl im Bereich des florierenden neugotischen Kirchenbaus wie der religiösen Druckgraphik verschaffte der nazarenischen Kunst eine ungeheure kirchliche Breitenwirkung. Man könnte fast sagen, daß die kirchliche Gebrauchsmagerie von der Kirche über die Schule bis ins Schlafzimmer nazarenisch durchillustriert wurde; die durchillustrierte Schulbibel ist also nur das schulpädagogische Rädchen in einem größeren kirchlichen Getriebe. So bildete sich für den kirchlich integrierten Christen eine relativ homogene religiöse Anschauungswelt heraus, die im übrigen auch konfessionsübergreifend war. Die Nazarener hatten in der Lukasbruderschaft S. Isidoro zwar einen deutlichen katholischen Akzent; ihr Haupt F. Overbeck und auch W. Schadow waren zum katholischen Glauben konvertiert; aber sie hatten auch einen starken evangelischen Anteil (z.B. J. Schnorr von Carolsfeld, die Brüder Olivier u.a.), ohne daß dies zu konfessionell bedingten Stildifferenzen geführt hätte.

Man sieht: die Popularisierung der nazarenischen Kunst ist nicht zufällig oder wider Willen geschehen. Sie geht freilich mit einer fortschreitenden Trivialisierung zusammen, die durch die reproduktionstechnische Umsetzung, die ikonographische Klischierung, die Massenproduktion in der Druckgraphik und im Kirchengewerbe bedingt war.¹⁷ Daß die ungeheure volkspädagogische Breitenwirkung sich mit einer zunehmenden Senkung des anfänglichen künstlerischen Niveaus vollzog, ist das Dilemma der nazarenischen Kunst. Daß die nazarenische Kunst vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis nahezu zur Mitte des 20. Jahrhunderts die kirchliche Gebrauchsmagerie beherrscht hat, verdankt sie zugleich einem kulturellen Abschottungsvorgang, der vor allem seit der Mitte des 19. Jahrhunderts zumindest die offizielle Gebrauchskunst von der weitergehenden Kunstentwicklung weitgehend isoliert.

Wie sehr in konservativen Kirchenkreisen um 1900 die nazarenische Kunst als die eigentlich katholische angesehen wurde, ist z.B. aus einer Artikelserie zu entnehmen, die der Jesuit und Kunsthistoriker St. Beissel 1892 in den "Stimmen aus Maria Laach" publizierte: "Katholiken verlangen bei einem der Realität entsprechenden Bilde, daß nicht nur eine gewisse äußere geschichtliche Treue hinsichtlich der

¹⁷ Vgl. S. Metken, Nazarener und nazarenisch - Popularisierung und Trivialisierung eines Kunstideals, in: Die Nazarener (Ausst. Kat. Frankfurt - s. Anm. 11), 365-387.



G. Fugel, Jesus verteidigt seine Jünger wegen Ährenpflückens
am Sabbat
in: Paul Bergmann (Hg.), Katholische Schulbibel, München 1927



G. Fugel, Jesus heilt einen Taubstummen
in: Paul Bergmann (Hg.), Katholische Schul-
bibel, München 1927

sinnenfälligen Erscheinung hervortrete, sondern daß auch, der christlichen Lehre entsprechend, die ideale Größe Christi und seiner Jünger kenntlich gemacht werde".¹⁸ Diesem katholisch-rechtgläubigen Idealismus der Nazarener wird der protestantisch-rationalistische Realismus E. von Gebhards, F. von Uhdes u.a. gegenübergestellt. Diese sehen in Christus nicht mehr die Idealgestalt des Gottmenschen, sondern mit "Renan, Baur und zahlreichen anderen rationalistischen Theologen ... nichts mehr als einen begeisterten, persönlich ganz achtenswerten Rabbi".¹⁹ "Während die Madonna bis dahin das Ideal des reinsten, heiligen Weibes war, welches die unversehrte Schönheit der Jungfrau mit der Hoheit der Mutter verbindet und in übernatürliche Sphären hineinragt, wird sie jetzt zur Frau des Zimmermanns, zur Mutter des Rabbi von Nazareth, der sich Sohn Gottes nannte."²⁰ Und ähnlich geht es mit den anderen heiligen Gestalten auch. Es ist eine "Profanation des Heiligsten".²¹ "Während jene Bahnbrecher (scil. die Nazarener) wegen ihres Idealen aber durch das Dogma fest bestimmten Fluges auf die klare Zeichnung den Nachdruck legen mußten, schwindet jetzt, entsprechend den verschwommenen Theorien des Unglaubens, der zuletzt immer in den Schlamm der Materie führen muß, die Composition mehr und mehr in Farbe."²² Die Stildifferenz von nazarenischen Linearlisten und realistischen Koloristen ist aufgeladen mit der ideologischen von klar-idealem Dogma und verschwommen-materialistischem Unglauben. Wenn die realistische Auffassung und koloristische Darstellung der biblischen Sujets per se zu häretischen Bildern führt, dann bleibt eben nur die Möglichkeit, am nazarenischen Stil festzuhalten. Konservative Kunstgesinnung und Rechtgläubigkeit sind hier so miteinander verschmolzen, daß die Abwehr künstlerischer Innovationen zur Glaubenssache geworden ist. Nur so wird die überlange spätnazarenische Geschichte im katholischen Milieu plausibel. Das offenere Verhältnis zur modernen Kunst, wie es im deutschen Reformkatholizismus (z.B. in der von C. Muth herausgegebenen Zeitschrift "Hochland") vertreten wurde, konnte sich auf dem der besonderen Aufsicht der Hierarchie unterstehenden Gebiet des Religionsbuchs nicht auswirken.

B. Gebhard Fugel: Realismus und religiöse Stimmungskunst

1. Zu Person und Werk

Gebhard Fugel; 1863 bei Ravensburg in Oberschwaben geboren, ausgebildet an

18 St. Beisse, Der Entwicklungsgang der neuen religiösen Malerei in Deutschland, in: Stimmen aus Maria Laach 42 (1982) 51-67, 159-172, 166.

19 Ebd. 166.

20 Ebd. 165.

21 Ebd. 166.

22 Ebd. 168.

der Stuttgarter Akademie, seit 1890 in München ansässig, 1893 erster Präsident der von Münchner Künstler gegründeten "Deutschen Gesellschaft für christliche Kunst", war ein Maler, der nahezu ausschließlich auf dem Feld kirchlich-religiöser Kunst sich betätigt hat. Wie sein Zeitgenosse Schumacher war er als kirchlicher Monumentalmaler (Altarblätter, Kreuzwegstationen, Fresken vor allem in bayrischen und schwäbischen Kirchen, das Passionspanorama in Altötting) und als Bibelillustrator tätig. Aber auch als Bibelillustrator war Fugel Kolorist; seine Bibelbilder waren Gemälde, gedacht zur möglichst farbigen Reproduktion für den Volks- und Schulgebrauch. Anders als bei den linear-zeichnerisch unmittelbar als Buchillustration konzipierten Bildern Schumachers stellten sich bei der Verwendung der Fugelbilder im Schulbereich Reproduktionsprobleme sowohl hinsichtlich des Formats wie der Farbigkeit. Manchen Religionspädagogen schienen die Fugelschen Bilder nur in der Verbindung der kleinformatischen Schulbuchabbildung mit großformatigen farbigen Wandbildern ihre eigentümliche Wirkung entfalten zu können.²³ Mit Illustrationen von Gemälden Fugels stattete H. Stieglitz 1910 seine "Kleine Schulbibel" aus; 1927 wurde die "Katholische Schulbibel" von P. Bergmann mit Fugel-Bildern ausgestattet; 1950 die überarbeitete Buchberger-Bibel mit Schwarz-Weiß-Abbildungen nach Gemälden von Fugel. Die Verwendung der Fugelschen Bilder in Schulbibeln kann als Versuch betrachtet werden, von der Münchener künstlerischen und religionspädagogischen Szene her ein Gegenmodell gegen die am weitesten verbreiteten Schumacherschen Illustrationen zu formieren.

2. Der kunstgeschichtliche und frömmigkeitsgeschichtliche Kontext

Wenn man auch im Rückblick geneigt ist, G. Fugel als eine Variante jenes die katholische Gebrauchskunst bis zur Mitte unseres Jahrhunderts bestimmenden anachronistischen Globalstils anzusehen, so ist für eine differenziertere Einsicht in die Geschichte der religiösen Einbildungskraft in unserem Jahrhundert die Besonderheit der Fugelschen Bilderwelt der Beachtung wert.

Fugel ist kein später Nazarener. Über seinen Stuttgarter Lehrer C. Schraudolph ist er mit der Piloty-Schule verbunden; der einflußreiche Münchner Künstler K. Th. Piloty war ein Maler dramatisch-pathetischer Historienbilder.

Wichtiger wurde für Fugel der ungarische Maler M. Minkacsy, der auch auf Felix von Uhde großen Einfluß ausübte. Auch hier ist es das dramatisch-inszenierte, von Pathos durchstimmte Historienbild, aber in jener realistischen Manier, wie sie in der französischen Freilichtmalerei bei Courbet und in der sog. "Schule von Barbizon" (J.F. Millet, Th. Rousseau u.a.) entwickelt worden war. Diesem französischen Realismus ging es um die "paysage intime", die Augenblickerscheinung

²³ Vgl. H. Mayer, Gebhard Fugels neue Bibelbilder und die Illustration der Schulbibel, in: *KatBl* 48 (1922), 49-54; F. Weigl, Schülerbesuche bei Fugels Bibel-Bildern, in: *KatBl* 36 (1910) 205-209; J. Bernhart, Fugels Biblische Bilder, in: ebd. 180-182.

eines Stücks Natur, einer Landschaft in der natürlichen Beleuchtung ("pleine aire") und momentanen tageszeitlichen Atmosphäre. Eben dieses aus der realistischen Landschaftsmalerei in die dramatische Konstellation eines Historienbildes transferierte Moment der Stimmung ist es, was, auch über Muncasy vermittelt, Fugels Bibelrealismus bestimmt. Im Unterschied zu dem ihm stilistisch benachbarten Bibelrealisten F. von Uhde versetzt er die biblischen Geschichten jedoch nicht ins zeitgenössische Arme-Leute-Milieu; gerade dies hatten die katholischen Kritiker an von Uhde ausgesetzt: die Profanation des Göttlichen ins rein Menschlich-Soziale, Proletarische. Das Milieu von Fugels biblischen Szenen bleibt mehr oder minder orientalisches. Die Annäherung an die Lebenswelt der Betrachter geht über das Pathos der Gestalten und die Stimmung der Szenerie. Die zentrale Bedeutung des Stimmungswertes hat W. Rothes in seiner Fugel-Monographie treffsicher festgehalten: "Wohl waren die Franzosen aus dem 'Walde von Fontainebleau' (scil. die 'Schule von Barbizon') Landschaftsmaler und ergriffen mit Naturstimmungen. Welche Malerei hat jedoch mehr aus der Stimmung heraus auf die Stimmung hinzuwirken als die religiöse?"²⁴ Die realistische Dramatik der Szenen wird im Laufe der künstlerischen Entwicklung Fugels zunehmend in ein weihedvoll-feierliches, stilles Pathos zurückgestimmt. Einflüsse von Puvis de Chavannes und M. Denis scheinen sich da auszuwirken.²⁵ Passionsbilder von Fugel sind mit dem "Karfreitagszauber" in R. Wagners "Parzival" verglichen worden; die Nähe zu den Passionsspielszenarien Oberammergaus ist unverkennbar.²⁶ Das Weihespielartige der Szenarien hält eine Mitte zwischen Historienbild und Ritus. "Fugel gleicht die Ereignisse aus dem Leben Jesu den Riten der katholischen Kirche, die Gestalt Jesu einem katholischen Priester an."²⁷ "Das Christusbild nimmt ... Züge einer übermenschlichen, geisterhaften Erscheinung an, ganz weiß gekleidet, hager, groß, mit hohlen Wangen, langem Haar und Bart und unheimlich leuchtenden Augen."²⁸

Die religiöse Mentalität dieser im katholischen Milieu erfolgreichen Malerei harmonisiert mit Frömmigkeitsströmungen der Zeit. Die Ineinanderspiegelung von Christus- und Priesterbild liegt durchaus in der Fluchtlinie jener Priesterspiritualität, wie sie besonders seit Pius X. kirchlich forciert wurde: der Priester als eine asketisch-mystische Gestalt, wie sie im Pfarrer von Ars (1905 selig-, 1925 heiliggesprochen, 1929 zum Patron der Seelsorger erklärt) kanonische Form fand. Daß in Fugels

24 W. Rothes, Gebhard Fugel. Des Meisters Werke und Leben, Bonn 1929, 15.

25 Vgl. "München leuchtete". Karl Caspar und die Erneuerung christlicher Kunst in München um 1900 (Ausst. Kat. München), hg. von P.K. Schuster, München 1984, 159; A. Smitmans, Die christliche Malerei im Ausgang des 19. Jahrhunderts - Theorie und Kritik, St. Augustin 1980, 180.

26 Vgl. W. Rothes (s. Anm. 24), 107, 129f.

27 "München leuchtete" (s. Anm. 25), 83.

28 Ebd.

Bildern die Vergegenwärtigung der biblischen Geschichten im Medium weihvoll-feierlicher Stimmung gesucht wurde und daß gerade seine Kreuzwegstationen als Kulmination dieser Stimmungskunst angesehen wurden, entspricht wohl dem Milieu einer Frömmigkeit, die ihre genuine Form in der feierlichen Andacht hatte. In der feierlich-weihvollen Stimmung der Volksandacht (Sakraments-, Kreuzweg-, Mai-, Herz-Jesu-Andachten usw.) fand die katholische Religiosität der Zeit ihre eigentümlichste Ausdrucksform, die auch die Messe in ihren Bann zog und zur Meßandacht werden ließ. In diesem Sinne haben auch Fugels Bilder eine Grundierung im Frömmigkeitsleben seiner Zeit.

C. Schumacher und Fugel im religionspädagogischen Vergleich

Im kulturellen Toleranzfeld des katholischen Milieus der ersten Jahrhunderthälfte repräsentieren Schumacher und Fugel zwei zwar auch konkurrierende aber doch gleichermaßen akzeptable Illustrationsstile. Die Differenz zwischen beiden wird in der religionspädagogischen Literatur unterschiedlich markiert. J.A. Jungmann ordnet Fugel eher der oberen, Schumacher der unteren und mittleren Schulstufe zu; Stilstufe und Schulstufe (entwicklungs-/lernpsychologisch) werden hier miteinander korreliert. G. Ringshausen sieht den Unterschied eher auf der Ebene des bilddidaktischen Konzepts, das die Bilder in Gebrauch nimmt: "Gegenüber dieser Pädagogisierung im Sinne der Veranschaulichungs-Tradition (scil. bei Schumacher) betonen die Münchner Religionsbücher den emotional wirksamen künstlerischen Wert, der besonders in den Bibel-Bildern Gebhard Fugels enthalten schien. Das Bild sollte nicht nur als Lernhilfe den Text verdeutlichen und vertiefen, sondern dem Geist des Textes und damit dem Glaubensleben entsprechen".²⁹ Die Bilder Fugels erscheinen aufgrund ihres Stimmungswertes als Medien einer differenzierteren katechetischen Methodik ("Münchner Methode"), die der emotional ansprechenden Anschauung im Formalstufenschema eine wichtige Bedeutung beimaß. Die Schumacher-Bilder werden einer katechetischen Tradition (wohl eher neuscholastischer Provenienz) zugeordnet, die Bilder dazu benutzt, religiöse Sachverhalte, die den Schülern aus ihrem alltäglichen Erfahrungsraum nicht oder nicht eindeutig genug bekannt sind, zu veranschaulichen.

Dies scheint bei biblischen Realien zunächst unproblematisch, obwohl man zu konstatieren hat, daß die Spätnazarener sich dem orientalistischen Realismus, der das kulturhistorische Anschauungswissen der Zeit den Bildern einzuverleiben suchte, gerade verschlossen haben. Insgesamt sind diese biblischen Szenen freilich nicht die naturgetreue Visualisierung des Textes selbst, sondern einer bestimmten Auffassung des Textes. Die neuscholastische Domestizierung der spät-

²⁹ G. Ringshausen (s. Anm. 7), 379.

nazarenischen Kunst, wie sie bei dem Jesuiten St. Beissel erkennbar wird, läßt die Richtung dieser Textauffassung erkennen. Die Figuren der biblischen Geschichten werden in den Bildern zu linearen Umrißwesen, deren Idealität als milde Blässe erscheint. Die dogmatisch vorausgesetzte (ontologische und moralische) Heiligkeit wird als schlichte Reinheit ausgegeben. So können die heiligen Gestalten auch zu Schnittmustern einer Moralität werden, die von sinnlicher Körperlichkeit ungetrübt ist. Eine "korrekte Rekonstruktion der historischen Heilsergebnisse", die sich "mit einer möglichst naturgetreuen Wiedergabe des äußeren Geschehens"³⁰ begnügt, sind diese Bilder gerade nicht, sondern die Stilisierung der biblischen Geschichte im Sinne einer bestimmten dogmatisch-moralischen Doktrin. Diese in einer stilistisch konsistenten Bilderwelt sich vermittelnde religiöse Welt-Anschauung scheint mir das religionspädagogisch Folgereiche der jahrzehntelangen Durchillustrierung der katholischen Schulbücher durch Schumacher zu sein, einer Durchillustrierung, die so lange gewirkt hat, daß sie am Ende als "naturgetreu" erscheinen kann.

Der von K.-H. König/G. Weber verwandte Tendenzbegriff "naturalistisch" ist aus der Situation des Neuanfangs erklärlich; aber erst, wenn man das unter ihm Gefaßte kunst- und frömmigkeitsgeschichtlich zu differenzieren versucht, kann man das historisch begreifen, wovon man sich abstößt. Dies aber ist auch der erste Schritt dazu, das Neue, was nun propagiert wird, in seinen Konditionen zu reflektieren.

III. Nach der Jahrhundertmitte: Botschaft der Bilder

Wie die Lageskizze des I. Teils gezeigt hat, ist das Spielfeld der Schulbibelillustration seit den 50er Jahren breit und vielfältig geworden. Der Einstieg in die neue Illustrationspraxis erfolgt im Zeichen der "kerygmatischen Katechese". "Kerygma" ist ein Leitwort der neueren Theologie, das - wie das bei dieserart Begriffen zumeist der Fall ist - seine Faszination einer schwer definierbaren Polysemie verdankt. Vorstellungen und Erwartungen katholischer (gegen die Neuscholastik gerichteter) Verkündigungstheologie und evangelischer Wort-Gottes Theologie (Bultmann und seine Schule vor allem), formgeschichtliche Einsichten in die Eigenart biblischer Texte und homiletische Reformprogrammatik haben sich mit diesem Leitwort verbunden. Daß im liturgischen Bereich der "Wort"-Gottesdienst die Stelle der Andacht besetzt hat und auch die Eucharistiefeyer im ganzen als Verkündigung verstanden und von Verkündigungen durchsetzt wird, läßt die kerygmatische Imprägnierung des neueren Frömmigkeitslebens erkennen. Bibeldidaktisch scheint mit "kerygmatisch" vor allem das Interesse verbunden zu sein, den gegebenen Text auf die darin verborgene (christologisch-soteriologische) Heilsaussage hin

³⁰ So K.H. König / G. Weber, (s. Anm. 6), 10.

zu verstehen. Die biblischen Texte werden werden aufgefaßt als Botschaft oder Ausdruck des Glaubens (bzw. der religiösen Erfahrung). Wenn man davon ausgeht, daß die neueren bilddidaktischen Lösungen aus diesem Textkonzept abgeleitet sind, dann könnte man sie als unterschiedliche Versuche ansehen, dem kerygmatischen Charakter der Texte Rechnung zu tragen.

Wenn auf eine Illustrierung mit Bildern der Kunst ganz verzichtet wird, ist damit nicht per se die Ansicht verbunden, daß Bilder überhaupt bibeldidaktisch nicht verwandt werden sollten, aber sie sollen wohl dem biblischen Text selbst nicht zu nahe rücken, damit der (exegetisch zu erarbeitende) ursprüngliche Sinn des Textes nicht durch die Anschauung eines Bildes (das ja immer ein Dokument der späteren Wirkungsgeschichte ist) überlagert oder in einer nicht intendierten Richtung fixiert wird. Die bibeldidaktische Dominanz der historisch-kritischen Exegese scheint hier eine Bildabstinenz zu begünstigen, die unter der Ägide liturgiereformerischer Bestrebungen auch im Kirchbau der Zeit zu beobachten ist.

Wo Bilder im Sinne einer konsistenten Durchillustrierung gewählt werden, wird einerseits auf Bilder der romanischen Buchmalerei zurückgegriffen, andererseits werden zeitgenössische Künstler beauftragt, die an bereits anerkannte Stiltendenzen der klassischen Moderne anschließen. Wenn man, mit W. Hofmann annimmt, daß "mit dem Beginn der Gotik im 12. Jahrhundert ... sich ... die Hinwendung zur organischen und empirischen Wirklichkeit"³¹ schon ankündet, die sich dann in Spätgotik, Renaissance, Barock bis hin zum Realismus des 19. Jahrhunderts das mimetische Repertoire illusionistischer Kunst erarbeitete, andererseits "die Entstehung der modernen Kunst" als erneute "Wendung von der Nachahmung zum Symbol"³² zu interpretieren ist, dann wird durchaus plausibel, warum die bildkatechetische Neuorientierung seit den 50er Jahren einerseits an die präillusionistische symbolische Kunst der Romanik, andererseits an die postillusionistische Ausdruckskunst des deutschen Expressionismus anknüpft. Expressionistische Holzschnittmanier und sinnbildliche Bildauffassung, Ausdruck und Symbol also, vereinigen sich in den Illustrationen von W. Habdank und Th. Zacharias, in denen die kerygmatische Bildkatechetik wohl ihre exemplarischen Realisationen gefunden hat. Daß diese expressionistische Gebrauchsgraphik Anfang der 60er Jahre, als der Aufbruch des deutschen Expressionismus bereits ein halbes Jahrhundert zurücklag; von Religionspädagogen als "moderne" Kunst empfunden wurde, ist wohl nur durch die Verzögerung erklärbar, mit der sich das katholische Milieu der Moderne geöffnet hat. Die künstlerische Avantgarde war zu dieser Zeit natürlich

31 W. Hofmann, Grundlagen der modernen Kunst. Eine Einführung in ihre symbolischen Formen, Stuttgart 1978, 104.

32 Ebd., 165.

längst zu anderen Ufern aufgebrochen. Im Verhältnis zwischen moderner Kunstentwicklung und (institutionell lizenzierter) Schulbuchillustration liegen die mit jeder Popularisierung gegebenen Momente der Verzögerung und stilistischen Abschleifungen auf der Hand. Hinzu kommt das Moment der Selektion. Daß aus dem breiten Spektrum der modernen Kunst vor allem der Expressionismus religionspädagogisch Schule gemacht hat, bedürfte einer genaueren theologie- und frömmigkeitsgeschichtlichen Untersuchung.

In den Einheitsschulbibeln der 80er Jahre geht die Schere zwischen Grundschulbibel und Bibel für den Sekundarbereich weit auseinander. Die Bibel für die Grundschule ist durchillustriert mit Bildern (von J. Dalenoord), in denen die Illustrationsmanier der erfolgreichen holländischen Bibelbilderbücher von Kees de Kort weitergeführt wird in einer Art naiv-freundlicher, orientalisierender Folkloremalerei, hier und da mit entfernten Anklängen an Chagall, der sich ja von allen Künstlern der Moderne im kirchlich-religiösen Milieu der größten Beliebtheit erfreut. Wenn man die Bilder dieser Grundschulbibel noch dem "kerygmatischen" Bildkonzept zuordnen will, so ist ihre frohe Botschaft weniger in gewichtigen Heilsaussagen einzelner Bilder als in der gesamten Atmosphäre einer gewissen heiteren Freundlichkeit zu suchen, die alles durchstimmt, auch wo das biblische Sujet ernster oder sogar martialisch ist. Den nazarenischen Bildern in dieser Hinsicht vergleichbar, ist das Medium der Bilder selbst die eigentliche Botschaft. Die spielerische Atmosphäre dieses Buchschmucks ist in die Grundtonart der heutigen Kinderpastoral gelungen eingebettet.

Die "Schulbibel für 10-14jährige" ist, dagegegehalten, sehr erwachsen. Sie ist ein Bildband, in dem ausschließlich Werke der hohen christlichen Kunst aus 15 Jahrhunderten versammelt sind. Erstmals wird hier also der Grundsatz, eine Schulbibel stilistisch homogen zu illustrieren, verlassen. Während es der Durchillustrierung darum ging, eine homogene Bildwelt als anschauliches Äquivalent der biblischen Geschichte zu erzeugen und im Gedächtnis zu verankern, setzt die Illustrationsvarianz auf die Botschaft des einzelnen Bildes und d.h. auf die hermeneutische Spannung zwischen Einzelbild und Einzeltext; es ist ihr wichtiger, die Schüler in die vielbunte Weisheit der christlichen Kulturtradition zu initiieren, (in der Hoffnung, daß sich dies oder jenes tief einprägt und weiterwirkt), als ein lebenslang konstantes und homogenes religiöses Bildgedächtnis zu erzeugen. Einerseits ist diese Illustrationsform weniger "modern" als jene, in der ein zeitgenössischer Künstler damit beauftragt wird, die Welt der biblischen Geschichten anschaulich zu vergegenwärtigen. Andererseits dokumentiert sich in ihr gerade jene Modernität, für die es einen verbindlichen Stil nicht mehr gibt. Es ist die Modernität

des "imaginären Museums", von der A. Malraux gesprochen hat.³³ Daß durch die Entwicklung der Reproduktion ermöglichte "musée imaginaire" entzieht die Kunstwerke ihren zeit- und ortsgebundenen Funktionsformen in heiligen Büchern, an heiligen Orten und macht sie alle gleichzeitig und vergleichbar als Dokumente des religiösen Geistes der Menschheit, der sich in ihnen offenbart. Was es für eine ja traditionell auf welt-anschauliche Konsistenz bedachte Glaubensgemeinschaft besagt und bedeutet, wenn sie sich in ihrer Erziehungspraxis auf ein solches zugleich offenes und gebrochenes "museales" Verhältnis zur eigenen Kultur einläßt, bedürfte weiterer Überlegung.

Wenn in dieser Schulbibel überwiegend christliche Bildwerke der Antike und des Mittelalters versammelt sind (Neuzeit und Moderne sind nur mit wenigen Werken vertreten), dann spiegelt das wohl nicht nur den Tatbestand, daß biblische Sujets in der künstlerischen Entwicklung zur Moderne hin zunehmend an Bedeutung verloren haben, sondern impliziert zugleich, daß die altkirchlich-mittelalterliche Kunst auch für die zeitgenössischen Bildungsinteressen als die maßgebende Kunst anzusehen ist. Wenn dies, im Unterschied zur kirchlichen Kunst und Kunstlehre des 19. Jahrhunderts, auch nicht mehr mit programmatischen Forderungen für die Gegenwartskunst verbunden ist, so ist die darin eingeschlossene Verhältnisbestimmung zu dem, was seit der Renaissance in der europäischen Kunst sich ereignet hat, doch ein auffälliges Phänomen, das genauerer kirchen- und kulturgeschichtlicher Erörterung bedürftig ist.

IV. Einschränkungen

Die hier angestellten Untersuchungen zur katholischen Schulbibelillustration des 20. Jahrhunderts haben zunehmend zu Fragen geführt, die hier nicht mehr verhandelt werden können.

Die katholische deutsche Schulbibelillustration ist im religionspädagogischen Bildergebrauch und erst recht im allgemein-kirchlichen Bildergebrauch dieser Zeit natürlich nur ein schmaler Strang. Mehr als das hier geschehen konnte, wäre es nötig, ihn einzubeziehen in das gesamte Verhältnis von Kirche und Kunst. Untersuchungen, die über die konfessionellen und nationalen Grenzen hinausgehen, könnten wichtige Aufschlüsse geben über die Geschichte der religiösen Imagination im Christentum unseres Jahrhunderts. Die versuchte Zuordnung zu den kunst- und frömmigkeitgeschichtlichen Entwicklungen dieses Jahrhunderts ist natürlich auch nur ein Aspekt, unter dem der religionspädagogische Bildergebrauch gesehen werden kann. Er müßte z.B. durch allgemein-pädagogische und lerntheoretische

³³ Vgl. A. Malraux, *Psychologie der Kunst. Das imaginäre Museum*, Hamburg 1957; ders., *Propyläen. Geist der Kunst Bd I-II*, Frankfurt 1978.

(wahrnehmungs-, lern-, entwicklungspsychologische) ergänzt werden. Interessant wäre es m.E., in empirischen Langzeitstudien zu untersuchen, welche Spuren die Bebilderung der Bibel im Gedächtnis der Menschen hinterlassen hat.

Alle religionspädagogischen Entscheidungen, auch die bilddidaktischen, vollziehen sich im unübersehbaren Gemenge persönlicher und politischer Faktoren immer auch wildwüchsig und folgenblind. So läßt sich aus historischen Untersuchungen wohl weniger, als man möchte, prognostizieren, wohin es weitergeht oder gehen sollte. Aber vielleicht entscheidet der, der im Gedächtnis hat, wie das, was ist, gewesen und geworden ist, mit mehr Bedacht.

Prof. Dr. Alex Stock
Schwalbenweg 57
5020 Frechen 4

JAN A. VAN DER VEN

ERFAHRUNG UND EMPIRIE IN DER THEOLOGIE?

In diesem Artikel wird von der zentralen Rolle der Erfahrung in der Theologie ausgegangen. Davon unterscheidet sich die der Empirie. Die Frage, die ich hier behandeln möchte, lautet: Weshalb ist die Empirie neben und im Zusammenhang mit der Erfahrung in der Theologie notwendig, und welche methodologischen Konsequenzen hat dies?

Natürlich ist hier eine Umschreibung der beiden Termini Erfahrung und Empirie geboten. Die Geschichte der "Erfahrung" kennzeichnet sich jedoch durch eine konzeptuelle Komplexität, Unklarheit und Verwirrung. Das Lexikon "Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe" illustriert dies in einer vortrefflichen Weise.¹ Unter dem Stichwort "Erfahrung" findet man alles zwischen "reiner" Erfahrung und experimenteller Erkenntnis, zwischen Emotion und Reflexion, Affektion und Praxis, Individuum und Gesellschaft, Partikularität und Universalität. Dieser Terminus bedeutet alles und nichts. Manchmal denke ich, daß es besser wäre, ihn aus dem wissenschaftlich-theologischen Wörterbuch zu streichen. Ähnliches gilt für den Terminus Empirie. Bedeutet das griechische "empeiria" etwas anderes als "Erfahrung"? Teilt es nicht in das gleiche konzeptuelle Chaos?

Dennoch kommen wir nicht ohne sie aus. Beide Termini erfüllen in der wissenschaftlichen Darlegung oft eine zentrale Rolle. Diese ist allerdings nicht so sehr inhaltlicher, als vielmehr regulativer Art. Damit ist gemeint, daß sie die Richtung der wissenschaftlichen Aktivitäten, das Bestreben, den Zweck zeigt. In diesem Sinne kann man sie beibehalten; auch in der Theologie. In diesem Sinne auch werden sie im Folgenden benutzt.

Dieser Artikel setzt sich aus zwei Teilen zusammen. In (I) wird die wechselseitige Beziehung der Erfahrung und der Empirie aus der regulativen Bedeutung der beiden Größen für die Theologie geklärt. In (II) werden methodologischen Konsequenzen der regulativen Funktion der Empirie in der Theologie beschrieben; dabei wird auf die wechselseitige Beziehung der Erfahrung und der Empirie zurückgegriffen.

I. Wechselseitige Beziehung der Erfahrung und der Empirie in der Theologie

Mit der Feststellung einer regulativen Funktion beider Termini ist noch nicht gesagt, was deren Inhalt und auch nicht wie in dieser Hinsicht die Beziehung der beiden zueinander ist. Ich behandle der Reihe nach: (1) die regulative Bedeutung bei-

1 NHthG I, 230-241.

zu belegen versucht; ich greife später hierauf zurück. F. Berthold dagegen gelangt zu einem anderen Urteil. Er meint, es brauche zwischen Gott und der Empirie überhaupt kein Gegensatz gesehen zu werden; daß die Aussage "Gott liebt die Menschen" zum Beispiel im Prinzip empirisch überprüfbar sei. Auch der Logiker J.M. Bocheński hält dies nicht für ausgeschlossen, jedenfalls wenn diese Überprüfung anhand der religiösen Erfahrung stattfindet. Für F. Ferré ist es davon abhängig, wie man Aussagen über Gott auffaßt: als kognitiv, non-kognitiv oder quasi-kognitiv. In dem ersten Fall betrachtet man die Aussagen als Wiedergabe einer "Sachlage" außerhalb des Menschen, im zweiten Fall als einen Ausdruck von Gefühlen, Bestrebungen und Bewertungen im Menschen, im dritten Fall als Beschreibung einer "Schau", eines "Paradigmas", einer Sehweise.³

Regulative Funktion der Empirie in der Theologie

Ich kann diese Diskussion hier auf sich beruhen lassen, wie wichtig sie auch sein mag, weil sie nicht direkt das Problem berührt, das ich in diesem Artikel behandeln möchte. Bei dem Terminus Empirie als regulativem Prinzip in der Theologie geht es mir weder um die empirische Überprüfung der Existenz Gottes, noch um die seiner Eigenschaften, genausowenig um die der (Glaubens-)Erfahrungen oder (Glaubens-)Aussagen in bezug auf ihn. Es geht mir um den Terminus Empirie in wissenschaftstheoretischem und untersuchungsmethodologischem Sinne. Er wird also auf theologische Aussagen bezogen, auf die Theologie als Wissenschaft. Bei diesen theologischen Aussagen wird nachgeprüft, ob sie tatsächlich den Erfahrungen von Menschen Rechnung tragen, so wie sie dies behaupten. Mit Hilfe von Methoden und Techniken empirischer Untersuchung wird nachgeprüft, ob der Anspruch der Theologen, daß sie religiöse Erfahrungen von Menschen in ihrer Reflexion verarbeiten, gültig ist. Hier kann der Unterschied zwischen Erfahrungstheologie und empirischer Theologie klargemacht werden. Die Erfahrungstheologie bemüht sich, die Erfahrungen von Menschen in die theologische Reflexion aufzunehmen. Die empirische Theologie untersucht, ob dies auch geschieht. Sie stellt sich die Frage: Welche Erfahrungen werden darin aufgenommen, von wem, unter welchen Voraussetzungen, auf welche Weise, mit welchem Ziel? Die Erfahrungstheologie und die empirische Theologie gehören nicht der gleichen wissenschaftstheoretischen Ebene an. Die zweite befindet sich im Verhältnis zur ersten auf einer Meta-Ebene. Das Erfahrungsmaterial der ersten Ebene wird zur Überprüfung auf die zweite Ebene überführt, die Ergebnisse dieser Überprüfung werden von der "zweiten" auf die "erste Ebene" rückge-

³ P. Tillich, *Systematic Theology I*, Chicago 1966, 44; J.A. van der Ven/C. Visscher, *Empirische methodologie in de pastoraaltheologie*, in: J.A. van der Ven (Hg.), *Pastoraal tussen ideaal en werkelijkheid, Serie Theologie en Emperie, deel 1*, Kampen 1985, 191-217, hier 194-198; F. Berthold, *Empirical propositions and explanations in theology*, in: B.E. Meland (Hg.) -s. Anm. 2-, 103-128; J.M. Bocheński, *The logic of religion*, New York 1965; F. Ferré, *Basic modern philosophy of religion*, New York 1967, 335-370; J.A. van der Ven, *Unterwegs zu einer Feministischen Theologie*, in: O. Fuchs (Hg.), *Theologie und Handeln*, Düsseldorf 1984, 102-128.

koppelt. Sie bilden also kein Dilemma, sie machen sich nicht gegenseitig überflüssig. Im Gegenteil: sie ergänzen sich, sie bereichern sich. Lassen Sie mich dies anhand eines Beispiels verdeutlichen, das ich in diesem Artikel auch weiter benutzen werde.

Beispiel: die Theodizee-Problematik

Es gibt heutzutage viele Theologen, die aufgrund der sogenannten Erfahrungen von Menschen anstatt einer theoretischen, eine praktische Theodizee entwickeln. Nicht das "Warum" des Leidens gegenüber der Allmacht und Liebe Gottes steht darin im Mittelpunkt, sondern das "Wie" seiner Aufhebung in der Praxis. Nun stellt die "Warum"-Frage - so zeigen die Untersuchungen - für viele Gläubige ein heißes Eisen dar. Max Weber verzeichnete bereits anfangs dieses Jahrhunderts, daß viele dem christlichen Glauben abschwören, weil sie Steine für Brot empfangen. Auch aus neueren empirischen Untersuchungen nach der Beziehung zwischen jungen Leuten und Religion tritt dies zutage.⁴ Im Falle des persönlichen, unschuldigen, unaufheb- baren Leidens kommt derjenige, dem dieses Leiden widerfährt, mit der praktischen Theodizee keinen Schritt weiter. Dies gilt auch für die Umgebung und Hinterbliebenen. Menschen versuchen weiterhin - so zeigen die Untersuchungen - ihrem Leben im Angesicht des Todes einen religiösen - oder welch anderen Sinn auch immer - zu geben. Die heutige Theologie setzt jedoch ihre Hoffnung vor allem auf die Karte der praktischen Theodizee. Dies führt zu drei empirisch-theologischen Fragen. Die erste: Welche religiösen Motive, aus denen Menschen in ihrem persönlichen, unschuldigen, unaufheb- baren Leiden einen Sinn zu entdecken versuchen, läßt die heutige Theologie außer Betracht? Die zweite: Inwieweit stimmen diese religiösen Motive mit jener Theologie überein, die sich mit der theoretischen Theodizee beschäftigt? Die dritte: Läßt sich aus der Konfrontation zwischen den religiösen und theologischen Theodizee-Motiven ein Entwicklungsprofil konstruieren? Nun wird vielleicht dieser oder jener Theologe bemerken, daß mit einer solchen empirisch-theologischen Untersuchung allerhand religiöse und theologische Theodizee-Motive wertfrei in einen Topf geworfen würden. Nichts ist weniger wahr. Denn, man kann zwischen autozentrischen und allozentrischen Theodizee-Motiven unterscheiden. Die ersten haben eine psychische Infrastruktur, worin das Schuldgefühl, der Selbstvorwurf, die Selbstdestruktion eine zentrale Stellung einnehmen ("Strafe Gottes"). Die zweiten kennzeichnen sich durch Gelassenheit, Akzeptierung, Hingabe, an etwas oder jemanden außerhalb seiner selbst, quer durch die Erfahrung der Sinnlosigkeit hindurch. Bei den autozentrischen Motiven nehmen masochistische Züge eine wichtige Stellung ein. Man findet darunter vor allem die Vergeltung ("ich muß leiden, weil ich gesündigt habe") und die Aszese ("ich muß leiden, um ein geläuterter Mensch

4 M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1922; L. Ver- gouwen/J. van der Lans, *Wie gelooft er nou zoiets, geloofshoudingen bij jongeren*, in: *Praktische theologie* 13 (1986) 116-126.

zu werden").⁵ Wenn von Entwicklung die Rede ist, so könnte sie von autozentrischen zu allozentrischen Motiven führen. Kennzeichnend für Entwicklung im allgemeinen ist, daß es sich um eine Veränderung handelt, die sich in der Zeit vollzieht und nicht rückgängig zu machen ist, und von welchem Standpunkt aus man die vorigen Stadien in einer rationalen Rekonstruktion als weniger adäquat versteht. Die autozentrischen Motive können unter der Aufsicht der religiösen Rationalität als weniger adäquat betrachtet werden.⁶

Was zeigt dieses Beispiel? Ich fasse die Antwort zusammen, indem ich anlässlich der drei Fragen drei Vermutungen formuliere. Erstens: Der Anspruch der Theologie, daß sie den Leidenserfahrungen der Menschen Rechnung trage, unterliegt dem Zweifel. Soweit sie diesem Anspruch gerecht wird, ist dies nur partiell und zufällig (im Sinne von nicht-systematisch) der Fall. Das ist bedauerlich für die Theologie, aber noch mehr für den Menschen in deren Dienst die Theologie praktiziert wird. Zweitens: Die Theologie nutzt die empirischen Methoden und Techniken zu wenig oder gar nicht aus, um Kenntnisse über jene religiösen Erfahrungen zu sammeln, die jenseits des biographischen Horizontes des individuellen Theologen liegen. Ihr fehlen dadurch nicht nur die notwendigen beschreibenden, sondern auch die erklärenden Kenntnisse. Drittens: Die Theologie ist dadurch nicht in der Lage Typologien und von da aus Entwicklungsprofile zu konstruieren, anhand deren sich die Mystagogie - um einen schönen Terminus Rahners⁷ zu gebrauchen - vollziehen könnte. Mit Mystagogie ist gemeint: die Betreuung von Menschen in ihrer religiösen Entwicklung, bei der sie nach ihrer Art und Intention in das Mysterium Gottes eingehen. Ohne beschreibende und erklärende Kenntnisse leidet die Mystagogie Mangel - ganz bestimmt in einer säkularisierten Kultur - worin die religiöse Betreuung nicht länger auf sozialisierte Selbstverständlichkeiten zurückgreifen kann.

2. Erfahrung und Empirie: Teilnehmer- und Beobachterperspektive

Habe ich jetzt die "Erfahrung" fallen und die "Empirie" siegen lassen? Keineswegs. Das Anrecht, ja die Notwendigkeit der "Erfahrung" in der Theologie ist da, und aus verschiedenen Gründen. Zunächst: Theologie ohne "Erfahrung" geht nicht. Der Theologe nimmt an den religiösen Wertschätzungen, Gefühlen, Motivierungen und Aktionen der Gruppe, wozu er gehört, bewußt und unbewußt teil. Diese Gruppe gehört wiederum einem größeren institutionellen und gesellschaftlichen Verband an, in

5 Für Auto- und Allozentrität siehe: E. Schachtel, *Metamorphose. De ontwikkeling van de mens en de psychologie van de creativiteit*, Rotterdam 1973; F. Buytendijk, *Over de pijn*, Utrecht/Antwerpen 1961; ders., *Doorleefde pijn*, Bilthoven 1975; P. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*, Frankfurt 1973.

6 A. van Haaften u.a., *Ontwikkelingsfilosofie*, Muiderberg 1986; J.A. van der Ven, *Zin en onzin van het lijden, proeve van een ontwikkelingsmodel*, in: J.A. van Belzen/J. van der Lans (Hg.), *Rond godsdienst en psychoanalyse*, Kampen 1986.

7 K. Rahner u.a., *Handbuch der Pastoraltheologie* Bd. I, Freiburg 1964.

dem sie neben anderen Gruppen eine besondere Stellung einnimmt. Der Theologe partizipiert daran, ist ein Teil davon: er wird dadurch beeinflusst, so wie er seinerseits auf seine Gruppe Einfluß ausübt. Der Theologe kann seine Teilnehmerperspektive nicht dauerhaft abschüteln und ausschließlich die Beobachterperspektive beziehen. Das gelingt keinem. Der zweite Grund ist, daß die Theologie ohne "Erfahrung" nicht wünschenswert ist. Anders gesagt: gerade das Engagement des Theologen für bestimmte Gruppen, namentlich die Depriviertesten, ist aus theologischer Sicht ein "Muß". Dies gehört zu den bedeutsamsten Errungenschaften der politischen und der Befreiungs-Theologie. Aus dem direkten Kontakt mit diesen Gruppen heraus, bringt der Theologe seine Erfahrungen aus seiner Teilnehmerperspektive in die Theologie ein, wodurch diese bereichert und vertieft wird. Er sieht - jedenfalls versucht es - mit den Augen der Armen. Von da aus reflektiert er, von dort aus setzt er schaffend und neu-schaffend die christliche Tradition auf reflektierter Ebene fort.

Hier wäre jedoch eine Relativierung angebracht. Die Teilnehmerperspektive kennt auch ihre Grenzen: quantitative und qualitative. Was die ersten betrifft: die Teilnahme an bestimmten Gruppen bedeutet per se Nicht-Teilnahme an anderen. Man kann sich nicht überall beteiligen. Dadurch können in der Theologie Einseitigkeiten entstehen, auch Lücken. Wie verhütet der Theologe, daß er sich voll und ganz von der Gruppe, in deren Mitte er sich befindet, deren Sorgen er auch versteht, deren Interessen er teilt, mitreißen läßt? Dies ist eine der Fragen, die mir nach der Lektüre der Dissertation van Harskamp⁸ zurückgeblieben sind. Er schreibt darin mit Recht, daß der Theologe ideologiekritische Distanz wahren soll. Jedoch, wie kommen wir über gute Absichten alleine hinaus? Was die qualitativen Grenzen betrifft: Soweit der Theologe sich an der Erfahrungen von Menschen beteiligt, kann er kritisch befragt werden. Wenn er diese Fragen theologisch auf eine reflexive Ebene hebt, ist dann von einer adäquaten Erfüllung dieser vermittelnden Aufgabe die Rede? Gibt es da nicht Verzerrungen, Ausfiltrierungen? Welche Kontrolle kann darauf ausgeübt werden? Ein gutes Beispiel, an dem die Bedeutung dieser Fragen verdeutlicht werden kann, bildet die Aussage Herbert Vorgrimlers. Er sagt, daß die breite Masse der Gläubigen der radikalen christlichen Praxis der Friedens- und Befreiungsbewegung zuneige. Ich beschränke mich hier auf die Friedensbewegung, weil beide Bewegungen empirisch auf ganz verschiedene Prozesse verweisen. Was soll man mit einer derartigen Aussage, wenn sich aus Untersuchungen ergibt, daß die Gläubigen in der Friedensbewegung schlecht vertreten sind? Ich möchte, das Gegenteil wäre der Fall, aber dem ist nicht so!⁹ Verschließt Vorgrimler die Augen

8 A. van Harskamp, *Theologie. tekst in context*, Diss. KU Nijmegen 1986.

9 H. Vorgrimler, *Van sensus fidei naar consensus fidelium*, in: *Concilium* 21 (1985) 8-15; J.A. van der Ven, *Konflikten rond vrede, een gevaar voor de eenheid van de kerk?*, in: *Praktische theologie* 13 (1986) 312-331.

vor den Aspekten der Realität, die nicht mit dem Engagement seiner (Friedens-)Gruppe übereinstimmen, oder verwechselt er Wünschenswertes mit Tatsache? Vor diesem Hintergrund tritt die Bedeutsamkeit des systematischen Beziehens beider Perspektiven, der Teilnehmer- und der Beobachterperspektive, zutage, gerade wo es die Erfahrungsteilnahmebereitschaft der Theologie betrifft! Dabei ist nicht nur das Wechseln, sondern vor allem das Koordinieren beider Perspektiven von Bedeutung.¹⁰

II. Empirische Methodologie in der Theologie

Aus dem Vorhergehenden ist klar geworden, daß neben und im Zusammenhang mit der Teilnehmerperspektive der Erfahrung auch die Beobachterperspektive der Empirie notwendig ist. Letzteres setzt den Gebrauch von Methoden und Techniken empirischer Untersuchung voraus. Im Folgenden möchte ich einige methodologische Konsequenzen andeuten. Ich beschränke mich dabei auf den "harten Kern": die Methodologie der empirischen, hypothese-Überprüfenden Untersuchung. Diese macht in höchst scharfer Weise klar, daß sich der Terminus Empirie in Hinsicht auf den Terminus Erfahrung auf einer Meta-Ebene befindet, wodurch sich eine wechselseitige Rückkopplung von der "ersten" auf die "zweite Ebene" vollziehen kann. Entscheidet man sich nicht für eine hypothese-Überprüfende, sondern für eine explorative Methodologie als Ausgangspunkt, so kann dieser Unterschied nicht in solch einer scharfen Weise angegeben werden. Dann liegen zwischen "Erfahrung" und "Empirie" zahlreiche Übergangs- und Mischformen, die ich hier weiter außer Betracht lasse. Dafür müßte man namentlich die sogenannten qualitativen Untersuchungsentwürfe von Goode und Hatt, Lazardsfeld, Glaser und Strauss zu Rate ziehen. Deren qualitativer Charakter liegt vor allem in vier Aspekten: in dem Sammeln von Untersuchungsdaten aus der Teilnehmerperspektive der Befragten; in der Kodierung der Daten aus dieser Teilnehmerperspektive; in der Anwendung der sogenannten induktiven Analyse-Methoden, die das Material "selbst reden lassen"; in der Benutzung eines offenen Untersuchungsdesigns.¹¹ Übrigens ist es die Frage, ob nicht ein künstlicher Gegensatz zwischen beiden Methodologien hergestellt wird. Dies gilt auch für die Diskussion unter Theologen und andern Wissenschaftlern, die sich mit Religion beschäftigen.¹² Möglicherweise bezieht sich der Unterschied zwischen beiden nur auf Akzente. Jedenfalls sind die Grundmerkmale beider identisch oder wenigstens ähnlich, bzw. sollten sie

10 J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns I-II*, Frankfurt 1982.

11 F. Wester, *De gefundeerde theorie-benadering, een strategie voor kwalitatief onderzoek*, Diss. KU Nijmegen 1984.

12 Siehe These 6 der Dissertation von M. Kabel, *Wat vanzelfsprekend is omtrent doodgaan*, Nijmegen 1985; M. van Uden, *Religie in de crisis van de rouw*, Nijmegen 1985.

dies sein.¹³ Vor diesem Hintergrund fahre ich jetzt mit dem "harten Kern" der methodologischen Konsequenzen des Terminus Empirie als regulativem Prinzip in der Theologie fort. Der Reihe nach werden behandelt: (1) Die Kombination von Induktion und Deduktion, (2) Formulierung und Operationalisierung von Hypothesen, (3) Überprüfung und (4) Evaluation. Auch das Beispiel der Theodizee-Problematik werde ich dahingehend ausarbeiten.

1. Induktion und Deduktion

Die Praxis der empirischen Wissenschaft besteht aus einer Kombination von Induktion und Deduktion. Die Betonung des Wortes Kombination ist wichtig: ohne Induktion keine empirische Untersuchung, ohne Deduktion ebenfalls nicht. Damit wird gegen Induktion sowie Deduktion Einspruch erhoben. Was wird hier mit Induktion und Deduktion gemeint, und wieso ist die Kombination von beiden wichtig?

Induktion

Induktion in der Theologie bedeutet die Beobachtung einzelner religiöser Phänomene. Diese Beobachtung ist auf die Bildung von Klassen dieser Phänomene gerichtet, die mit Hilfe von Termini angedeutet werden. Zwischen diesen Termini werden nachher Beziehungen hergestellt, in solcher Weise, daß über diese Phänomene Vermutungen formuliert werden. Lassen Sie mich das Theodizee-Problem wieder als Beispiel nehmen. Der theologische Forscher macht anhand eines zuvor bestimmten Fragenschemas eine Anzahl von Tiefeninterviews mit Menschen, die an einer ernsthaften Krankheit leiden, und die ihre Zustimmung dazu geben, daß die Gespräche auf Tonband aufgenommen werden. Der Interviewer führt die Gespräche in solcher Weise, daß die Befragten ihre Auffassungen und Gefühle in bezug auf ihr Leiden zur Sprache bringen können, ihren Rückblick auf die Vergangenheit, die unverarbeiteten Konflikte darin, die Teilmißerfolge, die gelösten und die unge lösten Probleme. Sie fassen aus den tieferen Schichten ihrer Persönlichkeiten heraus ihren Glauben und Unglauben, ihre Hoffnung und Verzweiflung, ihre Liebe und ihren Haß in Worten. Darin tritt der Sinn und der Unsinn ihres Lebens und Leidens zutage. Auf die Bitte des Interviewers hin können sie diese in Beziehung mit ihrem christlichen Glauben bringen. Nach den Interviews wird der theologische Forscher die Gesprächsprotokolle einer sorgfältigen Inspektion unterwerfen. Das erste, was er in diesem gegebenen Beispiel macht, ist das Ordnen der von den Befragten zum Ausdruck gebrachten Motive nach bestimmten Klassen. Dafür bieten die obenerwähnten theologischen Theodizee-Motive einen geeigneten Rahmen. So können die

13 E. Scholte, *Het symbolisch interactionisme als empirische wetenschap*, in: *Kennis en methode*, 1980, 152-169; C. Visscher/G. Vissers, *Geen geldigheid zonder forum, een grensverlegging, doct. scriptie methoden en technieken sociologisch onderzoek*, Sociologisch Instituut, K.U. Nijmegen 1982; P. Swanborn, *Methoden van sociaal-wetenschappelijk onderzoek*, Meppel 1984; ders., *Kwalitatief versus kwantitatief onderzoek*, in: *Jaarverslag jaarboek 1984*, SVO, Den Haag 1984.

Aussagen der Befragten beispielsweise eingeteilt werden in: die Vergeltungs-, die Schöpfungs-, die asketische und die Hingabe-Theodizee. Es ist auch möglich, daß die Aussagen zur Bildung einer oder mehrerer neuer Klassen Anlaß geben, wie zum Beispiel einer aporetischen oder einer dialektischen Theodizee.¹⁴ Der zweite Schritt, den der Forscher unternimmt, ist, daß er in den Protokollen auf die Suche nach Frequenz und Intensität der Gefühle geht, welche die Befragten im Zusammenhang mit den Theodizee-Motiven geäußert haben. Auch diese kann er in Klassen einteilen. So kann er anhand einer Theorie sogenannter Basisgefühle¹⁵ im Gesprächsmaterial Gefühle unterscheiden beispielsweise von Schuld, Enttäuschung, Kummer, Zorn, Freude, Dankbarkeit. Auch jetzt kann es wieder sein, daß er sich aufgrund der Protokollforschung zu neuen Klassen entschließt, wie zum Beispiel Einsamkeit, Scham, Depression. Beim letzten Schritt untersucht er die Möglichkeit von Zusammenhängen zwischen bestimmten Theodizee-Motiven und bestimmten Gefühlen. Wenn er oft auf Zusammenhänge zwischen bestimmten Theodizee-Motiven und bestimmten Gefühlen stößt, kann er eine oder mehrere Vermutungen formulieren. Darin werden bestimmte Regelmäßigkeiten zwischen Motiven und Gefühlen zum Ausdruck gebracht. So ist es möglich, daß das Vergeltungsmotiv oft mit Scham und Depression Hand in Hand geht, das asketische Motiv mit Enttäuschung und Einsamkeit und das Hingabe-Motiv mit Kummer und Freude. Hiermit wird dann die Phase der Induktion abgeschlossen.

Deduktion

Auf die Induktion sollte die Deduktion folgen. Denn es sind zwar Vermutungen aus empirischem Material gewonnen worden, aber die Überprüfung dieser Vermutungen hat sich noch nicht vollzogen. Diese Überprüfung muß sich an anderem Material vollziehen. Sonst würde man in einen Teufelskreis geraten, was bedeuten würde, daß aus dem induktiven Material Vermutungen gewonnen werden, die anschließend am selben Material überprüft werden. Daraus kann sich zwangsweise nur ein positives Ergebnis ergeben. Hier liegt ein grundlegendes erkenntnistheoretisches Problem, das von Popper¹⁶ in vielen Tonarten als "Hume's problem" beschrieben worden ist. Es läuft auf folgendes hinaus: Hume hat nach Popper mit Recht eingesehen, daß man nicht auf logisch-gültige Weise aus spezifischen Fällen allgemeine Erkenntnisse ableiten kann. Man kann wohl Kenntnisse über spezifische Fälle aus allgemeinen Kenntnissen ableiten. Ableiten findet nicht von unten nach oben, sondern von

14 H.-R. Schlette, Möglichkeiten der Veränderung des religiösen Bewußtseins in religionsphilosophischer Sicht, in: K. Walf (Hg.), *Stille Fluchten*, München 1983, 119-143; U. Hedinger, *Wider die Versöhnung Gottes mit dem Elend*, Zürich 1972.

15 C. Izard u.a. (Hg.), *Emotions, cognition and behavior*, Cambridge (USA) 1984.

16 K.E. Popper, *The logic of scientific discovery*, London (12) 1986; ders., *Objective knowledge*, Oxford 1983.

oben nach unten statt. Die Antwort auf die Frage: "Wie gewinne ich empirisch überprüfte allgemeine Erkenntnisse?" lautet also nicht: durch Induktion. Nach Popper lautet die richtige Antwort: durch Deduktion. Welchen Platz nimmt die empirische Untersuchung in dieser Deduktion ein? Poppers Antwort lautet: Indem die allgemeinen Erkenntnisse, die man als Vermutungen entwickelt hat, für anwendbar auf andere konkrete Fälle erklärt und die Gültigkeit dieser Anwendung anhand dieser Fälle überprüft.

Verifikation und Falsifikation

Dem Anwendungsprozeß der Deduktion liegt eine bestimmte Argumentationsstruktur zugrunde, welche zwei Prämissen und eine Schlußfolgerung enthält. Dabei fungiert die erste Prämisse als allgemeine Aussage, worin die zu überprüfende Vermutung enthalten ist, die zweite Prämisse als die Beschreibung des konkreten Falles und die Schlußfolgerung als die Anwendung der allgemeinen Aussage auf den konkreten Fall. Ein Beispiel ist: (erste Prämisse:) Wenn es taut, schmilzt der Schnee; (zweite Prämisse:) es taut, (Schlußfolgerung:) also schmilzt der Schnee. Wie vollzieht sich nun die empirische Überprüfung der Gültigkeit dieser durch Argumente begründeten Anwendung? Ein auf der Hand liegendes Verfahren scheint die Verifikation zu sein. Diese beinhaltet, daß man überprüft, ob die deduktiv durch Argumente begründete Schlußfolgerung auch in der empirischen Realität wahrnehmbar ist. In unserem Beispiel lautet die Frage: Stimmt es, daß in diesem konkreten Fall, wo es taut (zweite Prämisse), der Schnee schmilzt (Schlußfolgerung). Was ist jedoch die Bedeutung dieser empirischen Wahrnehmung? Sie läßt nicht zu, daß auf Gültigkeit der allgemeinen Aussage geschlossen wird, welche ja beinhaltet, daß, wenn es taut, der Schnee schmilzt (erste Prämisse). Der Grund ist, daß dafür universelle Verifikation notwendig wäre. Diese würde beinhalten, daß man in allen Situationen, wo es Tauwetter gibt, überprüfen müßte, ob der Schnee schmilzt. Eine unmögliche, weil endlose Aufgabe. Solange man nicht bei allen Fällen, in denen es Tauwetter gibt, untersucht hat, ob dieses mit Schneeschmelze einhergeht, bleibt die Verifikation ohne Ergebnis.

Wohl kann man zur Falsifikation übergehen. Verifikation und Falsifikation verhalten sich, wie Popper sagt, asymmetrisch zueinander. Für Verifikation braucht man alle Fälle, für Falsifikation nur einen; bei Verifikation überprüft man, ob die Schlußfolgerung in allen empirischen Fällen, die man untersucht, stimmt, bei Falsifikation, ob sie in nur einem empirischen Fall nicht stimmt; bei Verifikation nimmt die Untersuchungshypothese einen zentralen Platz ein, bei Falsifikation außerdem die sogenannte Nullhypothese. Die Untersuchungshypothese lautet in unserem Beispiel: Wenn es taut, schmilzt der Schnee. Die Nullhypothese lautet: Es gibt einen kon-

kreten Fall, wo es wohl taut, der Schnee aber nicht schmilzt. Die Argumentationsstruktur aber, über welche der Falsifikationsprozeß sich vollzieht, ist nicht der sogenannte Modus ponens, sondern der Modus tollens. Der erste lautet, wie in dem beschriebenen Beispiel angegeben wurde: (erste Prämisse!) Wenn es taut, schmilzt der Schnee, (zweite Prämisse:) es taut, (Folgerung:) also der Schnee schmilzt. Der zweite lautet folgendermaßen: (erste Prämisse:) Wenn es taut, schmilzt der Schnee, (zweite Prämisse:) der Schnee schmilzt nicht, (Folgerung:) also taut es nicht. Die Falsifikation nun hat Bezug auf die Frage, ob die Schlußfolgerung in dem Modus tollens empirisch stimmt. Also: stimmt es, daß es im gegebenen konkreten Fall, in dem der Schnee nicht schmilzt (zweite Prämisse), nicht taut (Folgerung)? Um diese Frage zu beantworten, wird die Schlußfolgerung mit einer Nullhypothese versehen. Diese Nullhypothese lautet im Rahmen des Modus tollens: Zwar taut es in diesem konkreten Fall (Negation der Schlußfolgerung), aber der Schnee schmilzt nicht (zweite Prämisse). Logischerweise darf nun von der empirischen Bestätigung der Nullhypothese auf die Falsifikation der ersten Prämisse geschlossen werden. In unserem Beispiel: Die allgemeine Aussage, daß, wenn es taut, der Schnee schmilzt, stellt sich jedenfalls in diesem konkreten Fall als falsch heraus, und muß somit verworfen werden.

Diese Verfahrensweise hat für den Untersuchungsmethodologischen Status der allgemeinen Aussage weitgehende Konsequenzen. Hält sie dem Falsifikationsversuch stand, dann bleibt sie weiterhin bloß eine Hypothese, auch wenn sie einer kritischen Probe ausgesetzt, und dadurch nicht aufgehoben wurde. Sie hat als Hypothese an Kraft gewonnen ("corroborated", so Popper). Sie bleibt als Hypothese unangetastet: sie kommt also für weitere Falsifikation in Betracht. Hält sie der Probe nicht stand, dann wird sie verworfen und hat ausgedient. Bei dieser methodologischen Verfahrensweise geht es darum, daß möglichst präzise Falsifikationsversuche unternommen werden. Je schärfer die Probe, desto kräftiger die Hypothese, wenn sie heil daraus hervorkommt. Das Ziel ist nicht, daß man Hypothesen möglichst günstig, sondern möglichst ungünstig behandelt. Die Absicht ist nicht, daß man sie vor empirischer Kritik beschützt, sondern, daß man sie ihr gerade aussetzt. Hieraus folgt auch, daß das Falsifizieren einer Hypothese eine empirische Untersuchung nicht wertlos macht. Im Gegenteil; um es paradoxal auszudrücken: ein empirisch negatives Ergebnis ist ein wissenschaftlich positives Ergebnis.

Nochmals als Beispiel: Die Theodizee-Problematik

Die Bedeutung hiervon für die Theologie kann wiederum anhand der Theodizee-Problematik verdeutlicht werden. Angenommen, daß bei der Induktion die Vermu-

tung aufkommt, daß die Vergeltungsmotive eine regelmäßige Beziehung mit Gefühlen von Depression zeigen. Wegen "Hume's problem" darf der empirische Untersucher aus den spezifischen Fällen, die er untersucht hat, nicht auf die allgemeine Regel schließen, daß Vergeltung und Depression immer Hand in Hand gehen, nicht mal, daß sie eine gewisse Wahrscheinlichkeit in sich tragen, Hand in Hand zu gehen. Denn auch diese Wahrscheinlichkeitsaussage ist eine allgemeine Aussage. Da man aus zufälligen spezifischen Fällen keine allgemeinen Erkenntnisse ableiten kann, ist eine deduktive Argumentation notwendig. Dabei muß der Modus tollens angewandt werden. Sie sieht wie folgt aus. Die erste Prämisse lautet: "Wenn von Vergeltungsmotiven die Rede ist, dann gehen sie mit Depressionsgefühlen Hand in Hand"; Die zweite Prämisse: "Bei dieser konkreten Gruppe von Personen ist von Depressionsgefühlen nicht die Rede"; die Schlußfolgerung: "Bei dieser Gruppe von Personen ist von Vergeltungsmotiven nicht die Rede". Die Nullhypothese nun lautet: "Bei dieser konkreten Gruppe von Personen ist zwar von Vergeltungsmotiven die Rede, aber nicht von Depressionsgefühlen." Angenommen, daß die empirische Beobachtung zur Bestätigung der Nullhypothese führt, dann kann man von hier aus (ausgehend von der Richtigkeit der zweiten Hypothese) auf die Unrichtigkeit der allgemeinen Aussage in der ersten Prämisse schließen. Umgekehrt, die Widerlegung der Nullhypothese führt zur Verstärkung der allgemeinen Aussage in der ersten Prämisse. Diese verliert dadurch übrigens nicht ihren Status als Hypothese.

Induktion und Deduktion zusammen

Ich habe die Deduktion etwas eingehender behandelt, weil die qualitative Methodologie manchmal nur den induktiven Weg beschreitet. Damit verschließt sie die Augen vor der grundlegenden erkenntnis-logischen Schwierigkeit, die in "Hume's problem" beschlossen liegt. Von Spezifika kann man nicht auf Universalien kommen. Die Einführung der Deduktion nach dem Modus tollens und der Nullhypothese könnte einen komplizierten Eindruck machen. Sie ist aber notwendig, wenn man sich nicht in den Fallen der induktiven logischen Naivität verstricken möchte. Sie ist jedoch nicht unwidersprochen geblieben, wie zum Beispiel die Kritik Ayers¹⁷ zeigt, die der Deduktion und Verifikation nicht so ablehnend gegenübersteht wie Popper. Übrigens gibt es auch eine qualitative Methodologie wie die von Glaser und Strauß, welche zum Beispiel von Hoenkams-Bisschops¹⁸, in ihrer Zölibatsuntersuchung angewandt wird, und welche beide enthält: Induktion und Deduktion. Die Kombination von beiden bedeutet, daß der Untersucher zweimal mit empirischen Phänomenen in Berührung kommt. Bei der Induktion taucht er gleichsam aus dem empirischen Material auf; bei der Deduktion taucht er darin unter. Es

17 A.J. Ayer, *Philosophy in the twentieth century*, London 1982.

18 A. Hoenkamp-Bisschops, *Priesters en celbaat, drie case-studies*, in: *Praktische theologie* 11 (1984) 522-544.

handelt sich im letzten Fall um neues Material. Dies kann eventuell erreicht werden, indem man das ganze Material von Anfang an in zwei Stücke aufteilt. Das erste wird dann induktiv, das zweite deduktiv bearbeitet.¹⁹

Nochmals Erfahrung und Empirie

Aus dem oben Besprochenen könnte wiederum klar geworden sein, warum die Termini Erfahrung und Empirie in der Theologie nicht Gegensätze bilden. Die Empirie tritt nicht an die Stelle der Erfahrung. Nicht die Erfahrung wird von der Empirie überprüft, sondern die Theorien, in casu Hypothesen - in diesem Fall theologische; d.h. im Rahmen dieses Artikels: theologische Hypothesen im Blick auf ihre angebliche Erfahrungsqualität.

Empirie: Positivismus?

Noch etwas anderes dürfte aus dem Vorhergehenden klar geworden sein: daß nämlich die empirische Wissenschaft mit ihrer Betonung der beiden Phasen Induktion und Deduktion mit Positivismus nichts zu tun hat. Tillich verwechselte, wie oben erwähnt wurde, diese zwei, übrigens aus - der Zeit wegen - verständlichen Gründen. Viele Theologen nach ihm und möglicherweise auch dank seiner Person haben damit fortgefahren. Der Positivismus gehört jedoch nicht zum "main stream" der empirischen Methodologie. Die empirische Wissenschaft sammelt keine Fakten. Was hieße das übrigens? Sie überprüft Theorien, in casu Hypothesen; sie überprüft diese weder an den Fakten noch an den Daten über Fakten. Sie überprüft diese im falsifizierenden Sinne an Nullhypothesen.

2. Formulierung und Operationalisierung von Hypothesen

Die Deduktion beinhaltet das Durchlaufen zweier Subphasen. Die erste ist das Umsetzen von Vermutungen in Hypothesen. Die zweite ist die Operationalisierung dieser Hypothesen. Von beiden gebe ich einige Merkmale.

Hypothesen

Nach Popper müssen an wissenschaftlichen Hypothesen folgende Forderungen gestellt werden²⁰: Die erste ist, daß sie logisch konsistent sein müssen. Dies bedeutet, daß darin keine Kontradiktionen vorkommen dürfen. Dies gilt sowohl für die einzelnen Hypothesen wie für deren Zusammenhang. Das ist eine selbstverständliche Forderung. Sie geht davon aus, daß scheinbare Kontradiktionen durch eine scharfe Konzeptualisierung der Termini aufgehoben sind. Die zweite Forderung beinhaltet, daß die Hypothesen voneinander unabhängig sein müssen, d.h., daß sie nicht voneinander abgeleitet werden dürfen. Sie müssen sich also auf einer

19 P. Swanborn (s. Anm. 13); A.D. de Groot, *Methodologie*, Den Haag 1968, 341ff.

20 K.E. Popper (s. Anm. 16), 71ff.

logisch gleichen Ebene befinden. Dies ist der Fall, wenn von zwei konkurrierenden Hypothesen die eine an der anderen überprüft wird. Zum Beispiel: Depressionen bei Leid führen zu Vergeltungsmotiven; und umgekehrt: Vergeltungsmotive bei Leid führen zu Depressionen. Sollte die eine Hypothese von der anderen abzuleiten sein, dann würde man nicht zwei, sondern nur eine Hypothese überprüfen. Es mag klar sein: wenn die erste Forderung nicht erfüllt worden ist, kann die zweite unmöglich erfüllt werden. Die dritte Forderung wird von Popper mit dem Terminus "genügend" angedeutet. Das heißt, daß die Hypothesen soviel Informationen in sich tragen müssen, daß daraus empirisch überprüfbare Schlußfolgerungen abgeleitet werden können. Hier ist natürlich von einer gewissen Variationsbreite die Rede: Es gibt eine gewisse Ober- und Untergrenze. Letztere impliziert, daß der Leser über die Richtung, in der sich die Hypothese überprüfbar machen läßt, nicht im Ungewissen bleiben darf. Erstere impliziert, daß die Hypothesen das Überprüfungsinstrumentarium nicht in sich zu enthalten brauchen. Namentlich die Untergrenze unterscheidet die empirische von der nicht-empirischen Wissenschaft. Die vierte und letzte Aufforderung schließlich wird von Popper mit dem Terminus "Notwendigkeit" angedeutet. Das heißt, daß die Hypothesen keine überflüssigen Informationen enthalten sollen. De Groot spricht hier von dem Prinzip der konzeptuellen Ökonomie. Er gibt die zwei Seiten hiervon an: einerseits eine Mindestzahl an (scharf definierten) Termini und andererseits eine Höchstzahl an Beziehungen zwischen diesen Termini. Dies macht eine Theorie, in casu ein System von Hypothesen, zu einem soliden Bauwerk.²¹

Die vier Forderungen sind also: frei von logischer Inkonsistenz, unabhängig, genügend und notwendig. Die Anwendung davon auf die Theologie stellt eine wichtige Aufgabe dar. Selbstverständlich ohne in die Falle der Neuscholastik, des Formalismus und des Konzeptualismus bzw. der "Konklusionstheologie" zu geraten. Die vier Forderungen könnten dies gerade in ihrer gegenseitigen Kombination verhindern. Dabei ist namentlich die dritte Forderung von Bedeutung, die auf die suffiziente empirische Überprüfbarkeit Bezug hat. Die anderen drei gelten für jede wissenschaftliche Arbeit. Also auch für die Theologie.

Operationalisierung

Die Operationalisierung beinhaltet, daß die Hypothese zur Überprüfbarkeit ihrer Richtigkeit mit Meßinstrumenten versehen wird. Dadurch wird der Weg von den Hypothesen hin zur empirischen Realität zurückgelegt. Die Termini, die in der Hypothese aufgenommen sind, werden dazu in empirische Variablen umgewandelt.

Der Terminus Variable deutet an, daß in der Untersuchung die Variation in den

21 A.D. Groot (s. Anm. 19), 73.

Konzepten überprüft wird, von der in der Hypothese die Rede ist. Variation hat Bezug auf die Frage: Ist die besagte Realität, auf die die Konzepte verweisen, vorhanden oder nicht; in welcher Masse, auf welche Weise, in welcher Intensität, in welchem Zusammenhang, unter welchen Voraussetzungen usw.? Dazu werden zum Beispiel Fragebögen konstruiert, Attitudenskalen entworfen, pädagogische Tests entwickelt. So hat van Knippenberg einen Fragebogen aufgestellt hinsichtlich der Erfahrungen von Menschen in bezug auf den Tod. Kemper hat dies hinsichtlich der Erfahrungen von Menschen in bezug auf das Leiden gemacht. Dadurch kann auf systematische Weise Einsicht in dasjenige erworben werden, was in Menschen im Angesicht des Leidens und des Todes²² vorgeht.

Gültigkeit und Zuverlässigkeit

Welche Anforderungen muß die Operationalisierung erfüllen? Allgemein können zwei Tauglichkeitsanforderungen erwähnt werden: Gültigkeit und Zuverlässigkeit. Es kann hier nicht der Zweck sein beide ausführlich zu behandeln, da dies zu einer technischen Darlegung führen würde. Wohl ist wichtig, daß betont wird, daß die richtige Anwendung beider Anforderungen jedenfalls im Prinzip auf empirischem Weg kontrolliert werden kann. Dies bedeutet, daß man dem Untersucher nicht aufs Wort zu glauben braucht, wenn dieser behauptet, daß seine Instrumente, die z.B. zum Zweck haben, den Theodizee-Erfahrungen von Menschen auf die Spur zu kommen, gültig und wirksam seien. Der Untersucher hat im Prinzip selbst die Aufgabe, mit Hilfe empirischer Prozeduren zu überprüfen, in welchem Maße die von ihm benutzten oder entworfenen Instrumente in seiner Untersuchung tauglich sind, und darüber öffentlich zu berichten. Der geschulte Leser kann ihn daraufhin kontrollieren.

Was beinhalten die Kriterien Gültigkeit und Zuverlässigkeit global? Beide haben sie Bezug auf die Frage, ob die Meßinstrumente das messen, was sie zu messen haben: die Realität gemäß den Konzepten in der Hypothese. Dabei kann zwischen dem Inhalt und der Anwendung der Meßinstrumente unterschieden werden. Gültigkeit hat Bezug auf die Frage, ob die Meßinstrumente inhaltlich signifikant von den Konzepten in den Hypothesen abweichen; Zuverlässigkeit, ob der Prozeß der Anwendung dieser Meßinstrumente signifikant zu solchen Abweichungen führt. Signifikant heißt: Es handelt sich um solche Abweichungen, die über einer gewissen Zufallsquote liegen: beispielsweise 1, 5 oder 10 Prozent.

Beide Kriterien sind von großer Bedeutung. Um ein triviales Beispiel zu geben: die Zahlenmarkierung auf einer Gasuhr muß unwirksam genannt werden, wenn

22 M. van Knippenberg, *Orientatie op de dood in het pastoraat*, in: J.A. van der Ven (Hg.), *Pastoraal tussen ideaal en werkelijkheid*, Kampen 1985, 35-48; A. Kemper, *Empirisch-theologisch vooronderzoek naar theodicee-motieven*, doct. scriptie pastoraaltheologie, Theologisch Instituut, Nijmegen 1986.

man die Feuchtigkeit im Wohnzimmer bestimmen will, um seinen Flügel vor Austrocknung zu bewahren. Feuchtigkeit mißt man mit einem Hygrometer. So auch: Wenn man bei der Bestimmung des Körpergewichts feststellt, daß die Waage - in diesem Fall ein wirkliches Instrument - in drei aufeinanderfolgenden Augenblicken drei verschiedene Zahlen angibt, steht die Zuverlässigkeit der Messungen in Frage. Die Ungültigkeit und Unzuverlässigkeit springen in diesen Beispielen sofort ins Auge: es wird nicht gemessen, was gemessen werden muß. Dies liegt anders, wenn man beide Kriterien auf empirisch-theologische Konzepte und Variablen anwendet. So lautet ein fundamentaler Einwand gegen die übrigens interessante Untersuchung "Gott in den Niederlanden", daß der Glaube an Gott ausschließlich am Kriterium der Annahme kognitiver Glaubensinhalte gemessen wurde.²³ Dieser Einwand betrifft die Gültigkeit des Fragebogens, der in dieser Untersuchung benutzt wurde. Denn, die kognitive und affektive Dimension des Glaubens hängen zusammen. Beide sollten in den Fragebogen aufgenommen werden. Dem steht gegenüber, daß laut fortgeschrittener empirischer Untersuchungen Zuneigungen eher von Kognitionen bestimmt werden als umgekehrt.²⁴ Was bleibt dann von dem Einwand gegen die Gültigkeit übrig? So kann auch die Zuverlässigkeit zu schwierigen Fragen führen. Was soll man von der leichten Irritation halten, die das Ausfüllen des Fragebogens unter anderem über die Theodizee-Problematik mit sich brachte und die Messung wahrscheinlich beeinflusst hat?²⁵ Gehört diese Irritation zum Inhalt des Theodizee-Problems selbst, oder ist es "nur" eine Frage der besseren Operationalisierung? Mit anderen Worten: Ist das Verhindern solcher Irritationen erwünscht und/oder durchführbar? Zwei schwierige Fragen!

Überprüfung

Nach der Formulierung und Operationalisierung der Hypothesen folgt deren Überprüfung. Diese besteht in dem Sammeln und dem Analysieren der Meßdaten. Während in der vorigen Phase der Übergang von dem konzeptuellen zum empirischen System gemacht wird, geht man in der Phase der Überprüfung von dem empirischen zum numerischen System über. Die Meßdaten bilden die Grundlagen dieses numerischen Systems. Messen ist ja das Beschreiben der Merkmale von Variablen durch Maß und Zahl.²⁶ Vielleicht schreckt dies den theologisch gebildeten Leser ab. Ist es möglich und erwünscht, theologische Konzepte durch Operationalisation anhand von Maßen und Zahlen auszudrücken? Verschwindet damit nicht - wiederum kann sich die Frage erheben - das eigentliche Objekt der Theologie?

23 J. Siemerink u.a., God in Nederland, op zoek naar zijn naam, in: Praktische theologie 7 (1980) 233-242; F. Haarsma, Morren tegen Mozes, Kampen 1981.

24 C. Izard (s. Anm. 15).

25 G.T. van Gerwen, Catechetische begeleiding, Serie Theologie en Emperie, deel 3, Kampen 1985.

26 P. Swanborn (s. Anm. 13).

In einer Variation auf de Groot²⁷ kann man sagen, daß die moderne Auffassung von Maßen und Messen in zwei Aspekten besteht: dem scharfen Definieren der Phänomene und ihrer Zählung. Das Erste, das scharfe Definieren ist der Theologie nicht fremd. Es bildet die Grundlage von jeglicher anderen wissenschaftlichen Aktivität. Ich verweise hier nochmal auf die vier Aufforderungen die Popper an die Theoriebildung in der empirischen Untersuchung gestellt hat: frei von logischer Inkonsistenz, logisch unabhängig, ausreichend, notwendig. Sie gelten auch für die Theologie. Das Arbeiten mit Maßen bedeutet eigentlich nichts anderes als das noch stringenter Durchführen dieser vier Anforderungen: bis in den Bereich der empirischen Phänomene. Anderswo habe ich Beispiele von theologischen Maßen gegeben – scharfe theologische Definitionen also, aufgestellt in einer gewissen Reihenfolge –, denen man hier und da in der theologischen Literatur begegnen kann.²⁸ Es gibt sie, wenn auch die betreffenden Theologen sich dessen nicht bewußt sind, daß sie theologische Konstruktionen entworfen haben, die aus empirischem Gesichtspunkt theologische Maße genannt werden können. Aus den dort gegebenen Beispielen nenne ich zwei: die kummulative Typologie des Gebets nach Heiler und die Gottesbilder nach Schoonenberg.²⁹

Kann man sich einmal mit der Idee versöhnen, daß das Arbeiten mit theologischen Maßen nichts anderes bedeutet als das scharfe Definieren von Phänomenen mit theologischen Termini als Basis, so ist der Schritt hin zum Zählen dieser Phänomene nicht mehr schwer. Dann kann sich jedoch wieder eine andere Frage erheben: Wozu ist das notwendig? Wieso würde eine scharfe Umschreibung der Phänomene in verbalen Termini nicht genügen? Wieso muß gezählt werden? Diese Fragen könnten zu dem Ausruf eines Theologen führen, den ich kürzlich hörte: Theologen zählen nicht, sie denken! Dies scheint mir ein seltsamer Gegensatz. Das Zählen von Phänomenen ist ja kein Selbstzweck. Das geschieht im Hinblick auf etwas anderes. Dieses andere ist: das Anwenden von Analyse-Methoden auf die Zahlen, so daß eine beschreibende und erklärende Erkenntnis zustandekommen kann, die tiefer geht, als man oberflächlich, auf den ersten Blick zu beobachten glaubt. Das Zählen ist nur eine instrumentale Aktivität. Das Ziel ist, Analysen zu entwickeln.

Welche Analysen sind dann in der Theologie erwünscht und möglich? Lassen Sie mich drei Beispiele nennen, die in der empirisch-theologischen Untersuchung angewandt werden. Ich beschränke mich auf deren allgemeine Zielbeschreibung und lasse die technischen Aspekte aus. Ich wende sie wieder auf die Beziehung zwi-

27 A.D. de Groot (s. Anm. 19), 365.

28 J.A. van der Ven/C. Visscher (s. Anm. 3), 201-202.

29 F. Heiler, Das Gebet, München 1969; P. Schoonenberg, Denken naar God toe, in: Tijds. v. Theol. 17 (1977) 117-130.

schen Theodizee-Motiven und Gefühlen in der Theodizee-Problematik an. Zunächst die korrelationelle Analyse. Dabei handelt es sich um die Frage, ob zwei oder mehr Phänomene zusammenhängen im Sinne des gleichzeitig Vorkommens; dann um die Kovarianzanalyse. Diese richtet sich auf die Frage, ob der ständig wechselnde Charakter dieser Phänomene einen Zusammenhang zeigt. Schließlich geht es um die Regressions-Analyse. Dabei steht die Frage in dem Vordergrund, ob und in welchem Maße das eine Phänomen eine Funktion des anderen Phänomens ist, bzw. ob der wechselnde Charakter des einen eine Funktion des anderen ist. Was ist mit Funktion gemeint? Damit wird die Richtung in dem Zusammenhang angegeben. Ist das eine Phänomen eine notwendige und/oder ausreichende Voraussetzung für das andere oder umgekehrt? Auf die Theodizee-Problematik angewandt lautet die erste Frage beispielsweise: Treten Vergeltungsmotive und Depressionsgefühle immer gleichzeitig auf? Die zweite Frage hat zum Beispiel auf den wechselnden Charakter, den sowohl die Theodizee-Motive als die Gefühle annehmen können, Bezug. Vergeltungsmotive können je nach dem Nachdruck auf die eigene, intergenerative und die "Ur"-Schuld variieren. Depressionsgefühle können variieren, je nachdem der Nachdruck entweder auf Gefühle des Kummers und der Ohnmacht oder auf Gefühle der auf sich selbst gerichteten Aggression, des Selbsthasses, der Selbstablehnung gelegt wird. So kann man die Frage stellen: Geht der Nachdruck auf die eigene Schuld mehr mit selbstdestruktiven Gefühlen zusammen, während der Nachdruck auf die Schuld von außen mehr mit Gefühlen des Kummers und der Ohnmacht zusammengeht? Die dritte Frage schließlich hat auf die Richtung des Zusammenhangs Bezug. Zum Beispiel: Konditionieren die Vergeltungsmotive zu depressiven Gefühlen oder ist es umgekehrt, daß die Depressionsgefühle zu Vergeltungsmotiven konditionieren? Die Antworten auf derartige Fragen sind von großer Bedeutung sowohl für die Theologie als auch für die pastorale Arbeit. Sie tragen zur beschreibenden und erklärenden theologischen Erkenntnis bei, darüber hinaus zu einer adäquaten Mystagogie.

4. Evaluation

In der Phase der Evaluation wird das Ergebnis der Überprüfung auf die Hypothesen und die Theoriebildung rückgekoppelt, wovon sie der Niederschlag sind. Dieses Ergebnis bedeutet eine Verstärkung der Hypothesen, wenn diese nicht falsifiziert worden sind, es nötigt aber zur Modifizierung der Konzepte in den Hypothesen, wenn dies wohl der Fall ist. Die Modifizierung kann vier Formen annehmen: Schärfung, Teilung, Verschiebung und Entfernung. Auch kann man auf noch zwei andere Bearbeitungen der Hypothesen schließen: Einführung und Generierung von neuen Konzepten.³⁰ Lassen Sie mich wieder einige Beispiele auf dem Gebiet der Theodizee-

30 A.D. de Groot (s. Anm. 19), 121ff.

Problematik geben. Von Schärfung ist die Rede, wenn zum Beispiel das sexuell-metaphorische "Geräusch" des Masochismus-Terminus, das in dem Vergeltungs- und dem asketischen Theodizee-Motiv vorhanden ist, weggeschliffen wird. Es handelt sich um Teilung, wenn das Vergeltungsmotiv nach einer historischen und einer transhistorischen Dimension unterschieden werden soll, und diese letzte wiederum nach einer Perspektive "nach vorne" (eschatologischer Strafe) und einer "nach hinten" (protologischer Schuld).³¹ Verschiebung im Sinne der Neudefinierung ist geboten, wenn ein Terminus in empirischem Sinne nicht mit der Art und Weise wie er definiert worden ist, zu korrespondieren scheint. Es hat sich gezeigt, daß die Worte "Gott, unser Vater" manchmal in Leidenssituationen nicht das Gefühl von Geborgenheit, sondern gerade das von strafender und rächender Strenge hervorrufen.³² Entfernung ist notwendig, wenn das Konzept in der empirischen Realität überhaupt nicht vorkommt. Aus der Untersuchung Vossens³³ zeigt sich, daß das asketische Theodizee-Motiv nicht ohne weiteres unter den Terminus Masochismus subsumiert werden darf. Es stellt sich heraus, daß dieses Motiv das Empfinden der inneren Sinnlosigkeit des Leidens nicht per se wegedrückt. Ist es dann nicht besser, daß man den Masochismus-Terminus entfernt, schon auch in Anbetracht des sexuell-metaphorischen "Geräusches"? Manchmal muß man sich zur Einführung neuer Konzepte entschließen. So kam Kemper³⁴ zu der Schlußfolgerung, daß zusammen mit den Theodizee-Motiven auch nicht-religiöse Motive aus der Anthropodizee her eine Rolle spielen können. Diese müssen in die Hypothesen der nächsten Untersuchungen aufgenommen werden. Schließlich kann es sein, daß neue Konzepte generiert werden müssen. So kann man sich vorstellen, daß neben dem genannten Theodizee-Konzept solche der Anthropodizee, der Soziodizee, der Biodizee und der Kosmodizee konstruiert werden. Darin bildet der Glaube an den inneren Wert der menschlichen Gemeinschaft, bzw. der Lebenskraft und des Kosmos den letztlichen Sinn für das Leiden und den Tod.³⁵

Schluß

Durch die Rückkopplung in der Evaluierung von den Ergebnissen der Überprüfung auf die Konzepte in den Hypothesen wird die theologische Theoriebildung ständig weiterentwickelt und erneuert. Die theologischen Aussagen, die aus der Teilnehmerperspektive des Theologen hervorgehen und worin seine Erfahrungen und die seiner

31 M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1980, 314ff.

32 W. Berger, *De ziel verkocht en teruggewonnen? Dierede KU Nijmegen* 1976.

33 H. Vossen, *Vrijwilligerseducatie en pastoraat aan rouwenden*, Serie Theologie en Empirie, deel 2, Kampen 1985.

34 A. Kemper (s. Anm. 22).

35 H.-G. Janssen, *Das Theodizee-Problem der Neuzeit*, Frankfurt 1982; G. Graf, *Gott dennoch Recht geben*, Frankfurt 1983; V.E. Frankl, *The will to meaning*, New York 1969; ders., *Das Leiden am sinnlosen Leben*, Freiburg 1977.

der Termini, (2) deren wechselseitige Beziehung.

(1) Regulative Funktion der Erfahrung und Empirie in der Theologie

Regulative Funktion der Erfahrung in der Theologie

Die regulative Funktion der Erfahrung in der Theologie liegt in dem Bestreben, die Reflexion über den christlichen Glauben auf das zu beziehen, was Menschen im direkten Kontakt mit der Wirklichkeit erfahren. Sowohl das "Erfahren" als auch der "direkte Kontakt" sind von Bedeutung. Dabei sind nähere Präzisierungen möglich: auf das Subjekt und auf das Objekt der Erfahrung. Was der Mensch als Subjekt in der Erfahrung erlebt, ist in kognitive, affektive und volitive Aspekte gliederbar. Was er in direktem Kontakt mit der Wirklichkeit erfährt, kann in physische (die Natur, den eigenen Körper), soziale (wirtschaftliche, politische, kulturelle) und (inter- wie intra-)psychische Aspekte unterteilt werden. Demzufolge sind zum Beispiel die ökologische, die wirtschaftliche, die politische, die feministische, die interpersonelle und die klinische Theologie als Erfahrungstheologien zu betrachten.² Sie stimmen darin miteinander überein, daß sie zielgerichtet den Erfahrungen von Menschen eine zentrale Stellung in der theologischen Reflexion zuzuweisen versuchen. Dabei kann als Voraussetzung und Quelle dieser verschiedenartigen a posteriori-Erfahrungen, die in diesen Theologien verarbeitet werden, noch die transzendente Erfahrung als a priori-Erfahrung erwähnt werden. Darin ist der Mensch als Subjekt an sich gegenwärtig. Karl Rahners Arbeit kann aufgrund dessen als Erfahrungstheologie charakterisiert werden.

Empirie in der Theologie?

Ehe die regulative Funktion der Empirie in der Theologie behandelt wird, mag sich die Frage erheben, ob in der Theologie der Empirie überhaupt ein Platz zukommt. Darüber wird in der Literatur heftig diskutiert. Nun ist das nichts besonderes. Auch der Terminus Erfahrung ist der Kritik ausgesetzt. Das erweist sich allein schon aus den vielen Wenn und Aber, welche er bei der dialektischen Theologie mit ihrer Ablehnung der natürlichen Theologie und bei der römischen Theologie hervorruft. Der Terminus Empirie jedoch ruft noch viel mehr Bedenken und Zweifel hervor. Das wichtigste Problem lautet, ob die Anwendung des Terminus Empirie in der Theologie sie nicht ihres Objekts und somit ihrer Identität beraubt: Gott. Dies ist der fundamentale Einwand beispielsweise von P. Tillich. Meines Erachtens geht dies aus der Tatsache hervor, daß er von dem Terminus Empirie, übrigens aufgrund der in seiner Zeit verfügbaren wissenschaftstheoretischen Erkenntnisse, ein völlig verzerrtes Bild gibt. Er begreift ihn in positivistischem Sinne. Ich habe dies anderswo

2 Für die interpersonale und klinische Theologie: A. Hollweg, *Theologie und Empirie*, Stuttgart 1971; B.E. Meland, *Introduction. The empirical tradition in theology*, Chicago 1969, 1-64; S. Hiltner, *Theological dynamics*, New York 1972.

Gruppe reflexiv verarbeitet werden, können von der Beobachterperspektive der Empirie aus differenziert, bereichert, ergänzt und korrigiert werden. Es dürfte klar geworden sein, daß die Erfahrung und die Empirie in der Theologie kein Dilemma bilden, sondern sich gegenseitig befruchten können. Die Erfahrungstheologie und die empirische Theologie bilden keinen Gegensatz, sowenig wie die Teilnehmer- und die Beobachterperspektive einen Gegensatz bilden. Es geht ja schließlich nicht nur um das Wechseln, sondern auch um das Koordinieren der beiden Perspektiven. Perspektivenwechsel steht im Dienste der Perspektivenkoordination. Von da aus kann eine Erneuerung der Theologie entstehen, und nicht zuletzt des christlichen Lebens und dessen pastoraler Betreuung.

Prof. Dr. J.A. van der Ven
Hazenkampweg 11
NL-6531 NA Nijmegen

CHRIS A.M. HERMANS

MORALERZIEHUNG UND ÜBERLIEFERUNG

Die Struktur dieses Vortrags ist die folgende: Erst unterscheide ich zwischen drei Formen des Umgangs mit überlieferten Werten und Normen in der Moralerziehung. Danach gehe ich auf ein Modell der ethischen Argumentation ein, den praktischen Syllogismus. Schüler können an dieser Argumentation nur teilnehmen, wenn sie im Blick auf den Inhalt Kenntnis, Einsicht und Interesse bekommen. Mittels welcher Methode der Lerninhaltsstrukturierung können diese Kenntnisse, Einsichten und Interessen am besten in der Moralerziehung entwickelt werden? Wir besprechen eine Methode aus der kognitiven Psychologie, in der Konzepte von logisch weniger zu logisch höherer Komplexität vermittelt werden sollen. Wir besprechen anschließend die Ergebnisse einer empirisch-theologischen Forschung der Effekte dieser Lerninhaltsstrukturierung. Zum Schluß benennen wir einige Folgerungen für den Umgang mit überlieferten Werten und Normen in der Moralerziehung und für das Lernen von Konzepten innerhalb einer ethischen Argumentation.

Eine erste Vorbemerkung: Im Folgenden spreche ich von der 'Moralerziehung'. Ich meine damit die Moralerziehung im Religionsunterricht. Die Gemeinsamkeiten und Differenzen mit einem nicht-religiösen Schulfach 'Ethik-Unterricht' lasse ich hier unbesprochen.

Eine zweite Vorbemerkung: Ich spreche im allgemeinen Verständnis von überlieferten Werten und Normen und nicht in dem speziell christlichen Sinn. Ich schließe mich der Auffassung der Vertreter der autonomen Moral an, daß es keine unterschiedlichen christlichen Werte und Normen gibt. Wir werden nur von einer christlichen Inspiration reden. Letztes Fundament ist die Ratio, mit der man die normative Richtigkeit von Werten und Normen beurteilt.

Drei Verfahrensweisen in der Moralerziehung

Im Nachfolgenden unterscheide ich zwischen drei Verfahrensweisen in der Moralerziehung oder der moralischen Bildung im Religionsunterricht. In jeder Verfahrensweise geht man auf eine andere Art mit überlieferten Werten und Normen um. Wir werden jedesmal kritisch prüfen, ob eine Verfahrensweise der ethischen Rationalität gerecht wird (dazu s. Van der Ven 1985).

Die erste Verfahrensweise nennen wir die Wertübernahme. Das Ziel dieser Methode ist die Übernahme überlieferter Werte und Normen durch die Schüler. Man kann dabei verschiedene Akzente setzen. Akzentuiert man den kognitiven Aspekt, dann richtet man die Moralerziehung auf das Lernen von Informationen über Werte und Normen. Ein Schüler soll lernen wer, wann und warum man etwas darf oder nicht darf. Betont man den affektiven Aspekt, dann ist man in der Moralerziehung primär am Erlernen bestimmter Verhaltensweisen interessiert. Der Schüler soll in seinem persönlichen oder sozialen Leben nach bestimmten Werten und Normen

handeln. Akzentuiert man den willentlichen Aspekt, dann steht zentral in der Moralerziehung die Willensbildung. Der Schüler soll lernen, überlieferte Werte und Normen tatsächlich zu praktizieren.

Diese Wertübernahme hat gewiß positive Elemente. Wir nennen hier nur die Einführung in das christliche Kulturgut und die Hilfe, die übernommene Werte und Normen für das ethische Handeln in konkreten Situationen haben können. Diese Verfahrensweise hat jedoch einige Nachteile im Bezug auf die ethische Rationalität. Erstens wählt man in der Wertübernahme immer die eine oder andere Überlieferung. Dabei besteht die Gefahr, daß man die ethische Pluralität in unserer Kultur vernachlässigt. Zweitens lernen die Schüler mit dieser Methode nicht, wie man Werte und Normen beurteilen kann. Es fehlt ihnen an Einsicht in die normative Richtigkeit von Werten und Normen und damit in die ethische Rationalität. Drittens ist die Gefahr von Indoktrination gegeben. Die Schüler werden nicht als kritische Teilnehmer am Prozeß ethischer Argumentation betrachtet, sondern letztlich als passive Rezipienten ethischer Werte und Normen.

Die zweite Verfahrensweise nennen wir die Werterhellung. Im englischen Sprachraum heißt diese Methode die 'Value Clarification'. In dieser Verfahrensweise geht man nicht von überlieferten Werten und Normen aus, sondern von denen der Schüler. Die Übertragung von Werten und Normen sieht man als einen Angriff auf die Freiheit des Schülers, zu einer eigenen normativen Stellungnahme zu kommen. Ziel dieser Methode ist die Begleitung der Schüler bei der Erhellung und Entwicklung eigener Werte und Normen.

Als positives Element der Werterhellung nennen wir die Offenheit für die moralische Pluralität unserer Gesellschaft und die Beachtung des subjektiven intrapsychischen Aspekts in der Moralität. Ein Nachteil dieser Verfahrensweise ist erstens die Individualisierung ethischer Stellungnahmen. Es geht nur um die Erhellung eigener ethischer Werte und Normen. Konfrontation und Dialog mit anderen Stellungnahmen oder mit überlieferten Werten und Normen kommen nicht in Betracht. Zweitens existiert die Gefahr des Wertrelativismus, der subjektiven Präferenz bestimmter Werte und Normen. Die Frage nach der normativen Richtigkeit wird nicht gestellt. Die Schüler lernen auch nicht wie diese normative Richtigkeit beurteilt werden kann.

Als dritte Verfahrensweise unterscheiden wir die Wertkommunikation. Der zentrale Punkt dieser Methode ist die Kommunikation der Teilnehmer innerhalb eines ethischen Argumentationsprozesses. In der Wertkommunikation geht man wie in der Wertübernahme von den überlieferten Werten und Normen aus. Diese werden aber nicht fraglos übertragen, sondern problematisiert. Man beurteilt, ob sie für diese Situation ethisch richtig sind. Wie in der Werterhellung ist man in dieser argumentativen Kommunikation sensibel für den Wertpluralismus und die subjektiven

Aspekte in einer ethischen Argumentation. Aber man bleibt bei diesem Pluralismus nicht stehen, sondern versucht auf argumentative Weise die ethische Qualität verschiedener Werte und Normen zu beurteilen. Die subjektiven Aspekte (wie z.B. die subjektiven Interessen an einem ethischen Konflikt) werden ebenfalls in die ethische Argumentation integriert. Grund für die Beurteilung der normativen Richtigkeit ethischer Werte und Normen ist nicht die subjektive Meinung, sondern die autonome Ratio. Eine ethische Stellungnahme muß in einer rationalen Argumentation geprüft werden. Auf diese werden wir im Nachfolgenden besonders eingehen. Hier nur eine Anmerkung zur kommunikativen Seite der Wertkommunikation: In ihr steht die Aufhebung des Egozentrismus an zentraler Stelle, d.h. das Festhalten an der Ich-Perspektive. Die Teilnehmer an einer ethischen Argumentation sollen lernen, auch die Du-Perspektive einzunehmen. Beide Perspektiven sollen jedoch in der Er- und Sie-Perspektive überstiegen werden. Dies ist ein Kriterium der Universalisierbarkeit ethischer Werte und Normen.

Zusammenfassend formuliere ich das allgemeine Ziel der Moralerziehung als Wertkommunikation: Die Schüler lernen an einer argumentativen Kommunikation teilzunehmen, die auf die Beurteilung der normativen Richtigkeit ethischer Werte und Normen ausgerichtet ist.

Der praktische Syllogismus als Modell ethischer Argumentation

Die ethische Argumentation nimmt eine Stellung in der Wertkommunikation ein. Ich beabsichtige nun, auf ein Modell dieser Argumentation einzugehen, den Praktischen Syllogismus. Der Argumentationsprozeß eines Syllogismus umfaßt drei Schritte (minor, maior, conclusio), deren Inhalt ich nacheinander kurz referiere (s. Hare 1967; 1981).

Zur Illustration erst ein Beispiel eines praktischen Syllogismus über den Umweltschutz:

(minor) Das Töten eines Seehundes wegen seiner Haut gehört zum Töten von Tieren zugunsten des äußerlichen Schmucks der Menschen.

(maior) Das Töten von Tieren zugunsten des äußerlichen Schmucks der Menschen ist verboten, da es die Schöpfung schädigt, deren Fürsorge dem Menschen als Ebenbild Gottes anvertraut ist.

(conclusio) Das Töten eines Seehundes wegen seiner Haut ist verboten, weil es die Schöpfung schädigt.

Der erste Schritt ist die minor oder Situationsanalyse. Die minor ist rein deskriptiv. Sie umfaßt die Analyse der Situation, sowohl bezüglich der Fakten, als auch bezüglich der Möglichkeiten, in dieser Situation zu handeln, und auch die Wirkungen jeder Handlung. Bei dieser Situationsanalyse benötigt man wissenschaftliche Einsichten in die jeweilige Problematik: z.B. bei der Frage des Umweltschutzes, der Chemie, Ökologie, Ethologie und Ökonomie. In unserem Beispiel geht es um Fragen

wie: Leiden Seehunde Schmerzen, wenn sie auf diese Weise getötet werden? Wie sehr ist die einheimische Bevölkerung ökonomisch von dieser Jagd abhängig? Was kann man in der EG tun, um diese Jagd zu beenden?

Der zweite Schritt ist die maior oder ein allgemeiner Wert für das Handeln. Die maior hat sowohl einen deskriptiven als auch präskriptiven Inhalt. Sie ist deskriptiv, insoweit sie bei der Klasse von Situationen, die in der minor beschrieben wird, anschließt; d.h. in unserem Beispiel: das Töten von Tieren für äußerlichen Schmuck. Sie ist präskriptiv, insoweit sie einen Imperativ (Gebot oder Verbot) zum Handeln angibt; d.h. in unserem Beispiel: das Verbot Seehunde zu töten, weil es die Schöpfung schädigt. Dieses präskriptive Element gründet in einer anthropologischen Perspektive, in der das erwünschte humanum formuliert wird. Diese anthropologische Perspektive kann religiös oder christlich sein; in unserem Beispiel: das Handeln der Menschen als Ebenbild Gottes im Bezug auf die Verantwortung für die Schöpfung.

Der letzte Schritt (conclusio) wird auf Grund der Situationsanalyse (minor) und des allgemeinen Werts (maior) formuliert. Wir nennen sie die konkrete Norm, um sie von dem allgemeinen Wert zu unterscheiden. Diese konkrete Norm nimmt das präskriptive Element der maior auf; in unserem Beispiel: das Verbot, die Schöpfung zu schädigen. Dieses Verbot wird verbunden mit der konkreten Situation aus der Situationsanalyse, dem Töten von Seehunden wegen ihrer Haut.

Lerninhaltsstrukturierung (auf der Basis einer Zunahme von logischer Komplexität)

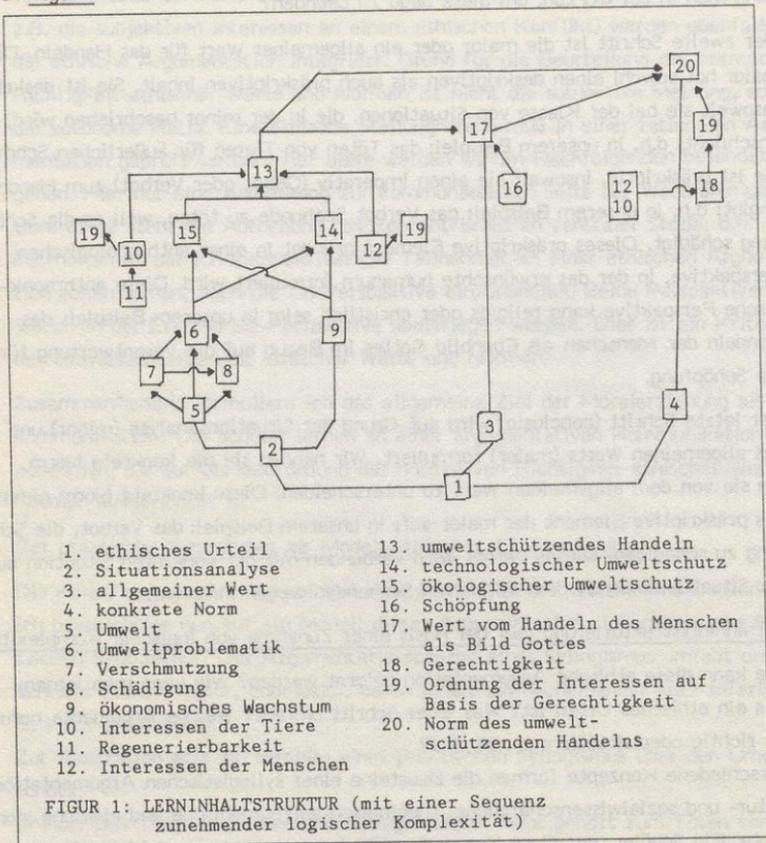
Wie kann diese ethische Argumentation gelernt werden? Wie kann man lernen, was ein ethisches Urteil ist? Was jeder Schritt umfaßt? Welche Argumente normativ richtig oder situationsgemäß sind?

Verschiedene Konzepte formen die Bausteine einer syllogistischen Argumentation: Natur- und sozialwissenschaftliche, theologisch-antropologische und ethische Konzepte. Ein Schüler, der diese Konzepte nicht beherrscht, kann nicht an dieser Argumentation teilnehmen.

Wie können Schüler diese Konzepte lernen? Nach der kognitivistischen Lerntheorie von R.M. Gagné (Gagné 1977; Gagné & Briggs 1979) ist dies ein Prozeß der Integration neuer Informationen in den Gedächtnis oder die kognitive Struktur. Die kognitive Struktur kann man umschreiben als den Inhalt und die Struktur der Kenntnisse einer Person hinsichtlich eines bestimmten Gebietes der Wirklichkeit und eines bestimmten Moments der Zeit. Ein Bestand an Kenntnissen hat nach Gagné den Charakter einer Baumstruktur ('tree structure'): eine Hierarchie von Konzepten, an deren Spitze einige logisch meist komplexe Konzepte stehen und an deren Basis viele logisch weniger komplexe. Ein logisch komplexeres Konzept setzt die Beherr-

sung einiger logisch weniger komplexen voraus. Ohne diese können die komplexeren nicht verstanden werden.

In Figur 1 sehen sie ein Beispiel einer Baumstruktur.



Diese stellt den Lerninhalt eines Projektes mit folgendem Lernziel dar: Die Schüler lernen an einer ethischen Argumentation über die normative Richtigkeit einer Norm des umweltschützenden Handelns teilzunehmen. Das meist komplexe Konzept ist die Norm des umweltschützenden Handelns. Um diese Norm verstehen zu können, lernen die Schüler zunächst die weniger komplexen Konzepte 1 bis 19 kennen. Ein Beispiel: Das Konzept "Umweltproblematik" setzt die Konzepte Umwelt (5), Verschmutzung (7) und Schädigung (8) voraus. Und der Wert des Handelns des Menschen als Ebenbild Gottes (17) setzt die Beherrschung der Konzepte umweltschützendes Handeln (13) und Schöpfung (16) voraus.

Besonders weisen wir auch darauf hin, daß der praktische Syllogismus eine Zunahme logischer Komplexität kennt. Die minor ist nämlich eine Voraussetzung für

die Formulierung der maior. Minor und maior sind beide notwendig, um die conclusio verstehen zu können.

Nach Gagné (1977) soll der Lernweg, an dem die Schüler Konzepte lernen, auch eine Zunahme logischer Komplexität haben. Der Unterricht soll mit den logischer weniger komplexen Konzepten anfangen und mit den logisch komplexeren enden (Figur 1: von links unten nach rechts oben). Auf diese Weise soll der Schüler in die Lage versetzt werden, logisch komplexere Konzepte (wie die Norm des umweltschützenden Handelns) verstehen zu können. Diese These machten wir zum Problem einer empirisch-theologischen Untersuchung.

Empirisch-theologische Forschung

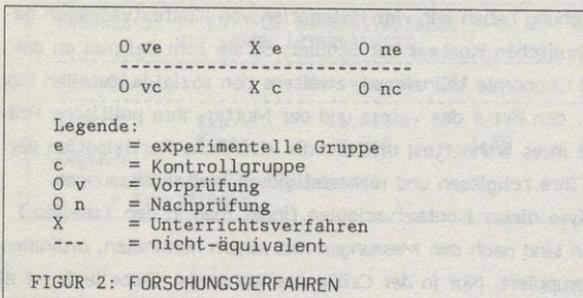
Die Forschungsfrage lautet:

Führt ein Lernprojekt mit einer Lerninhaltsstruktur, die eine Sequenz von zunehmender logischer Komplexität hat, zu

- einer größeren Kenntnis und Einsicht in die Konzepte der Lerninhaltsstruktur;
- und einem größeren Interesse an diesen Konzepten als ein (entsprechendes) Projekt mit einer Lerninhaltsstruktur, die keine Sequenz von zunehmender logischer Komplexität hat?

Die unabhängige Variable in dieser Frage ist ein Projekt mit einer Lerninhaltsstruktur, die eine bestimmte Sequenz der Konzepte hat; mit oder ohne zunehmender logischer Komplexität. Die abhängige Variable ist die kognitive Struktur der Schüler oder die Kenntnis von und das Interesse an den Konzepten dieser Lerninhaltsstruktur. Wir erwarten, daß eine Lerninhaltsstruktur (die unabhängige Variable) Einfluß hat auf die kognitive Struktur der Schüler (die abhängige Variable). Wir erwarten im Hinblick auf unsere Lerntheorie, daß Schüler relativ mehr lernen (kognitiv und affektiv), wenn sie Konzepte in einer Sequenz zunehmender logischer Komplexität lernen.

Das Forschungsverfahren gehört zu den quasi-experimentellen Verfahren (Cook & Campbell 1979). Ich habe es in Figur 2 schematisiert.



Man nennt es: Vor- und Nachprüfungsverfahren mit einer nicht-äquivalenten Kontrollgruppe. Es kennt zwei Forschungsgruppen, die miteinander verglichen werden. Die experimentelle Gruppe (Xe) bekommt Unterricht in einer Sequenz zunehmender logischer Komplexität. Das Lernprojekt der Kontrollgruppe ist das gleiche wie das der experimentellen Gruppe. Nur in einem Punkt sind sie verschieden: Das Lernprojekt der Kontrollgruppe hat eine Lerninhaltsstruktur, die abweicht von einer zunehmenden logischen Komplexität. Sie lernen auch einige logisch komplexe Konzepte ohne Beherrschung der notwendigen logisch weniger komplexen. Die Lernprojekte beider Forschungsgruppen haben im übrigen das gleiche Ziel, den gleichen Inhalt, die gleichen didaktischen Arbeitsformen, die gleiche audio-visuelle Unterstützung und die entsprechenden Aufträge etc.

Die beiden Prüfungen im Forschungsverfahren (Figur 2: Ov und On) haben kognitive und affektive Fragen. Die kognitiven sind teils auf dem taxonomischen Niveau der Kenntnis (Bloom 1) teils auf dem taxonomischen Niveau der Einsicht (Bloom 2 und 3). Mit 'Kenntnis' meinen wir das wörtliche Reproduzieren des Namens und der Umschreibung eines Konzepts. 'Einsicht' meint das Umschreiben eines Konzepts mit eigenen Worten, die Herstellung von Beziehungen zwischen Konzepten und die Anwendung eines Konzepts auf bekannte und unbekanntere Situationen. Alle kognitiven Fragen sind geschlossene Fragen mit vier Alternativen, aus denen die Schüler auswählen müssen. Die affektiven Fragen messen das Interesse der Schüler, sich aktiv mit etwas zu beschäftigen und an dieser Aktivität Lust zu haben. Auf der Taxonomie von Krathwohl ist dies Niveau 2.20. Die Fragen sind alle vom Likert-Typ: eine Skala mit fünf Werten von 1 (sehr viel Interesse) bis 5 (überhaupt kein Interesse).

Auch einige Kontextvariablen werden gemessen. Der Grund für dieses Vorgehen ist die Nicht-Äquivalenz der Gruppen, mit denen man in einem quasi-experimentellen Verfahren arbeitet. Dadurch besteht die Gefahr, daß in der Nachprüfung kein Unterschied in der Lerninhaltsstruktur (die unabhängige Variable), sondern in der Zusammensetzung beider Gruppen (also von Kontextvariablen) gemessen wird. In unserer Forschung haben wir vier Kategorien von Kontextvariablen geprüft: erstens den schulischen Kontext der Schüler, ob sie zum Beispiel an den Fächern Biologie und Ökonomie teilnehmen, zweitens den sozial-kulturellen Kontext der Schüler, u.a. den Beruf des Vaters und der Mutter, ihre politische Präferenz und die Größe ihres Wohnortes; drittens die kirchliche Partizipation der Schüler und viertens ihre religiösen und nicht-religiösen Weltanschauungen. Die statistische Analyse dieser Kontextvariablen findet man in den Tabellen 1 bis 3. Diese Variablen sind nach den Messungen mit einem nominalen, ordinalen oder Intervall-Wert gruppiert. Nur in der Größe des Wohnortes (Tabelle 2) ist ein signifikanter Unterschied zwischen beiden Gruppen. Theoretisch ist jedoch der

TABELLE 1: Chi²-TEST FÜR KONTEXTVARIABLE
MIT EINEM NOMINALEN WERT

Variable	Chi-Quadrat	df	p
Geschlecht	.32528	1	.568
andere Ausbildung	2.15750	1	.142
Ökonomie	.07822	1	.779
Biologie	.20067	1	.654
Neigung zum Umweltverein	.01093	1	.916
Rundfunk-Amüusement/ Identität	.23580	1	.627

Legende:
df = Zahl der Freiheitsgrade
p = Signifikanz

TABELLE 2: KOLMOGOROV-SMIRNOV TEST FÜR KONTEXT-
VARIABLE MIT EINEM ORDINALEN WERT

Variable	K-S Z Wert	p
Größe des Wohnorts	3.328	.000
Beruf der Mutter	1.154	.140
Beruf des Vaters	.701	.709
Höchste Ausbildung der Mutter	.366	.999
Höchste Ausbildung des Vaters	.183	1.000
Politische Präferenz	.377	.999
Kirchliche Partizipation	.803	.540
Weltanschauung Chr	.801	.542
Weltanschauung NSinn	.801	.543
Weltanschauung NTr	.786	.567
Weltanschauung PosLei	.862	.447
Weltanschauung Imm	.892	.403

Legende:
p = Signifikanz
Chr = christliche Weltanschauung
OntZin = Verneinung Sinn des Lebens
OntTr = Verneinung Transzendenz
PosLei = positive Deutung des Leidens
Imm = immanente Weltanschauung

TABELLE 3: T-TEST FÜR KONTEXTVARIABLE
MIT EINEM INTERVALWERT

Variable	Mittelwert	df	p
Alter	Exp. 16.413 Kontr 16.346	1.20	.703 .231

Legende:
df = Zahl der Freiheitsgrade
p = Signifikanz

Einfluß dieser Kontextvariablen getrennt von anderen wie kirchlicher Partizipation oder Weltanschauung, also ohne Bedeutung für die Differenz zwischen beiden Forschungsgruppen bei der Nachprüfung. Wir nehmen demnach an, daß keine Kontextvariable den Grund für die Differenz der abhängigen Variablen in der Nachprüfung bildet.

In Kürze etwas über die Stichprobe und die Durchführung der Forschung: An dieser Forschung waren 1500 Schüler beteiligt aus der Sekundarstufe II, aus elf Schulen der Süd- und Ost-Niederlande. Diese Schüler bekamen Unterricht in einem Projekt von 9 Einheiten zu Beginn des Schuljahres 1984/85. Hauptziel dieses Lernprojekts war es, daß die Schüler an einer argumentativen Kommunikation teilnehmen lernen, um die normative Richtigkeit der Norm des umweltschützenden Handelns beurteilen zu können. Von jedem dieser Schüler sind 245 Codierungen im Computer gespeichert. Im ganzen hatten wir für die Beantwortung unserer Forschungsfrage mehr als 300.000 Daten zur Verfügung.

Das Ergebnis der kognitiven Vor- und Nachprüfung steht in der Tabelle 4. Bei dem Unterschied zwischen der experimentellen und der Kontrollgruppe wird immer gezeigt, ob er statistisch signifikant ist oder nicht. Die erste Kolonne gibt den Unterschied in der Beherrschung der Konzepte bei der Vorprüfung an. Diese Differenz von 0,84% ist statistisch nicht signifikant. Beide Gruppen haben dieselbe Vorkenntnis im Bezug auf die Konzepte der Lerninhaltsstruktur. Eine Differenz in der Nachprüfung wird also auch nicht durch einen vorausgehenden Unterschied zwischen beiden Forschungsgruppen erklärt. Auch bei der Nachprüfung gibt es keine statistische Differenz zwischen beiden Gruppen auf dem Niveau der Kenntnisse. Diese Differenz gibt es jedoch auf dem Niveau der Einsicht. Die experimentelle Gruppe hat 3,73% mehr Einsicht als die Kontrollgruppe. Dies ist auch statistisch signifikant.

Tabelle 5 zeigt wie die Mittelwerte auf dem taxonomischen Niveau der Einsicht aufgebaut sind. Dabei sind die Schüler in drei Kategorien eingeteilt: in solche, die nur mit Zufall Einsichtsfragen bei der Nachprüfung richtig beantwortet haben ("I zufällig"); solche, die wenig richtige Antworten (bis 63% richtig) gegeben haben ("II niedrig"); und solche, die viele Fragen richtig beantwortet haben (mehr als 63%) ("III hoch"). Darüberhinaus zeigt die Tabelle den Unterschied zwischen der experimentellen und der Kontrollgruppe für diese drei Kategorien. Man kann in Tabelle 5 feststellen, daß in der experimentellen Gruppe signifikant weniger Schüler (6,2%) nur so viele richtige Antworten gegeben haben als auf Grund der Wahrscheinlichkeit erwartet werden konnten. Es gibt in der experimentellen Gruppe also signifikant weniger Schüler, die keinerlei Konzept auf dem Einsichtsniveau beherrschen.

Das Resultat der affektiven Fragen steht in den Tabellen 6 und 7. Hier verglichen wir die Mittelwerte für das Interesse an verschiedenen Kategorien von Konzepten

TABELLE 4: VERGLEICH ZWISCHEN DER EXPERIMENTELLEN UND KONTROLLGRUPPE FÜR KOGNITIVE FRAGEN

	VOR(A) Kenntnis	NACH(B) Kenntnis	Zunahme (A)-(B)	NACH Einsicht	NACH Total
I: Experim	36,18%	57,51%	21,34%	54,94%	56,23%
II:Kontr	35,35%	56,66%	21,32%	51,21%	53,94%
Unterschied I mins II	0,83%	0,95%	0,02%	3,73%	2,29%
T-Wert	0.77	0.61	0.01	2.65	2.01
Signif.				.01	.05

VOR = Vorprüfung; NACH = =Nachprüfung

TABELLE 5: VERGLEICH ZWISCHEN BEIDEN UNTERSUCHUNGSGRUPPEN MIT DREI KATEGORIEN "TOTAL RICHTIG BEANTWORTETE FRAGEN AUF EINSICHTSNIVEAU" (Nachprüfung)

	I zufällig	II niedrig	III hoch
I: Experiment.	10,0%	68,4%	21,6%
II:Kontrolle	16,2%	63,4%	20,4%
Unterschied I minus II	-6,2%	+5,0%	+1,2%
T-Wert	-2.44	1.40	0.59
Signif.	.05		

TABELLE 6: VERGLEICH ZWISCHEN DEN MITTELWERTEN DES INTERESSES FÜR KONZEPTE AUS DER LERNINHALTSTRUKTUR IN DER EXPERIMENTELLEN GRUPPE

	Eth. Urteil	Situat.- analyse	Allgem. Wert.	Interesse Total
I: Nachprüfung	3.49	2.91	2.40	2.77
II: Vorprüfung	3.39	2.82	2.40	2.72
Unterschied I minus II	0.10	0.09	0.00	0.05
T-Wert	1.78	2.67	0.04	1.87
Signifikanz		.01		

Jeder Wert läuft von 1 (kein Interesse) bis 5 (viel Interesse)

TABELLE 7: VERGLEICH ZWISCHEN DEN MITTELWERTEN DES INTERESSES FÜR KONZEPTE AUS DER LERNINHALTSTRUKTUR IN DER KONTROLLGRUPPE

	Eth. Urteil	Situat.- analyse	Allgem. Wert.	Interesse Total
I: Nachprüfung	3.32	2.71	2.26	2.60
II: Vorprüfung	3.38	2.75	2.37	2.68
Unterschied I minus II	-0.06	-0.04	-0.11	-0.08
T-Wert	-1.06	-1.07	-2.60	-2.50
Signifikanz			.01	.05

Jeder Wert läuft von 1 (kein Interesse) bis 5 (viel Interesse)

aus der Lerninhaltsstruktur zwischen der Vor- und Nachprüfung. Tabelle 6 gibt diese Mittelwerte für die experimentelle Gruppe an. Das Gesamtinteresse (letzte Kolonne) ist um .05 gestiegen. Dafür ist die Zunahme des Interesses für das ethische Urteil und die Situationsanalyse verantwortlich. Das Interesse für das ethische Urteil ist .10 gestiegen; das Interesse für die Situationsanalyse .09. Nur diese letzte Zunahme ist statistisch signifikant.

Die Tabelle 7 gibt die Mittelwerte für die Kontrollgruppe an. Das Interesse insgesamt (letzte Kolonne) ist .08 weniger geworden. Man kann in der Reihe 'Unterschied zwischen Vor- und Nachprüfung' (I minus II) sehen, daß das Interesse für alle Kategorien von Konzepten aus der Lerninhaltsstruktur abgenommen hat. Dieser Rückgang ist für zwei Kategorien statistisch signifikant.

Einige Folgerungen

Was lehren uns die Ergebnisse dieser empirischen Forschung in bezug auf die Möglichkeit, die Verfahrensweise der Wertkommunikation in der Moralerziehung zu realisieren? Können die Schüler an einer ethischen Argumentation teilzunehmen lernen? Noch spezifischer: Können sie die Konzepte lernen, die die Bausteine dieser Argumentation bilden? Denn ohne dieses Fundament gibt es keine Argumentation.

1 Als didaktische Methode, um Konzepte zu lehren, haben wir eine bestimmte Methode für die Lerninhaltsstrukturierung benutzt. Konzepte werden in einer Sequenz von zunehmender Komplexität gelehrt. Mit dieser Methode erreicht man eine relativ höhere Einsicht in die Konzepte und eine Zunahme des Interesses; denn eine Lerninhaltsstruktur, deren Sequenz von einer zunehmenden logischen Komplexität abweicht, führt zu einer niedrigeren Einsicht in die Konzepte und einem Rückgang des Interesses.

2 Mit der (kognitiven) Beherrschung hängen die Merkmale der Schüler statistisch nicht zusammen (dies haben wir mit einer Korrelations- und Kovarianzanalyse bestimmt, dazu Hermans 1986). Mit diesen Merkmalen meinen wir die die zuvor genannten Kontextvariablen. Es ist zum Beispiel nicht so, daß Schüler mit einer starken kirchlichen Partizipation und einer christlichen Weltanschauung mehr (oder weniger) Konzepte beherrschen als andere Schüler. Dies hätte man vielleicht erwarten können, da der Inhalt der ethischen Argumentationen ein Wert aus der christlichen Überlieferung war. Es gibt also für die Teilnahme an dieser ethischen Argumentation keine besonderen kognitiven Bedingungen.

3 Der praktische Syllogismus ist ein gutes Modell für die Strukturierung der ethischen Argumentation. Die verschiedenen Kategorien von Konzepten (natur- und sozialwissenschaftliche, theologische und ethische), die Elemente in einem ethischen Urteil sind, werden in der syllogistischen Argumentation integriert. Die Schüler haben auch eine relativ gleiche Beherrschung der Konzepte dieser Kate-

gorien und haben - nach ihrer Aussage - sehr viel Unterstützung beim Lernen der Konzepte dieser Argumentationsstruktur erhalten. Mit deren Hilfe können sie neue ethische Probleme lösen oder andere Werte und Normen auf ihre normative Richtigkeit prüfen.

LITERATUR

- BLOOM, B.S. (u.a.), Taxonomy of Educational Objectives.
Handbook I: Cognitive Domain, London 1979.
- COOK, Th.D., D.T. CAMPBELL, Quasi-Experimentation. Design & Analysis
Issues for Field Settings, Chicago 1979.
- GAGNÉ, R.M., The Conditions of learning, New York ³1977.
- GAGNÉ, R.M., L.J. BRIGGS, Principles of Instructional Design, New York 1979.
- HARE, R.M., Moral Thinking: Its Levels, Method and Point, Oxford 1981.
- HARE, R.M., The Language of Morals, Oxford ²1967.
- HERMANS, C.A.M., Morele vorming. Empirisch - theologisch onderzoek naar de
effecten van een katechese - curriculum in de morele vorming omtrent
de milieuproblematiek (Serie Theologie en Empirie, 4), Kampen 1986.
- KRATHWOHL, D.R., B.S. BLOOM, B.B. MASIA, Taxonomy of Educational
Objectives. Handbook II: Affektive Domain, London 1973.
- VEN, J.A. van der, Vorming in waarden en normen, Kampen 1985.

Dr. Chris A.M. Hermans
De Gildenkamp 32-14
NL-6545 KZ Nijmegen

HENDERICUS J.M. VOSSEN

ÜBERLIEFERUNG DER CHRISTLICHEN DIAKONIE

Religionspädagogischer Beitrag zur Seelsorge durch ehrenamtliche Mitarbeiter.

Eines der Wesensmerkmale der christlichen Tradition ist die Diakonie: die Dienstbarkeit von Menschen untereinander, insbesondere gegenüber den notleidenden anderen. Deshalb impliziert Überlieferung der christlichen Tradition auch die Sorge um die Fortsetzung der christlichen Diakonie. Denn ebensowenig wie die Überlieferung des christlichen Gedankengutes mit seinen Bildern, Symbolen, Werten und Normen in unserer modernen säkularisierten Gesellschaft etwas Selbstverständliches ist, kann die christliche Dienstbarkeit ohne besondere Sorge darum ihren Fortgang nehmen. So wie zielgerichtete religiöse Erziehung und Bildung notwendig sind, um bei neuen Generationen einen christlich-religiösen Bezugsrahmen herzustellen, so sind diese ebenso sehr notwendig, um die christliche Inspiration und Orientierung an der Diakonie in Gang zu halten. Religionspädagogische Arbeit, die sich um die Überlieferung des Christentums kümmert, soll sich denn auch zugleich auf Bildung und Ausbildung für die christliche Diakonie richten.

Unter diesem Gesichtspunkt soll die Aufmerksamkeit der Religionspädagogik für die Ausbildung ehrenamtlicher Mitarbeiter in der Seelsorge gesehen werden. Seelsorge ist wie keine andere eine Form christlicher Diakonie für den leidenden Nächsten, und zwar eine Form, die ihre eigenen Erkenntnisse, Fähigkeiten und Haltungen voraussetzt und der denn auch mit einer guten, systematischen Vorbereitung geholfen ist. Gerade weil eine derartige Vorbereitung mehr als eine technische Anleitung zu einer effektiven Methode ist, kann hier von einer wahrhaftigen religionspädagogischen Bildung gesprochen werden.

Überlieferung der christlichen Diakonie bedeutet hier neben dem Training in helfender Gesprächsführung auch: Einsicht in die ihr zugrunde liegenden pastoralen Einstellung; in die gesellschaftlichen Bedingungen der christlichen Diakonie und die evangelische Kritik daran usw.

Dieser Beitrag richtet sich auf diese Art religionspädagogischer Beiträge zur Überlieferung der christlichen Tradition. Er berichtet von einer empirischen Untersuchung der Ausbildung ehrenamtlicher Mitarbeiter, die Trauernde pastoral betreuen.¹ Im folgenden gehen wir zunächst auf die Problemstellung, die Fragestellung der Untersuchung und das Muster ein, das wir gebraucht haben, um die Frage zu beantworten. Dann besprechen wir die theoretischen Ausgangspunkte des Curriculums,

¹ Für den vollständigen Untersuchungsbericht verweisen wir auf Vossen 1985; für das Arbeitsmaterial (Kursbuch für den ehrenamtlichen Mitarbeiter und Anleitung für den Kursleiter) auf Vossen 1985 (a) und 1985 (b).

sowohl was deren Inhalt betrifft (Seelsorge für Trauernde durch ehrenamtliche Mitarbeiter) als was deren curriculumtheoretische Gestaltung anbelangt. Schließlich geben wir eine Beschreibung der empirischen Untersuchung und der wichtigsten Schlußfolgerungen.

Problemstellung, Untersuchungsfragestellung und Muster

Die Untersuchungsthematik hat zwei Schwerpunkte, die beide aus der pastoralen Praxis der kirchlichen Gemeinde hervorgehen. Der erste betrifft die Ausbildung ehrenamtlicher Mitarbeiter in der Seelsorge, der zweite die pastorale Trauerhilfe. Die Ausbildung ehrenamtlicher Mitarbeiter muß im Zusammenhang mit der Pastoral der Kirche, vor dem Hintergrund bestimmter Entwicklungen in der kirchlichen ehrenamtlichen Arbeit als solcher gesehen werden. In den Niederlagen läßt sich nämlich einerseits ein Rückgang der Gesamtzahl der ehrenamtlichen Mitarbeiter und andererseits eine Verschiebung in der Art der Aufgaben feststellen, die die Mitarbeiter erfüllen. In der Berichterstattung einer im Jahre 1977 durchgeführten Untersuchung (Scholten u.a. 1978) wird über die Periode von 1971 bis 1977 im Bestand an ehrenamtlichen Helfern der römisch-katholischen Kirche ein Rückgang von etwa 17% festgestellt. Dieser Rückgang ist am stärksten in den traditionellen Formen kirchlicher ehrenamtlicher Arbeit (Chören, Spendensammlern, Messdienern). In anderen Bereichen der pastoralen Arbeit, in denen sich das Auftreten ehrenamtlicher Helfer erst vor kurzem entwickelt hat, ist aber von einer Zunahme die Rede. Wir erwähnen hier vor allem ehrenamtliche Mitarbeiter, die in den Gemeinden an der Seelsorge partizipieren und solche, die an der Vorbereitung der Liturgie beteiligt sind. Trotz der Verringerung der Zahl der Mitarbeiter in der Kirche zeichnet sich also eine Akzentverlagerung ab in die Richtung mehr inhaltlicher Aufgaben, die traditionell mehr exklusiv dem professionellen Pastor bzw. Amtsträger zufielen (vgl. Berger u.a. 1968).

Diese Verschiebung kann man mit der Abnahme der Anzahl professioneller Arbeiter in der Kirche in Beziehung setzen, sodaß lokale Gemeinden geradezu gezwungen werden, selbst einige seelsorgerische Aufgaben zu übernehmen. Man kann sie aber auch als die Folge einer wachsenden Erkenntnis interpretieren, daß es den Gläubigen selbst zusteht, ihrer Kirche Gestalt zu geben, wodurch traditionelle Amtsauffassungen und Rollenverteilungen in der Kirche der Kritik unterzogen werden (Boff 1985). Jedenfalls löst diese Verschiebung auf inhaltliche pastorale Arbeit durch ehrenamtliche Mitarbeiter die Frage nach den Bedingungen aus, unter denen diese Mitarbeiter derartige Aufgaben adäquat erfüllen können. Zu diesen Bedingungen müssen unter anderem die erziehungswissenschaftlichen und religionspädagogischen Bedingungen gezählt werden, auf die sich unsere Untersuchung richtet.

Innerhalb dieser Untersuchung wählen wir einen bestimmten Ansatz, nämlich den der Curriculumtheorie (vgl. Taba 1962; Wheeler 1967). Im pastoralen Bereich läßt sich eine Vielfalt an mehr oder weniger erziehungswissenschaftlichen bzw. religionspädagogischen Formen der Ausrüstung beobachten (vgl. Praktische Theologie 1978 Nr. 2), von denen einer der curriculumtheoretische Ansatz ist. Diese Auswahl ist zu verantworten aufgrund theoretischer und empirischer Untersuchungen, die die Effektivität dieses Ansatzes unterstreichen. In der Erwachsenenbildung wird denn auch stark dafür plädiert (Stroomberg 1979; Hinnekint 1979; vgl. auch Siebert 1974).

Den zweiten Schwerpunkt in der Untersuchungsthematik bildet, wie gesagt, die pastorale Trauerhilfe. Für Pastoren bedarf die Bedeutung der Aufmerksamkeit für diese Problematik kaum einer Verdeutlichung: die meisten von ihnen erleben diese Problematik ja sehr häufig. Sicher in der pastoralen Arbeit der lokalen Gemeinde, aber auch in vielen Formen der kategorialen Seelsorge, ist das Sterben von Menschen und die Verarbeitung eines solchen Verlustes durch Hinterbliebene ein Ereignis, das intensive Sorge verlangt. Der Umfang der Trauerproblematik wird aber noch größer, wenn man realisiert, daß auch viele andere Arten des Verlustes vergleichbare Reaktionen hervorrufen (Freud 1916; Bowlby 1981): Es hat sich herausgestellt, daß auch der Verlust der Arbeit, das Verschwinden erwachsen werdender Kinder aus dem Hause, der Verlust körperlicher Fähigkeiten, der Verlust der vertrauten Wohnlage eifeln ähnlichen Trauerprozeß hervorrufen kann, der ebenso wie der Trauerprozeß nach einem Sterbefall sehr problematisch sein kann. Berger (1983) hat zum Beispiel die Trauertheorie auf die Verarbeitung von Ehescheidung angewandt. Wenn wir die Betreuung von Trauernden bei der Verarbeitung von allerhand Arten tiefgreifender Verluste in unserer Untersuchung für die Seelsorge thematisieren, ist damit einem deutlichen pastoralen Interesse gedient.

Diese beiden Elemente der pastoralen Arbeit, die Ausbildung ehrenamtlicher Mitarbeiter und die pastorale Trauerhilfe, haben wir in unserer Untersuchung miteinander verbunden, indem wir diese pastorale Hilfe zum Ziel und Inhalt der Ausbildung ehrenamtlicher Mitarbeiter gemacht haben. Gerade in diesem Bereich ist ja die ehrenamtliche Arbeit besonders von Bedeutung. Eines der Probleme für den Trauernden in unserer modernen abendländischen Gesellschaft ist die gesellschaftliche Isolation, in die er mit seiner Problematik gerät. Durch den Rationalisierungs- und Privatisierungsprozeß der modernen Gesellschaft sind kollektive Sinngebungsrahmen für derartige persönliche Probleme zu einem bedeutenden Teil verschwunden und sind die Möglichkeiten für deren Verbreitung in kollektiven Formen (z.B. durch öffentliche Rituale und Gebräuche) stark verringert (vgl. Habermas 1982). Für Privatprobleme - denn dazu zählt die Verarbeitung eines

tiefgreifenden Verlustes - ist der moderne Mensch entweder auf sich selbst und die direkte häusliche Umgebung, oder den formalisierten Fürsorgeapparat des Sozialstaates angewiesen. Wenn gerade jetzt ehrenamtliche Mitarbeiter sich auf die Trauerhilfe verlegen, entwickeln sie eine gewisse gesellschaftliche Gegenkraft, womit etwas von dem durch die Gesellschaft verursachten Leiden behoben und tatsächlich kritisiert wird. Die gesellschaftliche Verantwortung und die Möglichkeit, etwas für Trauernde zu tun, wird damit sichtbar gemacht, ohne daß diese Verantwortung direkt auf den professionellen Fürsorgeapparat abgewälzt wird.

Es geht also im Folgenden um die Ausbildung ehrenamtlicher Mitarbeiter in der Seelsorge mit Hilfe eines curriculumtheoretischen Modells, dessen Inhalt von einer pastoraltheoretischen Theorie über die Trauerhilfe durch ehrenamtliche Mitarbeiter gebildet wird. Was die Art der Untersuchung betrifft, können wir sagen, daß es sich um eine empirisch-theologische Untersuchung handelt (Van der Ven 1983; Van der Ven & Visscher 1985). Für die Ausbildung wird eine theologische Theorie über die pastorale Trauerhilfe entwickelt und die Ausbildung selbst wird, im Hinblick auf diese Theorie, untersucht. Daher ist die Untersuchung theologischer Natur. Empirisch ist sie wegen der Anwendung einer empirischen Methodologie und wegen der Aufnahme sozialwissenschaftlicher Begriffe in die Theoriebildung über die Ausbildung ehrenamtlicher Mitarbeiter und die Trauerhilfe. Beide Orientierungen, die empirische und die theologische, werden im Folgenden ständig erkennbar gemacht.

Für die gesamte theoretische und empirische Untersuchung lautet die Fragestellung: Wie kann die Ausbildung ehrenamtlicher Mitarbeiter zur Trauerseelsorge auf pastoraltheologisch vertretbare Weise gestaltet werden? Konzentriert auf die empirische Evaluationsfragestellung wird sie auf ein konkretes Curriculum bezogen. Diese präzisierete Fragestellung zerfällt in zwei Teile. Primär lautet sie: Welche sind die Wirkungen, die unter dem Einfluß des zu evaluierenden Curriculums bei jenen ehrenamtlichen Mitarbeitern auftreten, bei denen dieses Curriculum durchgeführt wird? Der zweite Teil der Fragestellung lautet: Welches sind die Implikationen der festgestellten Curriculumeffekte sowie der weiteren gesammelten Informationen über die teilnehmenden ehrenamtlichen Mitarbeiter für die dem Curriculum zugrunde liegenden theoretischen Ausgangspunkte, sowohl in bezug auf den curriculumtheoretischen Ansatz als in bezug auf die pastoraltheologische Theorie über die Trauerhilfe?

Für die Beantwortung der primären Fragestellung nach den Wirkungen des Curriculums verwenden wir ein quasi-experimentelles Muster (Campbell & Stanley 1966). Dieses Muster beinhaltet die Manipulation von zumindest einer unabhängigen Variablen und die Einführung von zumindest einer Kontrollgruppe. Die unabhängige

Variable ist in unserer Untersuchung die Behandlung durch das Curriculum, das in der experimentellen Gruppe den Wert 1 annimmt (Behandlung durch das Curriculum) und in der Kontrollgruppe den Wert 0 (keine Behandlung). Die abhängige Variable wird von dem Ergebnis bei der nach der Behandlung folgenden Messung abgebildet. Die Kontrollgruppe wird eingeführt, um den Einfluß intervenierender Variablen möglichst genau zu kontrollieren.

Theoretische Ausgangspunkte des Curriculums

Wir besprechen in diesem Paragraphen beide theoretische Ausgangspunkte der von uns gewählten Form der Ausbildung ehrenamtlicher Mitarbeiter: die pastoraltheologische Theorie der pastoralen Trauerhilfe durch diese Mitarbeiter und das curriculumtheoretische Modell. Erstere umfaßt die Verantwortung des Inhalts des Curriculums. In diesem Inhalt können drei Dimensionen unterschieden werden: eine Dimension, die sich auf die Person des Trauernden und auf den Prozeß bezieht, den er durchmacht; eine Dimension der auf Trauernde anzuwendenden pastoralen Betreuung; und eine Dimension, die die ekklesiologische Stellung des ehrenamtlichen Mitarbeiters angibt. Wegen des besonderen pastoraltheologischen Interesses an der religiösen Dimension der Trauerproblematik und an der dabei gegebenen Betreuung, explizieren wir innerhalb der Dimension des Trauerprozesses eine besondere Dimension des Glaubens. Wir wollen dieses Ganze (Trauer, Glaube, Hilfeleistung und ekklesiologischer Kontext) nacheinander zur Sprache bringen. Anschließend an die Besprechung der Inhaltsdimensionen wollen wir den curriculumtheoretischen Ansatz darauf anwenden.

Inhaltsdimension 'Trauer'

Die pastoraltheologische Theorie über den Trauerprozeß hat ihren Ausgangspunkt in einer sozialwissenschaftlichen Betrachtungsweise der Trauer. Dabei stützen wir uns vor allem auf das Werk Bowlbys (1975-1981). Bowlby hat aus einem kognitiv-psychologischen Paradigma heraus eine Theorie entwickelt, in die er besonders psychoanalytisch orientierte Erkenntnisse integriert hat. Darin wird stark betont, daß frühere affektive Bindungs- und Trennungserfahrungen (wobei die des Kindes mit der Mutter von grundsätzlicher Bedeutung sind) wichtig sind für die Weise, in der der aktuelle Verlust (aufgefaßt als Trennung von einem signifikanten Objekt) verarbeitet wird.

Wir haben, ausgehend von dieser Betrachtungsweise, den Verarbeitungsprozeß neu interpretiert und im Hinblick auf die Ausbildung ehrenamtlicher Mitarbeiter in drei sogenannte Traueraufgaben zusammengefaßt: der kognitiven und emotionalen Erkenntnis des Verlustes; der näheren Bewußtwerdung problematischer Gefühle; und das Aufnehmen der neuen Lebenslage als Aufgabe, sie sinnvoll zu

gestalten.

Schließlich kommt innerhalb der sozialwissenschaftlichen Betrachtungsweise des Trauerprozesses dessen gesellschaftlicher Kontext zur Sprache, wobei der Nachdruck auf die Bedeutung der gesellschaftlichen Umgebung des Trauernden gelegt wird (unter anderem durch kollektive Sinngabungsrahmen und sozial-integrative Mechanismen, die zum Beispiel Ritualien ermöglichen) sowie auf die privatisierte Situation der abendländischen Gesellschaft, in der sich diese Bedeutung stark verringert hat.

Inhaltsdimension 'Glaube'

In dieser Inhaltsdimension tritt der theologische Charakter der Theorie des Trauerprozesses zutage. Der theologische Ansatz ist hier induktiv-theologischer Natur, d.h. daß er mit seiner Interpretation aus theologischer Sicht von Anthropologischen und sozialwissenschaftlichen Erkenntnissen ausgeht. Aus dieser Perspektive haben wir den Glauben als Form aufgefaßt, Trauersituationen zu interpretieren und deshalb konzeptuell als eine nähere Spezifizierung des Trauerverhaltens gesehen. Diese gläubigen Interpretationen strukturieren wir mit Hilfe des Konzepts der Traueraufgaben. Außer daß wir den Glauben von den Traueraufgaben aus beschreiben und interpretieren, machen wir ihn auch zum Gegenstand theologischer Interpretation und Evaluation, und zwar im Rahmen einer Theologie des Leidens. Schillebeeckx (1975) befürwortet angesichts des Leidens eine theologische Interpretation, die von menschlichen Erfahrungen ausgeht, um von da aus Gott und seine Haltung dem Leiden gegenüber zu verstehen. Wir arbeiten dies exemplarisch für die erste Traueraufgabe aus, d.h. die kognitive und emotionale Erkenntnis des Verlustes. Wir geben die verschiedenen konzeptuellen Elemente an, die im Mittelpunkt der Theorie stehen.

Die gläubige Interpretation wird hier auf den Ausdruck des Leidens als Quelle der Verarbeitung bezogen. Der erste Schritt in der Theoriebildung bezieht sich auf die anthropologische Beschreibung der Erfahrung Trauernder hinsichtlich des Leidens als Mysterium: das grundlegende Unvermögen von Menschen, Leiden zu akzeptieren, weil Ratio und Praxis es nicht erfassen können.

Der nächste Schritt ist die Interpretation des Ausdrucks des Leidens auf der Grundlage des Konzepts der Traueraufgaben: dadurch, daß man den Verlust zuläßt, erkennt und durchlebt, erfüllt man eine erste Voraussetzung für dessen Verarbeitung. Es ist dessen emotionale Erkenntnis und deshalb, wie schmerzlich auch, ein erster Schritt in die Richtung eines neuen, als sinnvoll erfahrenen Lebens.

Im nächsten Schritt wird die gläubige Form des Ausdrucks des Leidens zur Sprache gebracht, und zwar als religionspsychologisches Phänomen. Auch Gott kann Adressat für den Ausdruck des Leidens sein oder ein Element in diesem Ausdruck. Die jüdisch-

christliche Tradition kennt viele Beispiele dafür, wie die Psalmen, das Buch Hiob, und auch die Evangelien zeigen, zum Beispiel von Jesus selbst in Gethsemane (Mk 14,36) und am Kreuz (Mk 15,34) in den Worten von Psalm 22.

Dann kommen wir zum theologischen Konzept von Gott als einem solidarischen und nahen. Dieses Gottesbild wird hier nicht als 'deus ex machina' präsentiert, um das Problem des Leidens zu lösen. Dann könnten die vorhergehenden anthropologischen und psychologischen Konzepte nicht in diesen pastoraltheologischen Ansatz des Leidens integriert werden. Dieses Gottesbild wird in ausdrücklicherem Anschluß an die vorhergehenden Konzepte zur Sprache gebracht, nämlich als Bild Gottes, das zutiefst, zumindest als Endverlangen, im gläubigen Ausdruck des Leidens vorhanden sein kann.

Damit sind wir zum letzten Schritt übergegangen. Das Bild des solidarischen und nahen Gottes, als Charakteristikum der Erfahrung gläubig Trauernder, verwurzelt in der persönlichen Lebensgeschichte, so sehr jetzt auch verdüstert, impliziert theologisch, daß dieser Gott die Grundlage solcher Erfahrung der Nähe ist, auch im Suchen, manchmal im verzweifelten und desperaten Tasten nach Gott.

Diesen induktiv-theologischen Ansatz haben wir auch auf die anderen Traueraufgaben angewandt und daneben gesondert auf Abwehrformen hinsichtlich des Leidens, d.h. auf gläubige Interpretationen in Trauersituationen, in denen die Erfüllung der Traueraufgaben aufgehalten wird.

Inhaltsdimension 'Hilfeleistung'

Ausgangspunkt in der Theoriebildung über diese Inhaltsdimension bildet der Diakonie-Begriff. Er fungiert aber nicht in deduktiv-theologischem Sinne als das Konzept, aus dem die Trauerhilfe direkt konkret hergeleitet werden könnte, sondern auch hier in induktiv-theologischem Sinne: als theologischer Bezugsrahmen, innerhalb dessen konkrete Hilfe entwickelt und als solche Quelle der Orientierung und Inspiration werden kann. Innerhalb dieses Rahmens wird die Betreuung von Trauernden als Hilfe bei der Bewältigung der Traueraufgaben verstanden. Damit wird ein Bezug zu den Inhaltsdimensionen 'Trauer' und 'Glaube' hergestellt. Die Hilfe bei Traueraufgaben konzentriert sich auf das helfende Gespräch.

In diesem helfenden Gespräch werden dann die Prinzipien entwickelt. Wir haben in diesem Punkt bei der Theorie Egans (1980) Anschluß gesucht, jedoch die von Werten getragene Grundhaltung expliziter verdeutlicht, wie sie aus der Perspektive des Diakonie-Begriffs im pastoralen Gespräch gezeigt werden sollte. Die zentralen konzeptuellen Elemente dieser Grundhaltung sind nacheinander Empathie (ausgearbeitet als Aufmerksamkeit, Nähe, Respekt und Zuhören); dann Echtheit, Authentizität; und schließlich das Abstimmen der Beziehung zwischen ehrenamtlichem Mitarbeiter und Trauerndem. Empathie wird danach als religiöse Grundhal-

tung konzeptualisiert, und zwar aus der theologischen Interpretation dieser Haltung als Sorge des solidarischen und nahen Gottes für Menschen (vgl. Heitink 1977, 155 ff).

Inhaltsdimension 'Ekklesiologische Stellung des ehrenamtlichen Mitarbeiters'

Ekklesiologische Erwägungen führen zu den folgenden konzeptuellen Elementen hinsichtlich dieser Inhaltsdimension:

- Kirche als institutionelle Trägerin der Diakonie;
- Kirche als strukturelle Bedingung für die Diakonie, wegen der Kontinuität der Diakonie und des apostolischen Zeugnisses, das dazu inspiriert, wegen der vertretbaren Durchführung diakonaler Hilfe für Trauernde, wegen der gesellschaftlichen Erkennbarkeit der Hilfe als Diakonie, der Inspiration dazu und der vertretbaren Durchführung;
- der Charisma-Begriff;
- der ehrenamtliche Mitarbeiter als Träger des individuellen Charismas (die eigenen Möglichkeiten des Mitarbeiters);
- die eigene Verantwortung; die Sendung durch die Kirche als Gestalt der Sendung durch den Geist;
- die Grenzen der ehrenamtlichen diakonischen Arbeit.

Anwendung eines curriculumtheoretischen Ansatzes

Im Anschluß an das Werk Tabas (1962) und Wheelers (1967) haben wir der Ausbildung ehrenamtlicher Mitarbeiter zur pastoralen Trauerhilfe in einem Curriculum Gestalt gegeben. Die allgemeine Zielsetzung des Curriculums schließt direkt an die betreffende pastorale Aufgabe des ehrenamtlichen Mitarbeiters an. Wir haben diese Zielsetzung folgendermaßen formuliert:

Als ehrenamtlicher Mitarbeiter in der Seelsorge Trauernden beistehen in einem nicht-pathologischen Prozeß der Verarbeitung eines wesentlichen Verlustes, indem man ihnen hilft die kognitiven, emotionalen und auf das Handeln gerichteten Aspekte ihrer Reaktion auf diesen Verlust, insbesondere die etwaige religiöse Dimension in diesen Aspekten, zuzulassen, zu äußern und sich ihrer näher bewußt zu werden; das Erkennen von Situationen, die Überweisung nötig machen, und das Überweisen in diesen Situationen.

In dieser Formulierung lassen sich die vier Inhaltsdimensionen wiederfinden. Den Verhaltensaspekt der allgemeinen Zielsetzung geben wir für diese Inhaltsdimensionen differenziert an. Für den kognitiven Bereich benutzen wir das Klassifizierungssystem De Cortes u.a. (1981). Dieser unterscheidet folgende für uns relevante Verhaltensebenen: a. Reproduktion von Information, worunter das In-Erinnerung-Rufen vorher gelernter Information verstanden wird; b. Interpretative Produktion

von Information, womit das Erklären von Information gemeint ist, die gewissermaßen neu ist; und c. konvergente Produktion von Information, das heißt: das Lösen neuer Problemsituationen mit Hilfe passender Daten, die vorher erworben wurden. Hinsichtlich der Inhaltsdimensionen 'Trauer' und 'Glaube' stellen wir die Ziele auf der Anwendungsebene dar: konvergente Produktion von Information. Die ehrenamtlichen Mitarbeiter müssen ja bei konkreten, neuen Trauersituationen über ein gewisses diagnostisches Vermögen verfügen. Auch für die Hilfeleistungsdimension ist diese Ebene erforderlich: Man muß adäquat auf Äußerungen Trauernder reagieren können. Was die ekklesiologische Dimension betrifft, setzen wir die Ziele niedriger an: auf Reproduktionsebene. Es geht hier ja um einen Rahmen, der als solcher nicht eine Anwendung im konkreten pastoralen Auftreten erfordert. Hinsichtlich des affektiven Bereichs richten wir uns auf Aufmerksamkeit und Offenheit: Ebene 1 und 2 nach der Taxonomie Krathwohs u.a. (1964).

Die spezifischen Zielsetzungen haben wir dann dadurch bestimmt, daß wir für jedes konzeptuelle Element der verschiedenen Dimensionen möglichst genau bestimmte Verhaltensweisen formulierten. Die Sequenz der spezifischen Zielsetzungen haben wir auf Prinzipien von Lodewijks (1981) und Van der Ven (1985) gegründet: deduktive, anwendungsgerichtete, temporale und logische Bedingtheitsprinzipien. Auf den Glauben angewandt führten diese Prinzipien zum Beispiel dazu, daß gemäß dem deduktiv-theologischen Ansatz zunächst die anthropologische Sicht auf das Leiden in die Sequenz spezifischer Zielsetzungen aufgenommen wird und erst danach deren theologische Interpretation. Auf die Hilfeleistung angewandt: zuerst das Befolgen der Prinzipien des helfenden Gesprächs, dann erst das Helfen bei der weiteren Erkundung von Gefühlen.

Schließlich kommen im curriculumtheoretischen Modell einige methodische Aspekte zur Sprache. Diese betreffen zunächst die Anfangssituation, die möglichst genau bestimmt werden soll. In diesem Zusammenhang haben wir zum Beispiel an die Educandi keine besonderen Anforderungen angesichts der Vorbildung gestellt, weil das Curriculum zu einem bedeutenden Teil an erkennbare menschliche Erfahrungen anschließt. Wohl haben wir eine gewisse emphatische Veranlagung als Bedingung gestellt, wegen der Notwendigkeit der Dezentrierung (Mönks & Knoers 1983) im helfenden Gespräch. Hinsichtlich des institutionellen Kontextes, in dem das Curriculum durchgeführt wird (lokale Gemeinde, pastorales Zentrum, Pflegeheim usw.) haben wir als Bestandteil der erforderlichen Anfangssituation angegeben, daß den Educandi auch die praktische Möglichkeit geboten wird, an der Seelsorge für Trauernde zu partizipieren. Neben der Anfangssituation wurden die konkreten Stoffe bestimmt (Texte, Erfahrungen, Situationsskizzen); brauch-

bare didaktische Arbeitsformen angegeben (das Lesen eines Textes, Diskussion, das Erzählen eigener Erfahrungen, Rollenspiele) und Prüfungen und Evaluationsformen aufgenommen. Damit ist die curriculumtheoretische Gestaltung der pastoraltheologischen Theorie über die Trauerhilfe vollendet.

Die empirische Untersuchung

Das Untersuchen der Curriculumeffekte

Für die Beantwortung der primären Fragestellung der empirischen Evaluationsuntersuchung wurde ein Meßinstrument konstruiert. Darin wurden die wichtigsten spezifischen Zielsetzungen des Curriculums operationalisiert. Außerdem wurde eine große Zahl Fragen nach Angaben über den Hintergrund der Teilnehmer in das Meßinstrument aufgenommen.

Das Curriculum wurde darauf in zehn Kursgruppen durchgeführt (Gesamtzahl der Teilnehmer (N=99); die Messung erfolgte vor Beginn und nach Abschluß des Curriculums. Wie bei der Besprechung des Untersuchungsmusters angekündigt, wurde die Messung auch bei einer Kontrollgruppe ehrenamtlicher Mitarbeiter (N=87) durchgeführt, die den Kurs in der betreffenden Periode nicht besuchten (sie taten das in einem späteren Stadium, nach Abschluß der Untersuchung; Sie fungierten als sogenannte Wartezimmergruppe).

Die Ergebnisse dieser Untersuchung können wir hier nur sehr summarisch wiedergeben. Wir beschränken uns auf einige Zahlen hinsichtlich der kognitiven Curriculumeffekte und der welt- und lebensanschaulichen Orientierung.

Im Hinblick auf die Bestimmung der Curriculumeffekte haben wir die Kovarianzanalyse angewandt, bei der bestimmt wurde, durch welche Variable die abhängige Untersuchungsvariable (das Ergebnis bei der Nachmessung) konditioniert wurde. Wie sich herausstellte, hatten drei Variablen einen signifikanten Einfluß auf das Ergebnis der Nachmessung: das Ergebnis bei der Vormessung, die Vorbildung der Versuchsperson, und die Behandlung mit dem Curriculum. Außer der Ausbildung hatte keine der anderen Hintergrundvariablen einen signifikanten Einfluß auf die Nachmessung. Es trat keine Interaktion zwischen Vormessung und Treatment auf, d.h. daß der Curriculumeffekt unabhängig ist von den Leistungen der Teilnehmer in der Anfangssituation.

Um in den Curriculumeffekten jetzt auch den Einfluß der Messung selbst, sowie der spontanen Änderungen und außerexperimentellen Variablen einbeziehen zu können (diese treten ja alle in der experimentellen und der Kontrollgruppe gleichermaßen auf), berechnen wir diese Auswirkungen, indem wir den Unterschied zwischen der Durchschnittszahl der richtigen Antworten bei den Nach- und Vormessungen der experimentellen Gruppe nehmen und diese um den Unterschied zu den Messun-

gen in der Kontrollgruppe verringern. Den Durchschnittlichen Curriculumeffekt drücken wir mit einem Maßstab aus, der von .00 bis 1.00 reicht.

Betrachten wir das gesamte Curriculum (d.h. den Durchschnitt aller Prüfungspunkte des Messinstruments), dann war der Curriculumeffekt .28. Wenn wir den durchschnittlichen Curriculumeffekt nach verschiedenen Inhaltsdimensionen und deren Kombinationen aufschlüsseln, dann bekommen wir das resultat, das in Tabelle 1 dargestellt ist.

Tabelle 1: Durchschnittlicher Curriculumeffekt nach Inhaltsdimension

Durchschnittlicher totaler Curriculumeffekt	: .28
Glaube (als Teil der Inhaltsdimension 'Trauer')	: .15
Trauer	: .22
Ekklesiologischer Kontext	: .27
Hilfeleistung (bei nichtgläubiger Problematik)	: .31
Hilfeleistung (bei gläubiger Problematik)	: .33

Welt- und lebensanschauliche Grundhaltung bei den ehrenamtlichen Mitarbeitern

Das zweite Element aus den Untersuchungsergebnissen, das wir hier präsentieren, betrifft die welt- und lebensanschauliche Orientierung der ehrenamtlichen Mitarbeiter in der Seelsorge. Wir haben dafür das Meßinstrument Felling's u.a. (1981; 1982) benutzt, die in den Niederlanden damit eine große Untersuchung gemacht haben. Wir sind aber nicht von den von ihnen festgestellten Grundhaltungen ausgegangen, sondern haben selbst mittels Faktorenanalyse fünf Grundhaltungen bestimmt, die teils mit denen Felling's u.a. übereinstimmen, aber auch in einigen Punkten davon abweichen.

Die Grundhaltungen, die bei unserer Population entdeckt wurden, betreffen Agnostizismus (Zeiſel an oder Leugnung der Existenz einer höheren Wirklichkeit); gläubiges Sinnerlebnis (gläubige Interpretation von Leben, Leiden und Tod); christlichen Gottesglauben (Glaube an einen persönlichen Gott aus christlicher Perspektive); immanentes Sinnerlebnis (Sinnggebung aufgrund des Lebens selbst); und Leugnung des Sinnes des Leidens. Interessant ist, daß bei Felling u.a. der christliche Wertekomplex eine Ganzheit bildete, während bei unserer Population darin zwei Dimensionen unterschieden werden können: gläubiges Sinnerlebnis und christlicher Gottesglaube. Agnostizismus schließlich zerfällt bei Felling in zwei Faktoren, von ihm mit 'Nicht-Transzendenz' und 'Zeiſel am Sinn des Lebens' angedeutet.

Wir geben in Tabelle 2 die Ergebnisse unserer ehrenamtlichen Mitarbeiter bei den verschiedenen Faktoren, ausgedrückt in einem Maßstab von 0 (sehr starke Nicht-Identifizierung mit der Grundhaltung) bis 4 (sehr starke Identifizierung). Wir geben in einer zweiten Spalte die maßstabgerechten Ergebnisse, die Felling

u. a. für die gesamte niederländische Bevölkerung berechneten (N.B.: Ihre Ergebnisse beziehen sich auf vergleichbare, aber nicht identische Faktoren). Es fanden sich einige signifikante Korrelationen zwischen den Faktoren, d.h. daß bestimmte Grundhaltungen bei den Versuchspersonen meistens gleichzeitig vorhanden sind oder einander gerade häufig ausschließen. Es stellte sich heraus, daß christlicher Gottesglaube und gläubiges Sinnerlebnis in großem Maße zusammenhängen ($r=.33$) und daß christlicher Gottesglaube und Agnostizismus einander zu einem Großteil ausschließen ($r=-.50$). Interessant ist, daß bei unserer Population Sinnggebung in bezug auf Leiden und Tod offenbar weniger selbstverständlich ist als der Glaube an einen persönlichen Gott: bei gläubigem Sinnerlebnis gibt es weniger positive Ergebnisse (2.46) als bei christlichem Gottes-

Tabelle 2: Ergebnisse bei weltanschaulichen Faktoren im Vergleich zu einer landesweiten Untersuchung

Grundhaltung	ehrenamtl.Mitarbeiter	niederl.Bevölkerung
Agnostizismus	0.96	1.84/1.29
Gläubiges Sinnerlebnis	2.46	2.21
Christlicher Glaube	3.10	idem/2.48
Immanentes Sinnerlebnis	2.51	2.98
Leugnung des Sinnes des Leidens	1.63	2.17

glauben (3.19). Aus dem Glauben an Gott folgt also nicht automatisch, daß man dem Leiden einen gläubigen Sinn geben kann. Auch interessant ist das Fehlen einer negativen Korrelation zwischen immanentem Sinnerlebnis und gläubigem Sinnerlebnis ($-.30 < r < .30$):

Beide schließen einander also nicht aus, sondern können entweder zusammen oder allein bei unseren ehrenamtlichen Mitarbeitern vorkommen. Zu diesem letzten Befund waren Felling u.a. übrigens auch gekommen.

Implikationen für die theoretischen Ausgangspunkte des Curriculums

Wir schließen diesen Beitrag mit einigen evaluativen Bemerkungen ab, die wir an die hier präsentierten Daten knüpfen, zur Beantwortung des zweiten Teils der Fragestellung der empirischen Evaluationsuntersuchung. Zunächst können wir sagen, daß der von uns angewandte curriculumtheoretische Ansatz für die Ausbildung ehrenamtlicher Mitarbeiter relevant ist. Das Curriculum hat gut gewirkt. Dies geht aus den präsentierten Curriculumeffekten hervor, aber auch aus anderen Angaben, die zeigten, daß das Curriculum in seiner konkreten Form sehr von den Kursteilnehmern geschätzt wurde, motivierend wirkte und Selbstvertrauen ab.

Weiter hat sich herausgestellt, daß sich eine pastoraltheologische Theorie über pastorale Trauerhilfe im curriculumtheoretischen Sinne ausarbeiten läßt. Es

ist also nicht wahr, daß sich eine derartige Thematik mit dieser Ausbildungsform nicht verträge. Diese Art religionspädagogischer Arbeit liefert tatsächlich einen Beitrag zu der Seelsorge durch ehrenamtliche Mitarbeiter.

Schließlich nennen wir die induktiv-theologische Betrachtungsweise des Leidens, nach der wir die gläubige Sicht auf Leiden und Trauer nicht aus einem vorgegebenen Gottesbild hergeleitet, sondern als das Resultat des mühsamen Suchens nach dem Sinn herausgestellt haben, in dem durch die Leidenserfahrung hindurch eine Aufgeschlossenheit für die Neuentdeckung anderer Erfahrungen entstehen kann, in denen sich Gottes Nähe und Solidarität bewährt haben. Diese Betrachtungsweise nun findet Unterstützung in der Tatsache, daß bei unserer Population gläubiges Sinnerlebnis hinsichtlich des Leidens sich nicht ohne weiteres aus dem Glauben an einen persönlichen Gott ergibt, wie aus den negativeren maßstabgerechten Ergebnissen bei dieser Frage nach dem Sinnerlebnis hervorgeht. Auch für die ehrenamtlichen Helfer ist ein gläubiger Sinn des Leidens weniger selbstverständlich als der Glaube an einen persönlichen Gott. Dies spricht für einen Ansatz in der katechetischen Pastoral, bei dem die induktive Arbeitsweise befolgt wird, eher als die Präsentation von Glaubenswahrheiten, die darauf von den Educandi internalisiert werden müssen. Dies erscheint vielleicht eine offene Tür, aber bestimmte Entwicklungen in der kirchlichen katechetischen Politik lassen es als nützlich erscheinen, mehr empirische Beweise zur Unterstützung eines induktiven Ansatzes zu sammeln. Theologie und Kirchenlehre gewinnen an Glaubwürdigkeit, wenn sie sich auf dasjenige besinnen, was an Glauben unter den Menschen lebt (vgl. Haarsma 1970).

Schluß

Kehren wir noch kurz zum thematischen Rahmen zurück in den wir unsere ganze Untersuchung hier gefaßt haben, nämlich den der Überlieferung der christlichen Diakonie. Unsere Untersuchung hat etwas von den der Religionspädagogik zu Gebote stehenden Möglichkeiten sichtbar gemacht, in unserer modernen Gesellschaft die christliche Diakonie ihren Fortgang nehmen zu lassen. Sie zeigt den religionspädagogischen Beitrag zur Realisierung der erzieherischen Bedingungen für die Diakonie, im Bereich der Seelsorge durch ehrenamtliche Mitarbeiter. Natürlich umfassen die Überlieferung und Erziehung aus der Perspektive der christlichen Tradition viel mehr und stellen viele andere Anforderungen. Aber für die Überlieferung einer christlichen Tradition, die wirklich praktisch sein will, zeigt sich hier ein Weg, der fruchtbar sein kann.

Literatuur

- Bavel, T.J. van: De lijdende God, in: Tijdschr. v. Theol. 14 (1974) 131-150.
- Berger, W.J., u.A.: Zielzorger in Nederland. Meppel 1968.
- Berger, W.J.; Bouwen na rouwen, bouwen door rouwen, in: W.J. Berger u.A.: Het veranderende beeld van huwelijk, relaties en scheiding. Delft 1983, 65-77.
- Boff, L.: Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie. Düsseldorf 1985.
- Bowlby, J.: Attachment and Loss, Vol. 1. Attachment, Vol. II. Separation, Vol. III. Loss: sadness and depression. Harmondsworth 1971; 1975, 1981.
- Campbell, D.T., J.T. Stanley: Experimental and Quasi-experimental Designs for Research. Chicago 1966.
- Craik, F.I.M., R.S. Lockhart: Levels of Processing: a Framework for Memory Research, in: Jrn. of Verbal Learning and Verbal behavior 11 (1972) 6/1-685.
- De Corte, E., u.A.: Beknopte didaxologie. Groningen 1985⁵.
- Egan, G.: Deskundig hulpverleners. Een systematische benadering van hulpverlening en relatievorming. Nijmegen 1980.
- Felling, A., J. Peters, O. Schreuder: Gebroken identiteit. Een studie over christelijk en onchristelijk Nederland, in: Jaarboek Katholiek Documentatie Centrum 1981. Nijmegen 1981, 25-81.
- Id.: Identitätswandel in den Niederlanden, in: Kölner Zeitschr. f. Soziol. u. Sozialpsychol. 34 (1982) 26-53.
- Freud, S.: Trauer und Melancholie (1916), in: Gesammelte Werke, Bd. 10. Frankfurt a/M. 1967⁴.
- Greshake, G.: Der Preis der Liebe. Besinnung über das Leid. Freiburg/Basel/Wien 1978².
- Groot, A.D. de, R.F. van Naerssen: Studietoetsen. Construeren, analyseren. s-Gravenhage 1969.
- Haarsma, F., W. Kasper, F.-X. Kaufmann: Kirchliche Lehre - Skepsis der Gläubigen. Freiburg/Basel/Wien 1970.
- Habermas, J.: Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. I-II. Frankfurt a/M. 1982².
- Hedinger, U.: Wider die Versöhnung Gottes mit dem Elend. Zürich 1972.
- Heitink, G.: Pastoraat als hulpverlening. Kampen 1977.
- Hinnekin, H.: Volwassenen-educatie als onderwijskundig vraagstuk, in: M. de Goede, R. Hoksbergen (red.): Onderwijs aan volwassenen. Groningen 1979.
- Janssen, H.G.: Das Theodizee-Problem der Neuzeit. Ein Beitrag zur historisch-systematischen Grundlegung politischer Theologie. Frankfurt a/M. 1982.
- Krathwohl, D.R., B.S. Bloom, B.B. Masia: Taxonomy of Educational Objectives. The Classification of Educational Goals, Handbook II, Affective Domain. New York 1964.
- Küng, H.: Die Kirche. Freiburg/Basel/Wien 1967.
- Lodewijks, J.G.L.C.: Leerstofsequenties. Von conceptueel netwerk naar cognitieve structuur. Diss. Tilburg 1981.

- Metz, J.B.: Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie. Mainz 1977.
- Moltmann, J.: Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik einer christlichen Theologie. München 1976³.
- Mönks, F.J., A.M.P. Knoers: Ontwikkelingspsychologie. Nijmegen 1983⁵.
- Neuteboom, P.M.C.: Opleiding in gespreksvoering. Delft 1966.
- Schillebeeckx, E.: Jezus, het verhaal van een levende. Bloemendaal 1974.
id.: Mysterie van ongerechtigheid en mysterie van erbarmen, in: Tijdschr. v. Theol. 25 (1975) 3-25.
id.: Jezus en de menselijke levensmislukking, in: Concilium 12 (1976) 3, 86-96.
id.: Gerechtigheid en liefde. Genade en bevrijding. Bloemendaal 1977.
- Scholten, R.G., L.G.M. Spruit, M.M.J. van Hemert: Kerk al doende. Vrijwilligersarbeid in ruim achthonderd parochies in Nederland. Amersfoort 1978.
- Siebert, H.: Curricula für die Erwachsenenbildung. Braunschweig 1974.
- Sölle, D.: Leiden. Stuttgart/Berlin 1978⁴.
- Stroomberg, H.P.: Volwassenen-educatie en curriculum-ontwikkeling, in: Tijdschr. v. Agologie 8 (1979) 218-230.
- Taba, H.: Curriculum Development. Theory and Practice. New York/Chicago/San Francisco/Atlante 1962.
- Ven, J.A. van der: Op weg naar een empirische theologie, in: H. Häring u.A. (red): Meedenken met Edward Schillebeeckx. Baarn 1983, 93-114.
id.: Vorming in waarden en normen. Pampen 1985.
- Ven, J.A. van der, C. Visscher: Empirische methologie in de pastoraaltheologie, in: J.A. van der Ven (red.): Pastoraal tussen ideaal en werkelijkheid (Serie Theologie en Empirie 1). Kampen 1985, 191-217.
- Vossen, H.J.M.: Vrijwilligerseducatie en pastoraat aan rouwenden. Een pastoraal-theologisch onderzoek naar een curriculum voor vrijwilligers in het pastoraat over het bijstaan van rouwenden (Serie Theologie en Empirie 2). Kampen 1985.
id.: Leren bijstaan van rouwenden. Een cursus voor vrijwilligers in het pastoraat. Kampen 1985(a).
id.: Handleiding bij de cursus 'Leren bijstaan van rouwenden'. Kampen 1985(b).
- Westermann, C.: De twee gezichten van Job, in: Concilium 19 (1983) 9, 19-28.
- Wheeler, D.K.: Curriculum Process. London 1967.

Dr. H.J.M. Vossen
Reaalstede 21
NL - 5431 AN CUYK

