

Reli-Lehrer(in) sein zwischen Lehre und Leere?

Wie eine korrelative Theologie das Verhältnis von Theologie und Spiritualität klären könnte. Auch eine Frage nach der Beziehung von Lehramt und Glaubenssinn

von Mirjam Schambeck sf

Dass Macht und Charisma, Amt und Prophetie in der Kirche ein prekäres Verhältnis einnehmen, lehrt nicht erst ein Blick in die kirchlichen Streitigkeiten des Hochmittelalters. Auch die letzten Pontifikate – mindestens seit Johannes Paul II. – können als Zeiten interpretiert werden, in denen das alltägliche und weltpolitische Geschäft der Kirche von der Frage beherrscht wurde, ob es um Macht – und zwar die Macht des (Lehr-)Amtes in seiner auf die Kurie in Rom konzentrierten Form – geht, oder die Aufgabe, das Evangelium zu verkünden, wie es Jesus gelebt und der Kirche aufgetragen hat. So kurzsichtig, ja verstellend diese Alternative theologisch ist, so schmerzlich wurde sie von nicht wenigen Gläubigen in den letzten Jahren erlebt. Und auch die erst wenigen Signale Papst Franziskus', die hoffen lassen, kuriale und päpstliche Entscheidungen deutlicher vom Glaubenssinn der Gläubigen und einer *Orthopraxis* her zu treffen, die wie das Evangelium die Armen und Entrechteten in den Mittelpunkt rückt, lassen sich als Ringen um die Frage nach dem Verhältnis von Macht und Charisma, von Amt und Prophetie, von dem, was in der Kirche gilt und gelten soll, gelesen werden.

Dieses Thema muss biblisch, dogmatisch und praktisch-theologisch durchbuchstabiert werden. Letztlich wirft es die Frage auf, wie institutionalisierte Macht – im (Lehr-)Amt – zusammengeht mit dem Empfinden Gottes, das jede und jeder Gläubige in sich verspürt und zum Ausdruck bringt. Man könnte auch sagen, dass die Frage um Amt und Prophetie auch einen Widerhall findet in der Frage nach dem Zusammenhang von Lehre und Spiritualität, wie sie sich im Glaubenssinn der Gläubigen artikuliert. Der folgende Beitrag will in diesem weiten Geflecht des Themas nur einen kleinen Mosaikstein herausgreifen und bearbeiten, nämlich das Verhältnis von Theologie und Spiritualität. Dieses soll konkretisiert werden an den heraus-

fordernden Aufgaben, denen sich Religionslehrkräfte tagtäglich stellen. Dazu werden in einem ersten Schritt Herausforderungen aus dem Religionslehrerdasein beleuchtet, um diese in einem zweiten Schritt als Frage nach der Beziehung von Theologie und Spiritualität zu lesen. In der Konturierung und Konkretisierung einer korrelativen Theologie soll eine mögliche Antwort gegeben werden, Theologie und Spiritualität, (Lehr-)Amt und Gottessuche der Gläubigen produktiv aufeinander zu beziehen, um damit einen Beitrag zu liefern, die Quellen der Theologie wie auch des kirchlichen (Lehr-)Amtes in ihrer Pluralität und ihrer konstruktiven Bezogenheit in Erinnerung zu rufen.

1. Alltägliche Herausforderungen einer Religionslehrerin/eines Religionslehrers

a) Angst vor der Lehre und/oder Angst vor der Leere?

Im Unterricht werden methodenaufwändig Sequenzen zur Gottesfrage initiiert. Da geht es darum, dass die Schüler(innen) der 5. Jahrgangsstufe (Lehrplan für das Gymnasium in Bayern, K 5.2) ihre eigenen Gottesvorstellungen malen und einander vorstellen. Dann wird die provokante und jegliches Gottesvertrauen an den Abgrund führende Erzählung von der Akeda (Gen 22), um wieder die Bildmethode aufzugreifen, ebenfalls durch unterschiedliche Kunstbilder veranschaulicht. Dazu werden Bilder von Chagall und Rembrandt gezeigt. Als ein Schüler fragt: „Wie ist das denn mit Gott? Er hilft ja gar nicht, im Gegenteil; dann wäre es doch besser, dass er gar nicht vorkommt in der Welt“ – wiegelt der Lehrer ab. Er verweist darauf, dass man auf diese Thematik schon noch eingehen werde, jetzt aber die Bilder dran seien; aber auch später erfolgt kein Rekurs mehr auf diese bedeutsame Schüleräußerung, die im Grunde die Geschichtsmächtigkeit Gottes anfragt, wie sie ebenso die Theodizeefrage formuliert. Hinter den Methoden verschwinden die Inhalte. Die Themen, die provokativer nicht sein könnten – Was ist das für ein Gott, der Abraham auffordert, seinen Sohn zu schlachten? –, verschwimmen. Ist es die Angst vor der theologischen Expertise, die das bewirkt? Steckt dahinter die verständliche Verlegenheit, selbst nicht so genau das Verhalten dieses Gottes einschätzen zu können und zu wollen, weil auch die Lehrkraft keine überzeugenden Antworten auf diese Fragen gefunden hat, die es ihr erlauben, *mit* diesen Fra-

gen zu leben? Darf man hier überhaupt die eigenen durch Gen 22 aufgewirbelten Fragen und Zweifel einbringen? Würde das die Schüler(innen) nicht noch mehr verunsichern? Gibt es die Angst vor der Lehre und/oder gibt es die Angst vor der eigenen Leere?

b) Experte oder Moderator?

Eine zweite Beobachtung: Lehrende sind sich unsicher, ob und wie sie die eigene Expertise in Sachen Theologie auch aktiv in das Unterrichtsgeschehen einbringen sollen. Sollen sie wegen der obigen Schüleräußerung den Unterricht unterbrechen bzw. zumindest an einer späteren Stelle darauf eingehen? Sollen sie die Dinge, die klar gestellt werden können, auch klar stellen und das zur Verfügung stehende exegetische Wissen einfließen lassen, um die grundlegende Frage nach diesem Gott zu erhellen? Oder müssen die Schüler eben selbst darauf kommen, was Gen 22 besagt? Sind die Lehrer auf die Rolle der Moderator(inn)en festgelegt, oder müssen sie nicht auch ihr Expertenwissen einbringen?

c) Fragen auflösen, obwohl es darum geht, *mit* ihnen zu leben?

Damit einher geht nicht selten eine weitere Unsicherheit. Dürfen im Unterricht die nie abschließbaren Fragen, die den Gottesglauben begleiten, auch wirklich offen bleiben, oder braucht es im Reli-Unterricht um der Religion willen ein Happy End? Müssen Fragestellungen wie die Theodizee einer Lösung zugeführt werden, weil sie ansonsten kaum auszuhalten sind?

Trotz besseren Wissens und fast schon gegen die eigenen Zweifel enden Reli-Stunden nicht selten damit, klare, eindeutige Lösungen auf Fragen zu präsentieren, die nicht definitiv beantwortet werden können. In Unterrichtsanalysen fällt auf, dass Themen, die die Tiefe des Menschen betreffen und an die Tiefe Gottes rühren, kaum in dieser existentiellen Bedeutung erfasst, geschweige denn ausgehalten werden. Die Theodizee wird dann schnell in Themenbereiche überführt, die eher im sozialemischen Bereich angesiedelt sind wie etwa, was wir tun können, damit Menschen strukturell besser leben und Tsunamis präziser angekündigt werden. So wichtig es ist, alle Möglichkeiten in Angriff zu nehmen, unsere Welt besser zu machen und Menschen ein menschenwürdigeres Leben zu ermöglichen, so sehr liegt doch auf der Hand, dass die Erfahrung von Endlichkeit, von Scheitern

und eines fragmentarischen Lebens, wie es uns eben in die Existenz geschrieben ist, nicht einfach wegdiskutiert werden können. Themen, die im Bereich des Orientierungswissens liegen, können nicht in Themen aufgelöst werden, die durch Verfügungswissen zu beantworten sind und umgekehrt. Wird diese Unterscheidung nicht geachtet, verkommt Theologie zum Beruhigungsmittel und der Glaube zum ideologischen System.

2. Das ungeklärte Verhältnis von Theologie und Spiritualität

Diesem Blick auf ganz alltägliche Herausforderungen bzw. Verlegenheiten im Leben von Religionslehrkräften sollen im Folgenden nicht Parolen gegenübergestellt werden wie „Wieder zurück zu den Inhalten“. Die Herausforderungen sind vielfältiger, die Angänge komplizierter und Fachwissen ohne Fachdidaktik bleibt sowieso leer. Im Folgenden können auch nicht alle Facetten dieses Themas beleuchtet werden. Diese sollen vielmehr auf die Verhältnisbestimmung von Theologie und Spiritualität zugespitzt werden, die in einer korrelativen Theologie neu buchstabiert werden könnte.

Das geschieht auf folgendem Hintergrund: Als die zurzeit brennendste Herausforderung des Religionsunterrichts zeigt sich, wie Religion im Religionsunterricht thematisiert werden soll: religionskundlich, performativ – und was heißt das dann? –, reduziert auf die Ausdrucksdimension von Religion – und hier v. a. auf die Kognition –, oder wie?

Diese Fragen hängen in hohem Maß vom Aufgabenverständnis nicht nur des Religionsunterrichts, sondern auch der Religionslehrkräfte ab. Sind die Religionslehrer(innen), Religionskundler(innen), Dramaturgen, Kognitionskünstler, Pädagog(inn)en, Kirchenleute, Beobachter(innen), Teilnehmende *or what?* Worum geht es im Religionsunterricht, und das heißt in entscheidender Hinsicht: Wie ist es um die Religionslehrkräfte bestellt?

Nicht erst die Ergebnisse der Hattie-Studie haben gezeigt, dass das, was Schüler(innen) im Unterricht lernen, maßgeblich von den Lehrkräften abhängt.¹ Dass hier so vieles ungeklärt ist, dass so viele mit Verlegenheiten in

¹ Vgl. J. Hattie, *Visible learning. A synthesis of over 800 meta-analyses relating to achievement*, London 2008. Sehr erhellend in diesem Zusammenhang der Artikel: E. Terhart, Hat John Hattie tatsächlich den Heiligen Gral der Schul- und Unterrichtsforschung gefunden?

Bezug auf ihr Rollenverständnis, die Inhalte und die Frage kämpfen, wie diese im Religionsunterricht einzubringen sind, hat auch etwas mit dem ungeklärten Verhältnis von Theologie und Spiritualität bei Religionslehrer(innen) zu tun. Darf ich spirituell sein – auch im Religionsunterricht als Religionslehrkraft? Muss ich spirituell sein – auch im Religionsunterricht als Religionslehrkraft? Will ich überhaupt spirituell sein – auch im Religionsunterricht als Religionslehrkraft, und wenn ja, wie? Was bedeutet es überhaupt, spirituell zu sein? Wie verhalten sich theologisches Fachwissen und der eigene Zugang zum Glauben zueinander?

Von daher lohnt ein Blick auf die Beziehung von Theologie und Spiritualität bei Religionslehrkräften. Trotz aller Ungeklärtheit scheint eines schon jetzt sicher zu sein: Theologie ohne Spiritualität bleibt leer, wie auch Spiritualität ohne Theologie blind ist, um hier das Kant'sche Diktum zu adaptieren. Wie beides produktiv aufeinander bezogen werden kann und diese Beziehung Unterrichtsgeschehen so beeinflusst, dass 1. Lehrer(innen) gute Lernangebote machen und Schüler(innen) diese gut nutzen können (dass also Unterricht möglichst effizient wird),² sowie 2. Lehrer(innen) weder ihre eigene Spiritualität außen vor halten noch indiskret preis geben müssen und 3. sich Lehrer(innen) selbst in ihrem Menschsein als Zweifelnde und Glaubende weiterentwickeln können, das bleibt zu klären.

3. Korrelative Theologie als möglicher Deuteschlüssel

Eine Antwort, wie der Zusammenhang von Theologie und Spiritualität bei Religionslehrkräften erhellt werden kann, scheint darin zu bestehen, eine lebenssattige Theologie zu entwerfen, die den Korrelationsgedanken ernst nimmt und theologische Fragestellungen sowohl von den Konzepten der Schüler(innen) und Lehrer(innen) als auch von den Konzepten der Glaubensstradition entwirft.

Eine Auseinandersetzung mit Visible Learning, in: E. Keiner/K.-P. Horn/H. Kemnitz u. a. (Hrsg.), *Metamorphosen der Bildung. Historie – Empirie – Theorie*, Bad Heilbrunn 2011, 277–292.

² Vgl. A. Helmke, *Unterrichtsqualität und Lehrerprofessionalität. Diagnose, Evaluation und Verbesserung des Unterrichts*, Seelze-Velber ³2010, 71–78.

Nun mag es befremdend anmuten, fast 100 Jahre nach dem Auftreten des Korrelationsgedankens bei Paul Tillich³ und dem Verhandeln des Korrelationsdenkens in der Religionsdidaktik seit den 1970ern für die Erarbeitung einer korrelativen Theologie zu werben; zumal wir von der Korrelation als Fundamentalkategorie der Religionsdidaktik sprechen. Auch wenn viel von korrelativem Religionsunterricht gesprochen wird und obwohl die seit den 1990ern einsetzenden Kritiken manches im Korrelationsdiskurs geklärt haben, bleiben aber nach wie vor Redeweisen einer „korrelativen Theologie“ und einem „korrelativen Religionsunterricht“ bis heute eigenartig leer und unterbestimmt. Von daher lohnt es sich noch immer, inhaltlich zu konkretisieren, was mit einer korrelativen Theologie gemeint ist.

Weil sie selbst schon immer auf die Konzepte der Subjekte rekurriert und von daher von Anfang an auf die Lebenswelt der Menschen und ihre Erfahrungen bezogen ist, kann sie auch zur Synthese von Theologie und Spiritualität werden und insofern die Beziehung von (Lehr-)Amt und Glaubenssinn der Gläubigen klären. Das heißt dort, wo eine korrelative Theologie entworfen wird, ist auch der Ertrag für die Spiritualität dessen, der eine korrelative Theologie betreibt, leicht ersichtlich. Wie auch umgekehrt gilt, dass derjenige, der nach der Bedeutung Gottes für das eigene Leben fragt, im Grunde schon auf dem Weg ist, eine korrelative, d. h. lebenssattige Theologie zu entwickeln.

Im folgenden Beitrag kann eine solche korrelative Theologie nicht an und für sich vorgestellt werden. Es soll lediglich *ein* Thema korrelativer Theologie bearbeitet werden, nämlich die Gottesfrage, und zwar in der Zuspitzung, wie Gott im Menschen und in der Welt wirkt. Damit kann gezeigt werden, was eine korrelative Theologie hier zu sagen hätte, und wie diese Gehalte sowohl in unterrichtlichen Prozessen als auch für die eigene Beziehung zu Gott fruchtbar gemacht werden können.

³ Die ersten Ausarbeitungen des Korrelationsgedankens finden sich in: P. Tillich, Systematische Theologie 1, Stuttgart ³1956 [erstmalig 1951 erschienen], 73–83; ders., Systematische Theologie 2, Stuttgart ³1958, 19–22.

4. Konturen einer korrelativen Theologie für das Thema: Gottes Wirken in der Welt

Über Gottes Wirken zu spekulieren, bleibt so lange abstrakt und akademisch, als die Relevanz dieser Frage unklar ist.

a) Prinzip der Hierarchie der theologischen wie existentiellen Wahrheiten *oder* Zur Relevanz eines Themas

Von daher gilt es in einer korrelativen Theologie in einem ersten Schritt überhaupt die Brisanz bzw. Belanglosigkeit eines theologischen Themas zu erhellen. Das geschieht von zwei Seiten her: Ausgehend vom Glauben und seiner Tradition und von da aus für die Lebenswelt der Menschen gelesen; oder ausgehend von der Lebenswelt der Menschen und von da aus auf den Glauben hin bedacht. Die korrelative Theologie fungiert hier gleichsam als Mittlerin, die diesen Prozess des Austausches anstößt, wie sie auch durch ihn verändert wird.

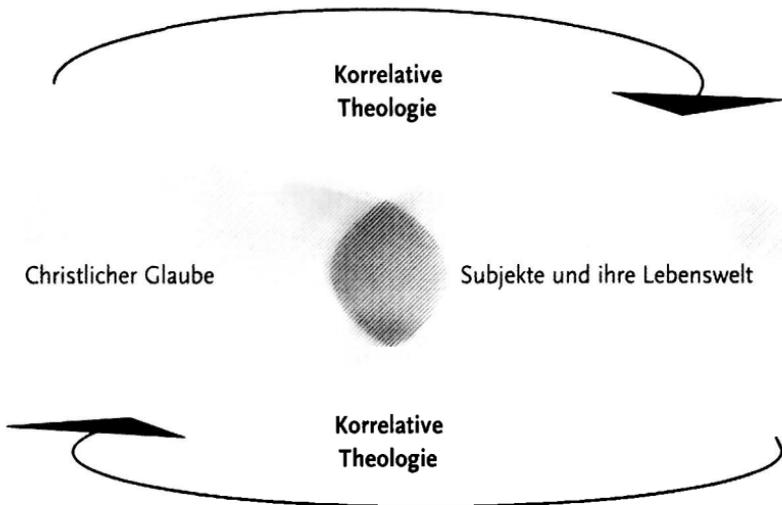


Abb. 1: Prinzip der Hierarchie der theologischen wie existentiellen Wahrheiten

Um das in einem Beispiel zu verdeutlichen, kann die Frage nach der Anzahl der Engelhierarchien für manche Glaubensstraditionen durchaus belangvoll sein und zu bestimmten Überlegungen motivieren. Für die Lebensgestaltung der meisten Menschen aber ist sie völlig unwichtig. Im Gegensatz dazu ist die Frage, ob und wie Gott wirkt, nicht nur eine für den Glauben, sondern auch den ganz konkreten Alltag entscheidende. Wenn nämlich die Frage, ob Gott in der Welt wirkt, negativ beantwortet wird, dann hieße das, dass Gott im Radius des Menschen nicht vorkommt. Die letzte Konsequenz daraus wäre, dass er dann für den Menschen auch nicht existiert. Angesichts des sog. stabilen Drittels der Bekenntnislosen und ca. 50 % der Jugendlichen, die eine Gottesexistenz skeptisch oder negativ beurteilen,⁴ könnte die Frage nach dem Wirken Gottes in der Welt geradezu zur Schlüsselfrage avancieren. Diejenigen, in deren Lebenshorizont Gott nicht (mehr) vorkommt und die deshalb darauf schließen, dass er auch nicht existiert, könnten mittels entsprechender Denkangebote über das Wirken Gottes motiviert werden, diese Position nochmals zu überdenken.

Entsprechend dem Prinzip der Hierarchie der Wahrheiten, und zwar der theologischen wie existentiellen Wahrheiten, ist also zunächst zu fragen, ob ein Thema überhaupt lohnt, auf die Agenda unterrichtlicher Prozesse gehoben zu werden. (Auch das würde eine Entlastung bzw. Verschiebung mancher Themen im Lehr-/Bildungsplan zur Folge haben und veranlassen, dass z. B. die Akeda frühestens am Ende der Sek. I verhandelt wird.). Für die Frage nach dem Wirken Gottes in der Welt kann sogar gesagt werden, dass sie, auch weil sich in ihrem Gefolge die Theodizee-Frage artikuliert, als entscheidende Frage in Bezug auf die Gottesexistenz ansichtig wird.

b) Chiffren identifizieren

Blicken wir nochmals auf das Eingangsbeispiel zurück. Da ging es um die Akeda, die die Schülerfrage auslöste „Wie ist das denn mit Gott? Er hilft ja gar nicht, im Gegenteil; dann wäre es doch besser, dass er gar nicht vorkommt in der Welt.“ Die Frage nach dem Wirken Gottes und seinem Vorkommen in der Welt identifiziert dieser Schüler mit der Hilfe Gottes. Was Hilfe ist, was als unterlassene Hilfeleistung zählt, muss nicht erst im aka-

⁴ Vgl. E. Stögbauer, Die Frage nach Gott und dem Leid bei Jugendlichen wahrnehmen. Eine qualitativ-empirische Spurensuche, Kempten 2011, 25.

demischen Diskurs geklärt werden. Das hat jeder schon am eigenen Leib erfahren. Von daher bietet sich „Hilfe“ als Chiffre an, die Frage nach dem Wirken Gottes sowohl theologisch als auch lebensweltlich fruchtbar zu machen.

Was ist damit gemeint? Theologische Inhalte sind nicht nur deshalb so schwierig, weil sie komplex sind. Das sind Mathe-Aufgaben auch. Sie sind im Unterricht auch insofern so schwer zu thematisieren, weil vielen Schüler(innen) die Vorstellungswelt des Glaubens und die theologische Rede fremd sind. Würde z. B. in dieser Sequenz sofort mit der Frage nach dem Wirken Gottes in der Welt begonnen werden, dann müssten sich Schüler(innen) von Beginn an in dieser für sie fremden Welt der Glaubenstradition artikulieren. Wird dagegen die Chiffre „Hilfe“ als Ausgangspunkt gewählt, welche sowohl für die theologische Rede als auch im lebensweltlichen Alltag ausdeutbar ist, dann können die Schüler(innen) vom Vertrauten aus auf das Entferntere zugehen.

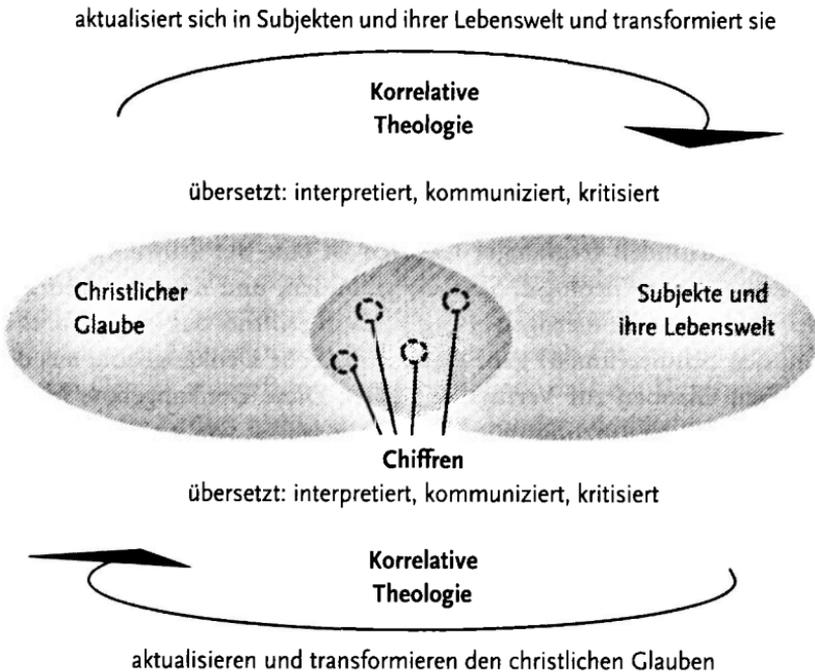


Abb. 2: Chiffren und korrelative Theologie

Von daher setzt eine korrelative Theologie in einem zweiten Schritt darauf, Chiffren ausfindig zu machen, die es erlauben, Themen sowohl von lebensweltlichen Erfahrungen als auch mittels theologischer Konzepte zu füllen.

Andere Beispiele für tragfähige Chiffren einer korrelativen Theologie wären z. B. die Frage nach dem Glück, die sich theologisch als Frage nach Erlösung buchstabieren ließe. Oder das Thema „Sich absondern bzw. absondern“, wenn das theologische Thema Sünde zu erörtern ist.

Chiffren übernehmen von daher eine vermittelnde Funktion im Lehr- und Lerngeschehen. Sie selbst können sowohl den lebensweltlichen Sprachspielen als auch den theologischen angehören. Wichtig ist nur, dass sie in beide „Welten“ hinein eine diskursiv wie existentiell gefüllte Vermittlungsfunktion übernehmen.

In Bezug auf das Thema „Gottes Wirken in der Welt“ eröffnet die Chiffre „Hilfe“ die Möglichkeit, alle lebensweltlichen Handlungen zu erinnern, die als helfend, beistehend und aufrichtend konnotiert sind. Zugleich ruft die Chiffre „Hilfe“ alle theologischen Überlegungen im Zusammenhang mit Gottes Handeln in der Welt auf, reflektiert Gottes Gnade als liebende und heilende Zuwendung zum Menschen und zur Welt bzw. mobilisiert die Fundamentalkritik am jüdisch-christlichen Gottesgedanken, nämlich die Frage, warum Gott, der sich als helfender Gott vorstellt, dann seine Hilfe versagte, als Kinder von Autos überfahren und 6 Millionen Juden in den Konzentrationslagern der Nazis ermordet wurden.

Das Herausfinden tragfähiger Chiffren ist eine der schwierigsten Aufgaben korrelativer Theologie. Sind sie gefunden, und das kann nur kontextuell und adressatenbezogen erfolgen, dann eröffnet das Wege, die es erlauben, den Schüler(innen) ganz unterschiedliche Denkangebote aus dem christlichen Glauben zur Verfügung stellen. Diese Denkangebote können als wirkliche Unterstützungsmöglichkeiten losgelöst von jeglichem Indoktrinationsverdacht eingespielt werden, insofern sie den Schüler(innen) angesichts unterschiedlicher denkerischer Möglichkeiten helfen, ihre eigene Position zu einer bestimmten Fragestellung zu finden und sie auch zu begründen.

Im Folgenden soll dies an der Chiffre Hilfe durchgespielt werden, um das Thema „Gottes Wirken in der Welt“ damit didaktisch zu erschließen.

c) Ist die Akeda nicht Beweis der Anti-Hilfe Gottes? – Klärung der Chiffre „Hilfe“ vonseiten der Lebenskonzepte

„Wie ist das denn mit Gott? Er hilft ja gar nicht, im Gegenteil; dann wäre es doch besser, dass er gar nicht vorkommt in der Welt.“ Das ist die Schülerfrage, an der es sich abzuarbeiten gilt. Als sich Abraham ausgerüstet mit dem Brennholz, dem Feuer und seinem Sohn auf den Weg zum Opferberg Morija macht, ist seine Situation nicht nur deshalb so ausweglos, weil er keine Hilfe sieht, die ihn aus dieser unheilvollen Situation erretten könnte. Die Provokation liegt darin, dass Gott selbst derjenige ist, der dieses Desaster hervorgerufen hat. Gott ist schuld, dass Abraham seinen Sohn opfern soll. Wie könnte ein solcher Gott zugleich Helfer sein? Ist es überhaupt möglich und vernünftig, eine Bitte an einen solchen Gott zu richten, der sich als Feind des Menschen und Lebensvernichter des gerade geschenkten Nachkommen zeigt? Wird die Akeda nicht zum Beweis der Anti-Hilfe Gottes? Wäre vor diesem Hintergrund nicht ein Gott wünschenswerter, der lieber gar nicht in der Welt wirkt, als dass er es auf so grauenvolle Weise tut? Wie sieht es aus mit der Geschichtsmächtigkeit Gottes? Sind das wirklich nur Schülerfragen, die mit besserem Wissen einer verständlichen Antwort zugeführt werden können? Oder sind das Lebensfragen, die selbst Profis wie Reli-Lehrer(innen) immer wieder neu aus der Bahn zu werfen vermögen? Von daher mögen die folgenden Ausführungen zu einer Unterrichtsskizze auch für die eigene Gottesbeziehung hin lesbar werden.

Die Chiffre „Hilfe“, die sich im Kontext der Akeda als Anti-Hilfe Gottes zu erkennen gibt, wird hier vonseiten der Lebenskonzepte der Schüler(innen) und/oder Lehrer(innen) gefüllt. Die eigenen Fragen, die die Exposition von Gen 22 aufwirft, werden so ventiliert, dass die Ungeheuerlichkeit der Forderung Gottes nicht verloren geht, sondern deutlich wird, dass hier der Markstein und das Maß aufgerichtet sind, ob und inwieweit theologische „Antworten“ ehrlich sind und auch in prekären Lebenssituationen standhalten.

Im Unterricht kann das so eingeholt werden, dass Schüler(innen) ihre Fragen bis hin zu ihrer Verachtung eines solchen Gottes notieren oder mittels dramaturgischer Formen wie dem Improtheater, der Sprechmotette ausdrücken und im Plenum zur Diskussion stellen. Von da aus werden die zum Ausdruck gebrachten unterschiedlichen Aspekte konzentriert auf die Frage nach der Geschichtsmächtigkeit Gottes und wie diese denkbar

ist. Diese Füllung der Chiffre „Hilfe“ vonseiten der Glaubenstradition erlaubt, die Bedeutung von Gen 22 nochmals von einem anderen Blickwinkel her zu erhellen.

- d) Theologische Modelle, die Geschichtsmächtigkeit Gottes zu denken – Klärung der Chiffre „Hilfe“ vonseiten der Glaubenstradition

In der Theologie als reflexiver Auseinandersetzung mit der Glaubenstradition lassen sich vier grundlegende Positionen – aus denen sich wiederum Mischmodelle ergeben – unterscheiden, das Handeln bzw. Nichthandeln Gottes in Welt zu denken: 1. Die Vorstellung vom direkten, interventionistischen Eingreifen Gottes in die Welt, die auch im sog. aktualistischen Modell der Vorsehung einen Ausdruck gefunden hat⁵ und als Kehrseite des Deismus gilt, der Gott als höheres Wesen rein jenseitig zur Welt und ohne weiteren Bezug zu ihr bzw. ohne Wirkmächtigkeit in ihr denkt. 2. Die Vorstellung vom mittelbaren Eingreifen Gottes in die Welt, indem er sich als Erst-Ursache der „Zweit-Ursachen“ bedient, wie z. B. der Boten (Engel), der Menschen, der Naturgesetze oder auch konkreter Situationen, wie es auch das Verständnis der sapiential-ordinativen Vorsehung ausdrückt.⁶ Oder 3. die Rede vom Handeln Gottes durch seinen Hl. Geist, der im Menschen und der gesamten Schöpfung wirkt und sie zum Guten anstiftet, wie sie im sog. Repräsentationsmodell angesprochen wird.⁷ 4. Die Vorstellung, dass Gott gar nicht handelt, weil er nicht existiert (Atheismus) oder weil er nicht mächtig genug ist, zu handeln (Depotenzierung des Gottesbegriffs, hier durch Reduktion der Allmacht).⁸

Die erste Vorstellung ist angesichts der Autonomie der irdischen Wirklichkeit, der menschlichen Freiheit sowie auf dem Hintergrund naturwissenschaftlicher Erkenntnisse und der Schwierigkeiten, die sich daraus für das sowieso schon drängende Theodizeeproblem ergeben, theologisch

⁵ Vgl. R. Bernhardt, Was heißt Handeln Gottes? Eine Rekonstruktion der Lehre von der Vorsehung, Gütersloh 1999, 314–379.

⁶ Vgl. ebd., 380–398.

⁷ Vgl. ebd., 399–466.

⁸ Eine etwas andere, wenngleich sich in den Grundgedanken berührende Systematik entfaltet S. Wendel, Der ‚beständige Wunsch, ein würdiges Glied im Reiche Gottes zu sein‘ (I. Kant). Das Bittgebet auf dem Prüfstand der Vernunft, in: M. Striet (Hrsg.), Hilft beten? Schwierigkeiten mit dem Bittgebet, Freiburg i. Br. 2010, 11–30, hier: 17–27.

höchst fragwürdig geworden.⁹ Die zweite Vorstellung gewinnt im Sinne einer subjektiven Gewissheit, dass Gott im Leben des Einzelnen und der Welt handelt, Plausibilität. Für den Einzelnen ist sie von daher mehr als eine subjektive Empfindung und vielmehr als Überzeugung zu gewichten. Allerdings heißt das auch, sie im Range einer subjektiven Gewissheit und nicht einer objektiv zugänglichen Tatsachenevidenz ansichtig zu machen. Die dritte Deutung vom geistgewirkten Handeln Gottes in der Welt zeigt sich als integrierendes Modell, indem es einerseits nach wie vor das Erkennen des Handelns Gottes in die subjektive Gewissheit verweist und andererseits das Gute, das in der Welt passiert, mit Gottes Handeln identifiziert. Das heißt, dass hier Evidenzen des Guten, die sich in der Welt zeigen und auch intersubjektiv, und in diesem Sinne „objektiv“ ausweisbar sind, in einer bestimmten – nun mehr wieder das Subjekt einfordernden Weise – gedeutet werden. Die vierte Denkmöglichkeit rechnet nicht (mehr) mit einem Handeln Gottes und entlässt die Welt in eine kalte und einsame Selbstverwiesenheit ohne begründenden Grund.

Wie sieht es nun mit Gen 22 aus? Helfen die theologischen Modelle von der Geschichtsmächtigkeit Gottes, Gottes (Nicht-)Hilfe zu erläutern und eine lebensfähige Antwort auf diese Erzählung zu finden?

e) Wie Gott hilft – Fragen, *mit* denen es zu leben gilt

In der Erzählung von Gen 22 greift der Engel Gottes ein, um Abraham abzuhalten. Rembrandt hat diese Textpassage in seinem Bild „Opferung Isaaks“ (195 x 133 cm) aus dem Jahr 1635, das sich in der Alten Pinakothek in München befindet, auf eindrückliche Weise ausgedeutet. Der Engel Gottes wird gleichsam zum Instrument, um das Gute zu erzwingen, und zwar, wie der Erzählduktus nahe legt, gegen Gott selbst als den Verursacher dieser üblen Situation. Diese Ungeheuerlichkeit soll im Folgenden durch zwei Gedankengänge beleuchtet werden: 1. Durch die Frage nach Gott und seiner Allmacht und 2. durch den Versuch, den Erprobungszusammenhang

⁹ Vgl. C. Böttigheimer, Glaubensnöte. Theologische Überlegungen zu bedrängenden Glaubensfragen und Kirchnererfahrungen, Freiburg i. Br. 2011, 25–33, hier: 28f.; vgl. *ders.*, Wie handelt Gott in der Welt? Reflexionen im Spannungsfeld von Theologie und Naturwissenschaft, Freiburg i. Br. 2013; K. von Stosch, Gottes Handeln denken. Ein Literaturbericht zur Debatte der letzten 15 Jahre, in: ThRv 101 (2005) Sp. 89–108, hier: Sp. 89.

von Gen 22 als Deutefolie heranzuziehen und insofern die Frage nach dem Handeln und der Hilfe Gottes zu beantworten.

a) *Die Frage nach Gott und seiner Allmacht*

Ist Gott nun einer, der selbst die Geschicke dieser Welt lenkt (Modell 1) bzw. sich durch Zweit-Ursachen wie den Engel Gottes in Gen 22 immer wieder einmischt, um das Gute durchzusetzen (Modell 2)? Warum braucht Gott überhaupt diese Erprobung Abrahams, wenn er als Allmächtiger doch zugleich allwissend ist? Wie ist Allmacht Gottes und seine Allwissenheit zu deuten? Muss sie nicht neu gelesen werden, indem Allmacht nicht mehr mit der Alleinwirksamkeit Gottes identifiziert wird? Ist hier nicht deutlicher zu unterscheiden?¹⁰ Ist mit dem Allmachtsgedanken wirklich ein Gott gemeint, der auch einen Stein heben kann, der schwerer ist als er; der also auch logisch Widersinniges zu Wege bringt?¹¹ Oder dürfen solche Spekulationen getrost als Unsinn entlarvt und dem Kuriositätenkabinett spitzfindiger Denkkakte überantwortet werden? Was meint Allmacht und Allwissenheit dann?

Neuere Entwürfe (vgl. Wolf Krötke¹² und als Adaption Krötkes Stephan Weber¹³) deuten die Allmacht Gottes als ermächtigende Macht, die aus seiner Herrlichkeit (Wolf Krötke) bzw. Liebe entspringt. Weil Gott selbst nichts anderes als Liebe ist, will er eine Welt und mit ihr einen Menschen erschaffen, der unterschieden ist von ihm und sich mit der Macht der Freiheit ausgestattet vorfindet. Diesen zur Freiheit ermächtigten Menschen als solchen auch agieren zu lassen, ihm seine ontologische wie kausale Selbstständigkeit zuzusprechen, verlangt einen Gott, der bereit ist, seine eigene Macht an diese Freiheit des Menschen zu binden. Das geschieht nicht, weil Gott das müsste. Das ist vielmehr Erweis seiner eigenen Freiheit und Liebe. Allmacht Gottes und Freiheit des Menschen werden damit nicht zu konkurrierenden Phänomenen. Es ist vielmehr so, dass die Freiheit des

¹⁰ Vgl. A. Kreiner, Das wahre Antlitz Gottes. Oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen, Freiburg i. Br. 2006, 307–369, hier: 307–316.

¹¹ Das sog. „Stein-Paradox“ ist eines der bekanntesten Beispiele, die Frage nach der Allmacht Gottes zuzuspitzen. Vgl. dazu: ebd., 309.

¹² Vgl. W. Krötke, Gottes Klarheiten. Eine Neuinterpretation der Lehre von Gottes „Eigenschaften“, Tübingen 2001.

¹³ Vgl. St. Weber, Warum greift der gute Gott nicht ein? Die Allmacht Gottes in zeitgenössischen theologischen Ansätzen und das Problem des *malum naturale*, Freiburg i. Br. 2013, 262f.

Menschen dort ihren Höhepunkt erreicht, wo der Mensch in freier, selbstbewusster Anerkennung seiner Geschöpflichkeit seinen Willen vom Willen Gottes her bemisst/ausrichtet.

b) Der „Erprobungszusammenhang“ als Deutefolie

Liest man dieses Verständnis der Allmacht und Allwissenheit Gottes mit Gen 22 zusammen, dann wird die Geschichte noch prekärer. Wird hier nicht Abraham als derjenige gezeichnet, der Gottes Willen vollzieht und damit der ganz Freie ist? Hier aber ist er bereit, das Widernatürlichste zu tun, nämlich seinen eigenen Sohn zu schlachten? Hätte Abraham als ganz Freier und damit als einer, der Gott kennt, nicht wissen müssen, dass Gott so etwas nie fordern würde und die Erprobung nie Gottes Sache ist? Ist Abraham hier einer Gottesfratze erlegen?

Eine Möglichkeit, die Frage nach der Allmacht Gottes mit dem Sinn der Erprobung und damit der Bedeutung von Gen 22 insgesamt zusammenzulesen, wird in der neueren Exegese folgendermaßen gezeichnet.¹⁴ Gen 22 wird nicht vom Ende her, also vom guten Ausgang und der Verschonung Isaaks interpretiert. Die Pointe ist vielmehr in den Anfangsversen grundgelegt. Hier wird das bedrohliche Unternehmen, das Abraham aufgegeben wird, als Erprobung gekennzeichnet. Damit wird Gen 22 in die vielen anderen Erprobungen eingereiht, die Abraham schon durchmachen musste: Da war die Erprobung Abrahams bzgl. der Landverheißung in Gen 11. Traute Abraham Gott zu, jenseits der Sicherheit gebenden Sippe und ihrem Territorium für Abraham ein Land zur Verfügung zu stellen, das den Unterhalt garantiert? Traute Abraham Gott zu, trotz der Begehrlichkeiten der Ägypter auf Sara, die Stammutter schützen zu können (Gen 12,10–20; Gen 20,1–18)? Traute Abraham Gott zu, ihm trotz der Kinderlosigkeit Saras Nachkommenschaft und damit Zukunft zu verschaffen? In diesen Erzählungen werden Schritt für Schritt die existentiellen Fragen Israels abgearbeitet. Gibt es (genug) Land, um unsere Sippen zu ernähren? Gibt es Nachkommenschaft, um Zukunft zu haben? Und jetzt – und dafür

¹⁴ Vgl. I. Fischer, Möglichkeiten und Grenzen historisch-kritischer Exegese. Die „Opferung“ der beiden Söhne Abrahams. Gen 21 und Gen 22 im Kontext, in: F. Ansgar (Hrsg.), Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie, St. Ottilien 1997, 17–36; dies., Die Lebensprobe des Abraham. Gen 22 im Kontext der Frauentexte der Erzelternerzählungen, in: Bibel und Liturgie 72 (1999), 199–207.

steht Gen 22 – steht nicht nur die Zukunft eines Stammes, sondern der Fortbestand ganz Israels auf dem Spiel. Wird mit Isaak das verheißene Volk umkommen, oder wird es Bestand haben?

Diese lebensbedrohlichen und vermutlich durch Stammeskriege verursachten Erfahrungen werden in Gen 22 erzählerisch ausgestaltet und in Kollektivpersonen, wie Abraham und Isaak es sind, durchgespielt. Damit werden von einem Erzählkollektiv sowohl die Bedrohlichkeiten weiter tradiert, die an den Anfängen des Volkes Israel standen, als auch die Rolle JHWHs auseinandergesetzt. JHWH ist einer, der so mächtig ist, dass er den Bedrohungen nicht einfach ausgeliefert ist; nein, er ist mächtig genug, diese zu verursachen. Zugleich ist er barmherzig und gütig genug, die Bedrohungen nicht in die Katastrophe münden zu lassen. Der Gott JHWH ist vielmehr einer, der sich als rettender und errettender Gott erweist.

Vor diesem Hintergrund ist es nicht mehr absurd und ungeheuerlich, die Einleitung als Lesehorizont zu wählen, wie das später auch der Hebräerbrief tun wird (vgl. Hebr 11,17–19). Gen 22 *kann* insofern mittels des theologischen Modells 3 gedeutet werden, das besagt, dass das evident Gute – hier eben die Nicht-Schlachtung Isaaks – von Israel subjektiv als Gewissheit und Legitimation gelesen wurde, JHWH weiterhin als guten Gott zu verstehen, der den Menschen beispringt und hilft. Das wird in einer Sprache erzählt und in eine Geschichte gegossen, die so auffällig und schrecklich ist, dass niemand sie vergessen wird. Damit werden die dunklen Striche, die Gen 22 auf das Gottesantlitz zeichnet, nicht übertüncht. Es wird vielmehr die Ambivalenz, die in Gen 22 steckt, offengehalten, aber aus der Katastrophe geführt.

c) Gen 22 als Anlass, mit Gott nicht fertig zu werden

Gen 22 könnte so zumindest zum Anlass werden, über die üblichen Deutungen hinaus noch weiter zu denken: Steckt hinter dem „guten Ende“ von Gen 22 letztlich die tiefe Einsicht, dass zwischen all dem Dunklen und Grauen, zwischen der guten Absicht und dem falschen Tun, zwischen Erprobung, Scheitern und doch Gelingen, dass hinter all dem eben nicht der eiserne Wille des Menschen, wie hier eben Abrahams steht? Spricht Gen 22 von einem Wirken Gottes, das nicht das brutale Festhalten an Prinzipien wie „wenn Glaube, dann blinder Glaube“ belohnt, sondern vielmehr trotz dieser Lebensregeln und erworbenen Überlebensmechanismen, die tödlich sein können, noch weiter reicht? Ist Gen 22 damit nicht auch ein Mahn-

wort gegen all die Versuche, mit Gott fertig zu werden? – Sei es durch die exakte Regelung der Gottesbeziehung in Riten und Praktiken, in dogmatischen Formulierungen und machtvollm Gebaren?

Spätestens hier wird deutlich, wie Theologie und Spiritualität, Lehramt und Glaubenssinn der Gläubigen nicht in ein Gegeneinander oder Auseinander abdriften dürfen, sondern erst in der fruchtbaren Beziehung aufeinander ihren Ertrag finden. Die Thematisierung von Gen 22 jedenfalls bleibt leer, wenn sie nicht auch auf die persönliche Einstellung zu diesem Gott durchschlägt, so wie eine von Gen 22 geformte Spiritualität erblindet, wenn sie nicht von einer lebenssatten Theologie orientiert wird. Hier werden Fragen laut, die nicht mit klaren Antworten befriedet werden können, sondern vielmehr durch die Schärfe des Verstandes und die Tiefe der Existenz wach und offen gehalten werden wollen. Das aber ist auch gefährlich.

5. Vom Risiko, existentiell zu sprechen und dem Risiko, es nicht zu tun

Gen 22 bleibt damit vieldeutig. Diese unverständliche Erzählung deckt auf, dass Gottes Wege auch ins Dunkle führen können. Sie zeigt, dass es niemals zu Ende sein wird mit dem Ringen mit Gott, selbst für so Vertrauende wie Abraham, selbst für Menschen, die sich an den Rändern verortet haben, um diejenigen, die nicht glauben, dennoch auf die Gottesexistenz hin anzufragen und sie einzuladen, die Denkmöglichkeit Gottes auch für sich selbst zu prüfen.

Eine korrelative Theologie, wie sie hier an Gen 22 erprobt wurde und die Geschichtsmächtigkeit Gottes und sein Wirken in der Welt angefragt hat, kann nicht betrieben werden, ohne die eigenen Fragen an diesen Gott laut werden zu lassen. Unterricht wird damit auch zu einem gefährlichen Unternehmen. Es braucht Mut, sich Erzählungen wie Gen 22 nicht nur mit dem Verstand, sondern mit der eigenen Existenz zu stellen. Denn trotz allem Vorhersehbarem und Geplantem im Unterrichtsgeschäft können die Abgründe, die sich in Gen 22 auftun, plötzlich und ungeplant auch zum Spiegel für die eigenen Abgründe werden; und wer schaut schon gerne in diese hinein.

Zugleich – und diese Hoffnung lohnt jedes Risiko – kann eine solche lebenssatt, von den eigenen Fragen her grundierte Thematisierung gefährlicher Gottesgeschichten zum Ereignis werden, an dem Lernende wie Leh-

rende entdecken, dass die tiefsten Fragen, wie sie der Gottesglaube eben mit sich bringt, nicht jenseits der eigenen Existenz gestellt, geschweige denn gelebt werden können. Theologie wird so ganz schnell zur Spiritualität. Und Spiritualität erhält so sehr deutlich von der Theologie her ihre Kontur. Vielleicht könnten solche bescheidenen Einsichten, übertragen auf die Frage nach der Beziehung von (Lehr-)Amt und Glaubenssinn der Gläubigen, dennoch ihre nicht geringe Wirkung entfalten. Denn was für den Zusammenhang von Theologie und Spiritualität gilt, lässt sich analog für das Verhältnis von (Lehr-)Amt und Glaubenssinn der Gläubigen sagen: (Lehr-)amtliches Sprechen ohne den Glaubenssinn der Gläubigen bleibt leer, wie der Glaubenssinn der Gläubigen ohne lehramtliches Ringen in der Gefahr steht zu erblinden.