

# Gott erinnern – eine praktisch-theologische Aufgabe

*Reinhold Boschki*

## Zugänge zur Fragestellung

Gott ist in unserer modernen und nach-modernen Gesellschaft keineswegs verschwunden. Zumindest ist die Erinnerung an ihn bisweilen offen, bisweilen versteckt und kryptisch präsent – im individuellen Leben, in kulturellen Bereichen ebenso wie auf der politischen Bühne. Einige Mosaiksteinchen dazu:

- Kirchtürme in Städten und Dörfern; neu entstehende Moscheen – zum Teil mit Minaretten; Feiertage wie Weihnachten, Ostern und Pfingsten; das Wort zum Sonntag im Fernsehen oder Unterbrechungen von öffentlich-rechtlichen Radiosendungen für spirituelle Impulsgedanken; Gotteserwähnungen, auch beiläufig, in Filmen und Talkshows; die massive Präsenz religiöser Gemeinschaften und Gruppen im Internet; kirchliche, medial wirksame Events wie Papstauftritte, Kirchen- und Katholikentage – dies alles und vieles mehr sind Zeichen eines »provozierenden Gedächtnisses in pluralistischer Gesellschaft« (Metz 2006). Denn irgendwie wissen oder ahnen alle, auch nichtreligiöse Zeitgenossen: das, was dort steht (z. B. religiöse Gebäude, auch in Urlaubsländern), was dort angedeutet, erwähnt, gesagt, gezeigt wird und zum Ausdruck kommt, hat etwas mit ›Religion‹, mit ›Transzendenz‹ oder direkt mit ›Gott‹ zu tun.
- Empirische Untersuchungen mit Kindergartenkindern haben verblüffender Weise gezeigt, dass gerade auch Kinder aus nichtreligiösen Kontexten, die von zu Hause keine religiöse Erziehung erfahren und sich in nicht-kirchlichen, staatlichen bzw. städtischen Kindergärten bewegen, schon früh eine eigene Vorstellung von Gott entwickelt haben; sie können auf die Frage »Wie stellst du dir Gott vor« ihren inneren Bildern zeichnerischen Ausdruck verleihen und sich dazu teilweise komplex äußern (vgl. Schreiner 1998; Schreiner, Thomas 2000).
- Die weltweite Gegenwart des Islam, die sich auch in den deutschsprachigen Ländern spiegelt, erinnert auf ungewohnte Weise getaufte Christen ebenso wie ungetaufte, andersgläubige und nichtreligiöse Menschen an Gott. Ob fundamentalistisch-radikal oder routiniert-gemäßigt, die Botschaften, die nach außen dringen sind

unmissverständlich: Alle wissen, in dieser Religion geht es um den einen Gott und die meisten kennen den Gottesnamen Allah.

- Die individuelle Biografie ist in religiöser Hinsicht über die Lebensspanne hinweg keineswegs einheitlich oder einlinig, sondern stellt einen wechselvollen, von Erfahrungen und Kontexten abhängigen Prozess dar. Manche, die ohne Gott aufgewachsen sind, fragen sich dann, wenn sie Kinder bekommen, ob Gott zumindest für die Erziehung der Kinder eine Rolle spielen könnte oder sollte. Manche fragen dann zum ersten Mal oder neu nach ihrem eigenen Gottesverhältnis (vgl. Domsgen 2004). Auch Singles, die nicht kirchlich gebunden leben, haben bisweilen individuelle Formen religiöser Praxis, sind jedoch unsicher und wissen oft nicht »wo da Religion anfängt und aufhört« (Reese 2006).
- Gott meldet sich auch in der Gegenwartskunst wieder. War es jahrzehntelang nahezu verpönt, bis auf Ausnahmen (etwa Josef Beuys), religiöse Motive zu ver- oder bearbeiten und wollte man sich in der Kunst von der als Last empfundenen religiösen Kunstgeschichte befreien, zeigen sich in neueren Arbeiten wieder religiöse, auf Gott bezogene, ja christliche Motive, beispielsweise in den großen Ausstellungen wie »100 Artists See God« (2004–06), »Gott sehen« (2005–06), »CORPUS CHRISTI« (2003).
- Der Tod erinnert viele Menschen auch in der scheinbar säkularen Gesellschaft an Gott, ob öffentlich z. B. an schrecklichen Ereignissen wie dem des 11. Septembers 2001 (Bildzeitungs-Großlettern: »Gott, steh uns bei!«) oder bei sinnlosen Gewalttaten wie Amokläufen (z. B. 2009 in Winnenden) tragen Menschen ihre Trauer hin zu Gott, obwohl sie womöglich schon lange nichts mehr mit Gott zu tun hatten. Oder sie fragen verzweifelt »Wo war Gott?«. Aber auch beim Tod nahestehender Menschen, insbesondere am Grab, fragen sich Menschen, ob Gott etwas mit diesem Geschehen zu tun hat und ob er es ist, der nach dem Tod auf die Verstorbenen und schließlich auf mich selbst wartet. Schon Hans Jonas konstatierte im Blick auf die Menschheitsgeschichte ebenso wie auf die heutige Zeit: »So erhebt sich aus den Gräbern die Metaphysik.« (Jonas 1992, 46) Und mit ihr entsteigt der Gedanke an Transzendenz, an Gott.

Die Erwähnungen entsprechen nicht einem vollständigen Bild, es sind, wie gesagt, nur Mosaiksteine eines größeren Bildes, das noch genauer zu konturieren ist (siehe unten). Doch zeigen die beschriebenen Situationen schon eine Richtung: Menschen erinnern sich offensichtlich auch in der scheinbar säkularen Gesellschaft an Gott – aber sie vergessen ihn auch. In der Spannung zwischen Gott erinnern und Gott vergessen be-

wegt sich das Gottesverhältnis unserer Zeit. Gott ist nicht ›totzukriegen‹, auch wenn er seit Jahrhunderten und Jahrzehnten ›totgesagt‹ wird (z. B. in philosophischem Gewand durch Friedrich Nietzsche, in literarischer Sprache bei Georg Büchner oder in theologisch-existenzieller Sprache durch eine Reflexion der Situation »nach Auschwitz«). Dennoch durchziehen Spuren Gottes auch die modernen und nachmodernen Lebensrhythmen, selbst wenn sie oft unentdeckt, vergraben, zugeschüttet bleiben.

Indes, die Rede von Gottesvergessen und Gotteserinnerung ist erklärungsbedürftig: Vergessen kann man nur etwas, das man zuvor kannte. Erinnern kann man sich nur an etwas, das einem zuvor etwas bedeutet hat. Können sich Menschen an Gott erinnern, die sich nie mit ihm beschäftigt hatten? Kann man die Erinnerung ›von außen‹ anstoßen und warum sollte man dies tun? Was ist Erinnerung im Allgemeinen und welche Bedeutung hat sie für uns? Ist das Gottesvergessen gut oder schlecht für die Menschen, hat es womöglich positive oder negative Konsequenzen? Lebt es sich nicht auch problemlos ohne Gott? Können und sollen Lernprozesse initiiert und begleitet werden, die die Gotteserinnerung ›auffrischen‹ oder überhaupt erst in Gang bringen? Wie und in welchen Feldern sind Lehr-Lernvorgänge zur Gotteserinnerung angezeit?

Diesem Fragenhorizont widmet sich der vorliegende Beitrag. Nach biblischen, philosophischen und theologisch-systematischen Zugängen zur Gottesrede in unserer Zeit (siehe die vorstehenden Beiträge), soll in dieser Abhandlung die praktisch-theologische Perspektive eröffnet werden. Alle Teile gehören zusammen: Die praktische Theologie ist auf die exegetische Arbeit an »Gottes Wort« ebenso angewiesen wie auf das Gespräch mit der Philosophie über Gott sowie mit der theologischen Systematik – und *vice versa!* Gerade bei einem theologischen Zentralthema wie der Gottesfrage und Gottesrede erweist sich Theologie einmal mehr als interdisziplinäres Projekt Boschki 2008: 86 ff.

## 1. Symptome der Gottvergangenheit heute

### 1. Die Säkularisierungsthese: Sind Religion und Moderne unverträglich?

In der Religionssoziologie war es bis vor kurzer Zeit weitgehend Konsens, dass sich die Gesellschaft umso weniger religiös zeigt, je moderner sie wird. Modernisierung aller Lebensbereiche bedeutet eine endgültige

»Entzauberung« der Wirklichkeit (Max Weber), insbesondere der konkreten Lebenswelt der Menschen. Entzauberung bedeutet: Hinter den Dingen und Abläufen des alltäglichen Lebens kann keine verborgene Dynamik mehr vermutet werden, die auf »übernatürliche«, »transzendente« Wirklichkeiten verweisen würde. Die uns umgebenden Mechanismen des Lebens, der Dinge und der Welt können weitgehend erklärt werden, zumeist mit naturwissenschaftlicher Logik. Wenn etwas unerklärlich bleibt, wird es entweder späteren Möglichkeiten des Verstehens oder dem Zufall überantwortet. In der Moderne sieht man immer weniger ein göttliches Prinzip am Werk, wenn man sich seinen Alltag erklären will.

Religionssoziologisch geht es hierbei um die so genannte »Säkularisierungsthese« (vgl. Braun 2007; Küenzlen 2003; Pollack 2003). Der Begriff der Säkularisierung ist einer der Kernbegriffe der Religionssoziologie und diente bereits seit der Mitte des 19. Jahrhunderts und umso mehr im vergangenen Jahrhundert als Zentralbegriff zur Gegenwartsdeutung der Gesellschaft in religionssoziologischer Hinsicht. Das lateinische Wort *saeculum* bedeutet »Zeitalter«, »Welt«; Säkularisierung bedeutet wörtlich »Verweltlichung«. In der Religionssoziologie wurde der Terminus für den Relevanzverlust des Religiösen in der modernen Gesellschaft bezeichnet (u. a. Max Weber). Die Moderne (zumindest in den westlichen, industrialisierten Ländern) befreit sich mehr und mehr von dem Einfluss des Christentums und der Kirchen, trennt zwischen religiösem und staatlichem Bereich und löst sich damit von der Abhängigkeit durch religiöse Autoritäten.

Die Rede von der Säkularisierung ist mittlerweile Allgemeingut. Dennoch ist die Säkularisierungsthese heute mehr denn je umstritten. Der Religionssoziologe Detlef Pollack, selbst ein Vertreter dieser These, konstatiert für seine wissenschaftliche Disziplin: »Von Säkularisierung mag kaum noch einer sprechen.« (Pollack 2003, 1). Warum? Mehr und mehr Sozialwissenschaftler, so Pollack, stellen bei der Beschreibung der religiösen Gegenwartslage »einen Bedeutungsanstieg des Religiösen« fest. Religion ist nicht einfach im Begriff des Verschwindens oder Verdunstens, sondern taucht an oft unvermuteten Stellen (wieder) auf – meist in völlig veränderter Form. Religiöse Phänomene und Hinwendung zum religiösen Bereich sind – wie eingangs splitterhaft beschrieben – en vogue und vielerorts sichtbar. Aus diesem Grund sprechen manche Forscherinnen und Forscher von einer »Wiederkehr der Religion« oder »Wiederkehr der Religiosität« in unserer Gesellschaft.

## 2. Wiederkehr der Religion? Empirische Aspekte

Auch bei der Rede von einer »Wiederkehr der Religion« handelt es sich – wie bei dem Säkularisierungstheorem – um eine These. Aufgrund bestimmter Beobachtungen sind manche geneigt, eine solche These aufzustellen. Bevor jedoch genauer dargestellt und geprüft werden kann, wie es sich mit einer solchen These verhält, müssen drei Begriffe voneinander abgegrenzt und näher umrissen werden:

### Religion, Religiosität, Glaube

- Mit dem Begriff *Religion* wird im wissenschaftlichen Sinn die ›objektive‹ Gestalt von menschlichen Handlungsweisen bzw. Kulturgütern bezeichnet, die sich auf einen ›überweltlichen‹, transzendenten Bereich beziehen (u. a. Lang, Waldenfels 2005). Der Terminus kann von verschiedenen Perspektiven umrissen werden. Vom lateinischen *religare* (zurückbinden) kann es Rückbindung an Transzendenz bedeuten (*transcendere*: überschreiten), also an das, was die Erfahrungswelt übersteigt. Religion als Phänomen ist das äußerlich Vorfindbare, der ›sichtbare‹ Ausdruck religiöser Handlungen. Überall dort, wo Menschen sich auf Transzendenz beziehen, sind religiöse Phänomene beobachtbar: Orte, an denen sie sich zum Gebet oder zum Gottesdienst versammeln, Gebäude mit ihren Ausstattungen (Kirchen, Moscheen, Synagogen, Tempel etc.), religiös gestaltete Zeiten (Feste, Gebetszeiten), Rituale, Symbole und Liturgien, heilige Bücher und Lehrtexte, Religionsvertreterinnen und Vertreter (u. a. Priester, Pfarrerinnen, Imame, Rabbinerinnen und Rabbiner, Mönche, Ordensschwwestern), Institutionen, Strukturen und vieles mehr. Der Begriff ›Religion‹ steht also für die *objektiven* Gegebenheiten.
- Demgegenüber ist *Religiosität* die *subjektive*, die individuelle Seite von Religion, das, was der und die Einzelne als seine und ihre Religion lebt, wie er oder sie religiös denkt, sich verhält, fühlt und handelt (Angel 2006).
- *Glaube* ist im christlich-theologischen Verständnis eine Beziehung zu Gott, zu Jesus Christus und dem Heiligen Geist (Biser et al. 2005; Rahner 2005 [1976]). Damit ist Glaube weit mehr als ein ›Für-wahr-Halten‹ von Dogmen und Glaubenssätzen. In der Theologie unterscheidet man seit Augustinus zwischen *fides qua creditur* (wörtl.: Glaube, insofern er geglaubt wird), also dem persönlichen Akt des Glaubens, und *fides quae creditur* (Glaube, der geglaubt wird), also den bestimmten Inhalten, an die man glaubt, z. B. das kirchliche Glaubensbekenntnis. Biblisch gesehen ist Glaube stets ein tiefes Vertrauen auf den persönlichen Gott und betrifft die ganze Existenz des Menschen; er setzt persönliche Umkehr und

einen Akt der bewussten Entscheidung voraus. Glaube ist ein ›Aufeinander-zu-Gehen‹ von Gott und Mensch, wobei Gott immer den ersten Schritt tut und bereits getan hat (durch Schöpfung, Menschwerdung, Heilstiftung).

Bei der Rede von einer »Renaissance der Religion« muss also von vornherein beachtet werden, was die jeweilige Forscherin bzw. der Forscher darunter versteht: Geht es um eine Wiederauftauchen traditioneller Formen sichtbarer, ja öffentlicher Religion? Dann wäre der Begriff ›Rückkehr‹ angebracht. Oder geht es um ein vermehrtes Hinwenden der einzelnen Menschen zu individuellen Formen religiösen Verhaltens, das sich kaum nach außen (also öffentlich sichtbar) manifestiert? Oder kann sogar eine Rückkehr der Menschen zum Glauben an den persönlichen Gott der jüdisch-christlichen Tradition ausgemacht werden? Zunächst einmal ist Vorsicht geboten, denn die beobachtbaren religiösen Phänomene sind höchst zwiespältig:



»Ohne es tiefer beweisen zu müssen, dampft es freilich auch in unseren Breiten vor Religiosität wie in einer Waschküche. Esoterik und Spiritualitäts-Markt, auch im Internet, liefern die Angebote, auf die der Glaube der Ungläubigen so gerne zurückgreift. Edelsteine und Dinkelmehl heißen die sanften Heilbringer, wenn es nicht gleich mit Schamanismus, Magie und Satanismus zur Sache geht. Aber auch darin wabert eine Götterdämmerung, denn um Götter oder gar Gott geht es nicht mehr, es geht um jenes vage phantastische Gefühl, dass es ›irgendwie‹ ein All-Leben gibt, in das man heute oder später eintauchen will. Wie könnte in einem Lande Religiosität am Ende sein, wo zwar die Auferstehung mehr als fraglich ist, man sich aber als Fußballfan in Hamburg in einen Fanfriedhof des FC St. Pauli einkaufen kann, von dem aus der postmortale (wahrscheinlich leicht stehende) Blick aufs Stadion möglich ist? Jedenfalls hat das Wort ›Religion‹ Konjunktur.«  
Gerl-Falkovitz 2008: 370 f.

Aus einer solchen Konjunktur des Religiösen lässt sich jedoch nicht schließen, ob im religiösen Markt noch die Gotteseinerinnerung vorkommt oder ob sie darin ›aufgehoben‹ (im Sinne von nivelliert, zum Verschwinden gebracht) ist. Angesichts der religiösen Tendenzen spricht die Pastoraltheologin Regina Polak aufgrund ihrer europaweiten empirischen Untersuchungen von Anzeichen einer »Wiederkehr des Religiösen« (Polak 2006a; Polak 2006b; Polak 2002; vgl. auch Küenzlen 2003; Zulehner 2002; Zulehner et al. 2001). Sie sieht insbesondere zwei Bereiche, in denen Religion sich in neuer Weise zeigt: den individuell-biografischen und den gesellschaftlich-politischen Bereich (Polak 2006b, 15 ff.). Auf der Ebene des Individuums trifft man auf eine neue Suche, ja Sehnsucht nach Religion und religiöser Bindung angesichts der hochtechnisierten

und hochkomplexen, unüberschaubaren und riskant gewordenen Welt. Die nüchternen, an Effizienz und Leistung orientierten Abläufe einer ökonomisierten Gesellschaft wecken bei nicht Wenigen das Bedürfnis nach dem ganz Anderen, nach Transzendenzerfahrung und nach Spiritualität. Bisweilen sprechen Forscher von einer »Respiritualisierung« individueller Biografien oder gar von einem »Megatrend Spiritualität« (vgl. u. a. Martin 2005; Zulehner 2004).


Der zweite Bereich der neuen Präsenz von Religion, der gesellschaftlich-politische, ist spätestens seit dem 11. September 2001 in neuer Deutlichkeit hervorgetreten: Religion stellt den Subtext zahlreicher weltweiter wie nationaler Konflikte dar. Die Gegenwart des Islam weltweit, der sich in tiefer Frömmigkeit und Hingabe an Gott, aber auch in fundamentalistischen Tendenzen äußern kann, die Ausbreitung evangelikaler Sekten (z. B. in Süd- und Mittelamerika, in Russland, im Baltikum und auch in Deutschland) sind Anzeichen dafür, dass die Säkularisierungsthese keine umfassende Wirklichkeitsbeschreibung unserer Zeit darstellen kann. Angesichts dieser Prozesse sprechen manche Religionssoziologen von einer »De-Säkularisierung« gegenwärtiger Verhältnisse (Berger 1999). Der »Religionsmonitor 2008« (Bertelsmann Stiftung 2007), eine empirische Untersuchung der Religiosität heutiger Menschen in zahlreichen Ländern und Kontinenten, konnte jedoch weder die These der Säkularisierung noch die der Wiederkehr des Religiösen bestätigen. Anzeichen für beides sind wahrzunehmen. Immerhin, in Deutschland sind nach diesen Ergebnissen 18% der Erwachsenen als »hochreligiös« und weitere 52% als »religiös« einzustufen, d. h. insgesamt 70% (in der Schweiz 80%, in den USA fast 90%, in Frankreich immerhin noch 55%) der repräsentativ Befragten verorten sich, wenn auch z. T. diffus, innerhalb der religiösen Landschaft (Bertelsmann Stiftung 2007, 27). Dieser Wert fällt keineswegs zusammen mit Kirchenmitgliedschaft. Auch Nichtgetaufte und sog. Nichtreligiöse erweisen sich bisweilen als »erstaunlich religiös kompetent« (ebd., 113 ff.).

Doch Vorsicht: Aus derlei Untersuchungen, deren Ergebnisse medienwirksam verbreitet wurden, dürfen keine simplen oder naiven Schlüsse gezogen werden. Zunächst einmal sind alle empirischen Untersuchungen (so auch der »Religionsmonitor«) kritisch auf ihre Methodologie, ihren theoretischen Rahmen und ihre Terminologie zu prüfen. Bevor eine »falsche Kunde von den religiösen Deutschen« verbreitet wird (Püttmann 2009), gilt es, derlei Studien und ihre Resultate kritisch unter die Lupe zu nehmen: Von was wird hier gesprochen? Von (objektiven) Religionsphänomenen, von (subjektiver) Religiosität oder von einem Glauben an einen persönlichen Gott?

Festzuhalten bleibt, dass es in den modernen, westlichen Gesellschaften nicht zu einem völligen Säkularisierungsprozess gekommen ist und es auch nicht zu erwarten ist, dass sich dieser in absehbarer Zeit realisiert. Zwar sind Phänomene wie Entkirchlichung oder Enttraditionalisierung der gesellschaftlichen und politischen Handlungsfelder eindeutig zu beobachten. Doch kann von einem Verschwinden von Religion und Religiosität keine Rede sein – weder in öffentlich zugänglichen Foren (Kommunikationsmedien wie Fernsehen, Film, Radio, Internet oder in Strukturen von Religionsgemeinschaften) noch in der individuellen Biografie der Menschen.

### 3. Postsäkulare Gesellschaft? Religionssoziologische Aspekte

Die These von der »Wiederkehr der Religion« ist höchst umstritten (Höhn 2007; Körtner 2006; Herder Korrespondenz Spezial: Renaissance der Religion, 2006; Ruh 2006). Nicht Wiederkehr, sondern »Dispersion«, also die Zerstreung religiöser Splitter auf ganz unterschiedliche Orte, Anbieter und Sozialformen wird von manchen Forschern diagnostiziert (Höhn 2007, 33 ff.). Nicht »Religion« (als Rückbindung an das Transzendente, an Gott) taucht wieder auf, so sagen Kritiker der »Wiederkehrthese«, sondern allenfalls religionsähnliche Phänomene, die uns irgendwie an religiöse Traditionen oder Muster erinnern, die aber selbst sinnentleert sind und rein äußerlich bleiben (z. B. religionsähnliche Rituale bei Rockkonzerten oder religiöse Effekte in Werbung, Romanen, Videoclips und Spielfilmen). Für und Wider der Säkularisierungsthese wechseln sich also ab – ein Zeichen für die Ambivalenz des Religiösen in heutiger Zeit. Sie kann offen sichtbar oder versteckt, quasi »unsichtbar« (Thomas Luckmann) erscheinen. Die (westliche) Welt ist nicht als säkular, also nicht als »postreligiös« beschreibbar, sondern als »postsäkular« (Höhn 2007; Habermas 2002).

 »Im Oktober 2001 hat Jürgen Habermas seine Rede bei der Entgegennahme des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels unter die Überschrift »Glauben und Wissen« gestellt, für seine Zeitdiagnose den Begriff der »postsäkularen Gesellschaft« eingeführt und diesen mit einer deskriptiven und zugleich prognostischen Note versehen. Gegen alle Erwartungen einer religionslosen Zukunft stellt er den Befund einer Gesellschaft, die sich auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung einstellen muss. Habermas schränkt diesen Fortbestand nicht auf folkloristische Bestände ein, sondern hält ihn auch für politisch und sozialetisch belangvoll, indem er darauf hinweist, dass ungeachtet zahlreicher Entmythologisierungs- und Säkularisierungswellen religiöse Sinnsysteme eine wichtige »vorpolitische« Ressource eines libe-

ralen Gemeinwesens bilden können. In der Politischen Philosophie hat Habermas mit diesen Thesen eine Abkehr vom Säkularisierungstheorem der Moderne vollzogen, die in der Religionssoziologie schon seit geraumer Zeit beobachtbar ist. Der empirische Befund einer neuen sozialen Antreffbarkeit von Religion mit einer enormen Streubreite, die von radikalen Fundamentalismen bis hin zu den Ausläufern einer spirituellen Wellnessbewegung reicht, macht hier Neubestimmungen von Ort und Funktion des Religiösen und seiner Zukunftschancen in spätmodernen Gesellschaften unausweichlich. Ebenso erforderlich werden Innovationen auf der Theorieebene.«

Hans-Joachim Höhn 2007: 9f.

Die Rede von einer »postsäkularen Gesellschaft« geht nicht mehr von einem gesetzmäßigen Zusammenhang von Modernisierung und Säkularisierung aus (Joas 2007, 18). Auch wenn religionssoziologisch gesagt werden kann, dass die Prozesse der Modernisierung auf das religiöse Feld insgesamt eher einen negativen Einfluss ausüben (Pollack 2007, 52), gibt es durchaus Kompatibilitäten zwischen Moderne und Religion – ja, sind in der modernen Gesellschaft durchaus religionsproduktive Momente und Kräfte auffindbar. Deshalb ist die postsäkulare Gesellschaft nicht durch das Verschwinden des Religiösen gekennzeichnet, sondern durch massive Veränderung. Religion in der Moderne unterliegt einem immensen Transformationsprozess. Traditionelle religiöse Formen und Strukturen lösen sich auf, neue Weisen, religiös zu leben, werden gesucht, angeboten und gefunden. Die französische Religionssoziologin Danièle Hervieu-Léger spricht von der religiösen Pilgerschaft heutiger Menschen: Sie sind Pilger, religiös Heimatlose, religiös Suchende. Der oder die »regelmäßig Praktizierende«, die typische Figur einer stabilen Welt »wo das im Umkreis des Kirchturms organisierte Leben Raum und Zeit beherrscht«, hat sich »erschöpft« (Hervieu-Léger 2004, 59f.). Nicht mehr Stabilität, sondern »Bewegung« ist nach Hervieu-Léger das Kennzeichen moderner Religion und Religiosität. Dazu entwirft sie in neuer Weise die Figur des Pilgers als Modell für die religiöse Landschaft unserer Zeit. Der Pilger ist unterwegs, nicht an einem festen Platz; er macht immer wieder neue Erfahrungen und hält nicht fest an alten, überlieferten Formen; auf seiner Reise verändert er sich und seine Religionspraxis; er ist individuell unterwegs, allenfalls in einer kleinen Gruppe Mitreisender, wobei neue Formen der Gemeinschaftsbildung entstehen, die durch Mobilität und Bindung auf Zeit (nicht mehr auf Dauer) gekennzeichnet sind. Der Pilger wird zur typischen Figur der modernen Religiosität erklärt. Seine Religionspraxis ist gekennzeichnet durch Freiwilligkeit, Autonomie, Veränderlichkeit, Individualität, Mobilität und nicht gewohnheitsmäßige Formen. Er löst damit die Figur des

traditionell Praktizierenden ab, dessen Religionspraxis durch Verpflichtung als institutionelle Normierung, festgelegte Gemeinschaft, Ortsgebundenheit und gewohnheitsmäßige Wiederholung beschrieben werden kann.

Der Trend der Zeit drängt immer weiter weg von der Figur des Praktizierenden hin zu der des Pilgers. Damit ist Verlust und Neuanfang impliziert. Die Verluste für das traditionelle Modell von christlicher Gemeinde sind noch nicht absehbar, ebenso wenig wohin der Neuanfang führt.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass die Begriffe der »Religion in Bewegung« und der »religiösen Pilgerschaft« die objektive Gestalt der Religion in der modernen, mobilen Gesellschaft ebenso umschreiben wie die subjektive Religiosität. Für die »postsäkulare Gesellschaft« ist charakteristisch, dass in ihr nach wie vor oder wieder neu bedeutende Elemente von Religion und Religiosität auffindbar sind. Sie sind nicht verloren gegangen, sondern verändern sich radikal. Das Kennzeichen von moderner Religion und Religiosität ist Transformation. Die Frage ist, ob Gott in diesem Veränderungsprozess der Vergessenheit anheim fällt?

#### 4. Religion ohne Gott? Theologische Aspekte

Die Wochenzeitung »Welt am Sonntag« veröffentlichte am 17. Dezember 2007 einen Beitrag mit dem Titel: »Das Comeback des Jahres: Gott«. Man nahm Religionsstudien wie den »Religionsmonitor 2008« zum Anlass, den Gottesgedanken in unserer Gesellschaft für neu belebt zu erklären. Nicht nur »Religion«, sondern Gott selbst hätte wieder Konjunktur. Indes, der Frage, ob die neu zu beobachtenden religiösen Phänomene auch eine Aktualisierung des Glaubens an einen persönlichen Gott und eine neue Hinwendung zur Gottesbeziehung bedeuten, stehen viele Theologinnen und Theologen kritisch gegenüber. Der katholische Fundamentaltheologe Johann Baptist Metz diagnostizierte schon vor Jahren und in jüngster Zeit wieder neu eine religionsfreundliche Atmosphäre in der Gesellschaft, die jedoch gleichzeitig als »Gotteskrise« gedeutet werden muss:



»Diese Gotteskrise ist nicht leicht zu diagnostizieren, weil sie heute sowohl innerhalb wie außerhalb des Christentums in eine religionsfreundliche Atmosphäre getaucht ist. Das Stichwort lautet: Religion, ja – Gott, nein, wobei dieses Nein nicht kategorisch gemeint ist im Sinne der großen Atheisten. Es gibt keine großen Atheisten mehr. In der Zeit der Gotteskrise ist

der Atheismus selbst banal geworden. Der Transzendenzstreit scheint ausgestanden, das Jenseits endgültig ausgeglüht. Und so kann der Atheismus von heute schon wieder Gott – zerstreut oder gelassen – im Munde führen, ohne ihn wirklich zu meinen: als menschenfreundliche Metapher beim Partygespräch oder auf der Couch des Psychoanalytikers, im ästhetischen Diskurs, als Codewort zur Legitimierung ziviler Rechtsgemeinschaften usw. Religion als Name für den Traum von leidfreiem Glück, als mythische Seelenverzauberung, als psychologisch-ästhetische Unschuldsumutung für den Menschen: ja. Aber Gott, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott Jesu?« Metz 2006: 70 f.

Auch wenn es aktuelle Kampagnen (z. B. in Form von atheistischen Werbesprüchen auf den Bussen Londons), Kinderbücher gegen Gott und Buchbestseller gibt, die den Atheismus als Ideologie neu propagieren, trifft Metz' Analyse des Endes der großen atheistischen Entwürfe ohne Zweifel zu. Als Massenphänomen artikuliert sich nicht ein aggressiver Atheismus im Sinne der Religionskritik eines Ludwig Feuerbach, Karl Marx oder Sigmund Freud, sondern eine religionsoffene a-theistische also nicht-theistische, nicht an die Vorstellung eines persönlichen Gottes gebundene Grundhaltung. Der evangelische systematische Theologe Ulrich H. J. Körtner fasst zusammen: »Die neue Religiosität dagegen ist weithin eine Religion ohne Gott. [...] Gleichzeitig wird die neue Religiosität durch einen massenhaften Gewohnheitsatheismus relativiert, der mit dem kirchlich repräsentierten Christentum jede Religion überhaupt verabschieden will.« (Körtner 2006, 15 f.) Das Christentum befindet sich heutzutage in einer Situation »zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit«, so der Untertitel des Buches von Körtner. »Gottesverlust« und »Gottesvergessenheit« kennzeichnen die religiöse Grundstimmung in unsere Gesellschaft (Körtner 2006, 51 ff.).

Aufgabe von Theologie und Kirche ist es, sich bewusst der Situation der religiösen Pluralität und des Gottverschweigens zu stellen, die neuen religiösen Phänomene nicht allesamt abzuwerten und aus der Perspektive der christlichen Theologie zu disqualifizieren. Vielmehr gilt es, die religiösen Bewegungen und Motive als Sehnsucht der Menschen nach Transzendenz oder christlich gesprochen: als Sehnsucht nach dem lebendigen Gott zu begreifen, auch wenn er zunächst nicht ausdrücklich zur Sprache kommt. Es ist zu vermuten, dass Gott in vielen religiösen Suchmustern anonym präsent ist, dass zwar sein Name und sein Wesen (Gott als Beziehungspartner) unbekannt sind, dass es aber Gott ist, der letztlich gesucht wird, wenn sich Menschen nicht mit der Alltagswelt zufrieden geben. Denn der Mensch kann im Sinne einer theologischen An-

thropologie (vgl. Dirscherl et al. 2008) grundsätzlich als »gottbegabt« verstanden werden (Metz 2006, 93 ff.).

Diese Gotteskompetenz ist Kennzeichen der menschlichen Existenz: Der Mensch ist Mensch, weil er die Fähigkeit hat, über sich und die Alltagswirklichkeit hinauszudenken. Er kann eine transzendente Wirklichkeit erahnen, christlich-theologisch gesprochen, er kann dem Beziehungsangebot Gottes, das ihm in der biblischen Offenbarung und in der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus entgegentritt, antworten. Der Mensch ist fähig zur Antwort auf Gottes Wort. Doch was geschieht, wenn er Gottes Wort überhört oder vergisst? Wenn er Gott vergisst?

## 5. Gottvergessenheit als Vergessenheit der Menschlichkeit

Das Problem der Gottvergessenheit ist nicht allein die geringer werdende Religiosität der Menschen, die, wie man ihnen gerne vorwirft, dazu führe, dass sie sich von der Institution Kirche abkehrten, die kirchlichen Gemeinschaften somit weniger Mitglieder und mithin weniger »Macht« oder Einfluss hätten, wenn sie das Gottesgedenken in unserer Welt anmahnen. Das Problem der »Gottesverdunstung« im Bewusstsein der Menschen ist der Mensch selbst und die Menschlichkeit des Menschen. In der Geschichte wurde zweifellos genug Unmenschlichkeit im Namen Gottes angerichtet. Doch die Kirchen haben aus der Geschichte gelernt, sie haben ihren eigenen Ursprung, Jesus Christus, tiefer entdeckt und – so ist zu hoffen – für alle Zeiten erkannt, dass der Bezug auf Christus niemals mehr Unmenschlichkeit hervorbringen darf. Im Gegenteil: Gottesbeziehung muss Humanität bewirken, muss auf Frieden, Gerechtigkeit, Bewahrung der Schöpfung zielen, sonst ist sie verkehrt, verdreht, verfälscht. Wo an Gott erinnert wird, muss an den Menschen erinnert werden. Das Gottesgedenken ist Anwalt der Humanität.

In der jüdischen und christlichen Tradition ist die Erinnerung an Gott insbesondere verbunden mit der Erinnerung an Gottes Dasein bei den Menschen. Der Gott der Bibel ist der »Ich bin da« (Ex 3, 14). Gott ist nicht (nur) der Ferne, Unnahbare, Transzendente, sondern der Vorhandene, der Ansprechbare, der den Menschen Nahe (siehe den Beitrag von Daniel Krochmalnik in diesem Band). »Gott sucht den Menschen« lautet die Essenz der jüdischen Glaubensüberzeugung, schreibt der große jüdische Religionsphilosoph Abraham Joshua Heschel (Heschel 2000). Die Gottesbeziehung gibt dem Menschen eine besondere Würde. Die *dignitas humana* wurzelt in theologischem Verständnis in der Beziehung, die Gott mit dem Menschen schon vor seiner konkreten Existenz einge-

gangen ist. Die Würde des Menschen ist unhintergebar und unaufgebar, weil Gott mit jedem Menschen eine besondere, je eigene Beziehung eingegangen ist, so die theologische Deutung menschlicher Existenz. Damit wird der Gottesgedanke zum Garanten des *Humanum*.

Gottes Dasein ist vor allem im Dasein für die Leidenden realisiert. Gott, so sind sich jüdische und christliche Tradition einig, ist ein Gott, der sich auf die Seite der Opfer, der Besiegten und Entrechteten stellt. Christologisch formuliert: Im Leiden und Sterben Jesu Christi zeigt sich Gottes wahres Gesicht: Er solidarisiert sich mit den Schwachen und Leidenden, um darin, so die christliche Hoffnung, das Leiden und den Tod zu überwinden. Das Kreuz ist Realsymbol von Gottes Solidarität mit den Geschundenen und seinem Willen zur Aufhebung des unmenschlichen Leidens. Eine *theologia crucis* ist immer auch eine *theologia humanae*. Gottesgedächtnis ist Gedächtnis der Menschlichkeit des Menschen. Oder negativ formuliert: Wo Gott vergessen wird, wird der Mensch vergessen. Eine Gesellschaft, die immer mehr auf Effizienz und Leistung setzt, in der sich die Ökonomisierung aller Handlungs- und Lebensbereiche, ja, die Ökonomisierung des Denkens durchsetzt, wo der Mensch unter seinen Marktwert verrechnet wird, bleibt die Humanität auf der Strecke. Aus diesem Grund klagen die Kirchen das Gedenken Gottes ein und wehren sich gegen eine gottvergessene Gesellschaft: weil das Gottvergessen mit dem Vergessen des Menschen einher geht.

## 6. Gottvergessenheit auch in Theologie, Kirche und Katechese?

Auf den ersten Blick scheint die Frage dieses Unterabschnitts absurd:

Kirche und Gott gehören doch unzweifelhaft zusammen; und die Theologie macht nichts anderes als von Gott zu reden. Wer, wenn nicht die Kirchen, bewahren (so wie andere monotheistische Religionen) das Gottesgedächtnis durch die Zeit? Dennoch ist selbstkritisch zurück zu fragen, ob die Kirche in ihren Lebensäußerungen dem Anspruch, das Gottesgedenken wach zu halten – in genügender Weise – gerecht wird. Zwar kommt Gott in den offiziellen Texten, Predigten und katechetischen Bemühungen »zur Sprache«, aber geschieht dies in einer einladenden Weise, die es den Menschen ermöglicht, den Gottesgedanken nicht als bloße Idee, als Chiffre, als Worthülse wahrzunehmen? Wird es ihnen durch die kirchliche Rede von Gott ermöglicht, sich die Frage nach Gott und mögliche Antworten zu eigen zu machen? Kann Gott als Beziehungspartner »realisiert«, d.h. erkannt und Wirklichkeit im Leben der Menschen werden? Denn genau um diese Realisierung, Verwirklichung

der Gottesbeziehung, geht es, wenn man sich auf den Glauben in existentieller Weise einlässt. Die Gottesrede (»Theo-logie«) bleibt an der Oberfläche, wenn sie nicht zur »existentiellen Theo-logie«, oder, wie Karl Rahner schreibt, zur »existentiellen Christologie« wird. Das Ziel christlichen Lebens ist eine bewusste Beziehung zu Gott bzw. zu Jesus Christus. Rahner konstatiert, dass in den meisten Dogmatiken seiner Zeit ein Kapitel über eine solche »existentielle Christologie« fehle: »Dennoch fängt ein explizit christlicher Daseinsvollzug eigentlich erst dort an, wo der Mensch mit Jesus, dem Gekreuzigten und Erhöhten, *persönlich* eine Beziehung zu gewinnen beginnt ...«. (Rahner 1968, 49; vgl. Rahner 2005 [1976]) Die existentielle Christologie ist die Erfüllung der klassisch-dogmatischen Christologie ebenso wie eine existentielle Theologie das Ziel aller theologischen Bemühungen darstellt. Denn das Christentum, so Rahner, geht nicht in der Respektierung allgemeingültiger Dogmen über Gott auf, sondern hat die Liebe zu Jesus Christus und zu dem Gott Jesu Christi zum Ziel.

Vor dem Hintergrund eines solchen Verständnisses kann durchaus von Gottesvergessen auch in Kirche und Theologie gesprochen werden, was sich in der religiösen Erziehung, in Katechese oder Religionsunterricht fortsetzen kann. Sprechen wir, so müssen wir uns selbstreflexiv fragen, von Gott oft zu indirekt, zu implizit, zu unkonkret? Kommt Gott gar nicht zur Sprache, wenn wir von Gott sprechen? Wird er in der Sprache nicht lebendig, sondern bleibt sein Name toter Buchstabe? Vielleicht deshalb, weil sich die religiöse Sprache von der Lebenswelt der Menschen zu sehr entfernt hat? Weil die religiöse Sprache in und außerhalb der Kirche jener Tiefendimension verlustig geworden ist, die uns an Gottes Gegenwart erinnern könnte?

Um zu klären, wie in einer Zeit der »gottlosen« Gottesrede und der religionsfreudigen Gottvergessenheit so an Gott erinnert werden kann, dass die Erfahrungen der Menschen berührt werden, müssen die Bedingungen des Gottesgedenkens geklärt werden. Erinnerung ist eine höchst anthropologische aber zugleich eine höchst theologische Kategorie.

## II. Erinnern – eine anthropologische und theologische Basiskategorie

### 1. »Wir sind Erinnerung« – anthropologische Aspekte

Menschliches Leben basiert auf Erinnerung. Ohne Gedächtnis an das zuvor Erlebte könnten wir die Anforderungen des Alltags in keiner Wei-

se bestehen. Schon vom ersten Tag an muss sich das Kleinkind an das erinnern, was es bereits gelernt hat (z. B. wie die Nahrungsaufnahme funktioniert, welche Kontaktpersonen es wahrnimmt). Jeder Lernprozess im Leben ist auf Erinnerung angewiesen, damit später das abgerufen oder an das angeknüpft werden kann, was früher erlebt, erfahren, erkannt wurde. Insbesondere ist das menschliche Zusammenleben auf Gedächtnis verwiesen. Am Beispiel der Freundschaft wird dies besonders deutlich: Freundschaft lebt von gemeinsamen Erinnerungen bzw. Erinnerungen an gemeinsam Erlebtes. Wenn sich Freunde nach langer Zeit wieder treffen, tauschen sie meist gemeinsame Erinnerungen aus. Ohne Gedächtnis wäre Freundschaft nicht möglich. Auch nicht Liebe, sozialer Zusammenhalt oder Gemeinschaftsbildung. Kulturelles Leben ist gespeicherte und an die folgenden Generationen weitergegebene Erinnerung. Mit dem amerikanischen Gedächtnisforscher Daniel Schacter kann man sagen: »Wir sind Erinnerung!« (Schacter 2001) Der Mensch ist Mensch, weil er sich erinnert. Nur so kann er Erfahrungen von früheren Generationen nutzen, darauf aufbauen, sie erweitern und den zukünftigen Menschen als Erinnerungsgedalt weitertradiieren.

Die neuere Gedächtnisforschung hat den Begriff der Erinnerung eng mit dem sozialpsychologischen Zentralbegriff der Identität in Verbindung gebracht (Welzer 2005; Welzer/Markowitsch 2006; Markowitsch/Welzer 2006). Erinnerung gehört nicht nur peripher zur menschlichen Identität, sondern ist deren zentraler Teil, ja, man könnte sagen: Identität ist Erinnerung.

Das Gedächtnis repräsentiert das, was wir für den Kernbestand unseres Selbst halten. Mit dem Sozialpsychologen Harald Welzer kann man sogar noch weiter gehen und sagen: »Mein Gedächtnis weiß mehr als ich selbst« (Welzer 2005, 222), denn auch die unbewussten Teile der individuellen Erinnerung (beispielsweise »vergessene« Kindheitserlebnisse) sind »irgendwo« in unserem Selbstverständnis und Selbstkonzept gespeichert.

Um genauer zu konturieren, was Erinnerung ausmacht, ist ein weiterer Aspekt wesentlich: Wenn Erinnerung für uns bedeutsam sein soll, ist ihre »emotionale Einbettung« zu beachten (Welzer 2005, 125 ff.). Besonders gut und intensiv erinnert wird, was mit bestimmten Gefühlen verbunden ist, ob negativen oder positiven. Offenbar werden bedeutungsvolle Erinnerungsbestandteile im neuronalen System unseres Gehirns von emotionalen Markern besetzt und sind von daher später leichter abrufbar. Emotionen spielen im autobiografischen Gedächtnis eine wesentliche Rolle. Wir erinnern uns an besonders freudige Ereignisse, glückliche Momente oder leidvolle Erlebnisse besser und anders, als an

alltägliche, gefühlsneutrale Situationen. In der Lernpsychologie und Didaktik kann diese Tatsache positiv für einen besseren Lerneffekt genutzt werden: Lerninhalte, die emotional konnotiert sind (z. B. durch emotional orientierte Zugänge zum Thema), können einfacher memoriert und später wiedergegeben werden als »gefühlneutrale« Inhalte.

Schließlich ist der soziale, kommunikative Aspekt zur Beschreibung und Erklärung von Erinnerung maßgeblich. Erinnerungen werden sozial und in Interaktionen konstruiert. Schon im individuellen Bereich spielt sich dieser Vorgang stets aufs Neue ab: Wir erzählen beispielsweise jemandem von einem früheren Erlebnis. Während des kommunikativen Austauschs schaffen wir Erinnerungsgehalte, indem wir dem Erinnerten eine bestimmte Bedeutung zumessen. Wir deuten und deuten aus. Wir erweitern – zum Teil unbewusst – das Erlebte durch Interpretationen und bewertende Zusätze. Erzählen (erinnern) wir die gleiche Geschichte später zusammen mit jemand anderem, fließt die Erzähl-, Deutungs- und Bewertungssituation der früheren Kommunikation in die der weiteren mit ein. Damit verändert sich die Erinnerung selbst, sie erweitert sich und erhält neue Aspekte aus dem sozialen Austausch. Erinnerung ist nichts Statisches, sondern ein dynamischer, sozialer und kommunikativer Akt. Harald Welzer spricht von »kommunikativem Gedächtnis«:



»Dieser Prozess findet als gemeinsame Verfertigung erlebter Vergangenheiten (>conversational remembering<) eine lebenslange Fortsetzung, wobei nicht unbedingt ausdrücklich über Vergangenheit gesprochen werden muss, wenn Vergangenes vermittelt wird. Man kann sich das einfach daran klar machen, dass z. B. bei Familientreffen über das Erzählen persönlicher Erlebnisse, etwa, wie sich die Großmutter und der Großvater kennengelernt haben, im Hintergrund der erzählten Geschichte zugleich so etwas wie ein historischer Assoziationsraum der Umstände, des Zeitkolorits, des Habitus der historischen Akteure etc. vermittelt wird. Ein großer Teil der Praxis des kommunikativen Gedächtnisses transportiert Vergangenheit und Geschichte en passant, von den Sprechern unbemerkt, beiläufig, absichtslos.«

Harald Welzer 2005: 16

Die problematische Seite daran ist: Erinnerung kann im Laufe der Zeit durch Interpretationen überformt, durch Zusätze verfälscht, durch Erfindungen zum Teil völlig verdreht werden. Am Ende kann selbst der Erzähler die reale Begebenheit nicht mehr von der erzählten Geschichte unterscheiden. Die erzählte und mit Bedeutungen angereicherte Erinnerung wird zur »neuen Realität«. Gefährlich ist es dann, wenn Erinnerung bewusst manipuliert wird, wenn sie für bestimmte Absichten »verzweckt« und missbraucht wird. Oder wenn sie unbewusst so verändert bzw. über-

steigert wird, dass sie pathologische Folgen für das Individuum haben kann. Dies ist z. B. bei traumatischen Erlebnissen nicht selten der Fall.

Aus diesem Grunde gehören Erinnerung und Vergessen in einem gesunden Ausgleich zusammen. Niemals könnten wir uns an alles erinnern, was wir erlebt haben. Das Vergessen ist notwendig, lebens-, gar überlebensnotwendig, um Traumata, gescheiterte Lebenssituationen oder zerbrochene Hoffnungen zumindest teilweise zu überwinden. Nur wer bestimmte Dinge auch vergessen kann, ist in der Lage andere, bedeutungsvolle Dinge zu erinnern.

Das Gesagte gilt nicht nur für die individuelle Erinnerung, sondern umso mehr für die »kollektive Erinnerung« von Kulturen, Nationen und Religionen (Assmann 2007; Assmann/Hölscher 1988). Kollektive Erinnerung formt kulturelle Identität eines Volkes oder einer ethnischen Gruppe. Ein Volk prägt seine soziale Identität durch das Gedenken an frühere »Heldentaten«, an Kriege und Siege, an Opfer und Leiden, an Ereignisse, denen später, im Laufe der Jahrhunderte, wesentliche Bedeutungen zugemessen werden. Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft oder einem Volk zeigt sich oft in der Teilhabe an der Erinnerungstradition dieser Gruppe. Oft widersprechen sich verschiedene Erinnerungstraditionen, auch und gerade dann, wenn es um das gleiche historische Ereignis geht: Die Nachfahren der Opfer erinnern sich anders als die Nachfahren der Täter. Die einen beispielsweise erinnern sich an Vertreibung und Deportation, die anderen an Befreiung und Neuanfang. Entscheidend ist beim individuellen, ebenso auch beim kollektiven Gedächtnis die »Deutung« des jeweiligen Ereignisses und die »Be-deutung«, die ihm zugeschrieben wird.


## 2. Erinnerung als theologische Basiskategorie

Alles, was anthropologisch zum Thema Erinnerung gesagt wurde und werden kann, hat seine Spiegelung im religiösen Bereich. Erinnerung konstituiert religiöse Gemeinschaften. Ob Moses, Jesus, Muhammad, Buddha oder andere große Gestalten der menschlichen Religionsgeschichte – die Erzählungen über ihr Leben und Wirken, über ihre Taten und Wunder, ihre Lehre und Predigten konstituierten religiöse Erinnerungsgemeinschaften, die sich zu Weltreligionen entwickelten. Im Zentrum des religiösen Lebens stehen vielfach erinnerte Geschichten.

So ist im *Judentum* die Erinnerung an die Befreiung aus Ägypten *ein*, wenn nicht *der* zentrale Erinnerungsgehalt, der das jüdische Volk mit seiner Geschichte und damit mit seinem Gott verbindet. Die Ereignisse,

die im Buch Exodus erzählt werden, stellen keinen historischen Bericht dar, sondern sind mit Deutungen und Bedeutungen angereicherte Erzählungen, die zweifellos auf ein historisches Befreiungsereignis zurückgehen. Dies ist jedoch nur noch greifbar in der mit Interpretationen überformten biblischen Geschichte. Für die Konstituierung der jüdischen Gemeinschaft jedoch ist es in der Folgezeit und so bis heute nicht mehr entscheidend, wie genau die Ereignisse der Befreiung aus der Sklaverei vonstatten gingen, wie genau das Meer überwunden wurde oder welche Auszugs- und Durchzugsrouten wahrscheinlicher sind. Späteren Generationen ging es in erster Linie darum, den Exodus »theologisch« zu deuten: Wir, das jüdische Volk, haben die Befreiung zusammen mit dem charismatischen Führer Moses nicht aus eigenen Kräften geschafft. Nicht wir allein haben uns befreit, sondern Gott war auf unserer Seite. Gott zog mit uns »durch das Schilfmeer«, er selbst war Ursache und Weg der Befreiung.

Der Exodus wird erinnert als Gotteserinnerung. Die Erzählung ist ein Hymnus auf den befreienden und da seienden Gott, der – so die Deutung durch die sich konstituierende religiöse Gemeinschaft – das israelitische Volk erwählt, zur Befreiung und in das verheißene Land geführt hat. Diese Deutung wird gefeiert an einem der wichtigsten religiösen Feste des Judentums, dem *Pessach*-Fest. Es wird bis heute als Fest in den Familien gefeiert und wird bei religiösen Juden nach einer strikten Ordnung (*Seder*, hebr.: Ordnung) abgehalten, weshalb der Abend des Festes »*Seder*-Abend« genannt wird (vgl. zum Ablauf: Lau 2004; dazu insges. s. Goldschmidt et al. 2007) Am *Seder*-Abend kommt die (Groß-)Familie zusammen und liest Texte aus der berühmten »*Pessach-Haggadah*« (*Hagaddah*, hebr.: Erzählung). Neben den großen biblischen Erzählungen sind vor allem die Aspekte der Feier wichtig, die schon die junge Generation in ritualisierter Form in die Erinnerungsgemeinschaft des jüdischen Volkes »einschreiben«. Das jüngste Kind am Tisch stellt die berühmten Fragen des *Seder*-Abends:

 »Warum wird diese Nacht von allen anderen Nächten unterschieden – denn in allen anderen Nächten essen wir Gesäuertes und Ungesäuertes, aber in dieser Nacht nur Ungesäuertes; in allen anderen Nächten essen wir verschiedene Arten von Kräutern, aber in dieser Nacht nur bittere, in allen anderen Nächten tauchen wir nicht ein einziges Mal Kräuter ein, aber in dieser Nacht tauchen wir zweimal ein, in allen anderen Nächten sitzen wir aufrecht oder angelehnt, aber in dieser Nacht nur angelehnt?«

Michael Shire 1998: 14

Die Fragen werden von der *Pessach-Haggadah* beantwortet, was die Erwachsenen vorlesen. Das *Seder*-Mahl, das auf einem speziellen *Seder*-Tel-

ler angerichtet ist und zahlreiche rituelle Speisen enthält, unterstreicht die erinnerungsgeleitete Bedeutung aller Handlungen und Aussagen im Kontext dieses Festes: Ein Schälchen mit Salzwasser erinnert an die bitteren Tränen, die das Volk Israel in Ägypten unter schwerster Sklavenarbeit vergossen hat; ebenfalls erinnern Bitterkräuter an die bittere Zeit; die *Mazzen*, dünne Scheiben ungesäuerten Brotes, erinnern an die Tatsache des raschen Aufbruchs zur Flucht aus »dem Sklavenhaus Ägypten«, die keine Zeit ließ, das Brot ordentlich durchsäuern zu lassen.

Der entscheidende Punkt des ganzen Festes ist: Die ganze Familie, jung und alt, jeder einzelne Jude und jede Jüdin, sollen am *Pessach*-Fest so sehr in das Gedenken an den Exodus eintauchen, als wären sie *selbst* in Ägypten versklavt gewesen, als wären sie *selbst* aufgebrochen und mit Gottes Hilfe aus der Unterdrückung befreit worden. »Wir waren in Ägypten, wir wurden aus dem Sklavenhaus befreit, Gott hat *uns* erwählt!«


So konstituiert sich durch alle Jahrhunderte bis in die Gegenwart eine starke, erinnernde Gemeinschaft mit einem festen Wir-Gefühl. Die soziale Identität des Judentums ist anamnetisch (erinnerungsgeleitet) geprägt. Daraus erklärt sich, dass die Erinnerung insgesamt, nicht nur an den Exodus, eine zentrale Stellung im jüdischen Glauben und Selbstverständnis innehat: Erinnerung an alle anderen biblischen Erzählungen und Ursprungsgeschichten, an biblische Gestalten wie die Stammmütter und Stammväter, die Prophetinnen und Propheten, aber auch an nachbiblische Personen und Ereignisse, an positive Erfahrungen ebenso wie Leidensgeschichten sind Lebensnerv jüdischer Existenz. Die tägliche Lebens- und Glaubenspraxis ist erinnerungsdurchwirkt: Alle Handlungen sollen den gläubigen Juden an die *Torah* und damit an Gott erinnern: der *Talit* (Gebetsmantel), die *Teffilin* (Gebetsriemen), die *Mesusa* (Kästchen mit Bibel-Texten an den Türpfosten) erinnern beim Aufstehen, aus dem Haus gehen und Wiederkommen an die *Torah*. Die Speisevorschriften (*kaschrut*) erinnern bei jeder Nahrungsaufnahme wiederum an die *Torah*. Und *Torah*-Erinnerung ist stets identisch mit Gottesgedenken. Erinnerung ist im Judentum eine höchst religiöse und theologische Kategorie.

Doch auch kulturelle, weltliche und historische Ereignisse werden im Judentum in besonderer Weise erinnert. Das gegenwärtige Judentum ist in erster Linie durch die Erinnerung an den Holocaust und die Staatsgründung Israels geprägt. Beides, extrem negative und historisch überraschend positive Gegebenheiten wirken als Erinnerungstradition tief in die jüdische Identität der Gegenwart und ohne Zweifel auch der Zukunft hinein.

Parallel dazu hat das *Christentum* dominante Erinnerungsstrukturen entwickelt. Da der jüdische Gottesglaube die Basis des christlichen ist, sind die jüdischen Glaubenstraditionen auch für den christlichen Weg maßgebend. Dies betrifft sowohl die biblische Botschaft, zahlreiche zentrale Glaubensinhalte (Monotheismus, Messias Hoffnung, Erlösung etc.) wie auch gelebte Glaubenspraxis. Selbstverständlich haben die einzelnen Aspekte im Christentum einen Bedeutungswandel erfahren; außerdem sind genuin christliche Glaubensinhalte hinzugekommen (Inkarnation, Trinität etc.). In der Bedeutung für die religiöse Erinnerung tritt das Exodusereignis hinter das Osterereignis zurück, genauer gesagt: Ostern wird im Licht des Exodusereignisses, aber auch der Prophetie, des Schöpfungsglaubens und der messianischen Traditionen gedeutet und mit neuen Inhalten angereichert. Sinnfälliges Beispiel ist das *Exultet* (lat.: »es jauchze«) der katholischen Osternachtfeier, das ein strikt erinnerungsgeleitetes liturgisches Element darstellt und das die »jüdische«, biblische Erinnerung aufnimmt, um sie auf die Auferstehung Jesu Christi hin zu deuten: »Dies ist die Nacht ... !« Auch hier werden die biblischen Heilsereignisse vergegenwärtigt, wörtlich: »in die Gegenwart gesetzt«, um die Gläubigen in eine lebendige Erinnerungstradition zu stellen. Das Geschehen der Osternacht wird »aktualisiert«, die Gläubigen erfahren die Auferstehung im »Hier und Jetzt«. Auch am Gründonnerstag wird liturgische Vergegenwärtigung eingeübt. Das eucharistische Hochgebet erfährt einen bedeutenden Zusatz: »Denn am Abend, an dem er ausgeliefert wurde – und das ist heute – ...«

In jeder (katholischen) Eucharistiefeier steht ebenso wie in der (protestantischen) Abendmahlfeier oder im griechisch- bzw. russisch orthodoxen Gottesdienst eine Erinnerung im Zentrum:

Das Gedenken des Leidens Jesu Christi, hier nach dem zweiten Hochgebet der römisch-katholischen Liturgie:

 »Denn am Abend,  
an dem er ausgeliefert wurde  
und sich aus freiem Willen  
dem Leiden unterwarf,  
nahm er das Brot und sagte Dank,  
brach es,  
reichte es seinen Jüngern und sprach:  
›Nehmet und esset alle davon:  
Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird.«  
Ebenso nahm er nach dem Mahl den Kelch,  
dankte wiederum,  
reichte ihn seinen Jüngern und sprach:  
›Nehmet und trinket alle daraus:

Das ist der Kelch  
 des neuen und ewigen Bundes,  
 mein Blut,  
 das für euch  
 und für alle vergossen wird  
 zur Vergebung der Sünden.  
 Tut dies zu meinem Gedächtnis.«

Im Zentrum des christlichen Glaubensvollzugs stehen demnach keine Dogmen oder Lehrsätze, keine Theoriegebäude oder spekulativen Theologien, sondern im Zentrum steht eine schlichte Geschichte und eine Erinnerung. Sie erzählt von den letzten Stunden Jesu in Freiheit, von seiner Symbolhandlung beim letzten Abendmahl mit seinen Jüngern, von der Deutung seines Todes und der Bedeutung, die er ihm zumisst, genauer, die ihm die junge Jesusgemeinde in Erinnerung an diese Symbolhandlung, die ihnen erzählt und als Erinnerung weitergegeben wurde, bei der Abfassung der Evangelien zumaß. Die Gläubigen werden aufgefordert, diese Geschichte zu ›tun‹, d. h. zu erzählen und zu erinnern, aber auch durch die Handlung des gemeinsamen Mahls zu vergegenwärtigen. Die Erzählung und Erinnerung der Geschichte Jesu wurde im Laufe des weiteren Ausbreitens des Christentums immer mehr ausgedeutet. Christen wollten verstehen, warum der Sohn Gottes am Kreuz enden musste. Sie deuteten die Erinnerung an den Tod Jesu vor dem Hintergrund der alttestamentlichen Rede von Gott (Gottesknechtslieder in Deuteronesaja, Menschensohn-Rede in Ezechiel, messianische Texte etc.). Erinnerung und Interpretation überlagerten sich. Erinnerung wird zur Interpretation. Erinnerung ist Deutung.

Die Erinnerung des Christentums an die konkrete Geschichte Jesu Christi ist ›Theo-logie‹ – Gottesrede in Reinform. Schon die biblisch-exegetischen wie die liturgiewissenschaftlichen Befunde zeigen, wie sehr Erinnerung eine theologische Basiskategorie darstellt (siehe Jahrbuch für biblische Theologie 2007).

Erinnern und Erzählen sind, wenn sie sich auf die religiöse Tradition beziehen und im religiösen Kontext (z. B. in Liturgie oder Katechese) erfolgen, genuine ›Theo-logie‹. Denn sie erinnern an die Geschichten, die Menschen in früherer Zeit mit Gott erlebten, um sie in die Gegenwart und in die heutigen Erfahrungen einzuschreiben. Die Gotteserfahrungen und theologischen Erfahrungsdeutungen der Glaubenstradition dienen als Deutungsmuster für Erfahrungen in aktueller Zeit (Petzel/Reck 2003). Wie intensiv und dramatisch diese Gotteserinnerung und gegenwärtige Erfahrungsdeutung ausfallen kann, wird im theologischen

Ringen um ein zentrales historisches Datum der jüngeren Geschichte deutlich: ›Auschwitz‹.

### 3. Gott nach Auschwitz? Die Erinnerung der Opfer



»Nie werde ich diese Nacht vergessen, die erste Nacht im Lager, die aus meinem Leben eine siebenmal verriegelte lange Nacht gemacht hat.

Nie werde ich diesen Rauch vergessen.

Nie werde ich die kleinen Gesichter der Kinder vergessen, deren Körper vor meinen Augen als Spiralen zum blauen Himmel aufstiegen.

Nie werde ich die Flammen vergessen, die meinen Glauben für immer verzehrten.

Nie werde ich das nächtliche Schweigen vergessen, das mich in alle Ewigkeit um die Lust am Leben gebracht hat.

Nie werde ich die Augenblicke vergessen, die meinen Gott und meine Seele mordeten, und meine Träume, die das Antlitz der Wüste annahmen.

Nie werde ich das vergessen, und wenn ich dazu verurteilt wäre, so lange wie Gott zu leben. Nie.«

Wiesel 1996 [1958]: 56

Was der Auschwitz-Überlebende und spätere Friedensnobelpreisträger Elie Wiesel in diesem Text einige Jahre nach der Befreiung zum Ausdruck bringt, ist das Entsetzen und Erschrecken über die Erfahrung in den Todeslagern der Nazis. Als 15-jähriger Junge mit seiner Familie und der ganzen jüdischen Gemeinde aus dem ungarischen Städtchen Sighet von den Nazis verschleppt, in Viehwaggons direkt nach Auschwitz deportiert, musste er sich schon an der Rampe des Vernichtungslagers von seiner Mutter und kleinen Schwester Tsipora für immer trennen. Die Frauen wurden direkt in die Gaskammern geschickt. Er klammerte sich an seinen Vater, gab sich älter aus als er war, wurde zu den Arbeitskommandos zugeteilt und musste nach dem mörderischen Transport ins KZ Buchenwald im bitterkalten Winter 1944/45 mit ansehen, wie sein Vater an Schwäche, Kälte und Krankheit starb. Für Elie Wiesel, der nur mit knapper Not die Lager überlebte, begann nicht nur ein lebenslanges Ringen mit der Frage nach dem Menschen, der anderen Menschen so etwas zufügen kann (anthropologische Frage nach dem Bösen und nach Ungerechtigkeit), sondern vor allem mit der Frage, wie sich Gott zu all dem verhält (theologische Frage / Theodizee): Auf welcher Seite steht Gott, der der Mörder oder der der Opfer? Wenn er auf der Seite der Opfer steht, warum hilft er ihnen nicht, warum greift er nicht ein? Warum lässt Gott dies alles geschehen? Immer wieder kreist Elie Wiesel's Denken um die Fragen: Wo war Gott in Auschwitz? Wo war der Mensch in Auschwitz?



»Es ist falsch, Auschwitz ausschließlich als theologisches Problem zu verstehen. Auschwitz wurde nicht von Gott verursacht; es wurde von Menschen veranstaltet gegen andere Menschen. Es ist zuerst und vor allem ein menschliches Problem, menschliche Verantwortlichkeit. Aber Gott herauszulassen, ist auch unehrlich. Die Tragödie ist, dass wir uns keine Vorstellung von Auschwitz machen können mit Gott, aber auch nicht ohne Gott.«

Wiesel in: Schwencke 1987: 119

Diese unauflösbare Spannung führte seinen Berichten zufolge bereits in den Todeslagern zu einem ersten Aufruhr gegen den Allmächtigen. Während andere umso intensiver versuchten, auch unter den widrigsten Umständen an den Geboten festzuhalten, und wieder andere ihren Glauben aufgaben, war der Weg des *torah-* und *talmudkundigen* Jungen der des Aufruhrs. Wiesel erinnert sich an seine Gedanken angesichts einer Menge von betenden Häftlingen am Vorabend des *Rosch-haSchana*, des jüdischen Neujahrstags 1944: »Wer bist Du, mein Gott, dachte ich zornig, verglichen mit dieser schmerz erfüllten Menge, die Dir ihren Glauben, ihren Zorn, ihren Aufruhr zuschreit?« (Wiesel 1996 [1958], 94) Die Gläubigen wiederholen die Worte des Vorbeters: »Gepriesen sei der Name des Ewigen.«



»Warum, warum sollte ich ihn preisen? Jede Faser meines Wesens sträubte sich dagegen. Nur weil er Tausende seiner Kinder in Gräben verbrennen ließ? Nur weil er sechs Gaskammern Tag und Nacht, Sabbat und Festtag arbeiten ließ? Nur weil er in seiner Allmacht Auschwitz, Birkenau, Buna und so viele andere Todesfabriken geschaffen hat? Wie sollte ich zu ihm sagen: Gepriesen seist Du, Ewiger, König der Welt, der Du uns unter den Völkern erwählt hast, damit wir Tag und Nacht gefoltert werden, unsere Väter, unsere Mütter, unsere Brüder in den Gaskammern verenden sehen? Gelobt sei Dein heiliger Name, Du, der Du uns auserwählt hast, auf Deinem Altar geschlachtet zu werden?«

Wiesel 1996 [1958]: 95

Aufgrund dieses Aufbegehrens gegen Gott, das sich durch sein ganzes weiteres schriftstellerisches Werk zieht, wird Elie Wiesel bisweilen als der Hiob von Auschwitz bezeichnet (Boschki 1995). In immer wieder neuen Anläufen führt ihn der Weg des Klagens und Schreiens nicht weg von Gott, sondern auf Gott zu.

In ähnlicher Weise ließen viele weitere Überlebende und Nachfahren von Opfern des Holocaust die Gottesbeziehung nicht einfach beiseite, sondern begannen, die biblische und zutiefst jüdische Tradition der Klage gegen Gott neu und verschärft aufzugreifen. Nicht wenige begannen damit, ihre Glaubensüberzeugung vor dem Hintergrund der Leidensgeschichte zu reflektieren und neu zu formulieren. Die schreckliche Erfahrung der Vernichtung der europäischen Juden durch die Nazis hat-

te und hat bis heute immense Auswirkungen auf das jüdische Glaubensverständnis und die jüdische Theologie (Überblick: Katz et al. 2007; Katz 2005). Mit einiger Verzögerung erfolgte auch innerhalb der christlichen Theologie angesichts der historischen Katastrophen des 20. Jahrhunderts ein Umdenken.

#### 4. Gottesgedächtnis in der Leidensgeschichte unserer Welt

Die oben beschriebene Erinnerungsorientierung des christlichen Glaubens, seine besondere Konzentration auf die *memoria passionis* macht das Christentum zu einer leidsensiblen Instanz. Johann Baptist Metz spricht von der Notwendigkeit einer »leidempfindlichen Theologie« (Metz 2006, 73). Zusammen mit anderen deutschen christlichen Theologinnen und Theologen (v. a. zunächst Dorothee Sölle und Jürgen Moltmann) entwickelte er seit den späten siebziger Jahren eine »Theologie nach Auschwitz« (Kogon et al. 1986 [1979]; Überblick: Boschki 2009), die die Massenvernichtung nicht als marginales Ereignis in der Weltgeschichte versteht, das kleinere Korrekturen christlich-theologischer Denkens nach sich ziehen würde, sondern als Zentralpunkt aktueller theologischer Reflexion betrachtet. Alle theologischen Traktate und Disziplinen sind von diesem Ereignis betroffen und haben eine grundlegende Reformulierung nötig, auch das Herzstück christlicher Theologie, die Christologie (Manemann et al. 2001; zur Diskussion siehe Hoping et al. 2005).

An der Theologie nach Auschwitz wird besonders markant, wie sehr das Gedächtnis des Leidens mit dem Gottesgedächtnis zusammen hängt. Die Leidenserinnerung wird in die Gotteserinnerung quasi »eingeschrieben«. *Memoria passionis* geht einher mit der *memoria theou*. Damit ist jedoch eine weitere Zeitdimension eröffnet. Denn bei der *memoria passionis* geht es nicht allein um eine rückblickende Erinnerung, also um das Gedenken der Leiden früherer Menschen, und auch nicht allein um eine Sensibilität für die Leiden der Gegenwart. Die Gotteserinnerung angesichts der Leidensgeschichte der Welt ist stets auch eine Hoffnungsgeschichte, sie ist nach vorne, in die Zukunft gewandt. Wo es Religion und Glauben an Gott gibt, gibt es Hoffnung.

In der jüdischen und christlichen Tradition ist es in erster Linie die Hoffnung, dass Gott die Leidenden, Sterbenden und Toten der menschlichen Geschichte nicht im Stich lässt, dass er sich an sie »erinnert«, sie nicht vergisst und sie so der Rettung zuführt. Die Bitte der Psalmbeter ist eindringlich: »Wie lange noch Herr, wirst [oder anders übersetzt:

›willst] du mich noch vergessen?« (Ps 13, 1; vgl. Ps 42, 10 und weitere Parallelstellen). Das Vergessen Gottes ist mit dem Verbergen seines Angesichts gleichbedeutend (Ps 13, 2 par). Gott scheint nicht spürbar, nicht anwesend zu sein, er scheint sich zurückgezogen, den leidenden Menschen sich selbst überlassen, eben: ihn vergessen zu haben. Doch die Hoffnung trägt auch in bitterer Gottesverlassenheit, dass Gott sich als Helfer und Retter erweisen wird.

Die theologische Figur des ›Gottesgedächtnisses‹ kann also auf zweierlei Weise verstanden werden: Erinnerung der Menschen an Gott – Gottes Erinnerung an den Menschen. Die unverbrüchliche Hoffnung der an Gott Glaubenden ist: Wenn sich Gott an den Menschen erinnert, geschieht Rettung. Gott ist der Gott der Lebenden und der Toten, da er weder die Todgeweihten noch die Toten dem Vergessen preisgibt. Erinnern hat demnach immer auch eine eschatologische Dimension (Sattler 2007).

Die *memoria passionis* ist – theologisch gesehen – die andere Seite der Medaille der *memoria salutis*. Leidenserinnerung und Rettungsgewissheit, zumindest die ›Hoffnung‹ auf Erlösung, gehören beim Gottesglauben untrennbar zusammen. Zugespitzt kann formuliert werden: Wer die Leidenden und Schwachen nicht vergisst, wer sich ihrer erinnert, sich um die Leidenden in Geschichte und Gegenwart kümmert, hat Anteil an Gottes Erlösungswerk, welches darin besteht, seinerseits die Leidenden dem Vergessen zu entreißen. Gottes Erinnerung ist die Verheißung seiner bleibenden Beziehung zu den Menschen. Gotteserinnerung und Gottesbeziehung sind identisch.

### III. Gotteserinnerung als Lernprozess in der Gottesbeziehung

#### 1. Gottesgedächtnis: Brennpunkt des Glaubens

Die theologische und anthropologische Kategorie der Erinnerung ist letztlich eine Beziehungskategorie. Denn wer sich an einen anderen Menschen oder an Gott erinnert, setzt sich aktiv in Beziehung zu ihm. Die unzähligen Symbole, Symbolhandlungen, Rituale, Bilder, religiösen Gegenstände und Texte der Religionen sind Erinnerungszeichen, die den Menschen im Alltag und während besonderer Feiertage an die lebendige Beziehung zu Gott erinnern wollen. Wie oben gesehen, sind die Erinnerungszeichen in der jüdischen Glaubensweise besonders ausgeprägt: jede alltägliche Handlung, jede Nahrungsaufnahme, jedes Aufstehen oder Zu-Bett-Gehen, jedes Verlassen des Hauses und jede Rückkehr,

jeder Sabbat und Feiertag soll den gläubigen Menschen neu an die *Torah* und damit an die Gottesbeziehung erinnern. Nicht minder im christlichen Glaubensweg: der evangelische Brauch des Losungswortes – ein Bibelwort, das die Gläubigen den Tag über begleiten und an Gott erinnern soll, die katholischen Rituale des Weihwassernehmens und Kreuzzeichen-Machens, die die Gläubigen an das Taufwasser und das Kreuz Christi erinnern wollen, die festen Gebetszeiten der monastischen Tradition, die christliche Kunst in ihren vielfältigen Ausdrucksgestalten (beispielsweise schon ein in der Wohnung aufgehängtes Kruzifix oder ein christliches Bild) – sie alle sind Erinnerungszeichen, die nicht in sich selbst stehen, also um ihrer selbst Willen da sind, die, wenn gegenständlich, angebetet oder verehrt werden wollen, sondern die die Menschen immer neu auf die Gottesbeziehung verweisen, die in und hinter allem Leben steht. Ritualisierte Gebetspraxis als Alltagsunterbrechungen, Sonn- und Feiertage, Kasualien an besonderen Lebensabschnitten und viele religiöse Regularien mehr stehen im Dienst der Erinnerung des Menschen an seine Beziehung zu Gott und Gottes Beziehung zu ihm. Jede Liturgie hat anamnetische Qualität (Meyer-Blanck 2007; Gerhards et al. 2005). Somit kann die Erinnerung an Gott als »elementare Handlung des Glaubens« (Arens 2003), als Brennpunkt des Glaubens, bezeichnet werden, denn Glauben bedeutet im christlich-theologischen Verständnis stets eine lebendige Gottesbeziehung.

Doch diese Gottesbeziehung kann im Sinne der religiösen Tradition nicht losgelöst, sozusagen frei schwebend gelebt werden, sondern nur im Austausch und ständigem »Dialog« mit der Überlieferung. Die Menschen, die in früherer Zeit an Gott glaubten, sind relevant für den Glauben unserer Zeit. In einem solchen Verständnis geht es nicht um ein starres Festhalten an einer längst vergangenen Tradition, sondern um Aktualisierung der vormals gelebten Gottesbegegnung. In erster Linie sind die Gestalten der Bibel für das Glaubensleben der weiteren Überlieferung relevant. Nicht die historische Faktizität jeder überlieferten Erzählung ist für den Glauben maßgebend, sondern die Struktur der Gottesbeziehung, von der berichtet wird. Die Menschen der Bibel haben auf ihre Weise an Gott geglaubt, auf ihn gehofft, für ihn gelebt oder sind an ihm schier verzweifelt, wenn er in seiner Gegenwart nicht spürbar war. Der Ruf »Mein Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen« (Ps 22, 2 und Mt 27, 46) ist ein ebenso zentrales Zeugnis des Glaubens wie »Der Herr ist mein Hirte, nichts wird mir fehlen« (Ps 23, 1 und Joh 10, 11). Die erzählte und erinnerte Gottesbeziehung der biblischen Figuren wird in der Kette der Überlieferung zum Vorausbild und handlungsleitenden Schema für die Gottgläubigen der weiteren Tradition. Dies gilt in der

weiteren Zeit auch für den Gottesglauben der nachbiblischen Menschen, die ihrerseits zum Vorbild für die Späteren werden können (z. B. Heilige wie Franz von Assisi, aber auch einfach Glaubende und Hoffende, deren Glaubenszeugnis für die weiteren Christen zum Ermutigungszeichen wurde). Die Erinnerung an diese Menschen kann in der Gegenwart eine Vertiefung oder einen Neuanfang im Glauben bewirken: »Denn indem von der Gottesbeziehung vergangener Menschen erzählt wird, wird auch die Gottesbeziehung der Gegenwärtigen aufgerufen und umgekehrt.« (Fuchs 2000, 428; vgl. Fuchs 2005, 66 ff.). Dies geschieht insbesondere in allen Formen der Verkündigung (Predigt, liturgische Anamnese, Wortverkündigung etc.), aber auch in den vielfältigen Weisen geplanter, christlicher Lehr- und Lernprozesse (wie Katechese, Bibelunterricht, Religionsunterricht etc.) an den verschiedenen Lernorten (siehe unten). Jemand, der sich heute auf eine biblische Geschichte ernsthaft einlässt, beginnt eine Beziehung mit den religiösen Subjekten in frühere Zeit zu knüpfen. Er oder sie ›aktualisiert‹ deren Beziehungen und Beziehungsstrukturen, insbesondere deren Gottesbeziehung, und entwickelt die Fähigkeit, diese sich selbst zueigen zu machen. Die Gottesbeziehung jedoch ist nicht eindimensional, sondern ›realisiert‹ sich (wird also Wirklichkeit) in den verschiedenen Beziehungsdimensionen menschlichen Lebens.

## 2. Gotteserinnerung in den vielfältigen Dimensionen von Beziehung

Der Glaube an Gott ist eine Beziehungssache. Wer in seinem Leben an Gott ›erinnert‹ wird oder – beispielsweise aufgrund bestimmter Lebenserfahrungen – sich selbst an Gott ›erinnert‹, wird in all seinen Beziehungen berührt und verändert. Die Beziehungsdimension des christlichen Glaubens wird erst seit einigen Jahren intensiv diskutiert, obwohl es der Sache nach bereits bei den Kirchenvätern bekannt war und in ihren Texten implizit zum Ausdruck kommt. Insbesondere hat die feministische Theologie (Überblick: Matthiae/ Bergmann 2008; Moltmann-Wendel 2008) seit den 1980er Jahren darauf aufmerksam gemacht, zum Teil auch vehement eingeklagt, dass die Beziehungsdimension in der Theologie zu kurz kommt und viel zu wenig theoretisch aufgearbeitet wird. So beklagt Elisabeth Moltmann-Wendel, dass in der Christologie eine entscheidende Deutekategorie menschlichen Lebens fehlt: die Dimension der Beziehung (Moltmann-Wendel 1993). Die klassische Christologie, so ihr Ausgangspunkt, ist von männlichem Denken dominiert, die eine ebenso männlich dominierte Gesellschaft und Kultur mit männ-

lichen Helden und Heldenmustern widerspiegelt. Deshalb verfehlt sie eine Sprache, die *alle* Menschen, auch Frauen in der heutigen Zeit erreichen könnte. Da aber Beziehung eine reflexive Kategorie ist, mit deren Hilfe Menschen ihre Lebenswirklichkeit und ihre Alltagserfahrungen deuten können, muss sie auch in theologischer Sprache auffindbar sein. Moltmann-Wendel arbeitet an neutestamentlichen, insbesondere markinischen Texten die Bedeutung der Kategorie Beziehung für Jesu Umgang mit seinen Zeitgenossen, auch mit Frauen heraus. Einen frühen Entwurf einer feministischen Beziehungstheologie legte Carter Heyward vor (Heyward 2002 [1982]). Beziehung und Gegenseitigkeit (*personal relationship and mutuality*) – beides untrennbar in Verbindung gedacht – werden zu Leitbegriffen einer Theologie, die Gott und Mensch eng aufeinander bezogen denkt.

Inzwischen ist ›Beziehung‹ zu einem Leitbegriff in der systematischen Theologie avanciert. Grundlegende dogmatische Handbücher (Schneider 2000), wegweisende Einführungen in die Gotteslehre (Schwöbel 2002) oder theologische Anthropologie (Dirscherl et al. 2008; Dirscherl 2006) bis hin zu ganzen theologischen Neuansätzen, z. B. die »kommunikative Theologie« (Hilberath et al. 2003; Scharer/Hilberath 2002) arbeiten dominant mit dem theologischen Zentralterminus ›Beziehung‹. Gott in seiner Seinsweise, die trinitarische Einheit, das Erlösungshandeln Gottes, Sakramententheologie, Ekklesiologie etc. – alle zentralen Topoi systematischer Theologie sind heutzutage kaum mehr theologisch beschreibbar ohne die Basiskategorie der Beziehung. Dabei wird ›Beziehung‹ in ihrer Vielfalt theologisch gedeutet (vgl. Boschki 2008; Boschki 2003):

*Gotteseinerinnerung in der Beziehung zu sich selbst.* Jeder Mensch hat qua Menschsein eine elementare Beziehung zu sich selbst. Individualpsychologische Stichworte wie Selbstvertrauen, Selbstwertgefühl, Selbstständigkeit, Selbstachtung etc. verweisen auf die wesentliche Bedeutung der Selbstbeziehung für das menschliche Selbst-Verständnis. Das Selbstvertrauen als grundlegendes Vertrauen in die eigenen Fähigkeiten, die Wertigkeit und Würde der eigenen Person wird schon in früher Kindheit grundgelegt, kann aber auch durch ernsthafte, ungünstig verlaufende Krisen, die meist sozial beeinflusst sind, erheblich erschüttert oder gar verschüttet werden (Erikson 2003 [1966]). Die Selbstbeziehung ist für die Gottesbeziehung in höchstem Maße virulent. Denn wenn der Mensch an Gott erinnert wird und er seine Würde vor Gott wenigstens zu ahnen beginnt, beginnt er – im Idealfall – sich selbst zu verändern. Prototypisch dafür steht die neutestamentliche Perikope von dem kleinsüchtigen Zolleintreiber und Ausbeuter Zachäus (Lk 19, 1–10). Der auf-

grund seiner ungerechten Taten von allen Verachtete und Verhasste wird plötzlich zu einem neuen Menschen, als Jesus ihn anspricht. Ohne Moralpredigt seitens Jesu wird Zachäus in der Begegnungssituation so tief angerührt, dass er selbst erkennt, wie unmoralisch, gewinnsüchtig und egozentrisch sein Leben war und wie sehr er sich verändern muss. Sein Selbstverhältnis wird neu (und damit auch sein Verhältnis zu anderen), weil er sich darüber bewusst wird, dass Gott mit ihm in Beziehung steht. Die schon vorhandene, aber verschüttete Gottesbeziehung wird durch die Begegnung mit Jesus aktualisiert, »aufgerufen und umgekehrt« (Ottmar Fuchs).

Jesu ursprüngliche Verkündigung ist nach dem Markus-Evangelium der eindringliche Ruf: »Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um und glaubt an das Evangelium.« (Mk 1, 15) Jesus knüpft damit am Umkehrruf der prophetischen Tradition des biblischen Israel an. Der Glaube an die Frohbotschaft Gottes und die aktive Partizipation an seinem Reich setzt Umkehr, *metanoia*, modern gesprochen, »Selbstreflexion« im Licht der Gottesbeziehung, voraus. Durch Jesu Umkehrbotschaft, Zeichenhandlungen und Heilstaten wurden die Menschen zu biblischer Zeit aufgerüttelt, werden an den im Alltag oft vergessenen Gott erinnert und damit gleichzeitig an sich selbst erinnert. Wo an Gott erinnert wird, wird die Beziehung der Menschen zu sich selbst erneuert.

Hier ist die Struktur eines *Lernprozesses* in der Gottesbeziehung vorgezeichnet: Wenn religiöse Lehr- und Lernprozesse Menschen helfen sollen, ihre eigene Gottesbeziehung zu reflektieren, gegebenenfalls zu erneuern und zu vertiefen, muss ihre Beziehung zu sich selbst berührt werden. Es kann nicht nur um die Darstellung objektiver Sachverhalte oder reine Informationsweitergabe gehen, so wichtig Informationen über den eigenen Glauben und über andere Religionen in der pluralen Welt sind. Die Lehr-Lern-Prozesse müssen so angelegt sein, dass sich Menschen ganzheitlich auf sie einlassen können und ihre eigene Person mit ins Spiel kommt. Das kann nicht in jeder einzelnen Religionsstunde oder Katecheseeinheit der Fall sein, sollte aber als Ziel aller praktisch-theologischen und religionspädagogischen Arbeit vor- bzw. übergeordnet sein.

*Gotteserinnerung in der Beziehung zu anderen.* Jedoch, die Gottesbeziehung bleibt nicht im Blick auf sich selbst oder gar in der Egozentrik gefangen, im Gegenteil: Gottesbeziehung und Beziehung zum Nächsten, Gottesliebe und Nächstenliebe, bilden eine unzertrennliche Einheit, worauf Karl Rahner unermüdlich hingewiesen hat (Rahner 2005 [1976], 301 f.). Die biblischen Zentralgebote »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst« (Lev 19,18) und »Liebe den Herrn, deinen Gott, mit ganzem

Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft« (Dtn 6,5) sind in der jüdischen Tradition eng zusammen gebunden. (Rabbi Hillel: »Dies ist die gesamte Torah.«; vgl. dazu Gradwohl 1989, Bd. 4, 135: »Das jesuanische ›Doppelgebot‹ [Mk 12,29–31] ist jedem Juden eine Selbstverständlichkeit.«) Jesus steht in dieser Überlieferung, wenn er beide Gebote als Zentrum der biblischen Botschaft kennzeichnet: »An diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten.« (Mt 22,40)

Jede Religion zielt auf eine Reflexion und Veränderung des Verhältnisses zum Nächsten. In allen großen Religionen ist die Ethik im Zentrum des Glaubenslebens angesiedelt, so auch im Judentum und Christentum. Dem Tun dessen, was in der *Torah* steht und was Jesus lehrt, wird höchste Priorität eingeräumt. Die wichtigsten Gebote des Alten Testaments regeln das Zusammenleben der Menschen im Licht der Gottesbeziehung. Der Dekalog ist kein losgelöster, von Menschen zufällig erfundener Moralkodex, sondern ist nur verständlich vor dem Hintergrund seiner »Präambel«: »Ich bin der Herr, dein Gott ...« (Ex 20,1, par Dtn 5,6). Der hier verwendete Gottesname ist der gleiche wie der in der Sinai-Offenbarung vor Mose: Der »Ich-bin-da«, der da- und mitseiende, der befreiende Gott. Dieser Gott offenbart sich erneut als »Herr« des menschlichen Lebens, weshalb die folgenden zehn Gebote unter diesem Siegel der Beziehung Gottes zu den Menschen stehen. Aus der Gottesbeziehung ergibt sich die Ethik, die für die Menschen ein Zusammenleben ermöglicht, das in Humanität und Freiheit erfolgen kann.

Gotteserinnerung ist in diesem Kontext eine Erinnerung an die Grundformen menschlichen Umgangs, die Frieden, Gerechtigkeit und Achtung der Schwachen garantieren. In der Situation der Ungerechtigkeit wird die Gotteserinnerung zur subversiven Kraft. Das gilt bereits für die biblischen Propheten, z.B. Amos, der die herrschende Oberschicht kritisiert, die die »Schwachen unterdrücken und die Armen zermalmen« (Am 4,1), die sich nur um ihr eigenes Wohlergehen und nicht um das Schicksal des leidenden Volkers scheren. Der wahre Gottesdienst sind nicht Brandopfer, Feste und Feiern zu Ehren des Herrn, sondern die Realisierung von Recht und Gerechtigkeit (Am 6,21 ff.; vgl. Jes 1,11 ff.). Das Eintreten für die Witwen und Waisen, die Gastfreundschaft für die Fremden, die Liebe zu den Nächsten, insbesondere zu denen, die in Not und Krankheit leben, gehören zentral zu einer gelebten Gottesbeziehung dazu.

Auch hierbei deuten sich die Auswirkungen auf das *Erlernen religiöser Praxis* an: Wer religiös lernt, wird etwas Neues in seinem Verhältnis zu anderen Menschen lernen müssen, da der Gottesglaube, wie gesehen, nicht unabhängig, sondern nur eng verknüpft mit dem Verhältnis der

Menschen untereinander gedacht und gelebt werden kann. Religionspädagogische Bemühungen werden sich immer auch auf das zwischenmenschliche Zusammenleben zu konzentrieren haben.

*Gotteserinnerung in der Beziehung zur Welt, in der wir leben.* Ob wir es wollen oder nicht, ob es uns bewusst ist oder nicht, immer sind wir als Menschen eingebettet in eine größere Beziehung zur uns umgebenden Welt, zu der die Natur ebenso gehört wie die von Menschen geschaffene, kulturelle, technische und soziale Umwelt. Das Weltverhältnis ist strikt kontextuell zu verstehen: Menschen, die in unserem Land groß werden, haben ein anderes Verhältnis zur Gesellschaft, zu Welt und Wirklichkeit als in anderen Kontinenten, und selbst innerhalb eines Landes sind die Gegebenheiten extrem verschieden, was sich auf die soziale Wahrnehmung und gesellschaftliche Einbindung auswirkt. Gerade auch die geschichtlichen Bedingungen beeinflussen unser Weltverhältnis. Nachfahren von Opfern einer historischen Katastrophe (Auschwitz, Hiroshima, Bosnien-Krieg) denken und leben anders als die Nachfahren der Täter. Die »langen Schatten der Vergangenheit« (Assmann 2006) wirken tief in die Sozialisation der weiteren Generationen hinein, prägen deren Lebensgefühl und Lebenswelt, rufen zur Verantwortung, die eine Wiederholung der Schrecken der Vergangenheit in der Gegenwart verunmöglicht.

Aus diesem Grunde ist auch Theologie nicht unabhängig vom kulturellen, geschichtlichen und politischen Kontext zu betreiben, sondern stets als »kontextuelle Theologie« zu verstehen (Waldenfels 2005). Die Erinnerung an Gott wirkt sich in unterschiedlichen Verhältnissen völlig verschieden aus. In Situationen der Ungerechtigkeit wird die Gotteserinnerung zur »gefährlichen Erinnerung« (Johann Baptist Metz), die die bestehenden Verhältnisse und die Machthaber kritisiert. In unserer Zeit sind es kirchliche Bewegungen und theologische Konzepte, die für die Machthaber gefährlich werden, wenn sie in ihrer Praxis und Theorie konsequent von den Armen her denken und – analog zu den biblischen Propheten – die ungerechten Verhältnisse, die zur Verelendung ganzer Bevölkerungsschichten führen, an den Pranger stellen, beispielsweise die Befreiungstheologien in Lateinamerika, Afrika und Asien. Aber auch die offiziellen kirchlichen Verlautbarungen, z. B. Sozialenzykliken, die kirchliche Kritik des Konsumismus und einer nur an Ökonomie orientierten Gesellschaft, der Kampf der Kirchen für Menschenwürde des Individuums und ganzer ethnischer Gruppen, das diakonische und sozial-karitative Engagement etc. sind kritische Gotteserinnerungen gegen eine nur an Leistung und Effizienz orientierte Welt. Gottesverhältnis und Weltverhältnis sind nicht zu trennen. Die Gotteserinnerung wird zur heil-

samen Botschaft angesichts der Verhältnisse in Welt und Wirklichkeit, was unmittelbare praktisch-theologische bzw. religionspädagogische Auswirkungen hat (siehe unten).

*Gotteserinnerung in der Beziehung zur Zeit.* Menschliches Leben ist zeitdurchwirkt. Die abgemessene Zeit bestimmt unser Leben ebenso wie die begrenzte Zeit, die wir im Leben zur Verfügung haben. Stets stehen wir zur Zeit in einem bestimmten Verhältnis. Das betrifft die Tageszeit in Erwerbsleben und Freizeit, aber auch die, meist unbewusste aber an manchen Stellen der Biografie ins Bewusstsein tretende, begrenzte Lebenszeit. Die Konfrontation mit dem Tod anderer Menschen bewirkt oft ein Nachdenken über die eigene Endlichkeit. Der Schock, den der Tod anderer auslöst, ist auch ein Erschrecken vor dem Bewusstsein des eigenen Todes. Doch auch die unentwegt gegenwärtige Erinnerung an die frühere Lebenszeit (Kindheit, Jugend ...) und die Aussicht auf die weiteren Tage des Lebens machen die ›Zeitbedingtheit‹ unserer Existenz offenbar. Überspitzt kann man sagen, dass die Zeit unser Leben regiert.

Diese Zeit ist, theologisch gesehen, geschenkte Zeit und insofern eng mit der Gottesbeziehung verknüpft. Der Zeitraum der menschlichen Lebensspanne ist durch Anfang und Ende gekennzeichnet, die von Gott gesetzt sind. Darüber hinaus ist Welt und Geschichte durch die befristete Zeit bestimmt, die wiederum in Gottes Händen liegt. Die Erwartung der neuen, kommenden Zeit, die als Heilszeit erhofft wird, ist in den biblischen Schriften tief verankert. Die teils düsteren, teils hoffnungsfrohen Bilder apokalyptischer Prägung, die präsentische Eschatologie der Reich-Gottes-Botschaft Jesu, die Hoffnung auf den neuen Himmel und die neue Erde drücken eine Zeitdynamik aus, die zum Grundbestand des jüdischen und christlichen Gottesglaubens gehören (Überblick: Jackelén 2002).

Auch hier trifft die Gotteserinnerung den inneren Kern der menschlichen Existenz. Wer sich in Sicherheit wiegt, sein Vermögen hütet und sich darauf ausruhen will, wird vom Neuen Testament an seine gottgegebene Endlichkeit erinnert: »Da sprach Gott zu ihm: Du Narr! Noch in dieser Nacht wird man dein Leben von dir zurückfordern. Wem wird dann all das gehören, was du angehäuft hast?« (Lk 12,20) Die Gotteserinnerung ist nicht harmlos, sondern schmerzhaft, weshalb sie nicht leicht zu ertragen ist und oft verdrängt wird. Analoges gilt für das Verdrängen der befristeten Weltzeit. Oft genug leben Christentum und Kirche so, als ob alles endlos so weiter ginge, als ob die Naherwartung des Reiches Gottes für uns nicht mehr gelte. Auch hier ist Gotteserinnerung unterbrechend und störend. Die Gotteserinnerung will nicht beruhigen, sondern beunruhigen, aufrütteln.

So hat auch diese Dimension der Gottesbeziehung eminente Auswirkungen auf die *Form des Lehrens und Lernens*. Religion wird nicht gelernt in der beruhigenden Sicherheit des »Alles-bleibt-beim-Alten«, sondern im Kontext der Veränderung und Erneuerung. Predigt, Katechese und Religionsunterricht sollten nicht einschläfernd, sondern aufrüttelnd wirken.

*Gott erinnern als Rede zu Gott.* Gotteserinnerung geschieht am intensivsten, wenn Menschen erleben, wie sich andere Menschen zu Gott wenden. Ein muslimischer Beter, der in einem Park seinen Gebetsteppich entrollt, mag zunächst Befremden und Verwunderung auslösen. Letztlich aber erinnert er uns an unser eigenes Verhältnis zu Gott. Wenn Menschen Liturgie feiern, wenn sie sich sichtbar vor anderen zu Gott bekennen, wenn sie ihr Licht nicht unter einen Scheffel stellen, sondern mit ihrer Botschaft in Welt und Gesellschaft hinein wirken, dann erinnern sie in ihrer Praxis andere an die andauernde Präsenz Gottes in dieser Welt. Das Gebet als Ausdruck der direkten Beziehung zu Gott erinnert die Betenden aber auch andere an die Verheißung von Gottes Gegenwart. *Religiöses Lernen* kommt dann zu seiner intensivsten Form, wenn sie zur Einübung in die eigene Gebetspraxis ermuntert.

Ist diese Gotteserinnerung in der heutigen Zeit noch möglich, und wenn ja, wie und – vor allem – wo?

### 3. Gott erinnern in den Lernfeldern des Glaubens

Wer in unserer Gesellschaft an Gott erinnern will, muss die Bedingungen und Strukturen gesellschaftlichen und menschlichen Lebens heute berücksichtigen. Dazu gehören die Symptome der Gottesvergessenheit, die Frage nach der säkularen oder postsäkularen Gesellschaft ebenso wie die neue Suche nach Religion und Formen individueller Religiosität, die in der gegenwärtigen Situation auszumachen sind (vgl. Teil 1 dieser Ausführungen). Religiöses Lehren und Lernen muss an den sozialen Bedingungen und den individuellen Verstehensvoraussetzungen anknüpfen, die bei den lernenden Subjekten zugrunde liegen. Geht man von einer grundsätzlichen »Gottesbegabung« oder »Gotteskompetenz« der Menschen aus (siehe oben; vgl. auch Englert 2008), kann jede und jeder, auch wenn sie oder er bislang nichts von Gott gehört bzw. erfahren hat, einen Zugang zur Gottbeziehung finden.

Konkret wird dies an den einzelnen Lernorten bzw. Lernfeldern des Glaubens, die vor dem Hintergrund der neueren gesellschaftlichen, reli-

giösen und kirchlichen Entwicklungen in neuer Weise reflektiert werden müssen (Boschki 2008, 121 ff.; Bitter et al. 2006, 293 ff.).

*Gott erinnern in der Familie.* Familie wird vielfach als Urzelle der Weitergabe religiöser Praxis und Glaubensüberzeugungen apostrophiert. Dies ist jedoch angesichts stark veränderter Familienstrukturen und vielfältig gewordener Familienformen heute nicht mehr so leicht zu konstatieren wie noch vor einigen Jahrzehnten. Zwar ist die Familie nach wie vor hoch im Kurs, ihr wird von den Menschen, auch den jungen, eine hohe Wertschätzung entgegen gebracht. Familie wird als wichtige Voraussetzung für ein glückliches Leben qualifiziert. Dennoch gibt es zahlreiche Enttäuschungen und zerbrochene Hoffnungen. Jede dritte Ehe wird geschieden, selbst Kinder müssen mit gescheiterten Familienentwürfen zurecht kommen. Auf der anderen Seite ist es interessant zu sehen, dass das Thema »Familie und Religion« keineswegs nur einem Abwärtstrend folgt (Domsgen 2004). Familien suchen auf neue Weise und neuen Wegen eigene Formen der Spiritualität und des Glaubens, die zum Teil Hand in Hand mit kirchlichen Angeboten gehen (Familiengottesdienste, familienstützende Angebote kirchlicher Gemeinden und Institutionen, Familienkatechese), andererseits aber auch eigene Formen von Familienreligiosität hervorbringen (Abendrituale, eigene Dank- und Bittgebete, spirituelle Elemente im Umgang mit Kindern). Durch geeignete Angebote in kirchlichen Kindertageseinrichtungen können Kinder, aber auch deren Eltern, auf neue Weise an Gott »erinnert« werden (Hugoth / Benedix 2008), gerade dann, wenn junge Eltern meinten, lebensgeschichtlich auf Gott verzichten zu können. Oft werden sie gerade im Blick auf die Erziehung der eigenen Kinder auf neue Weise für die Frage nach Religion und Gott sensibilisiert. Der interkulturellen und interreligiösen Bildung in Kindertagesstätten wird in diesem Zusammenhang in Zukunft noch größere Aufmerksamkeit geschenkt werden müssen (Schweitzer et al. 2008).

*Gott erinnern in der Gemeinde.* Auch die kirchliche Gemeinde ist in einem immensen Veränderungsprozess begriffen. Die kirchlichen Milieus lösen sich nahezu völlig auf. In katholischen Diözesen haben die Seelsorgeverbände, die aufgrund des Priestermangels nötig wurden, eine völlig neue Struktur im Vergleich zu den überkommenen »Pfarrgemeinden«. Doch auch evangelische Christen suchen nach neuen Formen von Gemeinde. In Zukunft wird es keine »flächendeckende Gemeindeversorgung« mehr geben können. Punktuelle Kontakte zur Kirchengemeinde werden die Regel und lösen das bisher bekannte Schema der dauerhaften, aktiven Bindung ab. Doch gerade unter den neuen Bedingungen zeigen sich neue Lernchancen: Der Gottesglaube kann nicht einfach

selbstverständlich vorausgesetzt werden, auch und gerade nicht bei Menschen, die punktuell an kirchlichen Angeboten teilnehmen. Gott muss auf je neue Weise ›ins Spiel‹, ›ins Gespräch‹, ›in Erinnerung‹ gebracht werden. Menschen werden als Subjekte ihres eigenen Glaubenswegs ernst genommen, wenn ihnen der übliche religiöse Weg nicht einfach übergestülpt wird, sondern sie in ihrer je eigenen Zugangsweise zu Gott und zum Glauben respektiert werden. Dieser Respekt muss schon Kindern und Jugendlichen in kind- und jugendgemäßen Angeboten entgegen gebracht werden. Auch Erwachsene wollen nicht vereinnahmt werden, sondern wollen – im Idealfall – im freien Dialog, in respektvoller Beziehung mit der Gemeinde ihren eigenen religiösen Weg finden. Entscheidend ist, die Beziehungskompetenz der Menschen zu stärken, damit sie in den vielfältigen Beziehungen des Alltags auch die Gottesbeziehung neu für sich entdecken können.

*Gott erinnern in der Schule.* Untersuchungen zum Religionsunterricht haben gezeigt, dass die Schülerinnen und Schüler am Religionsunterricht schätzen, wenn er die Frage nach Gott aufwirft und ins Gespräch bringt. Kein anderer Unterricht hat so intensiv die Möglichkeit an Gott zu erinnern wie der Religionsunterricht, dessen Grundziel es ist, die jungen Menschen zu einer freien Entscheidung in Sachen Religion und Glauben an Gott zu befähigen. Das Grundanliegen des Religionsunterrichts ist es also, die religiöse Kompetenz, letztlich die Gotteskompetenz der Lernenden zu stärken, damit sie sich selbst entscheiden können. Auch im Lernfeld Schule ist es wichtig, den jungen Menschen nicht einfach etwas religiös ›Vorgekochtes‹ vorzusetzen, sondern ihnen zu ermöglichen, im Gespräch mit der religiösen Tradition den eigenen Glaubensweg zu entdecken. Ansätze der sog. ›Kinder- und Jugendtheologie‹, die von der Kompetenz eines jeden Menschen ausgehen, sich auf religiöse Themen einlassen zu können, sich religiös auszudrücken und sich in religiösen Dingen ein eigenes Urteil zu bilden, haben ein wesentliches Ziel: Sie wollen die Schülerinnen und Schüler an die Bedeutung der Gottesfrage für ihre eigene Existenz ›erinnern‹.

*Gott erinnern in den Medien.* Längst sind die traditionellen Lernfelder des Glaubens durch vielfältige neue Medien ergänzt worden. Unzählige religiöse bis hin zu pseudoreligiösen Angeboten zeigen sich in Film, Fernsehen, Songtexten und im Internet. Ob die neuen Medien als ›Lernort des Glaubens‹ bezeichnet werden können, ist zumindest umstritten, da Glaubenslernen immer einen persönlichen Kontakt, personale Begegnung mit gläubigen Menschen bzw. Erfahrung religiöser Praxis voraussetzt. All dies kann am Bildschirm nicht einfach virtuell erzeugt werden. Doch können Medien wichtige Impulsgeber für Menschen sein, die oh-

nehin schon religiös sensibilisiert sind oder sich auf religiöser Suche befinden. Seriöse religiöse Themen sind in allen Massenmedien zu finden. Ein Film mit religiösen Inhalten, ein Wort als Unterbrechung des Radioprogramms, ein anrührender Songtext, eine gutgemachte Website (z. B. mit ansprechenden Gebetstexten) können als »Gotteserinnerung« wirken – mitten im gelebten Alltag.

#### 4. Schluss: Judentum und Christentum als Räume der (Gottes-) Erinnerung in der pluralen Gesellschaft

Die jüdische und christliche Religion sehen sich in besonderer Weise als Erinnerungsgemeinschaft (siehe oben). Ihr religiöses Leben ist erinnerungsdurchwirkt, ihre Liturgie ist auf Gedenken konzentriert, wobei ihr Gottesgedächtnis der zentrale Brennpunkt darstellt. Die Religionen schaffen einen besonderen Raum der Erinnerung, der sich nicht gegen die Gesellschaft stellt, sondern *in der* Gesellschaft wirkt und *in die* Gesellschaft hinein wirkt. Die Religionsgemeinschaften erinnern an den Menschen, wenn die Menschlichkeit bedroht ist, und gleichzeitig erinnern sie an Gott. Beides geht, wie gesehen, Hand in Hand.

Der spezifisch christliche und kirchliche Verkündigungsauftrag und die Angebote zur religiösen Bildung ragen weit in das gesellschaftliche Leben hinein, auch wenn sie nicht immer an vorderster Stelle sichtbar sind. Die Glaubenspraxis der Gemeinden, die vielfältigen liturgischen Formen, die kirchlichen Akademien und Bildungseinrichtungen, der Religionsunterricht, die Kirchentage, öffentlichen religiösen Veranstaltungen und Erklärungen etc. wollen dem Gottesvergessen unserer Zeit Einhalt gebieten und in der heutigen medialisierten, technisierten, ökonomisierten und pluralen Gesellschaft – auch wenn sie es nicht immer hören will – die Erinnerung an Gott, der sich, wie die Überlieferung bezeugt, als da-seiender, befreiender und lebendiger Gott erweist, wach halten.

#### Literatur

- Angel, Hans-Ferdinand, Religiosität. Anthropologische, theologische und sozialwissenschaftliche Klärungen, Stuttgart 2006.
- Arens, Edmund, Anamnetische Praxis. Erinnern als elementare Handlung des Glaubens, in: Petzel, Paul; Reck, Norbert (Hg.), Erinnern. Erkundungen zu einer theologischen Basiskategorie, Darmstadt 2003, 41–55.

- Assmann, Aleida, *Der lange Schatten der Vergangenheit. Erinnerungskultur und Erinnerungspolitik*, München 2006.
- Assmann, Jan, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München <sup>6</sup>2007.
- Assmann, Jan; Hölscher, Tonio, *Kultur und Gedächtnis*, Frankfurt am Main 1988.
- Berger, Peter L. (Hg.), *The Desecularization of the world. Resurgent religion and world politics*, Grand Rapids 1999.
- Bertelsmann Stiftung (Hg.), *Religionsmonitor 2008*, Gütersloh 2007.
- Biser, Eugen; Lenzen, Verena; Schäfer, Heinrich: Glaube/Vertrauen, in: Eicher, Peter (Hg.): *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, 4 Bände, München 2005, 17–39.
- Bitter, Gottfried; Englert, Rudolf; Miller, Gabriele, et al. (Hg.), *Neues Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe*, München <sup>2</sup>2006.
- Boschki, Reinhold, *Der Schrei. Gott und Mensch im Werk von Elie Wiesel*, Mainz <sup>2</sup>1995.
- Boschki, Reinhold: »Beziehung« als Leitbegriff der Religionspädagogik. Grundlegung einer dialogisch-kreativen Religionsdidaktik, Ostfildern 2003.
- Boschki, Reinhold, *Einführung in die Religionspädagogik*, Darmstadt 2008.
- Boschki, Reinhold: Zur Aktualität einer Theologie nach Auschwitz, in: *Theologie der Gegenwart*, 52 (2009), H. 2, 123–141.
- Braun, Christina von (Hg.), *Säkularisierung. Bilanz und Perspektiven einer umstrittenen These*, Münster 2007.
- Dirscherl, Erwin, *Grundriss theologischer Anthropologie. Die Entschiedenheit des Menschen angesichts des Anderen*, Regensburg 2006.
- Dirscherl, Erwin; Dohmen, Christoph; Englert, Rudolf; Laux, Bernard, *In Beziehung leben. Theologische Anthropologie*. Freiburg im Breisgau 2008 (Theologische Module, 6).
- Domsgen, Michael, *Familie und Religion. Grundlagen einer religionspädagogischen Theorie der Familie*, Leipzig 2004.
- Englert, Rudolf, *Anthropologische Voraussetzungen religiösen Lernens*, in: Dirscherl, Erwin; Dohmen, Christoph; Englert, Rudolf; Laux, Bernard (Hg.), *In Beziehung leben. Theologische Anthropologie*, Freiburg im Breisgau 2008, 131–189.
- Erikson, Erik H., *Identität und Lebenszyklus. Drei Aufsätze*. Frankfurt am Main, 2003 [1966].
- Fuchs, Ottmar, *Verkündigung – Erinnerung und Weisung*, in: Haslinger, Herbert (Hg.), *Handbuch praktische Theologie*, 2 Bände, Mainz 2000, Bd. 2, 422–438.
- Fuchs, Ottmar, *Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift*, Stuttgart <sup>2</sup>2005.
- Gerhards, Albert; Wahle, Stephan (Hg.), *Kontinuität und Unterbrechung. Gottesdienst und Gebet in Judentum und Christentum*, Paderborn 2005.
- Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara, *Ist die »Mitternacht der Abwesenheit« überschritten? Zur Gottesfrage in der Postmoderne*, in: *Geist und Leben*, 81 (2008) H. 5, 370–384.
- Goldschmidt, Ernst Daniel; Narkiss, Bezalel; Gutmann, Joseph; Weltsch, Robert; Roth,

- Cecil; Avenary, Hanoch, Haggadah, Passover*, in: Skolnik, Fred; Berenbaum, Michael (Hg.), *Encyclopedia Judaica*, 22 Bände, Farmington Hill, Bd. 8, <sup>2</sup>2007, 207–217.
- Gradwohl, Roland*, *Bibelauslegung aus jüdischen Quellen*, 4 Bände, Stuttgart 1989.
- Habermas, Jürgen*, *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*, Frankfurt am Main <sup>2</sup>2002.
- Herder Korrespondenz Spezial, Renaissance der Religion. Mode oder Megathema?* Freiburg im Breisgau 2006.
- Hervieu-Léger, Danièle*, *Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung*, Würzburg 2004.
- Heschel, Abraham Joshua*, *Gott sucht den Menschen. Eine Philosophie des Judentums*, Berlin <sup>5</sup>2000.
- Heyward, Carter*, *Und sie rührte sein Kleid an. Eine feministische Theologie der Beziehung*, Stuttgart <sup>4</sup>2002 [1982].
- Hilberath, Bernd Jochen; Kraml, Martina; Scharer, Matthias* (Hg.), *Wahrheit in Beziehung. Der dreieine Gott als Quelle und Orientierung menschlicher Kommunikation*, Mainz 2003.
- Höhn, Hans-Joachim*, *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn 2007.
- Hoping, Helmut; Tück, Jan-Heiner* (Hg.), *Streitfall Christologie. Vergewisserungen nach der Shoah*, Freiburg im Breisgau 2005.
- Hugoth, Matthias; Benedix, Monika* (Hg.), *Religion im Kindergarten. Begleitung und Unterstützung für Erzieherinnen*, München 2008.
- Jackelén, Antje*, *Zeit und Ewigkeit. Die Frage der Zeit in Kirche, Naturwissenschaft und Theologie*, Neukirchen-Vluyn 2002.
- Jahrbuch für biblische Theologie (JBTh)*, *Die Macht der Erinnerung*, Neukirchen-Vluyn, 22 (2007).
- Joas, Hans*, *Führt Modernisierung zur Säkularisierung?* In: Walter, Peter; Eckholt, Margit (Hg.), *Gottesrede in postsäkularer Kultur*, Freiburg im Breisgau 2007 (*Quaestiones disputatae*, 224), 10–18.
- Jonas, Hans*, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt am Main, Leipzig 1992.
- Katz, Steven T.*, *The impact of the Holocaust on Jewish theology*, New York 2005.
- Katz, Steven T.; Biderman, Shlomo; Greenberg, Gershon*, *Wrestling with God. Jewish theological responses during and after the Holocaust*, Oxford 2007.
- Kogon, Eugen; Metz, Johann Baptist* (Hg.), *Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmords am jüdischen Volk*, Freiburg 1986 [1979].
- Körtner, Ulrich H. J.*, *Wiederkehr der Religion? Das Christentum zwischen neuer Spiritualität und Gottvergessenheit*, Gütersloh 2006.
- Küenzlen, Gottfried*, *Die Wiederkehr der Religion. Lage und Schicksal in der säkularen Moderne*, München 2003.
- Lang, Bernhard; Waldenfels, Hans*, *Religion*, in: Eicher, Peter (Hg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, 4 Bände, München 2005, Bd. 4, 26–39.
- Lau, Israel Meir*, *Wie Juden leben. Glaube, Alltag, Feste*, Gütersloher <sup>5</sup>2004.

- Manemann, Jürgen; Metz, Johann Baptist* (Hg.), *Christologie nach Auschwitz. Stellungnahmen in Anschluss an Thesen von Tiemo Rainer Peters*, Münster <sup>2</sup>2001.
- Markowitsch, Hans J.; Welzer, Harald*, *Das autobiographische Gedächtnis. Hirnorganische Grundlagen und biosoziale Entwicklung*, Stuttgart 2006.
- Martin, Ariane*, *Sehnsucht – der Anfang von allem. Dimensionen zeitgenössischer Spiritualität*, Ostfildern 2005.
- Matthiae, Gisela; Bergmann, Kristin*, *Feministische Theologie. Initiativen, Kirchen, Universitäten – eine Erfolgsgeschichte*, Gütersloh 2008.
- Metz, Johann Baptist*, *Memoria passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg im Breisgau 2006.
- Meyer-Blanck, Michael*, *Liturgie als Erinnerungsform*, in: *Jahrbuch für biblische Theologie, Die Macht der Erinnerung*, Neukirchen-Vluyn 22 (2007), 361–380.
- Moltmann-Wendel, Elisabeth*, *Beziehung – die vergessene Dimension der Christologie. Neutestamentliche Ansatzpunkte feministischer Christologie*, in: *Strahm, Doris* (Hg.), *Vom Verlangen nach Heilwerden. Christologie in feministisch-theologischer Sicht*, Fribourg <sup>2</sup>1993, 100–111.
- Moltmann-Wendel, Elisabeth*, *Feministische Theologie. Wo steht sie, wohin geht sie? Eine kritische Bilanz*, Neukirchen-Vluyn 2008.
- Petzel, Paul; Reck, Norbert* (Hg.), *Erinnern. Erkundungen zu einer theologischen Basiskategorie*, Darmstadt 2003.
- Polak, Regina*, *Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa*, Ostfildern 2002.
- Polak, Regina*, *Unsichtbare Religion? In: Katechetische Blätter*, 131 (2006a), H. 2, 124–130.
- Polak, Regina*, *Religion kehrt wieder. Handlungsoptionen in Kirche und Gesellschaft*, Ostfildern 2006b.
- Pollack, Detlef*, *Säkularisierung – ein moderner Mythos? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*, Tübingen 2003.
- Pollack, Detlef*, *Religion und Moderne. Versuch einer Bestimmung ihres Verhältnisses*, in: *Walter, Peter; Eckholt, Margit* (Hg.), *Gottesrede in postsäkularer Kultur*, Freiburg im Breisgau 2007 (*Quaestiones disputatae*, 224), 19–52.
- Püttmann, Andreas*, *Die falsche Kunde von den religiösen Deutschen. Kritische Anmerkungen zum »Religionsmonitor 2008«*, in: *Pastoralblatt* (2009) H. 6, 174–176.
- Rahner, Karl*, *Ich glaube an Jesus Christus*, Einsiedeln 1968.
- Rahner, Karl*, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg im Breisgau <sup>11</sup>2005 [1976].
- Reese, Annegret*, *»Ich weiß nicht, wo da Religion anfängt und aufhört«. Eine empirische Studie zum Zusammenhang von Lebenswelt und Religiosität bei Singlefrauen*, Gütersloh 2006.
- Ruh, Ulrich* (Hg.), *Renaissance der Religion. Mode oder Megathema?* Freiburg im Breisgau 2006.
- Sattler, Dorothee*, *Versöhnung durch Erinnerung über den Tod hinaus? Zu eini-*

gen Aspekten der christlich-ökumenischen Eschatologie, in: Jahrbuch für biblische Theologie, Die Macht der Erinnerung, Neukirchen-Vluyn 22 (2007), 297–320.

Schacter, Daniel L., Wir sind Erinnerung. Gedächtnis und Persönlichkeit, Reinbek bei Hamburg 2001.

Scharer, Matthias; Hilberath, Bernd Jochen, Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung, Mainz 2002.

Schneider, Theodor (Hg.), Handbuch der Dogmatik, 2 Bände, Düsseldorf 2000.

Schreiner, Martin, Gottesbilder im Vorschulalter. Eine empirische Studie mit enzyklopädischen Aspekten für den Elementarbereich, in: Ritter, Werner; Rothgangel, Martin (Hg.), Religionspädagogik und Theologie. Enzyklopädische Aspekte, Stuttgart 1998, 264–279.

Schreiner, Martin; Thomas, Rahel, »Man weiß ja auch nicht, wie Gott in echt aussieht ...« Werkstattbericht über eine empirische Studie zu Gottesvorstellungen in der Grundschule, in: Fischer, Dietlind; Schöll, Albrecht (Hg.), Religiöse Vorstellungen bilden. Erkundungen zur Religion von Kindern über Bilder, Münster 2000, 143–172.

Schweitzer, Friedrich; Biesinger, Albert; Edelbrock, Anke (Hg.), Mein Gott – dein Gott. Interkulturelle und interreligiöse Bildung in Kindertagesstätten, Weinheim 2008.

Schwencke, Olaf (Hg.), Erinnerung als Gegenwart. Elie Wiesel in Loccum, Rehbürg-Loccum 1987.

Schwöbel, Christoph, Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik, Tübingen 2002.

Shire, Michael, Die Pessach-Haggada. Mit Illustrationen aus mittelalterlichen Handschriften des Britischen Museums. Deutsche Erstausgabe, München 1998.

Waldenfels, Hans, Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn 2005.

Welzer, Harald, Das kommunikative Gedächtnis. Eine Theorie der Erinnerung, München 2005.

Welzer, Harald; Markowitsch, Hans J., Warum Menschen sich erinnern können. Fortschritte in der interdisziplinären Gedächtnisforschung, Stuttgart 2006.

Wiesel, Elie, Die Nacht. Erinnerung und Zeugnis, Freiburg im Breisgau 1996 [1958].

Zulehner, Paul M., Wiederkehr der Religion? In: Denz, Hermann (Hg.), Die europäische Seele. Leben und Glauben in Europa, Wien 2002, 23–41.

Zulehner, Paul M., Spiritualität – mehr als ein Megatrend, Ostfildern 2004.

Zulehner, Paul M.; Hager, Isa; Polak, Regina, Kehrt die Religion wieder? Religion im Leben der Menschen, Ostfildern 2001.

(Ich danke Frau Christina Menne und Herrn Patrick Philipp für die gewissenhafte Bearbeitung des Manuskripts.)