

Rudolf Engler

Religionspädagogik im christentumsgeschichtlichen Wandel

Der wichtigste Beitrag der Religionspädagogik zur Gesamtaufgabe theologischer Reflexion darf in der Aufhellung des Verhältnisses von Glauben und Bildung gesehen werden, und zwar speziell im Sinn des Zueinanders zweier den menschlichen Lebensvollzug bestimmender Größen. Dieses Zueinander ist als ein wechselseitiges Konstitutionsverhältnis zu begreifen. Das heißt einerseits: Das Geschehen der Ausbildung und Verinnerlichung von Glaubensüberzeugungen ist immer auch Teil eines umfassenderen personalen Entwicklungs- und Bildungsprozesses. Als solcher hat es mit bestimmten psychischen und biographischen Voraussetzungen zu tun und unterliegt bestimmten psychologischen und pädagogischen Sachzusammenhängen. Insofern kann von der menschlichen Reife bzw. von der Bildung eines Menschen als einer Konstituente seines Glaubens gesprochen werden. Andererseits werden Bildungsbemühungen letztlich immer von einer Gesamtsicht des Lebens gesteuert. Auch der christliche Glaube läßt die Aufgabe und das Ziel der anzustrebenden personalen Entwicklung in einem bestimmten Auslegungshorizont sehen und entscheidet so, wo er wirklich einstellungsprägend ist, wesentlich mit darüber, was man warum lernen bzw. andere lehren will. Von daher kann auch der Glaube als Konstituente des personalen Bildungsprozesses gelten.

Dieser lebenspraktischen Beziehung zwischen Glauben und Bildung muß auch auf der Ebene wissenschaftlicher Reflexion entsprochen werden. Demnach hat die Religionspädagogik die Relevanz christlicher Glaubensüberzeugungen für die Bestimmung von Aufgabe und Ziel menschlicher Bildung genauso zur Geltung zu bringen wie die Relevanz der in die bildungstheoretische Tradition eingegangenen Vorstellungen über die Subjektwerdung des Menschen für glaubensvermittlerische Bemühungen; und zwar so, daß die beiden hier vor allem betroffenen Fragestellungen der Theologie und der Pädagogik im religionspädagogischen Reflexionsprozeß aufs engste miteinander verzahnt werden, gleichzeitig aber die Eigenständigkeit ihrer jeweiligen Perspektivik gewahrt bleibt. Das heißt, es darf weder die relative Autonomie pädagogischer Fragen durch unsachgemäße theologische Maßgaben mißachtet, noch die spezifische Intentionalität eines aus dem christlichen Glauben begründeten Handelns durch sinnfremde pädagogische Realisierungsstrategien unterlaufen werden. Ähnliches gilt auch für die Kooperation mit der Psychologie oder mit der Soziologie.

Man könnte in diesem Zusammenhang von zwei Quellen religionspädagogischer Erkenntnis sprechen¹. Das methodologische Hauptproblem der Religionspädagogik stellt nun die Frage dar, wie sich diese beiden Quellen so miteinander verbinden lassen, daß aus der Integration theologischer und humanwissenschaftlicher Perspektiven eine spezifisch religionspädagogische Urteilskompetenz erwächst; nämlich eine solche, die es dem Religionspädagogen ermöglicht, im Blick auf die praktischen Probleme religiöser Erziehung und Bildung zu brauchbaren Handlungsorientierungen zu gelangen.

Im Blick auf diese von ihr erwarteten Empfehlungen kann sich die Religionspädagogik nun nicht damit begnügen, das Verhältnis von Glauben und Bildung nur abstrakt und im allgemeinen zu erörtern. Vielmehr muß sie *konkret* fragen, zum Beispiel: Wie ist es unter den in einem bestimmten *Einzelfall* gegebenen Voraussetzungen anzustellen, daß die den Menschen aus der Sicht der theologischen Anthropologie auszeichnende Transzendenzverwiesenheit tatsächlich auch als reflexe Erfahrung aktualisiert wird? Wie ist es unter ganz bestimmten *gesellschaftlichen* Bedingungen möglich, die von der pädagogischen Anthropologie herausgestellte Offenheit und Plastizität des heranwachsenden Menschen so in kulturelle Einbindungen zu überführen, daß dadurch gleichzeitig zunehmende Eigenständigkeit entbunden und persönliche Freiheit realisiert wird? Wie kann in Anbetracht der faktischen *kirchlichen* Verhältnisse die Einführung in den christlichen Glauben mit der Förderung menschlichen Subjektwerdens Hand in Hand gehen? Damit sind die Voraussetzungszusammenhänge im wesentlichen schon angesprochen, im Blick auf die das Verhältnis von Glauben und Bildung religionspädagogisch zu konkretisieren wäre, nämlich: die biographische Situation einzelner Menschen, die christlich-kirchlichen Verhältnisse in einer bestimmten Zeit und die gesellschaftlichen Bedingungen in einem bestimmten geopolitischen Raum. Die religionspädagogische Praxis erfordert also individual-, christentums- und gesellschaftsgeschichtlich kontextualisierte Empfehlungen. Mit einer vermeintlich überzeitlich gültigen und dementsprechend abstrakten Teleologie religionspädagogischen Handelns ist ihr nicht gedient.

Während nun die Frage nach den individualgeschichtlichen Voraussetzungen religiöser Erziehung und Bildung, zuletzt vor allem im Zusammenhang mit der Rezeption der stufentheoretischen Entwicklungsmodelle von J. Fowler und F. Oser, in der Religionspädagogik breit erörtert wurde, stellt die eingehendere Diskussion des christentumsgeschichtlichen (wie auch des gesellschaftsgeschichtlichen) Kontexts religionspädagogischen Handelns nach wie vor ein uneingelöstes Desiderat dar. Neben der jederzeit notwendigen Vergewisserung, mit welchen lebens- und glaubensgeschichtlichen Voraussetzungen wir es bei dieser oder jener Gruppe von Kindern und Jugendlichen, in diesem oder jenem Einzelfall zu tun haben, ist es auch nötig, sich den christlich-kirchlichen Gesamtzusammenhang zu vergegenwärtigen, innerhalb dessen religiöse Erziehungs- und Bildungs-

impulse heute wahrgenommen werden und zur Wirkung gelangen sollen. Wenn dieser Zusammenhang lediglich durch Schlagworte (wie z. B. „Tradierungskrise des Glaubens“) oder durch Einzelbeobachtungen mit ungeklärter Aussagekraft beschrieben wird, setzt man sich der Gefahr aus, den christentumsgeschichtlichen Kairos religionspädagogischen Handelns zu verfehlen. Insofern stellt die offene Frage nach den diesem Kairos entsprechenden, gerade heute fälligen Formen religiöser Erziehung und Bildung gegenwärtig eine der Hauptaufgaben religionspädagogischer Reflexion dar. Deshalb in einem zweiten Schritt jetzt die Frage: Wie läßt sich dieser christentumsgeschichtliche Bedingungsrahmen und vor allem der Wandel, dem er unterworfen war und ist, näher kennzeichnen?

Tendenzen christentumsgeschichtlichen Wandels

Es ist hier natürlich nicht möglich, ein detailliertes Panorama christentumsgeschichtlicher Veränderungen zu bieten. Ich möchte vielmehr versuchen, diesen Wandel durch seine drei maßgeblichen Tendenzen zu charakterisieren. Diese Tendenzen beziehen sich auf die unterschiedlichen Dimensionen der Sozialgestalt des Christentums.

Die erste Tendenz bezieht sich auf die institutionelle Dimension. Ich möchte sie in Anlehnung an Franz-Xaver Kaufmann als *Verkirchlichung des Christentums* bezeichnen. Damit ist, abgekürzt gesagt, folgendes gemeint: Entgegen der im Gefolge der Aufklärung vielfach erwarteten Auflösung kirchlich gebundenen Christentums in eine natürliche Religion kann sich die katholische Kirche im Lauf des 19. Jahrhunderts trotz und in gewisser Weise auch gerade wegen vieler Widrigkeiten auf eine erstaunliche Weise reorganisieren. Die in dieser Epoche entstandene Sozialform des Katholizismus mit ihren alle menschlichen Lebensbereiche umfassenden Milieueinflüssen, Erziehungseinrichtungen, Vereinen und Veranstaltungen befindet sich seit etwa der Mitte der 60er Jahre in einer beschleunigten Auflösung. Von den Errungenschaften des Katholizismus bis heute erhalten geblieben ist vor allem eine bestimmte Form kirchlicher Organisation, so der ausgeprägte römische Zentralismus und eine in vieler Hinsicht modernen Bürokratien entsprechende kirchliche Verwaltungsapparatur. Das heißt, pointiert gesprochen: Während das, was einstmals die „katholische Welt“ ausmachte, immer mehr zusammenschrumpft, werden die dem kirchlichen Regiment dienstbaren Stäbe immer umfangreicher. Verschärft noch durch die in den 60er Jahren einsetzende Professionalisierung im Bereich kirchlicher Verbände und Bildungseinrichtungen kommt es so zu einem fatalen Übergewicht des beauftragten gegenüber dem sozusagen naturwüchsigen, des veranstalteten gegenüber dem sich spontan artikulierenden Christentum.

Die zweite Tendenz bezieht sich auf die soziale Dimension des Christentums.

Ich möchte sie als *Desozialisation* bezeichnen. Damit ist eine empirisch stattdam belegte, alle Äußerungsformen von Religiosität betreffende Diskontinuität bzw. Erfolglosigkeit christlicher Sozialisationsbemühungen gemeint, die sich in einer Vielfalt von Phänomenen äußert: dem abnehmenden Interesse am gemeindlichen Gottesdienst und an kirchlichen Amtshandlungen, dem zunehmenden Ausfall einer auch nur ungefähren Kenntnis christlicher Glaubensüberzeugungen und Lebensformen oder, für die Religionspädagogik besonders wichtig, der erheblich gesunkenen Zahl von Eltern, die in der religiösen Erziehung ihrer Kinder noch eine Aufgabe für sich sehen. Für eine zunehmend größere Zahl von Eltern und Erziehern gehört das Vertrautsein mit der für unseren kulturellen Kontext prägend gewordenen Religion der Christen nicht mehr zu jener humanen Grundausstattung, die sie den ihnen anvertrauten Kindern und Jugendlichen mit auf den Lebensweg geben möchten. In alledem äußert sich nicht nur Distanz zu einer konkreten Praxis kirchlich institutionalisierten Christentums oder zu als nicht mehr relevant erlebten Glaubensinhalten, sondern auch ein schwindender Sinn für die soziale Dimension von Sinnüberzeugungen. So werden auch religiöse Auffassungen immer stärker als ein nur mehr für den einzelnen bedeutsames Gedankenkonstrukt angesehen. Und eine solche Religion sozialer Unverbindlichkeit ist für viele anscheinend nur mehr eine Etappe zu verschiedenen Formen religiöser Indifferenz bzw. zur völligen Preisgabe beständiger Sinn- und Wertüberzeugungen. Vor diesem Hintergrund erhält die in verschiedener Hinsicht gewiß nicht unproblematische Säkularisierungsthese eine zwanglose Plausibilität, die durch Erscheinungen wie etwa neue religiöse Bewegungen oder erstarkte religiöse Fundamentalismen nicht entscheidend beeinträchtigt wird.

Die dritte Tendenz bezieht sich auf die ideologische Dimension des Christentums, theologisch gesprochen: auf die Glaubensinhalte. Der christentumsgeschichtliche Wandel zeigt hier in Richtung einer *religiösen Individualisierung*. Jeder Mensch lebt heute in einer Reihe unterschiedlicher Welten. Jede dieser Welten oder Systeme, von der Familie über den Betrieb bis hin zur institutionalisierten Religion, folgt anderen Sachgesetzmäßigkeiten und einem anderen sozialen Reglement. Wenn diese verschiedenen Sinnansprüche und Verhaltensmuster noch im Rahmen einer halbwegs konsistenten personalen Identität miteinander koordinierbar sein sollen, darf die Identifikation mit keinem dieser Systeme total sein. So kommt es, bezogen auf das Christentum, zu dem, was Peter L. Berger aus soziologischer Sicht den „häretischen Imperativ“² bzw. was Karl Rahner aus theologischer Sicht die „gnoseologische Konkupiszenz“³ nennt. Die Aneignung der in der Lehre der Kirche vorgegebenen Glaubensinhalte ist nur mehr selektiv und in einer Weise möglich, die den Erfordernissen des individuellen Identitätsmanagements Rechnung trägt. Es kommt so zu einer mehr oder weniger großen Differenz zwischen der kirchlichen und der von Rahner „existentiell“ genannten Hierarchie der Wahrheiten⁴. Und es kommt, verbunden mit der Vielfalt der auf

den Christen heute einströmenden und sich mit seinen Glaubensvorstellungen auf die eine oder andere Weise amalgamierenden weltanschaulichen Einflüsse, zu einer Pluralisierung der Stile und Interpretationen des Glaubens.

Eine *soziologische Analyse* des christentumsgeschichtlichen Wandels macht deutlich, wie sehr dieser noch einmal von umfassenden soziokulturellen Wandlungsprozessen abhängt. Dies gilt für alle drei eben beschriebenen Tendenzen. Demnach ist die Verkirklichung des Christentums und die mit ihr entstandene Kluft zwischen kirchlichem System und christlicher Lebenswelt zunächst einmal nichts anderes als ein Zeichen dafür, daß die evolutionäre Logik des für die europäische Neuzeit charakteristischen gesellschaftlichen Differenzierungsprozesses auch vor dem Christentum nicht haltmacht; demnach handelt es sich bei der Desozialisation des Christentums nur um einen Teilprozeß eines viel umfassenderen und in anderen Bereichen wie Berufsethos, Sexualität, Erziehung noch einschneidender verlaufenden kulturellen Kontinuitätsbruchs; und demnach ist schließlich Individualisierung, wie noch einmal Ulrich Beck in seinem Buch „Risikogesellschaft“ (Frankfurt 1986) gezeigt hat, ein in allen gesellschaftlichen Lebensbereichen anzutreffender veränderter Umgangsstil mit kulturellen Vorgaben.

Die *theologische Beurteilung* des christentumsgeschichtlichen Wandels wird sicher differenziert ausfallen müssen. Im Zentrum der Überlegungen werden hier die auf der institutionellen, der sozialen und der inhaltlichen Ebene des Christentums entstandenen gravierenden Probleme und die mit ihnen verbundenen Herausforderungen für eine zukünftige kirchliche Praxis zu stehen haben. So läßt die Verkirklichungstendenz fragen, ob der ekklesiologische Leitbegriff des Volkes Gottes und die in seinem Horizont neu in den Blick gekommene Berufung aller Christen durch sie nicht schon strukturell dementiert wird. Die Desozialisationstendenz wirft die Frage auf, ob das Christentum durch den weitgehenden Zusammenbruch seiner früher in Familie und Milieu gegebenen sozialen Infrastruktur nicht zunehmend unanschaulich zu werden droht und welche Folgen dies für seine Tradierungsfähigkeit hat. Und die Individualisierungstendenz schließlich stellt die Frage, wie die Einheit des Bekenntnisses in Anbetracht der Pluriformität der individuellen Glaubensüberzeugungen noch gewahrt und in für alle verbindlichen Zeichen und Formen in Gottesdienst und Lebenspraxis zum Ausdruck gebracht werden kann.

Die hier anzusprechenden Fragen hängen eng mit dem in der Praktischen Theologie seit Jahrzehnten andauernden Streit um die Zukunft der Volkskirche zusammen. Dabei geht es ganz wesentlich auch darum, wie die bislang bestimmende kirchliche Praxis der Glaubensvermittlung theologisch beurteilt und in Zukunft umgestaltet werden soll. Dies macht deutlich, daß religionspädagogische Handlungsorientierungen, wie sie jetzt im dritten Schritt unserer Überlegungen zu formulieren sein werden, stets bestimmte ekklesiologische Optionen enthalten. Zugespißt gesagt: Man kann im christentumsgeschichtlichen Wandel

einen Ausdruck der Gottverlassenheit der Moderne und in der Kirche eine Bastion des „heiligen Restes“ sehen; man kann aber auch, und in diese Richtung zielt meine eigene Option, davon ausgehen, daß das Christentum in diesem Prozeß in eine produktive Krisis hineingezwungen wird, die ihm Anlaß sein muß, sich seiner Grundlagen neu zu versichern und sich auf den Normalfall christlicher Existenz vorzubereiten: nämlich in einer qualifizierten Diskrepanz zur Umwelt zu leben. Was heißt dies nun für eine zukünftige Religionspädagogik im einzelnen?

Religionspädagogische Konsequenzen

Die Zusammenschau soziologischer und theologischer Perspektiven legt es nahe, die veränderten soziokulturellen Bedingungen, unbeschadet ihrer möglichen kritischen Bewertung im einzelnen, als den im ganzen unhintergehbaren Voraussetzungenzusammenhang christlich-kirchlicher Praxis anzuerkennen, auf den diese in irgendeiner Weise abgestellt sein muß; und zwar gerade auch dann, wenn das Christentum sein kritisches und innovatives Potential zur Geltung bringen können will. Dies liegt auf der Linie der von der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums für dringlich gehaltenen Inkulturation von Glaube und Kirche; es geht dabei um eine Form christlichen Zeugnisses, das die Treue zum Evangelium mit der Fähigkeit zur Zeitgenossenschaft verbindet. Bezogen auf die drei angesprochenen Tendenzen christentumsgeschichtlichen Wandels müßte dies etwa heißen: Institutionalisierung des Christentums mit den in einer modernen Gesellschaft verfügbaren administrativen und organisatorischen Mitteln: ja, Verlaß auf die Ressourcen, die ein hochgerüsteter kirchlicher Apparat für die Kommunikation des Evangeliums zur Verfügung stellen kann: nein; Akzeptanz der in der fortschreitenden Desozialisation des Christentums auch erkennbar werdenden veränderten religiösen Bedürfnislage der Menschen: ja, Aufwertung religiöser Indifferenz zur sozusagen fortgeschrittensten Form anonymer Religiosität: nein; Würdigung der Pluriformität christlicher Glaubens- und Lebensstile: ja, gerade soweit sie in der Konsequenz des Bemühens um eine reflektierte und personalisierte Aneignung des Evangeliums liegt; Gleichgültigkeit gegenüber der heute stark spürbaren Tendenz zur Funktionalisierung des Glaubens: nein. Was heißt dies nun speziell für die Praxis religiöser Erziehung und Bildung?

1. Religionspädagogische Konsequenzen aus der *Verkirchlichung* des Christentums: Solange wir es in Deutschland, mindestens im westlichen Teil, noch mit den halbwegs funktionierenden Strukturen der überkommenen Volkskirche zu tun haben, sollten deren außerordentliche Handlungspotentiale und gesellschaftliche Einwirkungsmöglichkeiten auch religionspädagogisch genutzt werden. Dies gilt insbesondere für den umstrittenen Religionsunterricht an öffentli-

chen Schulen. Nirgendwo anders können die christlichen Kirchen ihre Fähigkeit zur Zeitgenossenschaft deutlicher unter Beweis stellen als hier. Doch dies ist nur die eine Seite. Denn immer stärker zeigen sich auch die Tauglichkeitsgrenzen der vorfindlichen kirchlichen Strukturen, und zwar vor allem da, wo es gilt, christliche Überzeugungen motivkräftig und offensiv in säkulare Lebenswelten hinein zu vermitteln. Wo Ausprägungen vitalen Christentums in der natürlichen Lebenswelt der Menschen nicht mehr vorkommen, kann dieser Ausfall allein durch Maßnahmen kirchlicher Ämter nicht kompensiert werden. Hier tut sich die Kluft zwischen System und Lebenswelt auf.

Das heißt, daß die Religionspädagogik den unerläßlichen praktischen Bewährungszusammenhang für das, was sie in Bildungsprozessen anspricht, zunehmend selbst bereitzustellen versuchen muß. Sie muß Orte anbieten können, an denen auch Menschen, deren Gleise zur Kirche weitgehend abgebrochen sind, erfahren können, was Treue zum Evangelium praktisch heißt; zum Beispiel in Jugendarbeit oder Erwachsenenbildung, aber etwa auch in neuen Formen einer öffentlichen Präsenz von Kirche. Hier lassen sich Kommunikationsstile denken, die sowohl zu den gesellschaftlich als auch zu den kirchlich vorherrschenden Verkehrsformen kontrastieren; kleine Gegenwelten, die nicht selbstgenügsam in sich ruhen, sondern die zu einer kritischen Aufmerksamkeit für das Geschehen in Gesellschaft und Kirche neu motivieren. Kurz, die These ist: Die Religionspädagogik muß sich ihre soziale Plausibilitätsstruktur zukünftig in vermehrtem Maß selbst bzw. in Verbindung mit gemeindlichen Initiativen erst aufbauen. Die Religionspädagogik kann sich nicht, wie einflußreiche kirchliche Kreise heute meinen, primär durch eine intensivierte systematische Glaubensunterweisung aus der Tradierungskrise herauswinden, sondern eher dadurch, daß sie die lebenspraktische Relevanz elementarer christlicher Grundhaltungen erfahrbar zu machen hilft. Denn erst wer die Relevanz des Glaubens sozusagen „sieht“, fängt an, sich für die Wahrheit und die systematische Ausfaltung des christlichen Glaubens zu interessieren.

2. Religionspädagogische Konsequenzen aus der *Desozialisation* des Christentums: Es fehlt immer noch an der nötigen Sensibilität für außerhalb oder am Rand des christlich-kirchlichen Lebensraums zu beobachtende religiöse oder doch quasireligiöse Tastversuche nach Sinn und Erfüllung; wenn man das Bedürfnis, hier sofort eine Defizitanalyse vorzunehmen, einmal zurückstellen könnte und sich bemühte, solche Versuche zunächst einmal wirklich wahrzunehmen, würde man vielfach auch da, wo aufs erste nichts als ein religiöser Substanzverlust erkennbar ist, Spuren erstaunlicher Sinnproduktivität entdecken. Das ist die zeitgenossenschaftliche Seite des religionspädagogischen Engagements, wenn man so will, der dem Religionspädagogen abverlangte „descensus ad inferos“. Dies kann natürlich nicht heißen, daß man darauf verzichtet, sozusagen den „Mehrwert“ christlicher Überzeugungen zur Sprache zu bringen. Aller-

dings wird dies unter den Bedingungen einer weitreichenden Desozialisation deutlich anders als bisher zu geschehen haben.

So wären neue Wege einer gestuften Initiation ins Christentum unter Einbezug vor allem auch präkatechetischer Angebotsformen zu entwickeln; es wäre mit Konzepten ganzheitlich-mystagogischen Glaubenlernens zu experimentieren, die auch durch die Erfahrungen neuer religiöser Bewegungen und die geistlichen Wege nichtchristlicher Religionen inspiriert sind; es wäre die weitgehende Beschränkung religiöser Lernprozesse auf Kinder und Jugendliche durch eine längst fällige Intensivierung erwachsenenbildnerischer Initiativen zu überwinden; es wären differenzierte Angebotsformen zu entwickeln, die der Pluriformität religiöser Entwicklungsverläufe und der Ungleichzeitigkeit christlicher Glaubensstile Rechnung tragen. Meine These ist: Die im Erosionsprozeß der beschriebenen Desozialisationserscheinungen zerfallende filiative Tradierungsform des Glaubens ist allmählich durch eine stärker metanoetische Tradierungsform abzulösen, oder anders gesagt: An die Stelle des Vertrauens auf die volksskirchliche Rekrutierungsautomatik hätte eine Religionspädagogik zu treten, die der Unselbstverständlichkeit christlicher Überzeugungen entspricht.

3. Religionspädagogische Konsequenzen aus der religiösen *Individualisierung*: Eine durch Individualität und Selektivität gekennzeichnete Aneignungsform des Glaubens darf nicht moralisch disqualifiziert, sondern muß als Ausdruck einschneidender bewußtseinsgeschichtlicher Veränderungen gesehen werden. Wenn die Religionspädagogik Menschen in ihrer religiösen Entwicklung so begleiten will, daß deutlich wird: Wachstum im Glauben und personale Bildung sind nicht zwei sich gegenseitig einschränkende, sondern sich wechselseitig fördernde Aspirationen, dann kann ihr dies unter den gewandelten Voraussetzungen nur gelingen, wenn sie den zeitgenössischen Formen des Ringens um Subjektwerdung auch im glaubensgeschichtlichen Entwicklungsprozeß Raum gibt. Das heißt zum Beispiel Glaubensaneignung nicht als Übernahme eines fix und fertig vorgegebenen Depositum fidei zu verstehen, sondern als Aufnahme eines durch hilfreiche Überlieferungen vorgespurten, letztlich aber eigenen Glaubenswegs.

Insofern muß religiöse Bildung stärker den Charakter einer Wegbegleitung erhalten. Das setzt voraus, daß der Religionspädagoge einen Blick hat etwa für die Rhythmen religiöser Entwicklung, für ihre sensiblen Phasen, ihre vorhersehbaren Krisen, ihre notwendigen Moratorien, für individuelle Sonderwege usw. Dies entspricht der von der Religionspädagogik zu fordernden zeitgenossenschaftlichen Sensibilität. Das ihr durch die Treue zum Evangelium auferlegte komplementäre Erfordernis ist, den einzelnen im Sinn eines *Sentire cum ecclesia* auch auf das hin zu öffnen, was ihm am christlichen Glauben nicht ohne weiteres adaptierbar erscheint. Das Glaubensverständnis des einzelnen wäre auf der Linie etwa des Konzepts des Nikolaus von Kues von den *Particula veri* als eine auch in ihrer Gebrochenheit durchaus legitime, letztlich aber doch ergänzungsbedürftige

Ausfaltung der ganzen Glaubenswahrheit zu sehen und nach Möglichkeit in ein je volleres Verständnis zu überführen.

Damit würde die Religionspädagogik nicht nur den in der Vielstimmigkeit individueller Glaubensaneignungen zum Ausdruck kommenden polyphonen Charakter des Glaubens zu seinem Recht kommen lassen, sondern auch seinen im Bild der Kirche als Leib Christi zum Ausdruck kommenden symphonischen Charakter. Das heißt zum Beispiel, daß der heute deutlich erkennbaren Tendenz zu einer Therapeutisierung des Glaubens entgegenzuarbeiten wäre. Wo die christliche Glaubensüberlieferung nur mehr als ein Fundus von Motiven angesehen wird, dessen man sich zur Stabilisierung der eigenen Identität nach Belieben bedienen kann, wäre deutlich zu machen, daß sich das Heilsame vom Befremdenden des Glaubens nicht einfach ablösen läßt. Bei der Begleitung religiöser Entwicklungsprozesse geht es ja nicht einfach nur um einen der vielen sozialen Hilfsdienste, deren Erfolg in ihrer Funktionalität besteht, sondern maßgeblich auch um den Wahrheitsanspruch einer Sinnsicht von ganz eigener Dignität. Wenn sie auf diese Weise sowohl der polyphonen als auch der symphonischen Seite des Glaubens Rechnung trägt, kann die Religionspädagogik durch ein differenziertes, vom einzelnen und seiner religiösen Perspektivik ausgehendes Lernangebot auch dem Glauben und der Erneuerung der ganzen Kirche dienen.

Im Versuch, die vorangegangenen Überlegungen zusammenzufassen, könnte man sagen: Wir befinden uns gegenwärtig in einer Art christentumsgeschichtlicher Zwischenzeit, eine Zeit, in der die gesellschaftlichen Voraussetzungen und die individuellen Aneignungsformen des Glaubens einem tiefgreifenden Gestaltwandel unterliegen. Christlich-kirchliche Praxis insgesamt und speziell auch die Religionspädagogik sind herausgefordert, auf die veränderten Gegebenheiten zu reagieren. Hierzu habe ich einige Hinweise zu geben versucht. Ich wollte deutlich machen, wie sehr die Qualität religionspädagogischer Bemühungen von einer gründlichen Analyse der christentumsgeschichtlichen und kirchlichen Rahmenbedingungen abhängig ist. Eine Religionspädagogik, die diese Beziehung nicht reflektiert, bleibt der gerade vorfindlichen Faktizität unkritisch verhaftet; sie läuft Gefahr, ihren Beitrag zum kirchlichen Erneuerungsprozeß zu verfehlen. Und auch im bescheidenen Rahmen ist hier einiges möglich: Denn letztlich ist doch jeder Schritt im religiösen Lernprozeß beispielsweise einer Ministrantengruppe auch ein Beitrag zu einer zukunftsfähigen christlichen *Communio*.

ANMERKUNGEN

¹ H. Schroer, Humanwissenschaften und Religionspädagogik, in: *EvErz* 29 (1977) 150–177; N. Mette, H. Steinkamp, Sozialwissenschaften und Praktische Theologie 166 ff.; C. Boff, *Theologie und Praxis*, insb. 21 f.

² P. L. Berger, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft* (Frankfurt 1980) 39 ff.

³ K. Rahner, *Glaubensbegründung heute*, in: ders., *Schriften* XII, 21.

⁴ Ders., *Hierarchie der Wahrheiten*, in: *Diak* 13 (1982) 379 ff.