

HUBERTUS HALBFAS

RELIGIONS  
UNTERRICHT

nach dem

GLAUBENS  
VERLUST

Eine Fundamentalkritik



# **NAVIGATION**

**Buch lesen**

**Cover**

**Haupttitel**

**Inhalt**

**Anmerkungen**

**Über den Autor**

**Über das Buch**

**Impressum**

**Hinweise des Verlags**

Hubertus Halbfas

# **Religionsunterricht nach dem Glaubensverlust**

Eine Fundamentalkritik

Patmos Verlag

# **INHALT**

## **Vorwort**

### **I. Glaubensverlust - was heißt das?**

- 1. Traditionsabbruch**
- 2. Das kritische Denken und die Irritationen des »Glaubens«**
- 3. Die Wahrheit des Evangeliums Jesu ist etwas anderes als ein theologisches Lehrsystem**
- 4. Zweierlei Evangelium?**
- 5. Fides qua und fides quae**

### **II. Die Entwicklung des religiösen Bewusstseins**

- 1. Das magische Bewusstsein**
- 2. Das mythische Bewusstsein**
- 3. Das mentale Bewusstsein: Die Achsenzeit**
- 4. Die Religionen in der Religion**
- 5. Das integrale Bewusstsein**
- 6. Paradigmenwechsel**
- 7. Resümee**

### **III. Die überfällige Neuvermessung der Glaubensvermittlung**

- 1. Das Ende des theistischen Gottesglaubens**
- 2. Das Ende des übergeschichtlichen Offenbarungsverständnisses**
- 3. Das Ende der Erlösungslehre von der Kreuzigung Jesu als Sühnopfer**

## **4. Welche Theologie für welchen Religionsunterricht?**

### **IV. Die Religion des Religionsunterrichts**

- 1. Die gelehrte Religion**
- 2. Religion und Identität**
- 3. Das »Darüberhinaus« des Religionsunterrichts**
- 4. Was ist eigentlich Religionsdidaktik?**

### **V. »Kompetenzorientierter Religionsunterricht« - das neue didaktische Konzept?**

- 1. Religionsunterricht und Kompetenzorientierung**
- 2. Kompetenzorientierte Leitlinien**

- a. Kerncurriculum Grundschule in Niedersachsen*
- b. Leitgedanken zum Kompetenzerwerb für katholische Religionslehre in der Grundschule in Baden-Württemberg*
- c. Kompetenzen für katholische Religion, Gymnasium, Klassen 6, 8 und 10, Baden-Württemberg*
- d. Kernlehrplan für das Gymnasium in Nordrhein-Westfalen - Katholische Religionslehre Sekundarstufe I*
- e. Kerncurriculum für den evangelischen Religionsunterricht in der gymnasialen Oberstufe*

### **3. Wieso verzichtet das Kompetenzkonzept auf Lehrpläne?**

### **4. Ein geschichtlicher Rückblick auf katholische Religionslehrpläne**

### **5. Lehrplandidaktik**

- a. Stufenlehrplan oder Gesamtcurriculum*
- b. Quereinstiege*
- c. Spiralcurriculum*
- d. Längsschnitt-Systematik*
  - a) Formalreligiöse Fähigkeiten*

- b) Inhaltliche Kompetenzen*
- e. Wiederholung und Weiterführung*
- f. Verschränkung*
- g. Religiöse Sprachlehre*
- h. Religionslehrplan und Schulleben*
- i. Religionsunterricht im Kanon der Fächer*

## **VI. Das Religionsbuch**

### **1. Beurteilungskriterien für Religionsbücher**

- a. Religionsbücher und Schulstufen*
- b. Quereinstiege*
- c. Religionsbuch und Lehrerhandbuch*
- d. Die Bilder*
- e. Das Layout*
- f. Die Schülerinnen und Schüler*
- g. Der Gebrauch des Religionsbuchs*

### **2. Religionsbuchkritik**

- a. Lernsequenzen für den Religionsunterricht in den Sekundarstufen I und II*
- b. Mittendrin. Lernlandschaften Religion*
- c. Mitten ins Leben. Religionsbuch für den evangelischen Religionsunterricht*
- d. Religionsbuch 1 und 2. Neue Ausgabe für den evangelischen Religionsunterricht (Sek. I)*

### **3. Zulassungsverfahren**

- a. Verfahrensordnung für die kirchliche Zulassung von Unterrichtswerken für den katholischen Religionsunterricht*
- b. Kriterienkatalog zur Verfahrensordnung für die kirchliche Zulassung von Unterrichtswerken für den katholischen Religionsunterricht*
- c. Kritische Anmerkungen zur Verfahrensordnung für die kirchliche Zulassung von Unterrichtswerken für den*

## **VII. Die selbst bewirkte Glaubenskrise**

- 1. Die Enterbung Israels und die Hellenisierung des Christentums - eine Wurzel heutiger Glaubensproblematik**
- 2. Die christliche Glaubenslosigkeit - eine Folge der christlichen Glaubenslehre**
- 3. Die historisch-kritische Exegese - eine Infragestellung des dogmatischen Christusbildes**
- 4. Die Säkularisierung der Religion, die Auflösung der Metaphysik und das Entscheidend-Christliche**

## **VIII. Lehrautorität und mündiger Glaube**

- 1. Der neue evangelikale Katholizismus**
- 2. Fürwahrhalte Glaube und Lehrdisziplin**
  - a. Konformitätssicherung und Kontrolle*
  - b. Die Missio canonica: Konformitätssicherung und Kontrolle der Religionslehrerinnen und Religionslehrer*
  - c. Zensur*
  - d. Fazit*
- 3. »Wahr ist, was gelehrt wird« oder: »Gelehrt wird, was wahr ist«?**

## **IX. Was zu tun ist**

- 1. Die Aufgabe**
- 2. Der Unterricht**
- 3. Die Kompetenz**

# Vorwort

Vor vierundvierzig Jahren ist mein Buch »Fundamentalkatechetik. Sprache und Erfahrung im Religionsunterricht« erschienen. »Wohl kaum hat in der Religionspädagogik jemals eine so intensive Debatte stattgefunden wie über dieses Buch insgesamt«, urteilt Norbert Mette. Einerseits verband sich damit ein dogmatischer Konflikt, zu dem die Deutsche Bischofskonferenz wegen »drohender Irrtümer« eine Erklärung abgab, andererseits führte das Buch der Religionspädagogik das Scheitern der kirchlichen Verkündigungssprache vor Augen und erschloss zugleich eine hermeneutische Grundlegung der Religionsdidaktik. »Was Halbfas bereits früh wahrnahm, wurde in der Folgezeit immer manifester: Ein neuer Ansatz musste gesucht werden, sollte es weiterhin möglich sein, Religion als integralen Bestandteil über den kirchlichen Raum hinaus in schulischen und anderen Bildungsprozessen zu verankern und ihre Bedeutung heutigen Zeitgenossen zu erschließen« (Norbert Mette).

Dieser neue Ansatz hat zu einer korrelativen Anknüpfung des Religionsunterrichts an die Lebenswelt der Jugendlichen geführt; der von mir beschriebene Weg der Sprache als der eigentlichen Vermittlungsdimension von Religion aber wurde nicht aufgenommen. Auf eigenen Wegen habe ich dennoch den sprachlichen Ansatz der Fundamentalkatechetik weitergeführt und in Schüler- und Lehrerhandbüchern für das erste bis zehnte Schuljahr

(1983–1991) konkretisiert. Da jedoch innerhalb der wissenschaftlichen Religionspädagogik Innovationen an derartigen Orten nicht zur Kenntnis genommen werden, entstand meine Entwicklung einer religiösen Sprachlehre im Abseits.

In den siebziger Jahren hatten Stichworte wie Problemorientierung und Curriculumreform die religionsdidaktische Szene beherrscht. Mit meinem Buch »Das dritte Auge« (1982) versuchte ich, ein didaktisches, ein hermeneutisches und ein spirituelles Defizit in der Religionspädagogik bewusst zu machen: Die weiterhin ungenügende religiöse Sprachlehre, die Vernachlässigung der hermeneutischen Fähigkeiten im Umgang mit Texten und die herrschende Unbildung im Umgang mit symbolischem Ausdruck. Das letztere Defizit ist bedingt zur Kenntnis genommen worden, aber die mir später zugeschriebene »Symboldidaktik« habe ich nie als eigenständiges Programm, sondern nur als ein Unterkapitel religiöser Sprachlehre verstanden.

Mit dem vorliegenden Buch nun, das sich dem nicht mehr übersehbaren Ende der bisherigen Glaubensvermittlung stellt, um einen begehbaren Weg in die Zukunft zu finden, knüpfe ich noch einmal bei der Sprache an. Wichtiger als jede Diskussion über die nächste »Konzeption« des Religionsunterrichts ist es, die Notwendigkeit einer religiösen Sprachlehre ins Bewusstsein zu bringen. Das ist kein Thema unter vielen anderen, sondern *das* Desiderat *für alle anderen* Themen. Ohne eine internalisierte Grammatik religiöser Vermittlung bleiben Religionslehrerinnen und Religionslehrer fachlich inkompetent. Dann sprechen sie nicht nur zu Analphabeten, sondern sind selbst Analphabeten gegenüber zentralen Inhalten von Religion und Glauben.

Ich werde der in diesem Buch vorliegenden Problemanzeige darum eine »Religiöse Sprachlehre« bald nachfolgen lassen.

Ausgangs- und Drehpunkt des vorliegenden Buches ist der epochale Traditionsabbruch und die allgemeine Erfahrung, dass die christliche Glaubenslehre in ihrer traditionellen Gestalt keine Nachfrage mehr erfährt, so dass man sowohl von Glaubensunlust als von Glaubensverlust sprechen muss. Diese Krise zu bewältigen wird nur gelingen, wenn der Glaube nicht mehr als Katalog vorgelegt wird, der in toto zu akzeptieren ist.

Ich habe mir für dieses Buch jede Freiheit genommen, zu sagen, was zu sagen ist. Mit Andeutungen und in kleinen Schritten lässt sich die aktuelle Glaubenssituation nicht mehr bearbeiten. Ich beanspruche nicht, alles bedacht und alles wohl abgewogen zu haben. Ich wünsche, dass die herrschende religionspädagogische Emsigkeit auf hundert abgehängten Schauplätzen einer gesammelten Konzentration in der Bearbeitung des heutigen Paradigmenwechsels weicht.

*Hubertus Halbfas*

# I. Glaubensverlust - was heißt das?

## 1. Traditionsabbruch

Die zahlreichen Untersuchungen über Glauben und Kirchlichkeit in den europäischen Ländern könnten, wollte man sie beachten, alle nur denkbaren Alarmsirenen schrillen lassen. Demoskopische Erhebungen unter Jugendlichen in den 1950er Jahren erbrachten in der Frage nach einer regelmäßigen sonntäglichen Gottesdienstteilnahme Werte gegen 70 Prozent.<sup>1</sup> Diese Angabe beruhte auf Selbsteinschätzungen Jugendlicher, die zweifellos zu hoch ansetzten. Eine Allensbach-Überprüfung »an einem Sonntag im April 1953« belegte 58 Prozent jugendliche katholische Gottesdienstbesucher; die Resultate bei Wölber bestätigten: 60 von hundert katholischen Jugendlichen gingen am zurückliegenden Sonntag zur Kirche.<sup>2</sup>

Die Shell-Jugendstudien dokumentieren seitdem ein beständiges Abnehmen der Gottesdienstbesuche (westdeutscher) Jugendlicher. Heute bilden sie nur noch eine kleine Minderheit. Zu ihr gehören mehr weibliche als männliche Jugendliche, doch sinkt auch deren Anteil mit dem Alter und erreicht schließlich das Niveau der männlichen Jugendlichen. Ähnliche Abfallkurven verbinden sich mit Fragen nach dem Beten und dem Glauben an ein Weiterleben nach dem Tod. Insgesamt verliert die

Kirchlichkeit unaufhörlich an Boden. Unter den derzeitigen Bedingungen und in den bisherigen Formen deutet nichts darauf hin, dass es den Kirchen gelingen könnte, wieder Einfluss auf die junge Generation zu gewinnen. Die Shell-Studie von 2010 bekräftigt die sich fortsetzenden religiösen Abbrüche: »Unbestreitbar sind die klassische Religiosität und ihre Lebensbedeutung bei den Jugendlichen des religiösen Mainstreams in Deutschland weiter im Rückgang, wobei der Schwerpunkt der Veränderung bei den katholischen Jugendlichen liegt.« Der größte Einbruch verbindet sich mit dem Gottesglauben. Nur noch 37 Prozent der Jugendlichen (zwischen 12 und 25) betrachten den Gottesglauben für ihr Leben als wichtig, aber 46 Prozent halten ihn für unwichtig. Unter den Katholiken neigen sogar 56 Prozent der Jugendlichen der Auffassung zu, dass der Gottesglaube für sie weniger bis gar nicht bedeutsam sei.<sup>3</sup>

Doch sind es nicht nur Jugendliche, deren Verhalten Glaubensverlust und schwindenden Kirchenbezug belegt. Je nach sozialem Milieu gingen schon viele frühere Generationen getaufter Christen auf Distanz zu Kirche und Glauben. Auch wenn deren Kinder noch die übliche Erstkommunion- und Konfirmationsfolklore mitmachen, sind sie spirituell doch dem Christentum entfremdet.

In jüngerer Zeit zeigt sich, dass der Entfremdungsprozess sogar die kirchlichen Kernbereiche erreicht. Eine Befragung von Kirchenmitgliedern und Geistlichen beider Konfessionen durch Klaus-Peter Jörns erbrachte, »dass das traditionell Christliche nicht mehr als nur noch einen Bodensatz ausmacht«. Vor allem »in der Trinitätslehre ist es zu einem totalen Bruch mit der Tradition gekommen«. Wenn in diesem kirchenorientierten Milieu auch eine Gottesbeziehung ausgemacht werden

kann, die sich zwar nicht »an den dogmatischen Leitlinien orientiert, aber sehr stabil zu sein scheint«, bleibt als Gesamtresümee, dass das traditionelle dogmatische System »den von den Gottgläubigen gestellten Fragen in vielem nicht mehr gerecht« wird. Die Kluft zwischen dem, was die amtlichen Repräsentanten der Kirche für normativ und gültig vorstellen, und dem, was die Kirchenmitglieder tatsächlich glauben und leben, wächst zusehends.<sup>4</sup> Offenbar ist der überkommene Glaubensinhalt zu großen Teilen nicht mehr zu vermitteln, da er bei den Adressaten keinen relevanten Ort mehr hat. Viele Traditionschristen sehen darin allerdings kein Defizit, sondern zunächst die Befreiung von Ballast, später eine Unabhängigkeit, die sowohl zu Glaubensaufgabe als auch zu neuer Glaubensorientierung frei macht.

Andererseits greift eine von jeder Religion unberührte Existenz über den christlichen Glaubensverlust hinaus. In seiner Autobiographie schrieb Marcel Reich-Ranicki, von Herkunft Jude und während der Nazizeit extremen Bedrängnissen ausgesetzt: »Ich habe nie mit oder gegen Gott gelebt. Ich kann mich an keinen einzigen Augenblick in meinem Leben erinnern, in dem ich an Gott geglaubt hätte.«<sup>5</sup> Die Gottesfrage berührte ihn einfach nicht. Ähnlich der Erfurter Philosoph Eberhard Tiefensee: »Für die meisten Ostdeutschen dürfte Gott überhaupt kein Thema sein.« Jugendliche, beliebig im Leipziger Hauptbahnhof befragt, ob sie sich als Christen, als religiös oder areligiös einstufen würden, konnten mit diesen Kennzeichnungen nichts anfangen. Ihre Antwort: »Ich bin normal.«<sup>6</sup> Und der Schriftsteller Erich Loest nennt sich selbst in seiner Autobiographie aus gleichem Lebensgefühl einen »Untheist«<sup>7</sup>.

Diese Entwicklung jedoch nur in der gegenwärtigen Gesellschaft ausmachen zu wollen, heißt ihre geschichtliche Anlage zu verkennen. Die Bedingungen dafür reichen Jahrhunderte zurück: Schon mit der Renaissance entwickelte sich ein Laienstand, dessen Bildungsniveau den bisherigen Leutepriesterklerus degradierte und bald Spott über dessen Küchenlatein, Predigtblüten und Wunderglauben schüttete. Die studierende Jugend erhoffte seitdem ihre Lebenserfüllung auf anderen Gebieten als im kirchlichen Dienst, so dass das Konzil von Trient zur Rekrutierung des Klerus Diözesanseminare verlangte, die bisher übergangenen Jungen den Weg zum geistlichen Beruf öffnen sollten. Auch setzte erst mit dem jesuitischen Bildungswesen eine seelsorgliche Bemühung um die studierende Jugend ein, deren Respekt der Kirche nicht mehr von selbst zufiel. Eine Konsolidierung der Verhältnisse brachten in Deutschland erst wieder gebildete Theologen wie Johann Ignaz Felbiger, Johann Michael Sailer, Bernhard Heinrich Overberg, Johann Adam Möhler, Johann Baptist Hirscher u.a., wenngleich sie alle nicht darüber hinwegtäuschen können, dass das Gesicht der Epoche von anderen Namen und Bewegungen bestimmt wurde.

Der um 1770 aufbrechende »Sturm und Drang«, jene Gärung der deutschen Geistesgeschichte, deren Exponenten erstmals »Jünglinge« sind, in deren Frühwerken alle geistig regsamen Kreise der jungen Generation ihr eigenes Lebensgefühl und Streben wiedererkennen, ist zwar eine Gegenbewegung zur Aufklärung, aber nichtsdestoweniger weit entfernt von Kirchlichkeit und konfessionellem Glauben. Ein repräsentativer Querschnitt deutscher Dichter dieser Zeit entstammt dem evangelischem Pfarrhaus - Heinz Schlaffer

nennt in seiner »kurzen Geschichte der deutschen Literatur«: Bodmer, Gottsched, Gellert, Lessing, Wieland, Schubart, Claudius, Lichtenberg, Bürger, Hölty, Lenz, Jean Paul, August Wilhelm und Friedrich Schlegel, wobei auch Klopstock, Goethe, Schiller und Hölderlin in einem evangelischen Milieu gebildet wurden. Doch sie alle entzogen sich dem Anspruch der Kirche und versuchten zugleich, literarisch deren Erbe anzutreten, indem sie zwar in den religiösen Sprachgebärden vor allem des Pietismus dachten und schrieben, aber ihre Vorstellungen und Wörter, die an den christlichen Glauben erinnern konnten, hinter Metaphern des griechischen Mythos versteckten und so die Religion durch die Kunst ersetzten. Teilnehmer am Gottesdienst waren die Dichter der deutschen Klassik sowenig wie die übrigen Gebildeten dieser Zeit größtenteils nicht mehr. »Ist einst keine Religion mehr und jeder Tempel der Gottheit verfallen oder ausgeleert, dann wird noch im Musentempel der Gottesdienst gehalten werden«, resümierte Jean Paul diesen Prozess.

Zum Schlüsselroman der Epoche wurde Goethes »Die Leiden des jungen Werther«. »Was Werther tut und zu tun wünscht, schließt ihn von jeder bestehenden christlichen Gemeinde aus: Er schwärmt für heidnische Bücher (Homer und Ossian), für die Natur, für die Braut eines anderen, für sich selbst und bringt sich am Ende um. Der lakonische Schlusssatz über sein Begräbnis hält diesen Abschied vom Christentum für immer fest: ›Kein Geistlicher hat ihn begleitet.«<sup>8</sup>

Um zu dieser Zeit das religiöse Potential in ein ästhetisches umwandeln zu können, musste die Bindung an Christentum und Kirche bereits umfassend geschwächt worden sein. Äußerer Einfluss dafür war der religionskritische Impuls der Aufklärung. Doch hinzu

kamen interne Faktoren, Theologen, die der Bibel ihre göttliche Aura nahmen, sie nun geschichtlich verstehen wollten und philologischer Kritik unterzogen. Damit entfaltete sich ein geschichtlicher »Relativismus« und eine dogmatische Ungebundenheit, für den Lessing in seiner Ringparabel die bekannteste Formel gefunden hat.

Katholiken kommen in der Literatur der deutschen Klassik nicht vor. Soweit sich ein katholischer Student in die geistige Bewegung dieser Zeit eingliederte, löste er sich aus den Bindungen seiner Kirche. Im Normalfall sah er sich jedoch mehr zur Stellungnahme und sondierenden Verarbeitung der Strömungen seiner Zeit aufgefordert, als zur Teilnahme am Gespräch der Epoche. Eine »Jugendbewegung«, wie sie die Göttinger Studenten, die sich 1772 zum »Hainbund« zusammenschlossen, erstmals in der Geschichte auslösten, wäre im katholischen Raum unmöglich gewesen. Die Kirche kannte zu dieser Zeit wohl Kongregationen, Sodalitäten und Zöglinge, aber keine Jugend, die sich selbst hätte zu Wort melden können. Erst mit der Romantik als Antwort auf Aufklärung und Französische Revolution meldeten sich mit Görres, Brentano und Eichendorff katholische Autoren zu Wort.

Die nächsten Jahrzehnte brachten die Gründung des Katholischen Gesellenvereins 1846 durch Adolf Kolping und im Gefolge eine stattliche Anzahl ähnlicher Vereine und Standesorganisationen. Auch die katholischen Studentenverbindungen (seit 1844) stehen in dieser Reihe – so wie später die katholischen Schülerbünde Quickborn (1909/13), Neudeutschland (1919) und Heliand (1926), »um die Gebildeten der Kirche zu erhalten«. Wenn der Würzburger Theologe und Domdekan Heinrich Kihn gegen Ende des 19. Jahrhunderts feststellte, dass aus den Familien der Beamten, Offiziere, Fabrikanten, Gutsbesitzer

und Kaufleute selten ein Priester hervorgehe, so heißt das: Gut situierte Söhne, die frei und ohne kirchliche Hilfe auf öffentlichen Schulen studieren konnten, entfremden sich dem kirchlichen Milieu, es sei denn, katholische Organisationen bildeten einen Kokon, der sie davor bewahrte.

Der zu Beginn des 20. Jahrhunderts unter dem Einfluss der Jugendbewegung auch im katholischen Bereich geweckte Wille zu eigener Lebensgestaltung und freier Mitverantwortung in Gesellschaft und Kirche brachte viele, bis dahin unbekannte Spannungen mit dem Klerus, etwa im hartnäckigen Kampf um eine neue Liturgie und ein eigenes jugendliches Leben. Doch lag gerade in dieser jugendlichen Selbstbehauptung auch die Bedingung für einen eigenständigen jugendlichen Kirchenwillen, wie er vordem nie erlebt werden konnte. In den 1930er Jahren drängten begabte junge Menschen als eine Frucht dieser innerkatholischen Jugendbewegung in die deutschen Theologenkonvikte, so dass manche Diözesen gar einen *numerus clausus* einführten.

In der frühen Nachkriegszeit, die sich als »Wiederaufbau« verstand, zeigten die Neubegründungen des kirchlichen Vereinslebens, dass sich keineswegs dort wieder anknüpfen ließ, wo man 1933 hatte aufhören müssen. Erich Knirck attestierte 1957 der »neuen Generation« zwar Aufgeschlossenheit für den christlichen Glauben, sobald der Jugendliche aber »in praktische Berührung mit dem Christentum« komme, werde sein Verlangen nach Wahrheit »mit dogmatischen Lehrsätzen traktiert« und zwar in einer Sprache, zu der er keinen Zugang finde.<sup>9</sup> Im gleichen Jahr beschrieb Helmut Schelsky die zeitgenössische Jugend als »skeptische Generation«, die sich in der Zurückhaltung gegenüber Ideologien,

gegenüber jedem Engagement und im Realismus ihres Verhaltens entscheidend von der Jugend der Vorkriegszeit abhebe. Dogmatisch-spekulativen Glaubensformen begegne sie mit Abneigung, habe auch »kein Organ für kultisches Leben«, weil das Erfahrungsfeld der Gemeinde bereits in der Familie ausfalle. Trotz einer gewissen »Offenheit gegenüber dem Religiösen« finde der Jugendliche nur Zugang zu einem »nüchternen Christentum der Tat«. <sup>10</sup> 1959 versuchte Hans-Otto Wölber die Einstellung der Jugend zu Glaube und Kirche zu erkunden und beschrieb als Grundzug bei den Befragten eine »Religion ohne Entscheidung«. <sup>11</sup> Die empirische Studie von Heinz Hunger »Evangelische Jugend und evangelische Kirche« von 1960 kam – grob vereinfacht – zu dem Urteil: je länger man sich kennt, desto weiter rückt man von der Kirche ab. <sup>12</sup>

Unter dem dominierenden Aspekt des deutschen »Wiederaufbaus« wurden in den ersten zwei Nachkriegsjahrzehnten die Geschehnisse während der Nazizeit im öffentlichen Bewusstsein ungebührlich ausgeblendet. Erst im weiteren Verlauf der sechziger Jahre – zumal angesichts der Auschwitz-Prozesse – wandten sich rebellierende Studenten der eigenen nationalen Vergangenheit zu. Mit Wut, Scham und moralischer Entrüstung klagten sie das Verhalten ihrer Elterngeneration unter Hitler an. Sie empörten sich, dass nach 1945 oft dieselben Personen in öffentlichen Machtpositionen standen, wie in der NS-Zeit zuvor. Wesentliche Anstöße zu dieser Politisierung kamen aus den USA, wo an der Berkeley University in Kalifornien Studenten mit neuen Protestformen wie *sit-ins*, *go-ins* und *teach-ins* Aufmerksamkeit auf sich zogen. Sie forderten die Demokratisierung der Universitäten und der Gesellschaft allgemein, sowie die Beendigung des Vietnam-Kriegs. In

Deutschland waren es insbesondere die Ideen von Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Walter Benjamin und Herbert Marcuse, die das Unbehagen der Studenten auf den Begriff brachten. Horkheimers und Adornos »Dialektik der Aufklärung« und Adornos Studien zur »autoritären Persönlichkeit« stießen Bewusstseinsprozesse an, die auch kirchliche Strukturen bloßstellten. Hinzu kamen subkulturelle Veränderungen, die in ihrer Summe den westlichen Gesellschaften ein neues Gesicht gaben: Vor allem die Musik, Bekenntnisse zu Drogen und einer frei(er)en Sexualität, auch ein nichtkonformes äußeres Erscheinungsbild der Jugendlichen verwiesen auf veränderte Einstellungen zu Partnerschaft und Sexualität. Als dann Papst Paul VI. am 25. Juli 1968 mit seiner Enzyklika *Humanae vitae* jede Schwangerschaftsverhütung durch die »Antibabypille« verbot, beförderte er damit de facto eine weitere Liberalisierung der Sexualität, da sich seitdem die Mehrheit der Katholiken in ihrem sexuellen Verhalten kirchlichen Weisungen entzieht. Insgesamt hat die Achtundsechziger-Bewegung neue oppositionelle Milieus gebildet, die bis 1989 reichten und immer wieder zu politischen Aktivitäten oder Gruppenbildungen führten. In dieser Opposition vernetzten und überlappten sich die Milieus einer kritisch-marxistischen und christlichen Intelligenz sowie der subkulturellen Jugendbewegung. Zwar misslang den linken Anführern der Achtundsechziger die »sozialistische Revolutionierung der Gesellschaft«, doch bewirkten ihre antiautoritären Botschaften eine »Fundamentalliberalisierung« (Jürgen Habermas) der westdeutschen Gesellschaft. Letztlich war die Achtundsechziger-Bewegung ein in sich heterogener Prozess, der manche gesellschaftlich-kulturelle Rückständigkeit aufhob und im Erbe der linkskatholischen

Strömungen auch zur KirchenVolksBewegung »Wir sind Kirche« führte. Das amtskirchliche Bewusstsein hat die fundamentalen Umschichtungen, die sich hier im gesellschaftlichen Gefüge ereigneten, bis zum Tage nicht verarbeitet. Ihre Dialogscheu, wohl auch Dialogunfähigkeit, verfehlt die Erwartungen des Kirchenvolks und gibt zu weiteren Entfremdungen Anlass.

Wie sehr die Kirche in der bisher beschriebenen Entwicklung aus der Gesellschaft herausgefallen ist, dokumentiert vielleicht am einprägsamsten die von der Deutschen Bischofskonferenz in Auftrag gegebene Sinus-Milieu-Studie.<sup>13</sup> Sie zeigt, dass die katholische Kirche in Deutschland nur noch in drei von zehn ausgemachten Milieus verankert blieb: bei den »Traditionsverwurzelten«, den »Konservativen« und einem Teil der »Bürgerlichen Mitte« (mit einem Splitter auch bei den »Postmateriellen«), wenngleich sie sogar in diesen Bereichen weiter schrumpft. Zu den übrigen Milieus zählt der höchste Anteil junger Menschen sowie jene, die sich als kirchendistanzierte Christen, als nichtchristliche Religiöse, als Nichtreligiöse und religiös Unsichere verstehen.

Die Studie betont zwar, dass kaum ein Milieu in offensiver oder gar aggressiver Spannung zur Kirche steht, so dass Ansprechbarkeit grundsätzlich gegeben sei, doch sollte man die seit dem 18. Jahrhundert in der Gesellschaft unaufhörlich fortgeschrittene Entkirchlichung nicht übersehen. Sie frisst sich derzeit in den Kernbereich des traditionellen Christentums hinein. Für eine knapp bemessene Spanne mögen die Kirchen noch partiellen Einfluss auf diese Entwicklung nehmen können, sofern sie die Dringlichkeit erkennen und umfassenden Veränderungswillen aufbringen. Die katholische Antwort auf den sich verschärfenden Priestermangel und die in der

Folge stetig angepassten »pastoralen Räume« zeigt jedoch mehr Problemscheu und Hilflosigkeit als tatkräftige Entschiedenheit. Es sieht nicht so aus, dass die Kirchenleitung dem Anspruch der Zeit gewachsen ist.

## **2. Das kritische Denken und die Irritationen des »Glaubens«**

Die geistesgeschichtlichen Ursachen, welche die geschilderte Entwicklung treiben, sind vielgestaltig. Es lassen sich externe und interne Prozesse unterscheiden, die je in ihrer Hauptlinie beschrieben werden sollen.

Erstens ist die Trennung von Religion und Wissenschaft zu bedenken, ein komplexer Vorgang, der sich über Jahrhunderte hinzog und zunächst der Bibel ihre Vorherrschaft nahm. Hier formulierte bereits Galilei die Problemstellung: »Wo es um die Beantwortung von naturwissenschaftlichen Fragen geht, sollte man sich, wie ich meine, nicht in erster Linie auf die Autorität von Bibelstellen berufen, sondern auf Beobachtung und schlüssige Beweisführung ...« Er hielt es »für ein Ding der Unmöglichkeit, von Gelehrten der Astronomie zu verlangen, sie müssten sich vor den Resultaten ihrer eigenen Beobachtungen und Beweisgänge in acht nehmen und diese als Täuschungen und Spitzfindigkeiten darstellen. Denn damit befähle man ihnen nicht nur, nicht zu sehen, was sie sehen, und nicht zu wissen, was sie wissen, sondern mit ihren Forschungen sogar das Gegenteil von dem zu beweisen, was sie tatsächlich in Händen haben.«<sup>14</sup>

Zentraler Streitpunkt wurde der Konflikt zwischen Naturwissenschaft und Theologie. Galilei plädierte für ihre Trennung, eine kühne Option angesichts des engen Zusammenhangs, der zwischen beiden Bereichen bestand. Bei Widersprüchen solle man die Offenbarung nicht missbrauchen, »die in den experimentellen Wissenschaften gewonnenen Einsichten« nach theologischen Wünschen »zurechtzubiegen«.

Die jahrhundertelange Polemik gegen diese Position, das Bestehen auf dem biblischen Wortlaut, ohne rationales und mythisches Denken unterscheiden zu können, hat Ansehen und Einfluss der Kirche bei der europäischen Intelligenz nachhaltig untergraben. Zwar behielt die Kirche noch lange Zeit ihre Macht, auch ihren Einfluss auf das Volk, doch belegt der Konflikt letztlich nichts anderes als einen Sieg der Wissenschaft und die Niederlage der Kirche. Zunächst blieben die meisten Intellektuellen – auch die philosophischen und naturwissenschaftlichen Revolutionäre – noch gläubige Christen. Aber die fortwährenden apologetischen Rückzugsgefechte der Theologie, die selbst heute im Disput zwischen Evolutionswissenschaften und Schöpfungsglauben (trotz Künig und Kessler) nicht ausgetragen sind, haben dem Glauben sein einmal unbestrittenes Ansehen genommen.

Die Aufklärung pocht darauf, dass in Glaubensbehauptungen nicht die Stimme Gottes zu hören ist, sondern bloß Stimmen von Menschen, gar noch von solchen, die Wahrheit mit ihrer eigenen Macht verbinden. Doch sind es weniger die Wissenschaftler, die dem christlichen Glauben seine Glaubwürdigkeit genommen haben, als eine Dogmatik, die sich an den Wortlaut ihrer früheren Definitionen klammert, deren Verständnis mit dem Wissen der heutigen Welt nicht mehr zu verbinden ist.

Im neuen kritischen Denken rückt die Glaubenstradition in einen veränderten Kontext. Sie könnte im Rahmen ihrer Sprachspiele durchaus gültig bleiben. Aber die neuzeitlich entwickelte Rationalität entwertet ihre Wahrheit, sofern diese Tradition sich selbst in ihren symbolischen und metaphorischen Gattungen missversteht, auf der rationalen Ebene jedoch dem empirischen Denken notwendig unterliegt.

Die zweite fundamentale Anfechtung des überlieferten Glaubens kommt von innen, von der historisch-kritischen Exegese. Es ist das gar nicht zu überschätzende Verdienst dieser Forschung, die Bibel einer rationalen Fragestellung erschlossen zu haben. Nur so kann sie auch theologisch bedacht werden. Damit wurde die Bibel den hermeneutischen Regeln unterworfen, die für alle Literatur gelten und Bedingung dafür sind, mit der Bibel heute in Schulen und Hochschulen umgehen zu können. Würden hier Frage und Zweifel nicht zugelassen und methodisch handhabbar, bliebe der biblische Text jeder vertretbaren Erschließung entzogen. Zwar kommt ein Text unter historisch-kritischer Befragung nur mit Teilaspekten seines Gehalts zur Sprache, doch ohne diesen Ansatz führt Auslegung zu »wilder Exegese«.

Auf dem Weg dieser Bibelkritik wurde – mühsam genug – die Wahrheit der sprachlichen Formen erschlossen, die Wahrheit des Mythos, der Legende, der Sage ..., die nicht gegen historische Faktizität antritt. Damit gewinnt die Bibel eine Gültigkeit zurück, die vordem weder erkannt noch akzeptiert worden war. Mythos kann nun *als* Mythos zur Sprache gebracht werden oder die Legende *als* Legende, ohne Bedeutung und Faktum zu verwechseln. Allein diese Hermeneutik macht Bibel und Dogma wieder verständlich und sinnvoll.

Die bahnbrechende Leistung der historisch-kritischen Bibelexegese ist mit den Namen evangelischer Theologen verbunden, von Reimarus bis Bultmann. Während dieser Zeit stand die katholische Kirche in fortwährender Abwehr. Sooft Erkenntnisse der protestantischen Arbeit auf katholische Autoren Einfluss nahmen, griff die Zensur des »Heiligen Offiziums« ein, verhinderte das Erscheinen beargwöhnter Titel oder setzte bereits erschienene Werke auf den »Index verbotener Bücher«. Die Phase dieser Abwehr war eine Leidensgeschichte vieler Bibelwissenschaftler. Allerdings musste auch evangelischerseits jede neue Erkenntnis gegen Abwehr und Verunglimpfung durchgesetzt werden.

Heute wollen sich die Bibelwissenschaftler »die Ergebnisse ihrer Auslegung nicht mehr vorschreiben lassen«, pointiert der katholische Alttestamentler Bernhard Lang. »Sie wollen nicht nur feststehende Glaubenssätze veranschaulichen und beweisen. Von Tradition unbelastet und von Beaufsichtigung frei, versuchen sie ihre Texte neu zu lesen, die Schätze der Bibel zu heben, statt nur mit dogmatischer Wünschelrute durchs biblische Terrain zu gehen. So wird die Exegese von einer theologischen Hilfswissenschaft, von der ›Magd der Dogmatik‹, zu einem ebenso eigenständigen theologischen Fach wie etwa die Kirchengeschichte. Sie ist heute nicht mehr die Magd der Dogmatik, sondern eher schon deren Mutter.«<sup>15</sup>

Mit dieser Umkehr der wissenschaftlichen Rangordnung verbindet sich freilich anderenorts die Angst vor Unterhöhlung des Glaubens, denn inzwischen stellt die exegetische Forschung die Dogmatik vor Einsichten, die zu massiven Korrekturen oder auch zur Preisgabe bisheriger Glaubenslehren zwingen:

Wenn deutlich wird, dass der Sohn-Gottes-Titel seine eigentlichen Wurzeln nicht in der Bibel, sondern in der ägyptischen Königstheologie hat; dass es an ägyptischen Tempelwänden Vorentwürfe für die späteren Kindheitslegenden des Lukasevangeliums gibt; dass das Motiv der Jungfrauengeburt im Kontext der Zeugung des Pharaos als Sohn Gottes keinerlei biologische Problematik einschließt; dass ohne den Osiris-Kult alles Sprechen von Auferstehung im jüdisch-christlichen Raum undenkbar wäre; dass sich das Sitzen zur Rechten Gottes ebenfalls mit dem offenen ägyptischen Gottesverständnis verbindet und dass die ägyptische Reichstriade ein Modell für die Verbundenheit und Wechselwirkung der göttlichen Gestalten war, in Alexandria das frühkirchliche Denken beeinflusst hat und von dort die Beschlüsse des Konzils von Nicäa ..., dann zeigt sich auf der Ebene der zentralen Glaubenssymbolik eine sehr weitgehende Abhängigkeit von der Religion Ägyptens, die das christliche Wahrheitsverständnis mehr mit den Tiefenschichten der menschlichen Psyche verbindet, als es einer Offenbarung aus dem Jenseits zu unterstellen.

Das historische Denken und die davon geforderte historisch-kritische Bibelexegese hat den kirchlich verbindlichen Glauben, wie er sich in Dogmatiken und Katechismen darstellt, unterminiert. Diese Situation wird sich mit der Zeit immer mehr verschärfen, solange sie nicht offen angeschaut und bearbeitet wird. Theologen, die als Wissenschaftler gehalten sind, ihre dogmatische Tradition nicht über ihr exegetisches und religionsgeschichtliches Wissen zu kopieren, als katholische Christen aber ihr *Nihil obstat* sofort verlieren können, wenn sie die aktuelle christliche Glaubenslosigkeit als eine Folge der christlichen Glaubenslehre darlegen, kann dieser Spagat zerreißen.

Bernhard Lang doziert wie unbetroffen: »Nichts darf die Bibelwissenschaft hindern, sich unvoreingenommen mit ihrem Gegenstand zu beschäftigen. Denn wissenschaftliche Bibellektüre hat mit der aktuellen kirchlichen Szene zunächst nichts zu tun, sondern ist eigenständig und unabhängig.« Das ist sie aber nur, solange sich kein Glaubenswächter für den Forschungsgegenstand interessiert, falls er es doch tut, dessen Auswirkungen verkennt und eventuelles Misstrauen für sich behält, statt beim nächsten Bischof oder der römischen Glaubensbehörde Häresieverdacht anzuzeigen. Je spezieller ein Exeget seine Thematik verfolgt, desto ungestörter bleibt er. Wollte er aber Konsequenzen für die Glaubenslehre öffentlich machen, könnte für ihn ein heikles Spiel beginnen. Der dem katholischen Theologen stets präsente lehramtliche Hintergrund bestimmt ihn darum weitgehend in Themenwahl und Problemverschleierung. Auf dem theologischen Markt tut sich darum seit geraumer Zeit nichts, was Aufsehen erregt. Zwar wird der stattfindende Traditionsabbruch nicht mehr bestritten, das Verdunsten des Glaubens entsprechend beklagt, der dennoch ausbleibende Reformstau kritisiert, aber damit hat man noch lange nicht die Hand am Puls der Zeit. Hans Küng und Hermann Häring bringen die Strukturängel der Kirche unmissverständlich zur Sprache, sie übergehen aber die Glaubensproblematik. Wer aus der theologischen Zunft legt dar, dass zwischen modernem Denken, wissenschaftlichen Ergebnissen, theologischer Forschung und kirchlicher Glaubenslehre kein Gleichheitszeichen mehr gesetzt werden kann und schafft eine neue Ehrlichkeit? Allzu vieles steht heute so fremd gegenüber, dass es voraussichtlich nie mehr Gegenstand unseres

Glaubens werden kann. Wer von den Systematikern trägt den Problemstand vor?

### **3. Die Wahrheit des Evangeliums Jesu ist etwas anderes als ein theologisches Lehrsystem**

Welcher Glaube und welche Praxis der »Verkündigung« befinden sich eigentlich in einer Krise? Das bisher Gesagte meint Glaubensinhalte, welche die Kirche in »Lehrbekenntnissen« vorlegt, verstanden als »jene heilsnotwendigen Mysterien, an denen der Glaubende um der Sicherstellung seines Heils willen festzuhalten hat. Was die Kirche dem Menschen im Glaubensbekenntnis zu glauben vorlegt, das muss er – auf die Autorität Gottes hin – für wahr halten, wenn er in der Gemeinschaft der Glaubenden seinem ewigen Heil entgegengehen will. So formuliert schon das vermutlich aus dem 5. oder 6. Jahrhundert stammende Glaubensbekenntnis *Quicumque* (Pseudo-Athanasianum) als Eröffnungsformel: ›Wer da selig werden will, der muss vor allem den katholischen Glauben festhalten: wer diesen nicht in seinem ganzen Umfange und unverletzt bewahrt, wird ohne Zweifel verloren gehen‹. (DS 75/NR 915).«<sup>16</sup>

Die Glaubensbekenntnisse der Konzilien von Nicäa bis Trient verstehen sich als Zusammenfassung der katholischen Glaubenslehre, wie sie in Katechismen vermittelt wird. Entsprechend legen die kirchlich approbierten Lehrpläne für den Religionsunterricht Wert darauf, den vollständigen, heilsnotwendigen Glauben als *Wissen* bei den heranwachsenden Christen zu sichern. Die

beanspruchte Vollständigkeit lässt jedoch übersehen, dass der historische Jesus in den zentralen Glaubensformeln der christlichen Kirchen fehlt. Die Bekenntnisformeln bedenken die Eckpunkte seines Lebens, Geburt und Tod – »geboren aus Maria der Jungfrau ... gelitten unter Pontius Pilatus« – das gelebte Leben Jesu, sein Reich-Gottes-Programm wird mit keinem Wort erinnert.

Dieses erstaunliche »Loch« in den Glaubensbekenntnissen begleitet die Kirchen seit frühester Zeit und erklärt sich als eine Paulus zu verdankende Verdrängung des geschichtlichen Jesus. Paulus hat Jesus zu dessen Lebenszeit nicht gekannt, sich soweit erkennbar auch nie bemüht, Kenntnisse über das Leben Jesu und seine Reich-Gottes-Botschaft zu gewinnen, obwohl er mehrfach dazu Gelegenheit hatte. Offensichtlich wollte er sich nicht in Abhängigkeit von den Augen- und Ohrenzeugen des Jesus der Geschichte begeben, weil er Wert darauf legte, »sein« Evangelium »nicht von einem Menschen übernommen und gelernt, sondern durch die Offenbarung Jesu Christi empfangen« zu haben (Gal 1,12). So übergang Paulus *alles*, was Jesus zu seinen Lebzeiten wichtig war, die Summe seiner Reich-Gottes-Botschaft in Wort und Tat, in Zuwendung und offener Tischgemeinschaft. Gäbe es nur »sein Evangelium«, hätten wir Jesus nicht einmal als blasse Kontur: wir würden keine Gleichnisse kennen, keine Bergpredigt, kein Vaterunser, kein Wissen über sein Leben und Verhalten. Was allein übrig bliebe, wäre ein Christusmythos – und eben dieser bestimmt die heutige Glaubenskrise.

Was Jesus interessierte, war eine Lebensordnung, die er als »Herrschaft Gottes« verstand: keine jenseitige Welt, sondern eine Lebensweise in der Welt der Menschen. Er schrieb in den Alltag dessen göttliche Bestimmung ein.

Dies machte er konkret durch eine provokante offene Tischgemeinschaft, die Symbol und Realisation seiner Lehre war. In Gleichnissen und im eigenem Verhalten deutete er seine Mahlgemeinschaften, die in bunter Reihe Männer und Frauen, Arme und Reiche, Sklaven und Freie, Pharisäer zwischen Zöllnern und Dirnen versammelten. Doch war dies sein Programm: ein Muster nicht-diskriminierender Gesellschaft. Irritierend und provokativ für alle, welche die eigene Identität nur in den Augen von ihresgleichen finden; eine Zumutung, von allen Unterschieden des Standes und Ranges abzusehen, um selbst mit ordinären Menschen »gemein« zu werden. »Der radikale Egalitarismus des Gottesreichs, von dem Jesus sprach, ist erschreckender als alles, was wir uns vorgestellt haben, und selbst, wenn wir es nie annehmen können, sollten wir doch nie versuchen, es wegzu erklären und als etwas anderes, als es ist, auszugeben.«<sup>17</sup>

Seit Beginn der kritischen Forschung sind die Unterschiede zwischen dem historischen Jesus und dem verkündigten Christus immer deutlicher geworden, und wer die Resultate genau anschaut, wird nicht verkennen, dass »die hohe Christologie«, die den auferstandenen, in den Himmel aufgefahrenen und dereinst wiederkehrenden Christus in mythischen Bildern beschreibt, die eigentliche Lehre beherrscht und dabei die besagte Lücke im Glaubensbekenntnis, die sich ins Kirchenjahr, ins Gebetsleben und in das theologische System hinein fortsetzt, nicht einmal bemerkt. Bis heute wird das Reich-Gottes-Evangelium Jesu von dem inhaltlich ganz anders geprägten Evangelium des Paulus zugedeckt. Von den rund 620 Seiten der Bultmannschen »Theologie des Neuen Testaments« sind nur 34 Seiten Jesus und seiner Lehre gewidmet, alles übrige ist paulinische Theologie.